

ZEITSCHRIFT

für

Semitistik und verwandte Gebiete

*

Herausgegeben im Auftrage der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

ENNO LITTMANN

Band 6



Nachdruck mit Genehmigung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS-REPRINT LIMITED

Nendeln/Liechtenstein

1967

es sind allerdings noch nicht nachgewiesen, sonst hätten wir Seitenstücke zu unseren *houfieren*, *hathieren*.

Daneben mag es auch noch andere Formen gegeben haben, die dieser Ausglickung nicht zum Opfer fielen. Im Pārdi findet sich noch ein 𐭪𐭫𐭮 *hi-kar-ai* „ist vorhanden“. Hier haben wir in *kar* einen Stamm, der nach indogermanischem Sprachgefühl aus dem aramäischen 𐤏𐤍 *kaw* „war“ abgezogen ist. In den Inschriften kommen *kar-ai* „sie sind“ und *kar-ai-ai* „sie wären“ vor. Auch hier ist ein solcher Stamm mit iranischer (persischer) Endung versehen. Wären derartige Bildungen möglich, wenn das Aramäische nie gesprochen worden wäre?

2) Ich glaube geneigt zu haben, daß die herrschende Ansicht über die Aussprache der aramäischen Bestandteile des Mittelpersischen Kausalwegs begründet ist. Der Einfall *Wawwadaand's*¹⁾ ist von den Iranisten ernst genommen worden, weil er die Notwendigkeit ertheilte, sich um die unangenehmen swastischen Formen zu kümmern. Mag man künftig auch bei der Gelehrsamkeit bleiben, das Mittelpersische der Bücher rein persisch zu lesen, weil es uns ähnlich geht, wie den Persern des achten Jahrhunderts, die sich über die Aussprache vieler aramäischer Wörter nicht klar waren, so ist es doch Zeit, „die Irrtümer von den swastischen Ideogrammen“ der verdienstlichen Vergangenheit zu überantworten.

1) Seite 3. 218.

ZEITSCHRIFT

für

Semitistik und verwandte Gebiete

*

Herausgegeben im Auftrage der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

ENNO LITTMANN

Band 6



Nachdruck mit Genehmigung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS REPRINT LIMITED

Nendeln/Liechtenstein

1967



ZEITSCHRIFT

Semiotik und verwandte Gebiete

Herausgegeben im Auftrag der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

ENNO LITTMANN

Band 6



Nachdruck mit Genehmigung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS REPRINT LIMITED

Printed in Germany
Lessingdruckerei Wiesbaden



INHALT

des sechsten Bandes der

Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

	Seite
Syriaca. Von C. BROCKELMANN	1
Zu den Gedichten des Hudailiten Mulaih b. al-Ḥakam. Von C. BROCKELMANN	5
Der vom Himmel gefallene Brief Christi. Von GEORG GRAF	10
Der Name Moḥammad. Von HUBERT GRIMME	24
Der Inhalt der Nabatäischen Landwirtschaft. Von MARTIN PLESSNER	27
Philologische Untersuchungen zur islamischen Mystik. Von M. HORTEN	57
Hebr. <i>abir</i> als dynamistischer Ausdruck. Von WILHELM CASPARI	71
Das Netz Salomons. Von SEBASTIAN EURINGER	76
<hr/>	
Deminutiv und Augmentativ im Semitischen. Von C. BROCKELMANN	109
<i>Mabbūl</i> . Eine exegetisch-lexikalische Studie. Von JOACHIM BEGRICH	135
Zum Syrischen Medizinbuch. (Fortsetzung.) Von J. SCHLEIFER	154
Das Netz Salomons. (Fortsetzung.) Von SEBASTIAN EURINGER	178
Zur wahnhabilitischen Literatur. Von JOSEPH SCHACHT	200
<hr/>	
Verzeichnis der neuerworbenen orientalischen Handschriften der Universitätsbibliothek Heidelberg. Von J. BERENBACH	213
Fātiḥa und Vaterunser. Von H. WINKLER	238
Das „Tragische“ in der arabischen Literatur. Von R. PARET	247
Volkskundliches aus el-Qubēbe bei Jerusalem. (Neue Folge.) Von H. H. SPOER und E. N. HADDAD	253
Zum Syrischen Medizinbuch. (Fortsetzung.) Von J. SCHLEIFER	275
Das Netz Salomons. (Fortsetzung.) Von SEBASTIAN EURINGER	300
<hr/>	
Bücherbesprechungen.	
Hans v. Mžik: Bibliothek arabischer Historiker und Geographen. Bd. 3: Das Kitāb šūrat al-arḍ des Abū Ġa'far Muḥammad Ibn Mūsā al-Ḥuwārizmī. Von HERBERT JANSKY	101
Hans v. Mžik: Muḥammad ibn 'Abdūs al-Ġahšiyārī, Abū 'Abd- allāh, Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb. Von HERBERT JANSKY	106
Paul Riessler: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übersetzt und erläutert. Von E. LITTMANN	315
Karst, Prof. Dr. Joseph: Grundsteine zu einer Mittelländisch- Asianischen Urgeschichte. Ethnographische Zusammenhänge der Liguro-Iberer und Proto-Illyrer mit der Lelegisch-Hetitisch- Alarodischen Völkergruppe, erwiesen in Toponymie, völkischer Onomastik und vergleichender Mythologie. Von V. CHRISTIAN	319

Dr. H. H. Spöer und E. N. Haddad: Volkskundliches aus el-Qubēbe bei Jerusalem. (Neue Folge.)
Semitica I. Semitica. Bd. VI.



INHALT

des sechsten Bandes der

Zeitschrift für Semiotik und verwandte Gebiete

1	Byzanz. Von G. BOGNERMANN
5	Zu den Gedichten des Hochalters Metaph. d. al-Hafiz. Von G. BOGNERMANN
10	Der vom Himmel gefallene Brief Gedicht. Von Gerson Giese
24	Der Name Mohammed. Von Hermann Giese
27	Der Inhalt der Kabbalistischen Landwirtschaft. Von Maxime Frenkel
53	Philologische Untersuchungen zum kanaanäischen Mythos. Von M. HOFER
71	Hier nur ein grammatischer Anhang. Von WILHELM GIERMANN
79	Der Neutestamentar. Von SEYMOUR EISENBERG
109	Dominanz und Argumentativ im Semiotischen. Von G. BOGNERMANN
122	Kabbala. Eine sprachlich-semiotische Studie. Von JOSEPH HOFER
144	Zum syrischen Metrischen. (Fortsetzung). Von J. HOFER
172	Der Neutestamentar. (Fortsetzung). Von SEYMOUR EISENBERG
200	Zur wahrheitlichen Literatur. Von JOSEPH HOFER
Verzeichnis der neuverworfenen orientalischen Handschriften der Universitätsbibliothek Heidelberg. Von A. HANSEN	
212	212
222	222
247	247
267	267
282	282
297	297
307	307
Bücherbesprechungen	
Hans v. Meix: Bibliographische Historie und Geographie.	
Bd. 2: Der Kithib führt zu den Arabern Mohammed ibn	
101	101
Mohd al-Harithi. Von Hermann Jansen	
102	102
Hans v. Meix: Mohammed ibn 'Abd al-Ghaffar, Abd al-	
102	102
Allah, Kithib al-wasit. Von Hermann Jansen	
102	102
Paul Bisseler: Arabisches Schrifttum außerhalb der Bibel.	
212	212
Ebenste und Eisen. Von E. LARSEN	
212	212
Karat, Prof. Dr. Joseph: Grundriss zu einer Mittelmeer-	
Arabischen Utopie. Kämpferische Zusammenhänge	
für die Typen- und Foto-Typen mit der Kabbalistischen	
Arabischen Typographie, wissen in Typographie völkischer	
212	212
Grammatik und vergleichender Mythologie. Von V. GIERMANN	

Verlag in Leipzig

Verlag in Leipzig



66^a, 30. أَشْنِيدَا *echinidae*, vielmehr أَشْنِيدَا Nebenform zu أَشْنِيدَا *Lex.* 129^a, *Suppl.* 80^b, Löw, *Fischn.* 5, 6, 50 (dessen Ableitung von أَشْنِيدَا „Pfeil“ unsicher).

83^b, 30. أَشْنِيدَا „to touch“; so steht allerdings zweimal an 5 der zitierten Stelle, es ist aber ohne Zweifel أَشْنِيدَا und أَشْنِيدَا zu lesen.

87^b, 17. Für أَشْنِيدَا Gr. *carm.* 1, 24 ist أَشْنِيدَا zu lesen.

97^b, 10. أَشْنِيدَا ThM. Joh. 4, 21 ist einfach Druckfehler für أَشْنِيدَا .

10 127^a, 30. Für أَشْنِيدَا ZDMG. 49, 615 n. ist أَشْنِيدَا zu lesen.

129^b, 39. أَشْنِيدَا „brass“ ZDMG. 60, 180, 86 ist natürlich Druckfehler für أَشْنِيدَا .

129^b, 24. Die Form أَشْنِيدَا „gären“ bei HOCHFELD, *Fab.* 46 15 ist unbezeugt, da nach der Angabe des Herausgebers auch das gewöhnliche أَشْنِيدَا in der Hds. gelesen werden kann.

155^a, 24. Das Wort أَشْنِيدَا Jab. 224, 12, das hier unter 1 steht, von pers. أَشْنِيدَا abgeleitet und „a swift rider“ übersetzt wird, steht 54^b richtig unter 1, wird aber „boats barges“ 20 übersetzt; es ist nach am 2, 628, 10 (*Lex.* 81) als „Eilbote“ zu fassen (Glosse أَشْنِيدَا).

158^b, 12. Für أَشْنِيدَا am 4, 522, 9 ist أَشْنِيدَا zu lesen, wie für أَشْنِيدَا angeblich أَشْنِيدَا (*Suppl.* 182^b) أَشْنِيدَا s. FRAENKEL, ZA. 12, 272.

25 161^a, 6. Zu dem angeblichen أَشْنِيدَا s. FRAENKEL, ZA. 17, 87.

171^b, 5. أَشْنِيدَا kann nicht wohl aus *creditor* entstanden sein, sondern ist أَشْنِيدَا (*Lex.* 345^a).

178^b, 27. LANGDON's Zusammenstellung von أَشْنِيدَا mit أَشْنِيدَا des Hamm. Cod. und ar. أَشْنِيدَا verstößt gegen die Lautgesetze.

80 201^b, 20. Das Unwort أَشْنِيدَا *Philox.* 375, 11 ist in أَشْنِيدَا zu verbessern: „Dem Gierigen geht es schlechter als dem Geduldigen“.

II. Zu Pseudo-Andronikus (ZS. 5, 238 ff.).

Die rätselhaften Doppelmenschen 240, 3 ff. mit zwei Köpfen, vier Beinen usw. ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ [] sind wohl ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ ; ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ , ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ . Ihr runder Körper gleicht einem ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ , lies ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ ; ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ , ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ 5 „Walze“. Die Wesen mit den Köpfen schwarzer Hunde und den Leibern schwarzer Schlangen ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ eb. 6 sind einfach Robben, Pl. von ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ Lex. 560^b.

Herr Dr. HONIGMANN verbessert ferner mit Recht 240, 22 ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ in ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ , und vermutet in: ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ 241, 2 ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ 10 (s. Plin. VI, 184 *animal sphingion*), in ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ ; ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ 240, 23 ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ ; ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ * ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ , in ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ ; ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ 241, 3 nach ihrer Beschreibung Satyri (Plin. VI, 197) also ⲉⲃⲟⲗⲁⲛⲟ ?

Zu den Gedichten des Hudailiten Mulaiḥ b. al-Hakam.

Von C. Brockelmann.

Obwohl bloße Übersetzungen schon veröffentlichter Gedichte unsere Kenntnis der altarabischen Poesie nicht so fördern können wie Untersuchungen gleich denen von P. SCHWARZ zu 'Omar b. a. Rabī'a oder von KRATSCHKOWSKI zu al-Wa'wā', sollen hier zu BRÄU'S Wiedergabe der letzten Stücke von 5 WELLHAUSEN'S Hudailitenliedern (diese Zeitschr. 5, 69 ff., 262 ff.) in denen der unverkennbare Einfluß der städtischen Liebespoesie auf die alte Beduinenweise einen besonders dankbaren Stoff zu solchen Untersuchungen geboten hätte, doch einige Berichtigungen mitgeteilt werden, um Fernerstehende vor 10 irrigen Schlußfolgerungen zu bewahren.

270, 2 مُحْنِق vom Kamel ist nicht „zornig sich gebärdend“ sondern „mager“.

eb. 7. Das an sich wohl mögliche Iqwā' نَمْرُق ist hier ausgeschlossen, da das Wort nicht كِسْوَتُهُ sondern بِالْمَيْسِ fort- 15 setzt: „sie haben ihm den Holzsattel . . . und ein Sattelkissen aufgelegt“.

eb. 10 (9). Nicht „wenn“, sondern „ehe man sie freigeht läßt“ (لَمَّا mit Apocop. = لَم).

eb. 17. مُنِير ist nicht „mit Rändern eingefast“, sondern 20 „leuchtend“ wie oft vom gelben Wüstensand.

eb. 18, Schluß: „Wer das Herz mit der Erinnerung an sie belastet, ist betrübt“ (das verlangen die Modi).

eb. 20. مُحَقَّق ist nicht „rautenförmig gemustert“, sondern „festgewebt“.

eb. 31. Der st. cstr. verbietet die Übersetzung „ja, einer Sippe, auf die man Hoffnung setzt“; lies „ferner von der Sippe des al-Mu'ammal“ (als N. pr. im TA. bezeugt).

eb. 34 lies سَابِغَةً also „und lange, dunkle“ (Panzer).

5 eb. 49. غَضَّةٌ heißt nicht „verarmt an Leuchtkraft“, sondern „frisch“, von der noch nicht ganz aufgegangenen Sonne.

eb. 51. مَعْلُوبٌ ist Beiwort des Schwertes, nicht des Pfeiles, s. SCHWARZLOSE, *Waffen* 165, AL-MUFADDAL, *Fākhir* 136, 5.

eb. 62 nicht „ohne viel zu reden“, sondern „so daß ihnen
10 jedes Reden vergeht“.

eb. 63. „Wir treiben (im Wortgefecht) Scharen von Häuptlingen auseinander mit einem (wie eine Wolke) donnernden Hauptmann und einem beredten Führer, der die Häupter niederschlägt“.

15 eb. 64. الْمُغْفِقُ (so!) nicht „in Schlummer versunken“, sondern „leise schlafend“.

eb. 66. صَوَّبَ ist Objekt zu تَرَبَّعَتْ „die im Frühling den Pflanzenwuchs nach dem Regen abgeweidet hatte“.

271, 1. „da die Frauensättel aufgeladen wurden“.

20 eb. 20. سَالِفَةٌ „Hals“ ist richtig und unentbehrlich.

eb. 28. نَاءٌ ist auch bei ABŪ KABĪR, *Lāmija* 8 mit ُ konstruiert statt wie sonst mit ب; also „der mühsam seine Schultern hebt“, d. h. schwerfällig fliegt. Von einem Ğinn ist hier nicht die Rede.

25 eb. 39. تَعَجَّمَهُ nicht „ihn hart mitnehmen“, sondern „auf ihn beißen“ (um seine Härte zu erproben), s. *Naqā'id*, ed. BEVAN 52, 50 und oft.

eb. 40, 41. „Was immer auch für Eigenschaften an dir sind . . du bist doch edel“ (Modus!).

30 272, 1. Fortgezogen ist der Stamm, den mir keiner ersetzen kann, auch wenn er nicht weiß, was ich empfinde.

eb. 28. Ich halte mich für zu edel, um sie zu hassen wegen der Sache, wenn es klar ist, daß es richtig war, sie zu unterlassen.

eb. 33. „wie eine Hexe der Finsternis“; der st. cstr. erfordert ظلماء.

273, 21. مكمورة الشوى nicht „rotgefärbt an den Armen“, sondern „mit drallen Gliedern“, s. *Aṣm.* 13, 24, 'Omar b. a. Rab. 5, 11, 190, 3; GEYER, *Zwei Gedichte* II, 36 v. 17; *Farazd.* 512, 3 und sonst oft.

eb. 54. استعجلت gehört zu القطاة und geht nicht auf die Kamelin.

eb. 60. Die Konjektur ist überflüssig, المتغاول „im Fluge wetteifernd“ ist in Ordnung. 10

274, 32. in dem heute von Liebe zu dir, du weißt es, eine Glut usw.

eb. 37. الملحج nicht „vom Stapel gelassen“, sondern „die hohe See befahrend“.

eb. 47. لطاف بقيات الثمائل „zierlich gebaute, die Wasserreste übrig lassende“ vernachlässigt wieder den st. cstr., abgesehen davon, daß بقيات nicht kausativ sein kann. الثمائل ist hier nicht „Wasserreste“, sondern zunächst „Speisereste im Bauche“, s. LA. 13, 97, 4 ff.; der dort zitierte Vers *Aṣm.* 7, 20 zeigt den Übergang zu der hier vorliegenden Bedeutung „Bauch“ selbst, die denn auch LA. und LANE angeben, also einfach „schlankbäuchige“; merkwürdig und für das Verhältnis unseres Dichters zur alten Beduinensprache bezeichnend ist die Beifügung des zu der übertragenen Bedeutung nicht mehr stimmenden Synonyms der Grundbedeutung. 25

275, 5. Auch hier ist von Dämonen nicht die Rede, sondern von einem Raben mit spitzen Unterfedern; zu حشر الخوافى s. ABŪ KABĪB, *Lāmija* 43.

eb. 11. اجرع ist nicht „Rauhenstein“, sondern kiesiger Boden. سدو ist nicht „Ausgestrecktsein“ der Ruhe, sondern das Strecken der Beine im Lauf, das auch LA. 19, 96, 14 wie hier mit طرح bezeichnet wird; also 10. „und die Falben

traben, während jene noch ruhen, unaufhörlich auf Kiesboden mit Beinen, die sie zum Strecklauf werfen“.

eb. 16. Die 2. Pers. im 2. Miṣrā' verlangt dieselbe auch im 1., also وَأَخْفَيْتَ.

5 eb. 18. Die Konjekturen يدنو ist überflüssig, denn نَوَى ist bekanntlich fem.

eb. 23. مَرشُحٌ ist nicht „munter springend“, sondern „ein Junges führend, das schon gehen kann“ (nur zu dieser Bedeutung stimmt die der Femininendung entbehrende Form).

10 eb. 28. Die Breite mancher Wüste habe ich den Leuten (meinen Begleitern) als nahe vorgestellt, im Gedenken an dich.

276, 21. مُحَرَّفٌ ist nicht „zur Seite gezogen“, sondern „mit Borte besetzt“, s. *Mufaḍḍ.* 25, 12 mit Schol.

eb. 23. انْحَىٰ heißt nicht „sich auf etwas verlassen“ (Mißverständnis von اعتمد bei L.A. 19, 151 pu.), sondern „sich auf etwas stürzen“.

eb. 37. Würden die Pilger vom heiligen Hause Stücke abbröckeln, so stünde die Ka'ba wohl längst nicht mehr, aber حطمٌ heißt „sich um etwas drängen“, s. L.A. 15, 29, 11.

20 eb. 53. فَقَالُوا قَلِيلًا nicht „wenig nur sprachen sie“, sondern „sie hielten kurze Mittagsrast“.

278, 34. Ein طَرِيقٌ „Weg“ gibt es nicht, lies طَرَفٌ „eines Edlen“.

eb. 35. „der den nicht liebt, der ihn nicht mag“.

25 eb. 37. سَمَائِقٌ kann nicht von مُشْتَبِهٍ abhängen; übersetze „deren Wegzeichen (einander) ähnlich (und daher unkenntlich) sind, einer ebenen“.

eb. 38. „in der Wegsteine (das und nicht ‚Käuzchengeschrei‘ ist صَوَى) den Nachtmarsch der trächtigen (Kamelin) 30 leiten.“

eb. 45. تَائِقٌ ist nicht „zornig“, sondern „sehnsüchtig“.

eb. 46. الغارِكُ المَعَالِقُ ist nicht „der unversöhnliche Hasser“,

sondern „die Frau, die ihren Mann haßt, und doch an ihm hängt“.

eb. 56. *أَصَائِقِ* kann nicht „Stätten des Geschreis“ heißen, sondern als Epitheton zu *خَنْدَفٍ* nur „der Beredten“.

eb. 79. Bis sie sie auf die Ellenbogen niederwarfen. 5

279, 1. „der sich zur Trennung entschlossen hat“ (die etwas seltenere Konstruktion von *أَجْمَعُ* mit dem Akk. auch *IBN HIŠĀM*, *Sīra* 314 u.).

eb. 4. *وَلَمْ* setzt doch das *وَلَمْ* in Vers 3 fort, gehört also zu *كَأَنَّكَ*. 10

eb. 11. *غِيَاظِل* nicht „Wolken“, sondern „Finsternis“.

eb. 22. „wenn mich von ihm (dem Kummer) bald nach dem Schlaf ein anhaltender Schmerz heimsucht“, s. L.A. 13, 168, wo dieser Vers zitiert ist.

eb. 23 „den kein Tadler rückgängig machen kann“. 15

eb. 36. Die Planken eines Schiffes pflegen nicht aufzuragen, wohl aber die Masten, die auch eher als *أَوْتَاد* „Pflöcke“ bezeichnet werden können. Im Qādisschiff scheint B. einen Eigennamen zu sehen, etwa wie die Taršīsschiffe, während es doch nur ein Wort für Schiff selbst ist, s. FRAENKEL, *Ar. Fr.* 219, 20 lies *مَرِيَسِيَّة*.

280, 10. *رَبِّهَا الْحِجْلِ* ist nicht „die duftende (Trägerin) einer Fußspange“, sondern die fleischig ist an der Stelle, wo die Fußspange sitzt.

eb. 11. „aber das schlimmste Ende nimmt eine Sache, in 25 die sich Schuld und Unrecht mischen“.

eb. 14. *مِنْ شَبَّحٍ* kann nicht „infolge der Breite“ heißen; lies *شَبَّحٍ* „hoher Torbau“, das L.A. 3, 127 als hudailitisch bezeichnet und aus Abū Ḥirāš belegt.

Der vom Himmel gefallene Brief Christi.

(Nach Cod. Monac. arab. 1067.)

Veröffentlicht von Georg Graf.

Die Bayerische Staatsbibliothek in München hat im April 1921 eine Anzahl Fragmente von Pergamenthandschriften erworben, welche nach ihrer paläographischen Beschaffenheit und nach ihrem Inhalte den bekannten arabischen Sinai-Hss. aus dem 9. und 10. Jahrhundert¹⁾ vollständig konform sind und damit die gleiche Herkunft und das gleiche Alter wie jene verraten. Sehr zu beklagen ist, daß es auch hier wieder nur kleine Bruchstücke von, wie es scheint, größeren Codices sind, die durch ihre Einreihung in eine öffentliche Bibliothek der Wissenschaft zugänglich wurden, und besonders bedauerlich ist, daß diese Handschriftenreste bei der Abtrennung vom ursprünglichen Corpus derart verstümmelt wurden, daß nur fünf kleine zusammenhängende und vollständige Texte von literarischen Werken, sonst aber nur Teile von solchen, an- fänge und Enden, erhalten sind.

Einer jener vollständigen Texte soll hier bekannt gemacht werden. Er findet sich auf drei Pergamentblättern, welche jetzt zu Nr. 1067 der arabischen Handschriftensammlung der Bayerischen Staatsbibliothek vereinigt sind.

In dem jetzigen Einbände sind die Blätter falsch geordnet. Die richtige Reihenfolge ist Bl. 3, 1, 2, Format 24 : 18 cm, Schriftfläche 18 : 14 cm, Zeilenzahl 19. Blatt 3^a trägt in der oberen Ecke eine Kurräsenzählung: *سادسة واربعين*, d. i. 46. (*kurrāsa*). Alle drei Blätter haben auch eine alte Zählung

1) Vgl. G. GRAF, *Die christlich-arabische Literatur* (Freiburg 1905), S. 6 f., 9—21. *Oriens christianus*, N. S. IV, 338—341; XII—XIV, 217—220.

mit den koptischen Gobarziffern¹⁾, nämlich Bl. 3: $\tau\nu\theta' = 359$, Bl. 1: $\tau\xi = 360$, Bl. 2: $\tau\xi\varepsilon' = 365$. Der Codex, dem die Blätter angehörten, war also sehr umfangreich. Dafür zeugt auch die am Rande stehende Zählung der einzelnen Textstücke in koptischen Majuskeln: Bl. 3^b $\Pi\Theta = 89$; Bl. 1^b letzte Zeile $\bar{\Gamma} = 90$; 5 Bl. 2^a (neben der Lücke im Texte, später nachgetragen) $\bar{\Gamma}\mathbf{B} = 92$.

Die Schrift der vorhandenen Blätter weicht von derjenigen der übrigen Sinaifragmente ab und weist auf ägyptischen Ursprung hin. Sie rührt übrigens von zwei Händen her. Die erste, auf Bl. 3^a und 3^b, 1^a und 1^b, und 2^a, Zl. 1—5, ist Neshī 10 des 10. Jahrhunderts. Eigentümlich ist die vielfach in spitzen Winkeln erscheinende Verbindung von $\text{ⲁ, Ⲃ, ⲃ, Ⲅ, ⲅ, Ⲇ, ⲇ, Ⲉ, ⲉ, Ⲋ}$. Im Texte selbst sind diakritische Punkte nur selten gesetzt; Vokalzeichen fehlen gänzlich. Dem $h\bar{a}$ in ⲁⲃⲁ ist zweimal (Bl. 3^a, Zl. 14; Bl. 1^a, Zl. 6) zur Differenzierung von $h\bar{a}$ ein 15 kleines Ⲛ untergesetzt, und dem $s\bar{in}$ zur Differenzierung von $s\bar{in}$ manchmal ein dem *fatha* gleicher Strich übergesetzt. Die beiden vorkommenden Überschriften (Bl. 3^b, Zl. 5 und 6 und Bl. 1^b, Zl. 19) sind rot geschrieben und haben schwarze diakritische Zeichen. Zu den schon genannten Lesehilfen bei $h\bar{a}$ 20 und $s\bar{in}$ kommen hier noch die Wiederholungen von ⲉ, Ⲇ, Ⲅ unter den entsprechenden Buchstaben des Textes und ein dem *gezma* gleiches Zeichen über $r\bar{a}$ zur Unterscheidung von $r\bar{a}$.

Nach Schluß des nur 5 Zeilen umfassenden Textfragmentes auf Bl. 2^a ist eine den Raum von zwei Zeilen einnehmende 25 Lücke gelassen für die spätere Nachtragung einer Überschrift.

Der folgende Text (Bl. 2^a, Zl. 9—19, Bl. 2^b) ist von einer anderen Hand geschrieben mit einem kräftigeren Calamus als die erste Schrift. Die Schriftform ist aber die gleiche wie diese. Ein unterscheidendes Merkmal ist der Gebrauch aller 30 diakritischen Zeichen (dazu auch für $h\bar{a}$ und $s\bar{in}$) und die Einfügung von Interpunktionen, bestehend in regelmäßig wiederkehrenden Kreuzchen (ⲛ) zur Abteilung von Sätzen und Satzteilen.

1) Wegen Mangels an Typen sind dafür im Nachdruck griechische Minuskeln verwendet, aus denen ja die Gobarziffern abgeleitet sind.

Jedes in diesem Handschriftenfragment vorkommende Endstück führt den vom Kopisten herrührenden Schlußvermerk *قوبل وصح* „verglichen und richtig befunden“. Korrekturen, nämlich Ergänzung eines ausgelassenen Wortes, stehen auf 5 Bl. 3^a und 2^b. Die erste Schrift hat mehrere Schreibfehler.

Orthographie und Sprache sind die nämlichen wie in den übrigen Münchener Fragmenten und wie überhaupt in den aus dem Sinaikloster und Mār Sābā stammenden Dokumenten der christlich-arabischen Literatur. Daß der Schreiber, ein 10 Ägypter, selbst im Sinaikloster gearbeitet oder Arbeiten von dortigen Kopisten gekannt und nachgeahmt hat, bezeugt der Gleichlaut der Bekenntnisformel, womit er die Überschrift einleitet, mit jenen in Nr. 1066, 1068 und 1069 der Münchener Sammlung, nämlich:

15 المسيح الهى ومخلصى (رجاى) فالسيدة مارتمرىم شفيعىتى
„Christus ist mein Gott und mein Erlöser (bzw. meine Hoffnung), und die Herrin Märtmarjam meine Fürsprecherin“.

Der Inhalt des Stückes ist die arabische Bearbeitung einer im Morgen- und Abendlande weit verbreiteten apokryphen 20 Schrift, welche ein vom Himmel gesandter Brief sein will, in welchem Christus unter Drohungen und Verheißungen zur Heiligung des Sonntags auffordert. Wir besitzen bereits eine Sammlung von griechischen, syrischen, arabischen, äthiopischen und armenischen Texten in der Publikation von MAXIMILIAN 25 BITTNER: „*Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen und Rezensionen*“ (Wien 1905)¹⁾. Diese mußte auch der folgenden Untersuchung als Ausgangspunkt dienen.

Die vielgestaltige Überlieferung — wir sprechen hier nur 30 vom orientalischen Verbreitungsbereich — unterscheidet einen ersten, einen zweiten und einen dritten Himmelsbrief. Jedoch ist der Inhalt der drei Typen, von Erweiterungen, Umstellungen und dergleichen abgesehen, immer der nämliche. Der „erste Brief“ überliefert im allgemeinen die ursprüngliche

1) *Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philo-
histor. Kl., Bd. LI.*

griechische Fassung, aus welcher sich die orientalischen Bearbeitungen abgeleitet haben. Der „zweite Brief“ ist eine auf syrischem Gebiet erfolgte Weiterentwicklung, der „dritte Brief“ unterscheidet sich vom „zweiten“ nur durch die Zählung¹⁾. Mit Recht macht BITTNER die mehr sachliche Unterscheidung: griechische Redaktion (= 1. Brief), und syrische Redaktion (= 2. Brief). Von beiden Überlieferungstypen enthält BITTNER's Ausgabe (nebst den mittel- und neugriechischen) syrische, karschunische, arabische Texte. Im Armenischen erscheint nur die griechische, im Äthiopischen nur die syrische Redaktion.

Für die Beurteilung des literarischen Wertes unsres Briefes dienen folgende Beobachtungen:

1. Die vorliegende Textgestalt ist mit keinem der von BITTNER veröffentlichten karschunischen und arabischen Texte identisch (andere Ausgaben kenne ich nicht).

2. Unser Text ist sicher eine Übersetzung aus dem Syrischen. Dafür zeugen nicht bloß die aus syrischem Sprachgebrauch entlehnten Namen und Bezeichnungen *Märtmarjam* (Herrin Maria), *Mārī* (Herr, Heiliger), *Salih* (Apostel), *Ḳuddas* (Meßopfer, Meßfeier), welche Namen Gemeingut der arabisch sprechenden Christen geworden sind, sondern mehr noch die sonst nicht gebräuchlichen Lehnwörter *قدوس* (صِدْقًا) in der Bedeutung von „Heiligtum“ (II, 21), *حيول* „machtvoll, stark“ (vgl. *سَلْبًا*, II, 13), *قلى* in der Bedeutung „zerreißen“ wie *هَلَّ*, dazu syrische Konstruktion *لکم* (II, 23).

3. Die geschichtliche Einleitung ist gegenüber den weit ausgesponnenen Berichten der syrischen Redaktion sehr knapp und steht deshalb der ursprünglichen Fassung näher als jene. Der Schauplatz des wunderbaren Ereignisses ist die Peterskirche in Rom (bei anderen die Kirche von Petrus und Paulus, oder nur Paulus, bei jüngeren Rezensionen Jerusalem). Es fehlen noch, was besonders charakteristisch ist, die Zeitangaben und die Namen des Patriarchen (bzw. Bischofs) von Rom.

1) Ein „vierter Brief“ syrisch in E. SACHAU, *Verzeichnis der syrischen Hss. der Kgl. Bibliothek zu Berlin*, S. 278—281.

Auch die Vorgänge bei der Herabkunft des Briefes vom Himmel sind sehr einfach geschildert. Der Patriarch nimmt den in der Luft schwebenden Brief mit einem reinen Gewande in Empfang (syrische Redaktion: das Volk betet drei Tage lang, 5 dann breitet der Patriarch unter Assistenz eines Diakons seinen Mantel aus, und der Brief fällt auf ihn herab). Auch die zeitliche Fixierung der angedrohten Überschwemmung (II, 17) fehlt noch. Gänzlich mangelt eine Nachschrift am Schlusse des Briefes. Wegen dieses sehr dürftigen zeitgeschichtlichen 10 Rahmens kommt unserem Texte ein höheres Alter und eine größere Ursprünglichkeit zu als sogar den jetzigen griechischen Textzeugen, die selbst nur Sprossen und Ableger des verlorenen griechischen Originals sind. Nach Inhalt und Anordnung der Gedanken besteht jedoch viele Verwandtschaft 15 mit dem von BITTNER als griechische Redaktion bezeichneten Typ in den syrischen, karschunischen und arabischen Texten.

4. Andererseits mangelt auch unserem Texte bereits die Einheitlichkeit der Komposition, welche vermutlich dem Urtext eigen war. Er stellt vielmehr eine Mischung oder eine 20 Kompilation von wenigstens zwei Texten dar. Darauf deuten vor allem die vorkommenden gedanklichen, zum Teil wörtlichen Wiederholungen hin, so in der Einleitung (I, 2) der zweimalige Bericht, daß der Brief in der Luft hing, das eine Mal mit der nur hier stehenden Notiz, daß das Dach der Kirche 25 gespalten war. Dann die Tautologie in II, 1, die Wiederholung von 13 in 23, von 22 in 28. Nach II, 31 erwartet man den Schluß, es kommen aber noch drei Nachträge. Die an den Namen Christus in I, 1 angefügte Parenthese „Heilig, heilig, heilig ist der, welcher alles erschaffen hat“ ist gleichfalls wohl 30 nur eine in Weise einer Kombination erfolgte Einschaltung¹⁾.

5. Am beachtenswertesten ist, daß unser Text bereits als ein „zweiter Brief“ gelten will (vgl. II, 1). Die Entstehung dieser Fiktion von einer Wiederholung der Sonntagsbriefe liegt

1) Sie erinnert an die Worte, mit welchen in einer syrischen Rezension das Volk die Erscheinung des Briefes begrüßt: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Barmherzige, der über uns seine Zeichen und seine Wunder geschickt hat bei der Umkehr des Volkes“, BITTNER, S. 111.

also viel weiter zurück als die geschichtliche Ausschmückung und textliche Erweiterung der von BITTNER „syrisch“ genannten Redaktion¹⁾.

Überhaupt ist der Text des Münchener Fragmentes bis jetzt der älteste Zeuge des vom Himmel gefallenen Briefes 5 im Orient, und steht zeitlich in weitem Abstände von den anderen Zeugen. Die ältesten, von BITTNER nachgedruckten oder zum ersten Male veröffentlichten griechischen Texte entstammen Handschriften aus dem 14. und 15. Jahrhundert. Von den syrischen sollen zwei dem 13. Jahrhundert angehören, 10 die anderen sind sehr jungen Datums. Die Karschunitexte und die arabischen erscheinen erst vom 16. Jahrhundert abwärts²⁾. Schon ihres Alters wegen verdient also die Rezension der Münchener Handschrift eine Publikation.

Text.

15

I, 1. المسيح الهى ورجاى والسيدة مارتريم شفيعتى. Bl. 8b
 هذه صحيفة نزلت من السماء برومية فى كنيسة مارى بطرس
 رسول ربنا المسيح قدوس قدوس الذى خلق كل شىء فى
 شأن الاحد بالكنيسة المسيحية.
 2. حين قام القدس كان هذا العجب والناس قيام ينظرون و
 معلقة بين السماء والارض ورجبوا الناس جميعا واخذت الناس مخافة
 عظيمة مما رأوا³⁾ فى غفلة انشق سقف الكنيسة مارى بطرس السليج.

1) Eine synoptische Darstellung der Parallelen lohnt nicht die Mühe. Ich verweise auf das Urteil BITTNER's, S. 7: „Die lange, schier endlose Kette, welche die Himmelsbriefe in ihren Übertragungen und in ihren von den Übersetzern und Abschreibern zustande gebrachten Umarbeitungen auch im Morgenlande gebildet haben müssen, ist leider ganz zerrissen, die vorhandenen Texte, von denen kein einziger mit einem andern unmittelbar zusammenhängt, sind bloß einige Glieder und zeigen uns deutlich, daß eine große Anzahl von Gliedern und Zwischengliedern spurlos verschwunden ist.“

2) Den jüngeren arabischen Text enthalten noch folgende Hss. des koptischen Patriarchates in Kairo: 775 (18. Jahrh.), Bl. 153^b—160^b; 811 (geschr. i. J. 1664), Bl. 205^a—212^a; 1365 (17. Jahrh.), Bl. 237^a—245^a.

3) Cod. راوو.

- ونظروا الناس الى الصحيفة معلقة بغير شيء يمسكها بين السماء والارض. وخافوا الناس كلهم مخافة شديدة وفزعوا فزعاً عظيماً¹⁾. وسقطوا الناس كلهم مخافة على الارض ساجدين ببكاء كثير وبصوت مرتفع.
3. والبطرك²⁾ امتلأ من روح القدس وقبل الصحيفة القديسة بثوب نقى وفتح الصحيفة بمخافة شديدة كبيرة فبدأ يقرأها. فيها مكتوب. 5
- II, 1. اعلموا يا ابناء³⁾ الناس ان صحيفة اخرى كتبت لكم. وما تُبتم التي كما اسركم من خطاياكم التي تهلكون⁴⁾ بها انفسكم بيوم الاحد ومن كل حظاياكم.
2. واعلموا اني كلمتكم بالانجيل وقلت ان السماء فالارض تبطل وكلامي لا يتغير حتى يتم.
- 10 3. واكون⁵⁾ اعطيتمكم ثمرات الارض وقمح وشراب وزيت ونزعته من قدام اعينكم لانكم لم تحفظوا يوم الاحد.
4. بعثت عليكم جيوش برابر كيما يسفكون على الارض نماكم وبكل هذا لم تتوبون الي.
5. وبعثت عليكم رجفات وزلازل مرار كثير وظلمة وبرد وجراد وموت بكل حول كثير من اجل⁶⁾ يوم الاحد ومن اجل⁷⁾ قساوة قلوبكم. اصابكم هذا..... الاحد.
6. ولو سمعتم لصوتي كنت ارحمكم ولكن عصيتهم واطلتم قلوبكم كيما⁷⁾ لا....
7. فغصبت عليكم واردت ان اهلككم ولا اترك نفس على وجه الارض. Bl. 1 a.
8. فرحمتكم ليس من اجل حسن صنعكم الا من اجل⁸⁾ شفاعة الملائكة انهم سقطوا تحت قدمي كيما ارد غصبي عنكم.
9. وكم مرار قد رحمتكم ولم تعلموا فتتوبوا. ثم رجعتم على اسوأ⁹⁾ عملكم.
10. ويلكم يا اولاد الافاعي. اليتمى⁹⁾ والارامل والمساكين يصيحون 25 قدام بيوتكم ولا تصنعون اليهم صدقة ولا خير وكيف انا ارحمكم واستحووا بالخطايي.

1) Cod. فزع عظيم. 2) Cod. sic. 3) Cod. ناسا. 4) تهلکوا.

5) vulgär wa-bakün = ونكون

6) Für من اجل

7) كما.

8) اسو.

9) اليتما.



11. انزلت الفاموس لليهود على يدي موسى وهم ويعلمون¹⁾ سنهم وصدقاتهم²⁾.
12. وانا الله البستكم معموديتي واسمى المقدس عليكم. وانتم تعصوني باعمالكم ومعصيتكم بيوم الاحد خصوصتكم بعضكم مع بعض 5 وتحلفوا وتبيعوا وتبتاعوا بيوم الاحد يوم قيامتي.
13. وانا الان احلف لكم بيمينى القديسة الشديدة وبذراعى الجيول المرتفع ان لم تتوبون وتحفظون يوم الاحد لابتعن عليكم سباع من الوحش تاكل بنيكم قدام اعينكم وبعد هذا طيور تاكل ثدى نساءكم ومجمل معصيتكم وخلافكم يوم الاحد تطاؤكم³⁾ 10 السباع بارجلهم.
14. ومن نفى منكم ابعث عليه امير من الناس يهلككم.
15. امين امين اقول ان لم تحفظوا يوم الاحد يوم قيامتى المسبحة من تسع ساعات من يوم السبت حتى صبيحة الاثنين هاكذا.
16. واقيموا الاحد ويوم الاربعاء وللجمعة تطوفون بالسهيمة من 15 كنيسة الى كنيسة الرجل وكل اهل بيته فمن لم يفعل بهذا فهو ملعون.
17. وانا ماطر على الارض ماء ساخن⁴⁾ يحرق الارض بتلك الايام وزخر اخر بيوم وساعة لا تعلمون ذلك.
18. ولكن اعلموا شفاعة الملائكة والقديسين والانبياء والسليحين ومرتميم وحننا المصبغ. انهم رغبوا الى كثير الا اهلككم من وجه الارض.
19. انى رب كل ارواح الملائكة وبنى اسم. انفسهم بيدي وانا 20 رب كل شىء.
20. وكل نصرانى لا ينطلق هو واهل بيته الى الكنيسة يوم الاحد برهبة وفرح وحسن قيام فهو ملعون.
21. وامسكوا افواهكم بيوم الاحد ومن يتكلم بالقدوس فليس 25 له عند ربه مغفرة لا فى هذه الدنيا ولا فى الاخرة. ومن جلس فى القداس لا يجد له رحمة فى ذلك اليوم.
22. ولكن ادخلوا الكنيسة ببكاء || الى رحمة كيما⁵⁾ ارحمكم. Bl. 1 b

1) Cod. ويعلمون.

2) وصدأيقهم.

3) ويطوكم.

4) سخن.

5) كما.

- واحفظوا وصيتي واقيموا الصدقة لليتامي¹ كيما² تاخذوا اجوركم
 قدام ابي الذي في السماء.
23. وان لم تطيعوني بعثت اليكم السباع التي قلت لكم ودواب
 وحيات وكل شيء يمشى على بطنه عليكم واخرج الدود ياكل اجسادكم.
24. ولا ارحمكم واحرف وجهي عنكم. حينئذ تنوحون وتحتاجون⁵
 حاجة شديدة التي ولا اسمع منكم دعاكم واحرف وجهي عنكم
 حينئذ تنوحون نوح كثير شديد ولا اقبل منكم.
25. واهلككم⁶ جوع وعطش وبخريكم ووجفات واقلب الارض عليكم.
26. فان سمعتم لدعوتي وما كتبت لكم واتمتم⁴ عليه اقبلت
 عليكم ورحمتكم من كل نفسى واكثرت ثمرات الارض وغفرت لكم¹⁰
 ذنوبكم واكثرت ذريتكم. اعطيكم⁶ للعالم عالمين.
27. ورغبوا التي الملائكة والقديسون⁸. ان تبتم قبلتكم انهم
 يفرحون بتوبتكم بفرح كثير وتهليل قدام تسبحتي.
28. واني اقول لكم بيميني القديسة ان لم تحفظوا يوم الاحد
 وتتوبون وتعظمون التوبة والصدقة والتضرع التي من كل انفسكم¹⁵
 وقلوبكم لا يمر الى زمان قليل حتى تروا الذي سمعتم في صهيفتي.
29. امين امين حق اقول لكم من ينذر لى نذر من ثمرات
 الارض او من مال او من ثوب او من ولد او من نفس تعتق ولم
 تفعلوا لا اقبل منه صلاة وخطاياها يموت.
30. ومن اوفى⁷ نذره لكنائسى انا اكثر بركته وتدى عليه في²⁰
 الدنيا حياة وفي الاخرة يكون له عندى جيمة. وانا اصنع ميراثا⁸
 له مع القديسين الذين عملوا بمسرتى وذريته من بعده اصنعها⁹.
 وانا الرب خالق الخلق.
31. او انسان اشترى او باع يوم الاحد او استحم او صاحب
 او خرف او تكلم في صلاته رجل او امرأة¹⁰ فانا اكفرة في يوم الاحد²⁵
 قدام ابي الذي في السماء.

1) Cod. لليتاما.

2) كما.

3) واهلكم.

4) اتمتم.

5) اطعمكم.

6) والقديسين.

7) اوفى.

8) مير.

9) falsch اصنعها.

10) امرة.

32. وان كان في نفس انسان على صاحبه شيء يوم الاحد
 فيصالحه وانا اترك له ذنبه وما قدم من الخطايا.
 33. وان انسان استاذى على صاحبه يوم الاحد الى سلطان
 او قابل ودفع صاحبه الى سلطان بيوم الاحد وكل من فعل هذا
 5 الذى قد نهيته عنه بما كان عمل من خير فقد بطل وهو ملعون.
 III. والسيح للاب والابن وروح القدس الى اخر الدهر. امين.

Übersetzung.

I, 1. Christus ist mein Gott und meine Hoffnung, und die
 Herrin Märtyrerin ist meine Fürsprecherin.

Dieses ist ein Brief, welcher vom Himmel herabgekommen¹⁰
 ist in Rom in der Kirche des Mārī Buṭrus, des Apostels unseres
 Herrn Christus — heilig, heilig, heilig ist der, welcher alles
 erschaffen hat — in Betreff des Sonntags in der christlichen
 Kirche.

2. Während das heilige Opfer stattfand, geschah dieses¹⁵
 Wunder. Und die Leute, welche da standen, sahen (den Brief)
 hängend zwischen dem Himmel und der Erde; und alle
 Leute beteten, und es erfaßte die Leute große Furcht wegen
 dessen, was sie plötzlich sahen: Das Dach der Kirche des
 Mārī Buṭrus, des Apostels, war gespalten und die Leute²⁰
 sahen den Brief aufgehängt ohne etwas, was ihn festhielt,
 zwischen dem Himmel und der Erde. Und alle Leute hatten
 arge Furcht und großen Schrecken. Und alle Leute fielen
 aus Furcht auf die Erde nieder, hingesunken mit vielem
 Weinen und mit lautem Schreien.²⁵

3. Und der Patriarch wurde vom heiligen Geiste erfüllt
 und nahm den heiligen Brief in Empfang mit sehr großer
 Furcht und begann ihn zu lesen. In ihm war (Folgendes)
 geschrieben:

II, 1. Wisset, o Söhne der Menschen! Ich habe euch³⁰
 einen anderen Brief geschrieben und ihr habt euch nicht zu
 mir bekehrt von euren Sünden, mit welchen ihr eure Seelen
 verderbet am Sonntag, und von allen euren Sünden.

2. Und wisset, daß ich zu euch im Evangelium gesagt

habe: Der Himmel und die Erde werden vergehen, und mein Wort wird nicht verändert werden, bis es erfüllt ist¹⁾.

3. Und ich habe euch die Früchte der Erde gegeben und Korn und Wein und Öl, und ich habe es vor euren Augen
5 weggenommen, weil ihr den Sonntag nicht gehalten habt.

4. Ich habe über euch Barbaren-Horden geschickt, damit sie euer Blut auf die Erde vergießen, und bei all dem seid ihr nicht zu mir zurückgekehrt.

5. Ich habe über euch Erschütterungen und Erdbeben
10 vielfach geschickt und Finsternis und Hagel und Heuschrecken und Tod in jeglichem, vielfachem Wechsel²⁾ wegen des Sonntags und wegen der Härte eurer Herzen. Dieses hat euch getroffen [wegen]³⁾ des Sonntags.

6. Und wenn ihr auf meine Stimme gehört hättet, so
15 hätte ich mich euer erbarmt. Aber ihr habt euch widersetzt und eure Herzen verfinstert, damit nicht³⁾

7. Deshalb bin ich über euch erzürnt und bin willens, euch zu verderben und keine Seele auf dem Angesichte der Erde zu lassen.

20 8. Ich hatte mich euer erbarmt nicht wegen eures guten Handelns, sondern wegen der Fürbitte der Engel. Sie sind vor mir niedergefallen, damit ich meinen Zorn von euch zurücknehme.

9. Und wie oft erbarmte ich mich euer, und ihr habt
25 nicht erkannt, Buße zu tun! Dann seid ihr zur Bosheit eures Tuns zurückgekehrt.

10. Wehe euch, ihr Natternbrut! Die Waisen und Witwen und Armen schreien vor euern Häusern und ihr gebt ihnen kein Almosen und tut (ihnen) nichts Gutes. Wie sollte ich
30 mich euer erbarmen? Schämets euch der Sünden!

11. Ich habe das Gesetz den Juden durch die Hände des Moses herabgegeben, und sie kennen ihre Satzungen und Almosen.

12. Und ich, Gott, habe euch mit meiner Taufe bekleidet,
35 und mit meinem Namen, der für euch geheiligt ist. Und ihr

1) Luk. 21, 33.

2) Oder: in jedem Jahre gar sehr(?).

3) Verletzung des Pergaments.

widersetzt euch mir mit euren Werken und eurer Widersetzlichkeit am Sonntage (und durch) eure Streitsucht mit einander, und werdet wortbrüchig und verkauft und kauft am Sonntage, dem Tage meiner Auferstehung.

13. Und nun schwöre ich euch bei meiner heiligen, starken 5 Rechten und bei meinem machtvollen, erhobenen Arme: Wenn ihr nicht Buße tut und nicht den Sonntag haltet, so werde ich über euch Raubtiere aus der Wildnis schicken, welche eure Söhne vor euren Augen fressen, und darnach Vögel, welche die Brüste eurer Frauen verzehren. Und wegen eures 10 Ungehorsams und eurer Widersetzlichkeit am Sonntage werden euch die Raubtiere mit ihren Füßen zertreten.

14. Und wer von euch (den Glauben) verleugnet, über den schicke ich einen Fürsten¹⁾ von den Menschen, der euch vernichtet. 15

15. Amen, Amen, ich sage euch: Wenn ihr nicht den Sonntag beobachtet, den Tag meiner glorwürdigen Auferstehung, von der neunten Stunde des Sabbats an bis zur Morgenfrühe des Montags, (dem geschehe) ebenso!

16. Und feiert den Sonntag und den Mittwoch und den 20 Freitag, indem ihr in Prozessionen von Kirche zu Kirche gehet, der Mann und alle Leute seines Hauses. Wer dieses nicht tut, der ist verflucht.

17. Und ich lasse auf die Erde heißes Wasser regnen, das die Erde verbrennt in jenen Tagen, und eine andere Über- 25 schwemmung (wird sein) an einem Tage und in einer Stunde, welche ihr nicht kennt.

18. Aber wisset! Die Engel und die Heiligen und die Propheten und Apostel und Märtmarjam und Johannes, der Täufer, legen Fürbitte ein. Wahrlich, sie beten zu mir, daß 30 ich euch nicht vom Angesichte der Erde vertilge.

19. Wahrlich, ich bin der Herr aller Geister der Engel und der Kinder Adams. Ihre Seelen sind in meiner Hand. Und ich bin der Herr jeden Dinges.

20. Und jeder Christ, der am Sonntage nicht zur Kirche 35

1) Griech. ΒΙΤΤΗΒ, S. 19: πέμπει θέλω τὸν Ἰσραηλίτην λαόν. Ähnlich S. 22. — Syrisch S. 115: „ein Volk von anderen Zungen“.

geht, er und die Leute seines Hauses, mit Furcht und Schrecken und schönem Stehen, der ist verflucht!

21. Haltet¹⁾ euren Mund am Sonntag, und wer im Heiligtume spricht, der hat bei seinem Herrn keine Verzeihung weder
5 in dieser Welt noch in der anderen. Und wer bei der Messe sitzt, der findet für sich keine Barmherzigkeit an jenem Tage.

22. Vielmehr tretet in die Kirche ein mit Weinen zu mir und (mit der Bitte um) Erbarmen, damit ich mich euer erbarme. Und haltet mein Gebot und spendet das Almosen
10 den Waisen und Armen und Witwen, damit ihr eueren Lohn empfanget vor meinem Vater, der im Himmel ist²⁾.

23. Und wenn ihr mir nicht gehorchet, schicke ich zu euch die Raubtiere, welche euch zerreißen, und kriechende Tiere und Schlangen und alles, was auf seinem Bauche geht,
15 über euch und werde den Wurm (aus eueren Wunden) herauskommen lassen, der euere Leiber verzehrt.

24. Und ich werde mich euer nicht erbarmen und mein Angesicht von euch wenden. Dann werdet ihr weheklagen und ein großes Verlangen nach mir haben, und ich werde
20 euer Rufen nicht erhören, und werde mein Angesicht von euch wenden. — Dann werdet ihr ein vielfaches starkes Weheklagen erheben, und ich werde (es) nicht von euch nehmen.

25. Und ich werde euch vertilgen mit Hunger und Durst und (Erd)beben und Erschütterungen, und ich werde die Erde
25 über euch umkehren.

26. Wenn ihr auf meine Forderung höret, und was ich euch geschrieben habe, und es erfüllet, komme ich euch entgegen und erbarme mich euer von meiner ganzen Seele und vermehre die Früchte der Erde und verzeihe euch euere Sünden
30 und vermehre euere Nachkommenschaft. Ich werde euch die Welt als zwei Welten geben³⁾.

27. Es beten zu mir die Engel und Heiligen. Wenn ihr Buße tut, so nehme ich euch an. Wahrlich, sie freuen sich über euere Buße mit großer Freude und mit Jubel vor meiner Herrlichkeit.

1) So wörtlich.

2) Vgl. Mt. 6, 1-4.

3) d. h. Gnade und Segen in der diesseitigen und jenseitigen Welt; vgl. Vers 30. Lesung und Übersetzung unsicher.

28. Und wahrlich, ich sage euch bei meiner heiligen Rechten: Wenn ihr den Sonntag nicht haltet und Buße tut und die Buße und das Almosen und das demütige Flehen zu mir (nicht) in Ehren haltet aus eurer ganzen Seele und eurem ganzen Herzen, so wird nur eine kleine Zeit vergehen, bis 5
ihr seht, was ihr in meinem Briefe höret.

29. Amen, Amen, wahrlich, ich sage euch: Wer mir eine Gabe gelobt von den Früchten der Erde oder Geld oder ein Kleid oder ein Kind oder eine Seele¹⁾, die freigelassen werden soll, und <ihr> es doch nicht tut, von diesem nehme ich kein 10
Gebet an, und in seinen Sünden wird er sterben.

30. Wer seine Gelübde für meine Kirchen erfüllt, dessen Segen vermehre ich, und es wird ihm in dieser Welt Leben gespendet werden, und in der anderen (Welt) wird er bei mir Vergeltung haben. Und ich werde ihm ein Erbe mit den 15
Heiligen geben, welche nach meinem Wohlgefallen gehandelt haben, und seinen Nachkommen nach ihm. Und ich bin der Herr, der Schöpfer der Geschöpfe.

31. Oder (wenn) ein Mensch kauft oder verkauft am Sonntag, oder sich badet²⁾ oder in Gesellschaft geht oder bei 20
seinem Gebete schwatzt oder redet, Mann oder Frau, den werde ich verleugnen am Sonntag³⁾ vor meinem Vater, der im Himmel ist⁴⁾.

32. Wenn in der Seele eines Menschen etwas gegen seinen Nächsten ist am Sonntage, so soll er sich mit ihm versöhnen, 25
und ich werde ihm seine vorausgegangenen Sünden nachlassen.

33. Und wenn ein Mensch seinen Nächsten am Sonntage vor einen Machthaber fordert, oder seinen Nächsten einem Machthaber am Sonntage überliefert, und jeder, der dieses tut, was ich verboten habe, obwohl er Gutes (schon) getan 30
hatte, so ist es hinfällig, und er ist verflucht.

III. Und Preis sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste bis an das Ende der Zeiten. Amen.

1) d. i. einen Sklaven. 2) Vgl. J. ZELLINGER, *Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche*. München 1928. S. 87—91.

3) Lies: „am Tage der Auferstehung“. 4) Vgl. Mt. 10, 33.

Der Name Mohammad.

Von Hubert Grimme.

Der arabische Prophet trägt einen Namen, der ihn nach der üblichen Meinung als „den Gepriesenen“ bezeichnet. Wer auf der Höhe des Prophetentums steht, zu dem würde ein solcher Name recht wohl passen. Aber daß das Söhnchen des armen 'Abdalläh von Mekka auch schon als ein „Gepriesener“ einhergegangen sei, muß uns stutzig machen. Aus solchem Gefühl heraus hat A. SPRENGER die Behauptung aufgestellt, den Namen Moḥammad habe sich der arabische Prophet erst auf der Höhe seiner Macht in Medina zugelegt. Aber daß solches unhaltbar ist, ist bei NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Korans*, S. 9, Anm. 1 ausgiebig dargetan, vor allem durch den Hinweis, daß sich Moḥammad als Personennamen schon lange vor dem Islam in Arabien belegen läßt, und zwar für Nordarabien aus *Ibn Duraid*, für Südarabien aus dem syrischen "*Book of the Himyarites*" und mehreren sabäischen Inschriften (z. B. CIS. IV, 353 מַחְמַדָּם). Ist also an der Tatsache, daß der Prophet immer den Namen Moḥammad getragen hat, nicht zu rütteln, so wäre doch einmal zu überlegen, worauf dieser Name eigentlich geht. Auf den Namensträger selbst? Das ist bisher nicht bestritten, dürfte aber keineswegs richtig sein.

Die Wurzel des Wortes Moḥammad, das Verb حمد, bedeutet in seiner 1. Form „preisen“, genauer wohl „dankend preisen“, wie denn südarabisches חמד geradezu für „danken“ gebraucht wird. Im Hinblick auf Sure 3, 185, wo den Juden vorgeworfen wird, sie hätten nach ihrem Treubruche gewünscht, dafür noch „gepriesen“ zu werden (أَنْ يُحْمَدُوا), ist anzunehmen,

daß als Ziel dieses „Preisens“ nicht nur Gott, für den der Prophet davon den „schönen Namen“ حَمِيدٌ abgeleitet hat¹⁾, sondern auch jeglicher Mensch genommen werden könne. Für die 2. Form اَلْحَمْدُ ist das anders; als Denominativ von اَلْحَمْدُ „Preis sei ..!“ weist sie immer auf Gott hin. Daraus wäre dann zu schließen, daß auch der Name Moḥammad inhaltlich auf Gott ginge. Wie könnte aber ein Mensch einen Namen tragen, der von Gott etwas aussagt? Die Erklärung dafür liegt darin, daß wir es hier mit einem abgekürzten theophoren Eigennamen zu tun haben. Derselbe dürfte ursprünglich Muḥammad + 'ilu gelautet haben. Im Ṣafatenischen tritt uns ein Name מַסְכַּחֲאֵל (= „Gott ist gepriesen“ entgegen. Dieser lehrt uns in Inschrift WETZSTEIN 41³⁾ (= WETZST. 175) ein deutliches מַחְמַד (das auch noch in WETZST. 285 vorkommt) mit einem folgenden schlecht kopierten Zeichen, 15 bzw. Doppelzeichen als den Namen [. . . בּנּ וּכְד בּנּ] מַחְמַדֵּאֵל bestimmen. Das Ṣafatenische macht von der Möglichkeit theophore Eigennamen gelegentlich abzukürzen, reichen Gebrauch; so finden sich nebeneinander z. B. הַבּאֵל und הַבּ (auch הַכּבּנּ), הַיֵּאֵל und הַיּ, הַכּבּאֵל und הַכּבּ, אֵל־שָׁלֵם und שָׁלֵם. Es läßt sich 20 beweisen, daß dabei der verkürzte theophore Namen begrifflich dasselbe bedeutet wie der Vollname.

Da die ṣafatenischen Inschriften bis hart an die Grenze der islamischen Zeit reichen — wie Duss. Macl. 554 mit ihrer Erwähnung des Persereinfalles in den Haurān beweist —, so ist es nicht zu gewagt, den mittelarabischen Namen Moḥammad als Kurzform von Moḥammad-'il zu erklären, und nicht anachronistisch, dem Zeitalter des Propheten noch einen Begriff von der religiösen Bedeutung solcher Kurznamen zuzusprechen.

1) Oder entnahm er ihn dem religiösen Formelschatz der Gāhilijja? In thamudischen Inschriften (z. B. JAUSSEN-SAVIGNAC 369, 411, 496, 482, 534, 556) findet sich חַמְדּ als Gottesname.

2) Duss. Macl. 280, wo DUSSAUD die unmögliche Form מַסְכַּחֲאֵל liest.

3) WETZSTEIN hat 377 ṣafatenische Inschriften kopiert — nicht 260, wie z. B. DUSSAUD behauptet. Ich werde sie im Laufe dieses Jahres in ihrer Gesamtheit herausgeben.

Dann führte Moḥammad seinen Namen im Bewußtsein, damit zu bezeugen, daß Gott „der Gepriesene“ sei, so wie auch der Name 'Alī als der „Hohe“ oder Ḥālid als der „Ewige“ nicht auf den Namensträger, sondern auf Gott bezogen wurde.

5 Was ich für den Sinn von Moḥammad behaupte, muß auch für 'Aḥmad gelten, da der Prophet in Sure 61, 6 mit diesem Namen in der Vorzeit vorhergesagt zu sein behauptet. Die ṣafatenischen Inschriften lehren uns das Verhältnis von 'Aḥmad zu Moḥammad richtig verstehen. Hier ist es etwas
10 ganz Übliches, daß ein theophorer Name, nachdem er um die Gottesbezeichnung gekürzt war, in die Elativform gesetzt wird. Ich verweise auf Fälle wie פלמט — פלמ — פלמאל, אתם — תם — תמאל, אקום — קם — קמאל, אקדם — קדם — קדמאל, אטלם — טלם — טלמאל. Die Elativform verwischte nicht den
15 religiösen Begriff des theophoren Namens, sondern verstärkte ihn, ähnlich wie Moḥammad den „schönen Namen“ Gottes رحيم, durch die Erweiterung zu ارحم الراحمين zu heben bestrebt war. So erzielte er mit seiner Neubildung أَحْمَد den Begriff „Gott ist der sehr Gepriesene“. —

20 Da Moḥammad ein theophorer Eigennamen ist, so konnte normalerweise von ihm keine Femininform gebildet werden. Doch hat NÖLDEKE nicht recht, wenn er in seiner Besprechung von MOBERG'S Ausgabe des „*Book of the Himyarites*“ (Gött. Gel.-Anz. 1925, S. 157) behauptet, daß es im Islam ausgeschlossen
25 gewesen sei, einem Weibe den Prophetennamen mit weiblicher Endung zu geben. Jede Regel im Sprachgebrauch hat ihre Ausnahme, und als eine solche hat es zu gelten, wenn auf einem Grabstein aus Altkairo, der sich in meinem Besitz befindet, in schönem Kufi hinter der Basmala zu lesen ist:

30 هذا قبر محمدة ابنت عبيد تشهد الا اله الا الله

Übrigens soll der Name Moḥammada noch mehrfach auf altkairerischen Grabsteinen vorkommen, wie mir von Seiten der Verwaltung des Arabischen Museums in Kairo versichert worden ist.

Der Inhalt der Nabatäischen Landwirtschaft.

Ein Versuch, Ibn Waḥšija zu rehabilitieren.

Von Martin Plessner.

Das ungeheure Aufsehen, das das nähere Bekanntwerden mit den Werken Ibn Waḥšijas in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts erregte, hatte zur Folge, daß uns eine Ausgabe dieser Werke, insbesondere der *Nabatäischen Landwirtschaft*, von CHWOLSON versprochen wurde. Als Vorarbeit⁵ lieferte er eine allgemeine Charakteristik der genannten Werke und die Darstellung der literarhistorischen und historischen Nachrichten, die sich ihm aus ihnen selbst ergaben¹). Seine Begeisterung über die von ihm für echt gehaltenen uralten Geschichtsquellen, die er der Allgemeinheit mitzuteilen gedachte,¹⁰ wurde allerdings sehr bald durch den meisterhaften Nachweis der Fälschung dieser Schriften abgekühlt, den ALFRED v. GUTSCHMID zwei Jahre später lieferte²). Und als gar TH. NÖLDEKE³) eine neue Charakterisierung des Inhalts der *Nabat. Landw.* gab, „um Andere davon abzuhalten, sich mit demselben (sc. 15 dem Buch) unnütze Mühe zu machen“, da war das Interesse der gelehrten Welt an diesen Werken endgültig dahin. Und noch 1903 konnte FRANZ BOLL⁴) den Satz schreiben: „Das Thenkelöshabuch des Ibn Waḥšijja ist gleich seinen übrigen Schriften verdienstermaßen (Sperrung von mir) noch immer²⁰ unedierte geblieben und wird es wohl auch bleiben“. Immer-

1) *Über die Überreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Übersetzungen.* Mémoires des Savants étrangers présentés à l'Ac. Imp. des Sciences de St.-Petersbourg, t. VIII (1859), 329—524.

2) *Die Nabatäische Landwirtschaft und ihre Geschwister.* ZDMG. XV (1861), 1—110 = *Kleine Schriften* II, 568—716. (Vgl. Nachtrag 1.)

3) *Noch Einiges über die „nabatäische Landwirtschaft“.* ZDMG. XXIX (1875), 445—55.

4) *Sphaera*, S. 428.

hin ist das, was er weiter über dieses Buch sagt, schon nicht mehr ganz so ablehnend wie der lapidare Satz NÖLDEKE'S (S. 453): „Der Tenkelúsâ hat gar keinen Werth“. Aber auch was letzterer an derselben Stelle über die wenigstens teilweise Wichtigkeit des bei Ibn Waḥšija erhaltenen Materials sagt, und vollends der letzte (XXX.) Abschnitt der Abhandlung v. GUTSCHMID'S (*Was ist von einer Herausgabe der Geistesprodukte Ibn Waḥšijjahs zu erwarten?*), der den historischen Wert dieser Schriften höher und damit richtiger einschätzte, wenn auch in ganz anderem Sinne, als CHWOLSON sich das gedacht hatte, ist ungehört verhallt.¹⁾

Eine solche Stellungnahme ist, wie mir scheint, schon heute, 50 Jahre nach Erscheinen der Abhandlung NÖLDEKE'S und 25 Jahre nach dem Erscheinen der *Sphaera*, nicht mehr möglich. Schon NÖLDEKE hat S. 453 geschrieben: „Eine Veranlassung dazu, die Bücher nicht ganz zu ignorieren, haben wir übrigens noch²⁾ in dem Umstande, dass leider viele sonst schätzbare arab. Schriftsteller historische und andre Angaben jener in gutem Glauben aufgenommen haben; zur richtigen Würdigung des von solchen aus besseren Quellen Beigebrachten, müssen wir nun diese „nabatäischen“ Sachen ausscheiden“. Ich frage: wie sollen wir das tun, wenn wir die „nabatäischen“ Schriften selbst nicht kennen? Es ist doch bekannt genug, daß arabische Schriftsteller keineswegs immer ihre Quellen zitieren³⁾. Und was den sachlichen Wert der Angaben Ibn Waḥšija's betrifft, so ist das Urteil ERNST H. F. MEYER'S⁴⁾, daß viele der Pflanzenbeschreibungen „denen des Dioskorides, den besten, die man bis dahin besass“, nicht nachstehen, bis heute von keinem Botaniker umgestoßen worden.

Seitdem MEYER dieses Urteil gefällt hat, ist das Interesse der gelehrten Welt an der naturwissenschaftlichen Seite früherer

1) Vgl. auch Br. I, 242.

2) Nämlich außer in den sachlich wertvollen Angaben über Botanik und Landwirtschaft, in die NÖLDEKE allerdings starkes Mißtrauen setzt.

3) So schon STEINSCHNEIDER, *Zur pseudopigr. Lit.*; vgl. v. GUTSCHMID, *Kl. Schr.* II, 718, Anm. 1.

4) *Geschichte der Botanik* III (1856), 58. Vgl. v. GUTSCHMID, l. c., andererseits NÖLDEKE, l. c. 455, Nachtrag.

Kulturen ganz außerordentlich gewachsen. Gerade die Erforschung der antiken landwirtschaftlichen Literatur hat bekanntlich in der Zeit nach MEYER große Fortschritte gemacht. Seit vollends M. WELLMANN in seiner Berliner Akademie-Abhandlung über *Die Georgika des Demokritos* (phil.-hist. Kl. 5 1921 Nr. 4) darauf aufmerksam gemacht hat, daß für die Rekonstruktion dieses neupythagoreischen Werks arabische Quellen, insbesondere der bekannte Ibn al-'Auwām, mit in erster Linie in Betracht zu ziehen sind¹⁾, mußte das Interesse an der *Landwirtschaft* des Ibn Waḥšija bedeutend zunehmen. 10 Denn erstens wird diese bei Ibn al-'Auwām sehr häufig zitiert und ist damit eine wichtige, für das Verständnis Ibn al-'Auwām's sehr bedeutsame Komponente seines Werkes. Sodann aber liefert WELLMANN von Bolos Demokritos eine Charakteristik²⁾, die sich mit den gangbaren Ur- 15 teilen über den Inhalt der *Nab. L.* so weitgehend deckt, daß es an der Zeit ist, zu untersuchen, ob Ibn Waḥšija nicht manche seiner Unglaublichkeiten von Bolos Demokritos übernommen hat oder ob er nicht wenigstens durch seine und verwandter Autoren Werke stilistisch stark 20 beeinflußt ist. Ibn Waḥšija ist möglicherweise eine Schriftstellerpersönlichkeit, die man als Erben der neupythagoreischen Wunderliteratur zu betrachten hat. Man kann also auch hier sagen: *Historia non facit saltus*; und in der Erforschung dieser Art Schriftstellerei tut sich ein neues fruchtbares Problem auf. 25 Das Phänomen Ibn Waḥšija erscheint nicht plötzlich in der Welt, wie man bislang, verblüfft durch das Abstruse seiner „Erfindungen“, angenommen hat. Vielmehr hat es, wie alles Historische, seine Geschichte. Nur die Idee des Verfassers, den Inhalt seiner Schriften den „alten Babyloniern“ zuzuschreiben, so hat dem vorigen Jahrhundert die Lust an seinen Werken so gründlich verdorben, wie es ihr Inhalt allein nie imstande

1) l. c. 17 ff.

2) *ibid.* passim, besonders die angeführten Beispiele, zusammenfassend z. B. S. 17: „Ob Bolos selbst Landwirt gewesen ist, steht dahin. Nach der Analogie seiner übrigen Schriften dürfen wir vermuten, daß er auch in ihr hauptsächlich Buchgelehrter war und seinem Hange zum Aberglauben und phantastischer Willkür schwerlich Zügel angelegt hat.“

gewesen wäre. Wir müssen es heute geradezu als Glück betrachten, daß so viele von seinen Schriften erhalten sind und daß ihre Erforschung daher so außerordentlich bequem ist. So sehr kann sich im Laufe eines halben Jahrhunderts die
5 Auffassung ändern.

Durch Vorstehendes dürfte bewiesen sein, daß mindestens die *Nab. L.* auf das Interesse der Philologen einen vollgültigen Anspruch hat. Aber nicht sie allein. Wer die Entwicklung der Forschungen verfolgt hat, die in Verbindung mit der
10 Bibliothek WARBURG unternommen wurden¹⁾, wird ohne weiteres zugeben, daß wir auch dem Tenkelūšā nicht mehr die Beurteilung BOLL's entgegenbringen können, sondern genau untersuchen müssen, in welchem Verhältnis er zu der verwandten Literatur steht. Und seit schließlich das *Buch der Gifte* des
15 Vaters der arabischen Alchemie, Ġābir Ibn Ḥajjān, entdeckt worden ist²⁾, gewinnt auch das Giftbuch Ibn Waḥšija's, der nur ein Jahrhundert jünger ist als Ġābir, neues Interesse, weil es sicherlich von Wert sein wird, die Angaben beider Autoren zu vergleichen und miteinander und mit denen
20 ihrer Vorgänger in Beziehung zu setzen.

Ibn Waḥšija wird also plötzlich nach den verschiedensten Richtungen inhaltlich bedeutungsvoll. Aber selbst wenn eine nähere Untersuchung zeigen sollte, daß auch von den neuen Gesichtspunkten aus seine Werke als wertlos zu be-
25 trachten sind, so würde doch der Umstand, daß Ibn Waḥšija in der Tat von vielen islamischen Schriftstellern zitiert und ausgeschrieben wird, zeigen, was wir ja auch ohnehin wußten, daß Ibn Waḥšija in weitesten Kreisen der islamischen Welt mit seinen Fälschungen Erfolg
30 gehabt hat, daß man seine Nachrichten glaubte und daß er also auf die Geistesgeschichte des Islams einen Einfluß

1) Vgl. f. d. gegenw. Zushg. bes. BOLL-BEZOLD-GUNDEL, *Stern Glaube und Sterndeutung*³ (1928), die dort genannten Arbeiten WARBURG's und die im Druck befindl. Ausg. u. Übers. des *Picatrix* (s. u.) in d. Stud. d. Bibl. Warburg.

2) Vgl. darüber J. RUSKA, *Die sieben Bücher des Ġābir ibn Ḥajjān*. (Studien zur Geschichte der Chemie, Festschr. f. E. O. v. LIPP MANN, 1927), bes. S. 44 m. Anm. 3, ferner dess. *Das Giftbuch des Ġābir ibn Ḥajjān*, OLZ. 1928, 453 ff. Eine Ausgabe u. Übers. des Textes wird vorbereitet.

ausgeübt hat, den man nicht beiseite schieben kann, bevor man auch nur seinen Umfang richtig kennt.¹⁾ Ja noch mehr! Dieser Einfluß Ibn Waḥšija's ist auch bis ins lateinische Abendland gedungen. Eine große Anzahl seiner Angaben über nabatäischen Zauber ist von Ps.-Mağrīṭi in die *Ġājat al-ḥakīm*²⁾ aufgenommen und von dort ins Lateinische übersetzt worden. Wer will angesichts der Verbreitung, die Ibn Waḥšija's Werke also gefunden haben, heute noch sagen, die Kenntnis dieser Schriften sei für uns ohne Belang? Warum darf den Philologen eine alte Schrift nur dann interessieren, 10 wenn sie literarhistorische Beziehungen nach rückwärts hat, und nicht auch dann, wenn sie — wie allgemein, ob mit Recht oder Unrecht, angenommen wird, und was im Islam jedenfalls selten genug vorkommt — originale Erfindung ist und nur fortgewirkt hat? 15

Doch wenn selbst alles dies ohne Bedeutung wäre, so bliebe doch das Eine bestehen, daß unsere Auffassung vom Wert historischer Quellen weit mehr der des XXX. Abschnitts der v. GUTSCHMID'schen Ahandlung entspricht, als dies nach NÖLDEKE und BOLL scheinen könnte. In der Praxis sind beide 20 auch stets anders verfahren³⁾; und ich glaube in ihrem Sinne zu sprechen, wenn ich sage: Mögen selbst die Werke Ibn Waḥšija's von Anfang bis zu Ende pure Erfindung und ohne jeden Wert sein, so ist es uns immer noch von größter Bedeutung für die Geschichte seiner eigenen Zeit, zu erfahren, 25 was einem Fälscher von dem Fleiß Ibn Waḥšija's damals einfallen konnte. Dieser Grund allein würde m. E. hinreichen, um eine eingehende Beschäftigung mit seinen Werken und sogar eine Edition zu rechtfertigen. Denn es ist schlechterdings nicht einzusehen, warum ein erfundenes Buch über Land- 30 wirtschaft, über Astrologie oder über Gifte usw. eine Quelle

1) Vgl. Nachtrag 2.

2) Für die Gründe gegen die Verfasserschaft Mağrīṭi's vgl. vorläufig H. RITTER, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie* (Vorträge der Bibl. Warburg I, 1923, S. 94—124). Weiteres in der Einleitung zu der angekündigten Textausgabe. Die Zitate aus Ibn Waḥšija entstammen meist der *Nab. L.*, aber auch anderen Werken.

3) Vgl. Nachtrag 3.

von geringerem Wert sein sollte als erfundene *hadite*. Die Verachtung, mit der Ibn Waḥšija behandelt wird, richtet sich an die falsche Adresse. Daß CHWOLSON in der Zeit der Entdeckung der echten altbabylonischen Literatur, die natürlich ihrerseits wieder Ibn Waḥšija an die Wand drücken mußte, auf dessen plumpen Schwindel hereingefallen ist, ist ja nicht Ibn Waḥšija's Schuld. Wir haben kein Recht mehr, ihn für CHWOLSON's Sünden büßen zu lassen, vielmehr die Pflicht, seine Werke heute, wo ihrer unbefangenen Würdigung nicht mehr so schwere Hindernisse wie im vorigen Jahrhundert im Wege stehen und wo überdies so viele neue Gesichtspunkte aufgetaucht sind, unter denen ihr Verfasser Interesse gewinnen kann, aufs neue zu untersuchen und zu prüfen, gerade wegen ihrer Singularität und Abwegigkeit. Es ist höchste Zeit, das Verdikt über Ibn Waḥšija im Wieder-
 5
 10
 15

Meine Mitarbeit an der erwähnten Ausgabe und Übersetzung der *Ġājat al-ḥakim* versetzte mich in die Notwendigkeit, mir ein Inhaltsverzeichnis der H. RITTER und mir von der Leidener Universitätsbibliothek in liberalster Weise zur Benutzung im Hamburger Seminar für Geschichte und Kultur des vorderen Orients überlassenen Handschriften der *Nab. L.* anzufertigen, um die Möglichkeit zu haben, die sehr umfangreichen Zitate der *Ġāja* darin zu belegen. Dieses Verzeichnis möchte ich der Öffentlichkeit übergeben, um auf diese Weise zum erstenmal wenigstens nach den Kapitelüberschriften in Verbindung mit den Seitenzahlen eine Vorstellung davon zu geben, was alles in dem Buch vereinigt ist. Zur Charakteristik des Inhalts muß ich auf die Auszüge in der *Ġāja* sowie in den noch zu erwähnenden Werken und den von diesen zitierten Quellen verweisen; Philologen und — mit Hilfe der Übersetzungen — Naturforscher mögen dann entscheiden, ob dieses Werk Ibn Waḥšija's ad acta zu legen ist oder nicht. In derselben Weise werden seine übrigen Werke zu erforschen sein.
 20
 25
 30
 35

Die Leidener Handschriften¹⁾ (cod. Warn. 303 a—d und 476)

1) Zu den bereits bekannten Handschriften des Werkes kommt,

enthalten das ganze Werk und zwei größere Stücke daraus. Zusammen gehören die Handschriften 303 a und b, zu denen 476 kommt. Letztere Handschrift enthält nämlich, wie auch schon im Katalog steht, das von CHWOLSON vermißte Stück aus cod. 303 a, das versehentlich als besondere Handschrift gebunden ist. Die Reihenfolge ist also (sämtliche Leidener Handschriften des Werkes sind paginiert, nicht foliiert): cod. 303 a, S. 1—552, cod. 476, S. 553—628 (im Folgenden einfach als Stück des cod. 303 a behandelt), cod. a, S. 629—30, cod. b Anfang bis Schluß.

Die Handschrift 303 c, die von anderer Hand als die erwähnten beiden (3) Handschriften stammt, bezeichnet sich auf einem selbständigen Titelblatt als der dritte Teil des Werkes und beginnt nach der *basmala* mit S. 624 Z. 6 des cod. 303 a. Beim Beginn des cod. 303 b (in c S. 5 Z. 9 v. u.) macht sie keinerlei Abschnitt. Ihr Text reicht bis S. 311 Z. 9 *بسرعة* des cod. 303 b, worauf ein Kolophon folgt, welches beginnt: *تم الجزء الثالث*.

Die Handschrift 303 d stammt von noch anderer Hand. Sie bezeichnet sich auf dem reich vergoldeten Titelblatt als den achten Teil des Werkes und beginnt nach der *basmala* mit S. 311 Z. 11 *قال* des cod. 303 a, um bei S. 478 pu. *للحارة* desselben Codex unvermittelt abzubrechen.

Da das vollständige Leidener Textexemplar eine Zerlegung des Werkes in Teile nicht kennt und das Ganze nur seines Umfangs wegen auf zwei Bände verteilt, so sind auch die Einteilungen in den Handschriften c und d schon wegen ihrer Unvereinbarkeit miteinander (Teil 8 ist ein Stück aus a; Teil 3 ist fast gänzlich ein Stück aus b) den Schreibern zuzuweisen.

Mein Inhaltsverzeichnis gibt sämtliche Kapitelüberschriften nebst Seiten- und Zeilenzahlen aus allen Leidener Handschriften. Da es nicht meine Aufgabe sein kann, die genannten Pflanzen zu bestimmen, habe ich in den Anmerkungen nur

worauf mich Herr Privatdozent Dr. W. BJÖRKMAN freundlichst aufmerksam macht, noch die der 'Umümje 4064, s. RESCHER in MO. VII (1918), 181.

Zeitschr. f. Semitistik. Bd. VI.

8

diejenigen behandelt, deren Namen nicht ohne weiteres im Index des Ibn al-Baitār (= B) trad. LÉCLERC¹), des Ibn al-'Auwām trad. CLÉMENT-MULLET (I 1864, II 1866), der *Aram. Pflanzennamen* von I. Löw (1881), im Verzeichnis bei MEYER, a. a. O. S. 60—88, bei STEINSCHNEIDER, *Heilmittelnamen der Araber* (WZKM. 11—13; die einzelnen Namen tragen fortlaufende Nrn.), bei SEIDEL, *Die Medizin im Kitāb Mafātīh al 'Ulūm* (Sitz. Ber. d. Phys.-med. Soz. in Erlangen 47 [1915]; die Namen sind in fortlaufend nummerierten Anmm. zum Text 10 besprochen), bei WIEDEMANN, *Übers. u. Bespr. d. Abschn. über d. Pflanzen v. Qazwīnī* (ib. 48 [1916]) und bei DOZY zu finden sind. Dagegen habe ich, wenn nicht mit diesen oder anderen, von Fall zu Fall genannten Hilfsmitteln, auch nicht mit den lexikalischen Angaben Ibn Waḥšija's selbst, soweit solche 15 vorhanden sind — und sie sind oft sehr wertvoll und interessant für die Wissenschaftsgeschichte — die Identität eines Pflanzennamens festzustellen war, dies ausdrücklich angemerkt, bzw. aus der Form der Anmerkung sonstwie hervorgehen lassen. Die Zahl der Pflanzennamen, über 20 die ich nicht das Mindeste zu sagen wußte, ist noch immer groß genug. Zum Teil mag dies an falscher Schreibung liegen; jedenfalls hat auch B sowie das Verzeichnis bei MEYER eine ganze Anzahl Pflanzen aus der *Nab. L.*, die ich wiederum in dieser nicht nachweisen konnte²). Hier wird das letzte Wort 25 wohl ein Botaniker zu sprechen haben. Ein solcher wird uns auch sagen müssen, ob aus den Beschreibungen zu schließen ist, daß das vollständige Leidener Textexemplar Lücken enthält³), sowie ob die auch mir unabhängig von v. GUTSCHMID (*Kl. Schr.* II, 718 Anm. 1 u. S. 749) und NÖLDEKE (S. 453 oben) 30 gekommene Vermutung, daß Ibn Waḥšija Pflanzen auch frei erfunden habe, sich bestätigt. Auch ist zu berücksichtigen, daß

1) Not. et Extr. XXIII, 1 (1877), XXV, 1 (1875 [sic!]), XXVI, 1 (1883).

2) Vielleicht liegt das daran, daß in dem Buch eine Anzahl Pflanzen besprochen werden, die nicht in Kapitelüberschriften auftreten. Es war natürlich unmöglich, für die Ausgabe der *Ġāja* das ganze Werk durchzulesen und jeden Namen zu notieren.

3) Vgl. hierzu RITTER in der Einleitung zur *Ġāja* sub Fil[āḥa].

die Indices von B und besonders des Ibn al-'Auwām unvollständig sind, so daß ihre Benutzung für den, dem keine Originaltexte zur Verfügung stehen, mit Hindernissen verbunden ist.

Im Text des nun folgenden Verzeichnisses stehen stets die Lesarten des vollständigen Exemplars, die der Teilstücke 5 dagegen im Apparat. Einer Ergänzung von Punkten in den Pflanzennamen, außer beim 8, habe ich mich strikt enthalten.

Da jeder, der sich eingehender mit der *Nab. L.* beschäftigen will, die Abhandlung von CHWOLSON ohnehin zu Rate ziehen muß, habe ich darauf verzichtet, zu den einzelnen Pflanzennamen 10 anzugeben, ob und wo sie bei CHWOLSON vorkommen, soweit sich nicht daraus Möglichkeiten ergaben, sie zu identifizieren.

Cod. a S. 1 بسم الله الرحمن الرحيم ربّ يسرّ هذا كتاب الفلاحة
النبطية نقله من لسان الكسدانيين الى العربية ابو بكر احمد بن
15 على بن قيس الكسدانى القسيتى المعروف بابن وحشية في سنة
احدى وتسعين ومائتين من تاريخ العرب من الهجرة واملاه على
ابى طالب احمد بن الحسين* بن على بن احمد بن محمد بن
عبد الملك الزيات في سنة ثمانى عشرة وثلاثمائة من تاريخ العرب
من الهجرة فقال له اعلم يا بنى اننى وجدت هذا الكتاب في جملة
20 ما وجدت من كتب الكسدانيين مترجم (!) بترجمة معناها بالعربية
كتاب افلاح الارض واصلاح النزر والشجر والثمار ودفع الآفات عنها
فاستكبرته واستطلته وخطر ببالى اختصاره ثم فكرت فاذا ذلك خطأ
غير صواب من اجل انّ قصى الاول وغرضى انما هو اىصال علوم
هؤلاء القوم اعنى النبط الكسدانيين منهم الى الناس . . .

25 فصار صدر هذا الكتاب وابتدأه لصغريث فابتدأ S. 3 Z. 18
الكتاب بان قال التمجيد منّا والتعظيم والصلوة والعبادة وحنّ قيام
على ارجلنا منتصبين لالهنا للّى القديم الذى لم يزل ولا يزال المتوحد
بالربوبية لجميع الاشياء كلها الاله الكبير ذاك هو الله عز وجل ربّ
الشمس هو للّحق تعالى الدائم فى سمائه النافذ فى قدرته بالمتفرد (sic)
30 بالجبروت والكبرياء والعظمة المحيط بالكل والقادر على الكل الذى

* Ms. ? Die Stelle ist radiert; vgl. auch *Führer* ed. FLÜGEL 312.

له ما يرى وما لا يرى وله ما في الارض والاعلى الذى امد الارض من
حياته فاحياها ببقائه وامتد الماء بقدرته وقوته فابقاه فدام
بدوامه وثبتت الارض فثبتت الابد ابداً واجرى الماء كجريانه فجرى
حياً كحياته بارداً لعظم سلطانه (4) على البرد وثقلت الارض مع ما
وصفت لك آنفاً ورضاه ان يكون مشرق من الشمس وفي وسط استقامته 5
وفي مواضع موافقة فعله وفي سرعة مسيره وفي صعوده في دائرة صعوده (?)
قال ابو بكر بن وحشية يعنى في فلك اوجه . . .

S. 4 Z. 15

واعلموا ان شجرة الزيتون . . .

S. 20 Z. 5

باب ذكر خواص الزيتون

10 S. 32 Z. 16

باب استنباط المياه وهندستها

S. 40 Z. 17

باب كيفية حفر الآبار والريادة في الدلالة على وجود
الماء والرياد (sic) في كمية الماء عند وجوده بالتحليل والاعمال المحرّبة

S. 43 pu.

باب في حفر الآبار

S. 47 pu.

باب في الاحتمال للزيادة في ماء البئر

15 S. 53 ult.

باب صفة اطلاع الماء من عمق قريب

S. 55 Z. 3

باب صفة اطلاع . . .

(Rest d. Z. frei, handelt von الريادة في كمية الماء الخارج من العيون)

S. 55 Z. 5 v. u. باب تغيير طعم المياه واملاحها كيف اراد الانسان

mit mehreren Unterabteilungen

20 S. 64 Z. 10 باب الكلام على اختلاف طباع المياه واختلاف
افعالها لذلك بحسب مواقعها من مسامتة الشمس في القرب والبعد

S. 71 Z. 5

باب صفة افلاح البنفسج وزرعه وغرسه

S. 82 Z. 6

S. 84 Z. 12 باب ذكر السوسن

S. 85 Z. 6 v. u.

S. 87 Z. 4 باب ذكر الفرجس

25 S. 88 Z. 10 v. u.

باب ذكر الأفيون

S. 89 Z. 10

باب ذكر الياسمين والنسرين

S. 89 Z. 6 v. u.

باب ذكر الأثريون

S. 90 apu.

باب ذكر البهار

S. 91 Z. 11

باب ذكر الخزام

S. 92 Z. 6 v. u.	باب ذكر الآس
S. 97 Z. 8	باب ذكر شجرة الغار
S. 100 Z. 12	باب ذكر شجرة الخروع
S. 102 Z. 6	باب ذكر شجرة الحطمى
S. 105 apu.	باب ذكر شجرة البطم 5
S. 108 Z. 8 v. u.	باب ذكر شجرة الاميرباريس
S. 110 Z. 11	باب ذكر شجرة الزعرور
S. 111 Z. 6 v. u.	باب ذكر شجرة الازادارخت
S. 112 Z. 9 v. u.	باب ذكر شجرة الدلب
S. 114 Z. 5	باب ذكر شجرة الخلاف 10
S. 115 Z. 11 v. u.	باب ذكر شجرة العشر
S. 116 Z. 7	باب ذكر شجرة الدرار
S. 116 apu.	باب ذكر شجرة القرمز
S. 117 pu.	باب ذكر شجرة البعسوب ¹⁾
S. 118 Z. 10 v. u.	باب ذكر شجرة الموز 15
S. 119 Z. 4	باب ذكر شجرة الفارنج
S. 119 Z. 4 v. u.	باب ذكر شجرة الاترج
S. 122 Z. 14	باب ذكر شجرة الحشيثا ²⁾
S. 123 Z. 4	باب ذكر شجرة الدفلى
S. 123 apu.	باب ذكر شجرة الحرنوب الشامى ³⁾ 20

1) Über diesen „Baum der Bienenkönigin“ konnte ich nichts ermitteln. Ibn Wahšija scheint es nicht besser gegangen zu sein; denn er sagt: ما اعرف هذه الشجرة من اسمها ولا وقفت عليها من صفتها. Trotzdem folgt nun unmittelbar eine Beschreibung. Aus Mangel an Paralleltexten ist nicht festzustellen, ob etwa etwas ausgefallen ist, so daß die Beschreibung sich vielleicht gar nicht auf diesen Baum bezieht.

2) Nach Ibn Wahšija heißt der Baum auf Persisch ليمون. Damit ist festgestellt, daß es sich um den bei MEYER 63 geschrieben Baum handelt.

3) B nennt erstens حرنوب überhaupt, zweitens حرنوب هندى, drittens حرنوب نبطى, den die Syrer حرنوب المعز nennen — diesen wird wohl Ibn Wahšija meinen —, ferner noch حرنوب الحنيزير und حرنوب مصرى, حرنوب قبطى. Vgl. Löw 132.

- S. 124 Z. 7 v. u. باب ذكر شجرة الغبيراء
 S. 125 Z. 13 باب ذكر شجرة ابراهيم
 S. 129 Z. 11 v. u. باب ذكر شجرة العوسج
 S. 131 Z. 5 باب ذكر اصلاح الضياع
 5 S. 137 Z. 9 v. u. باب يجانس الباب الذى قبله وهو فى امر الوكلاء
 S. 142 Z. 8 v. u. باب تقدمه المعرفة بتغييرات الاهوية
 S. 143 Z. 14 باب دلائل مجيء المطر وهو من الباب الذى قبله
 S. 146 Z. 5 باب فى معرفة اى الزروع يخصب فى كل سنة
 S. 149 Z. 1 باب فى ذكر الاوقات الموافقة لضروب الاعمال فى الضياع
 10 من قطع الخشب وغير ذلك من امور الشجر والغرس والزروع من
 الازمنة واختلافها انا نبتدى بما يجب ان يكون فى شهر اذار
 من الاعمال
 S. 151 apu. شهر نيسان S. 152 Z. 12 شهر ايار
 S. 154 Z. 6 v. u. شهر حزيران S. 155 Z. 8 v. u. شهر تموز
 15 S. 158 Z. 2 شهر آب S. 159 Z. 7 شهر ايلول
 S. 160 Z. 2 تشرين الاول S. 162 pu. تشرين الآخر
 S. 164 Z. 8 v. u. كانون الاول S. 165 Z. 10 كانون الآخى
 S. 166 Z. 2 شهر شباط
 S. 166 ult. باب فى معرفة اى الاوقات يكون القمر فوق الارض
 20 S. 168 Z. 6 v. u. باب يحتاج الى معرفته الفلاحون وارباب
 الضياع حاجة ماسة وهو مما ينبغى ان يعملوه فى اوقات من الازمنة
 بحسب تغييرها الكائن عن انتقال الشمس فى البروج وتغييرها
 الكائن عنه . . .
 S. 184 Z. 1 باب ذكر اختلاف الاهوية والرياح والملقحة والشجر
 25 والملقحة بالرياح
 S. 196 Z. 7 باب ذكر تكون البخارات والرياح بكلام اشرح وابين
 مما تقدم وما يتبع ذلك
 S. 215 Z. 12 باب معرفة العلة فى الفساد العارض للسيل والعارض
 للنبات كبيرة وصغيرة المنسوب الى الكواكب خاصة دون ان ينسبوه
 30 الى غيرها من الطبائع وغير ذلك

- S. 221 Z. 14 باب ذكر طبائع الارضين والعلنة في اختلاف طوعوها
وجميع علاجاتها
- S. 265 apu. باب ذكر عمل الازبال التى تصلح بها الارضون
والمنابت والنخل والشجر
- S. 281 Z. 14 5 باب كيف يستأصل للطفاء والثيل والشوك والقصب
- S. 305 pu. باب معرفة اختيار الارض لبعض للحبوب والبزور التى
تنزرع وترتيب ما يزرع
- S. 307 pu. باب ذكر كيف تنزرع للحبوب المقتاتة وما ينبغى ان
يستصلح به ليدفع عنها الآفات وليجود نباتها بسلامتها
- S. 312 Z. 6¹⁾ 10 باب ذكر زرع للحنطة وافلاحها واوقات زرعها وما
يجب ان يلاحق بذلك ويضاف اليه من امورها
- S. 317 Z. 8 = cod. d S. 5 apu. باب ذكر الشعير وافلاحه وما
يتصل بذلك ويلحق به ويكون معه
- S. 320 Z. 6 = 9 pu. باب في صفة للخصاد وما يتصل بذلك
- S. 321 Z. 11 = 11 Z. 9 15 باب ذكر عمل البيدر
- S. 322 Z. 10 v. u. = 12 Z. 5 v. u. باب ذكر حرز للحنطة والشعير
وخزنيهما^a
- S. 325 Z. 3 = 16 Z. 3 باب محنة للحنطة هل فسدت ام لا
- S. 326 Z. 2 = 17 Z. 11 20 باب ذكر للخبز المتخذ من للحنطة والشعير
ونكر الدقيق المتخبوز^b كيف^c هو
- S. 328 Z. 8 v. u. = 20 ult. باب^e صفة اطيب للخبز طعمًا والذء^d
- وغير ذلك مما اشبهه من امور العجين والخمير وما يتبع ذلك
- S. 333 Z. 3 = 26 Z. 5 v. u. [فصل في^f صفة للحنطة والشعير
- وهو فصل من كلام ينبوشان خاصة على هاتين للخبتين^g
- S. 346 Z. 2 = 43 Z. 7 v. u. 25 باب ذكر للخبز المتخذ من للحنطة
والشعير قال صنعيرث . . .

— وكيف^e — b om. d. — باب ذكر خزن للحنطة والشعير^a
للجين^g — باب []^f — add. d. خبز^e — add. d. ذكر^d

1) Vgl. Nachtrag 4.

- S. 355 Z. 9 v. u. = 56 Z. 5 ^٥ والشعير والحنطة ^٦ [تنبت معهما]
- S. 357 A Z. 2 = 60 Z. 8 v. u. ^٥ باب ذكر الحلب المسمى بالارز
- S. 364 Z. 8 v. u. = 70 ult. ^٥ باب ذكر الذرة
- 5 S. 367 Z. 11 = 74 Z. 8 v. u. ^٥ باب ذكر الجاوس والدخن
- S. 368 Z. 9 v. u. = 76 Z. 5 ^٤ باب ذكر الباقلي
- S. 374 apu. = 85 Z. 11 ^٤ باب ذكر الماش
- S. 375 Z. 9 v. u. = 86 Z. 12 ^٤ باب ذكر العدس
- S. 377 Z. 1 = 88 Z. 8 ^٤ باب ذكر الكرستنة
- 10 S. 378 Z. 11 = 90 Z. 7 ^٤ باب ذكر الحمص
- S. 380 Z. 4 = 92 Z. 8 v. u. ^٤ باب ذكر اللبلان
- S. 380 Z. 9 v. u. = 93 Z. 6 ^{١)} باب ذكر المشنجوتا
- S. 380 apu. = 93 Z. 8 v. u. ^{٢)} باب ذكر اللوبيا
- S. 382 Z. 4 = 95 Z. 7 ^{٢)} باب ذكر الترمس
- 15 S. 383 apu. = 97 Z. 11 ^{٣)} باب ذكر الحلبنة
- S. 385 Z. 10 = 99 Z. 11 ^{٣)} باب ذكر بولوريتا

للجاوس ^٥ - الذرة ^٥ - الارز ^٥ - ينبت معهما [] ^٦ - الحنطة ^٥.
بولوريتا ^١ - اللوبيا ^٢ - المشنجوتا ^٣ - الباقلي ^٤.

1) Beide Handschriften lesen falsch oder mindestens ungenau und unsicher. Ibn Wahšija gibt nämlich als persischen Namen der Pflanze ^١ السكسنبويه. Dieser Name steht bei B Nr. 1204; dort findet sich als einzige Angabe ein Zitat aus unserer Stelle, das jedoch umfangreich genug ist, um zu zeigen, daß B in seinem Text ^١ مسجوتا gelesen hat. Unser cod. d stimmt hiermit wenigstens im Konsonantengerippe überein. Löw 198 liest ^١ مشجوتا, s. dort. 2) Cod. d liest besser, vgl. B 2042.

3) Diese Pflanze, deren Identität ich nicht feststellen konnte, wird beschrieben als zur Gattung *Trigonella foenum graecum* (ich lese also weder mit cod. a ^٣ الكلبيات, noch mit cod. d ^٣ الحلبا — jedes zweimal! —, sondern ^٣ الحلبات, was sich auch darum empfiehlt, weil diese Pflanze unmittlbar vorher besprochen wird) gehörig, und zwar mit etwas kleineren Körnern. CHWOLSON, S. 145 des Sonderdrucks, sagt, es sei eine Speltart. Vgl. MEYER s. v. ^٣ حب الحلب.

S. 385 Z. 7 v. u. = 99 pu.	باب ذكر حويثا كوى ¹⁾
S. 386 Z. 3 = 100 Z. 9	باب ذكر طرماكى
S. 386 Z. 9 v. u. = 101 Z. 3	باب ذكر تروميسا ²⁾
S. 387 Z. 11 v. u. = 102 Z. 7	باب ذكر توبيعاء ³⁾
S. 388 Z. 11 = 103 Z. 12	باب ذكر القطن ⁵
S. 389 Z. 10 v. u. = 104 ult.	باب ذكر البزركتان ⁴⁾
S. 391 Z. 10 v. u. = 107 Z. 11	باب ذكر السمسم
S. 393 Z. 4 v. u. = 110 Z. 10	باب عاللوطا ⁶⁾
S. 394 Z. 4 v. u. = 111 pu.	باب ذكر السيمستانا ⁶⁾
S. 396 Z. 7 = 113 Z. 5 v. u.	باب ذكر الخشخاش ¹⁰⁾
S. 398 Z. 11 = 116 Z. 12	باب ذكر نبات يشبه الخشخاش

om. d. — الشيشانا^د — دشونغا^ه — تروميسا^ب — حوشاكوى^ا.

1) Ibn Waḥšīja gibt als griechischen Namen حندرس (cod. d s. p.) an, also ζωνδρος (Dozy s. vv. حندروس und حوشاكى; cod. d hat die bessere Lesart). Die Pflanze ist ähnlich الكليا (cod. d الكلبا), vgl. S. 40 Anm. 3.

2) Zu lesen ist تروميسا = ترمس, Löw 337 u. oben zu S. 382 Z. 4.

3) Cod. a schließt sofort an die Überschrift die Worte an: ولعله وتوبيرا على العين مكتوب راء شاعدانج (cod. d الشهادنج) angegeben, vgl. Dozy s. v.

4) So beide Hss., vgl. Dozy بزر الكتان s. v. بزر.

5) Zu lesen ist غاللوطا, B 1625; s. im übrigen NÖLDEKE 450f.

6) Cod. a liest ohne Frage richtig; die Identifikation der Pflanze ist aber nicht einfach. السيمستان ist nach B *Cordia mixta*; Ibn Waḥšīja gibt aber an, daß die Araber sie حب الفقد nennen, was gleich *Vitex agnus castus* ist, vgl. Löw 320. Die Situation wird dadurch noch schwieriger, daß nach Ibn Waḥšīja die Leute von سعى (cod. d سعى) die Pflanze حوحى nennen, ein Name, den ich überhaupt nicht identifizieren kann (vgl. CHWOLSON 161, Anm. 369), während die Ġarāmiqa (vgl. NÖLDEKE 449 mit Anm. 3) darauf حليات (cod. d جلنا) sagen, was aus allem möglichen verschrieben sein kann, wenn es nicht eine Erfindung von Ibn Waḥšīja ist.

- S. 399 Z. 6 v. u. = 118 Z. 2 باب ذكر الخشخاش البري
- S. 400 Z. 2 = 118 Z. 11 باب ذكر الهليون
- S. 401 pu. = 121 Z. 1 باب ذكر هدرثايا¹⁾
- S. 405 Z. 7 v. u. = 124 Z. 10 باب ذكر انونيشاسا²⁾
- 5 S. 406 Z. 10 v. u. = 125 Z. 11 باب ذكر السلجم
- S. 409 Z. 11 v. u. = 130 pu. باب ذكر السلجم البري
- S. 410 Z. 7 v. u. = 132 Z. 10 v. u. باب ذكر صنف آخر من السلجم يسمى انوشات³⁾
- S. 411 pu. = 134 Z. 3 باب ذكر الفجل الشامى
- 10 S. 412 Z. 7 v. u. = 135 Z. 3 باب ذكر الفجل المستطيل
- S. 414 Z. 9 = 137 Z. 3 باب ذكر الفجل البري
- S. 414 Z. 7 v. u. = 137 Z. 9 v. u. باب ذكر الارصبايا⁴⁾
- S. 415 Z. 9 v. u. = 138 Z. 4 v. u. باب ذكر الجزر البستاني
- S. 416 pu. = 140 Z. 7 v. u. باب ذكر الجزر البري
- 15 S. 417 Z. 5 v. u. = 143 Z. 5 باب ذكر الاصول المسمى⁵⁾ الراسن
- S. 419 apu. = 144 Z. 11 باب ذكر الكرات⁶⁾ الشامى
- S. 421 Z. 5 = 145 Z. 4 باب ذكر نوع من الكرات⁷⁾ يسمى فيلوطى⁸⁾
- S. 421 Z. 9 v. u. = 145 Z. 8 v. u. باب ذكر البصل البستاني⁹⁾

المسماة⁵⁾ - الارصبايا⁴⁾ - انوشات³⁾ - انونيشاسا²⁾ - هدرثايا¹⁾ - الشامى⁶⁾ - فيلوطى⁸⁾ - الكرات⁷⁾ - البصل البستاني⁹⁾.

1) Über die Pflanze gibt Ibn Waḥṣīja einen längeren Artikel. Sie soll aus der Jordanniederung stammen und von dort nach Babylonien verpflanzt worden sein.

2) Aus Indien; ich konnte die Pflanze nicht identifizieren.

3) Ibn Waḥṣīja gibt keine weiteren Namen an und gesteht selbst, hinsichtlich dieser Pflanze nicht sicher zu sein.

4) Zu lesen ist كُرَات; denn B 1910 zitiert unter diesem Namen den Anfang unseres Artikels.

5) B hat قفلوط gelesen; vgl. den eben zitierten Artikel und Löw 169.

- S. 424 Z. 10 v. u. = 150 Z. 6 ¹⁾ باب ذكر البصل المسمى بليسا^a
 S. 425 Z. 11 = 151 Z. 9 باب ذكر البصل البري^b
 S. 426 Z. 10 = 152 Z. 7 v. u. ²⁾ باب ذكر بصل الفار ويسمى الاسقال
 S. 429 Z. 10 = 156 Z. 8 v. u. ³⁾ باب ذكر بصل يسمى قيروطيانا^c
 S. 430 Z. 3 = 157 Z. 10 v. u. باب ذكر انثوم⁵
 S. 433 pu. = 162 Z. 3 باب ذكر قروصياهي^d
 S. 435 Z. 7 v. u. = 164 Z. 8 باب ذكر سومكرات^e
 S. 436 Z. 7 v. u. = 165 Z. 7 v. u. ⁶⁾ باب ذكر الفرشوقية^f
 S. 438 apu. = 168 Z. 8 v. u. باب ذكر اللوفا^g

— سومكرات^e — قروصياهي^d — c s. p. — الربر^b — بلشا^a — الفرشوقية^f — g s. art.

1) Vgl. B 337, der unseren Artikel ausschreibt.

2) Nach B ist diese Pflanze mit عنصل identisch. Dort wiederum steht, daß die Ärzte sie أشقيبيل (σκιλλια) nennen, woraus also الاسقال offenbar verderbt ist. So auch MEYER s. v. اشكله, SEIDEL, Anm. 124.

3) Cod. d gibt den Namen unmittelbar darauf noch einmal in der Form قيروطيانا. Dieser Name soll nach Ibn Wahšija griechisch sein. während die Garāmiqa بصل سفلاي (cod. d عملاني). Keinen dieser Namen konnte ich identifizieren.

4) Im Laufe des Artikels heißt die Pflanze in cod. a قروصياهي, in cod. d قروصياهي. Vgl. STEINSCHNEIDER 1562.

5) B 1911 s. v. كرات الكرم.

6) Hier überliefert Ibn Wahšija viele Namen. In seiner eigenen Gegend heißt die Pflanze سمحماكلي (cod. d سمحنا كلي), was auf arabisch البصل المشبه للخصيتين heißt; vgl. SEIDEL, Anm. 130? „Jetzt“ nenne man die Pflanze خنتي (cod. d خنتي), ἀσφοδελος. Tatsächlich gibt Ibn Wahšija als griechischen Namen كندر وساكوس (cod. d اسقولانوس), daneben ان. Forts.: وتسميه اهل الاندلس لللالقه (d بلغة الجرامقة) كسليماكي (d كسليماكي). Es ist auffällig, daß in den beiden letzten Namen wirkliche Namen stecken, in كندر وساكوس χονδρος, in كسليماكي dagegen كسيلا (B 1931), beide mit der Endung -ακος bzw. -ακη. Sollte sich hier ein Weg zur Aufhellung auch dieser Namen bieten?

- S. 439 Z. 8 v. u. = 169 Z. 5 v. u. باب ذكر نبات له اصل يشبه
اصل اللوز¹⁾
- S. 441 Z. 8 = 172 Z. 1 باب ذكر حلجل مكا²⁾
- S. 443 Z. 5 = 174 Z. 10 v. u. باب ذكر اربصارو نا³⁾
- 5 S. 443 Z. 4 v. u. = 175 Z. 9 باب ذكر بطرانا⁴⁾ العدس
- S. 444 Z. 5 v. u. = 176 Z. 7 v. u. باب ذكر شمبلاه والشبيهه⁵⁾
- S. 445 Z. 10 v. u. = 177 apu. باب ذكر وازى⁶⁾ علا
- S. 446 Z. 5 = 178 Z. 6 v. u. باب ذكر دوروميقا⁷⁾
- S. 446 Z. 4 v. u. = 179 Z. 8 v. u. باب ذكر الفقع
- 10 S. 447 Z. 12 = 180 Z. 11 باب ذكر الكماء⁸⁾
- S. 448 ist leer, ohne daß etwas fehlt, wie cod. d beweist.
- S. 451 Z. 1 = 184 Z. 1 باب ذكر الفطر⁹⁾
- S. 451 Z. 10 = 184 Z. 12 باب ذكر العظلب¹⁾
- S. 452 Z. 7 v. u. = 186 Z. 5 باب ذكر الامطى نهرا²⁾

* s. p. — ب فطرانا. — ° s. p. — د والسبه. — ° s. p. — ف داروميقا.
— s s. p. — ح القطى. — ا العظلب. — ك بهرا.

- 1) Die Ġarāmiqa nennen diese Pflanze حالوطا (cod. d احللوطا).
- 2) Ob حلجل richtig ist, ist unsicher, s. B 692. Nach Ibn Waḥšīja heißt die Pflanze bei den Griechen قاقولاممسوس, cod. d قاقولاممسوس, vgl. B 1725 und dazu Dozy, II, 296 a; sollte der zweite Bestandteil minus sein? vgl. Löw, S. 349 unten), in einem anderen Dialekt (*bi-luja uḥrā min luḡatihim*) حساس (cod. d حساس).
- 3) Ibn Waḥšīja gibt keinen weiteren Namen. 4) Desgleichen.
- 5) Ibn Waḥšīja gibt als anderen Namen لوبيا (B 2042).
- 6) Ibn Waḥšīja gibt keine weiteren Namen.
- 7) Nach Ibn Waḥšīja heißt die Pflanze auf Persisch كسح (cod. d كسح), d. h. doch wohl كشنج, vgl. Dozy s. v.
- 8) Die Pflanze ist im Mondklima (*iqḷīm māh*) und in Sogdiana zu Hause und heißt dort العوسه (cod. d الغوسيه), d. i. ohne Zweifel گوشنه Dozy II, 281 a, was auch in den Zusammenhang sehr gut paßt. Vgl. im übrigen STEINSCHNEIDER 1474.
- 9) Angeblich, sagt Ibn Waḥšīja, kommt die Pflanze im heißen Afrika zwischen ġarb (cod. d 'arab) und sūdān vor und heißt dort خبز

- S. 454 Z. 9 v. u. = 188 Z. 7 v. u. باب ذكر السلق
 S. 460 Z. 5 v. u. = 197 Z. 7 باب ذكر الخس^a
 S. 464 Z. 1 = 201 Z. 7 v. u. باب ذكر الحماص
 S. 465 Z. 10 = 203 Z. 6 v. u. باب ذكر سياسادورا^b¹⁾
 S. 466 Z. 10 v. u. = 205 Z. 3 باب ذكر ميناانا ابني^c²⁾
 S. 467 Z. 9 v. u. = 206 Z. 11^d [مينانا ابني]³⁾
 S. 468 Z. 12 = 207 Z. 7 v. u. باب ذكر بواري^e فينا⁴⁾
 S. 469 Z. 8 = 208 pu. باب ذكر دحوتايا^f⁵⁾
 S. 470 Z. 3 = 209 pu. باب ذكر الشمونا⁶⁾

— كوارى^e. — d [] s. p. — c s. p. — b s. p. — الفص^a.
 — دحوتايا^f. — اسمونا^g.

الكلب. Dozy bringt خبز in Zusammensetzung mit allerlei Tiernamen, aber nicht mit كلب, ebenso SEIDEL.

1) Ibn Wahšija gibt keinen anderen Namen an; vgl. STEIN-
SCHNEIDER 1085 und 1088.

2) Schluß des Artikels bei Ibn Wahšija: (أحمد add. d) قال ابو بكر
ابن وحشية اظن هذا النبات (d add. شىء) ينبت في الماء يورد وردًا
مثل ورد الاقحوان تسميه الناس قرة العين والاسم الذى ذكره قوثامي
هنا معناه بالعربية عدد عيون الى (d اى) عيون كثيرة العدد فلا
ادرى اهو ما قد ظنفته ام لا واكثر (d واكثره) ما اراه (d ارى) ينبت في
هذا الاقليم اعنى اقليم بابل. Vgl. SEIDEL, Anm. 141.

3) Hier gibt Ibn Wahšija wieder viele Namen. Die Ġarāmiqa
sagen فراد (d فرادا) مما منما (cod. d سمرى), die Bewohner von Ninive.
Hierfür kann man فردامنا, B 1776, und فردامنا, B 1747, zu lesen sich
versucht fühlen. In Ibn Wahšija's Gegend sagt man aber dafür قوما
قوما (cod. d s. p.). Das kann man aber eigentlich nur قونيا lesen. Dies ist
jedoch nach B 1858 nur der griechische Ausdruck für ماء الرمد, B 2074.
Danach wäre wiederum قوما gar keine Pflanze. Diese letzte Fährte
führt also nicht weiter. Oder ist vielleicht فاوبينا, Päonie, zu lesen?

4) Über die Pflanze konnte ich nichts ermitteln. 5) Desgl.

6) Vielleicht ist in Anlehnung an cod. d *επιθιμον* *افيثمون* zu lesen,
vielleicht aber auch كسمونا (ا), woraus sich die Lesart von d gut erklärt;
vgl. STEIN-SCHNEIDER 1696. Die Ġarāmiqa nennen die Pflanze دودوموربا
(cod. d قودوموزبا).

- S. 471 Z. 6 v. u. = 212 Z. 5 باب ذكر السعد
- S. 474 Z. 5 = 215 Z. 10 باب ذكر السوسن
- S. 474 Z. 4 v. u. = 216 Z. 8 باب ذكر الوج
- S. 475 Z. 6 = 216 apu. باب ذكر الاسارون
- 5 S. 475 Z. 5 v. u. = 217 Z. 8 v. u. باب ذكر نوع آخر من
اساروما هذا نوع من الاسارون¹⁾
- S. 476 Z. 9 = 218 Z. 9 باب ذكر نبات يشبه اساروما²⁾
- S. 477 Z. 1 = 219 Z. 6 باب ذكر الزعفران
- S. 477 Z. 11 = 220 Z. 2 باب ذكر الزنجبيل الشامي
- 10 S. 478 Z. 4 = 220 apu. باب ذكر مركدفا³⁾
- S. 479 Z. 1 باب في عمل الاخباز من ثمر الشاجر
- S. 497 Z. 3 باب قول كلي مجمل على اصول المنابت
- S. 506 Z. 7 باب الكلام في علتة كون النبات واختلافه في اشكاله
- S. 513 Z. 4 القول في علتة الاريح على راي ينيوشاذ
- 15 S. 517 Z. 1 القول في علتة الطعوم
- S. 523 Z. 9 ذكر علل الالوان في كونها
- S. 533 Z. 7 باب ذكر علل معانٍ شتى واشياء مختلفة من احوال
المنابت
- S. 581 Z. 6 باب ذكر البقول S. 590 Z. 1 باب ذكر النعناع
- 20 S. 593 Z. 11 باب ذكر البانروج
- S. 597 Z. 5 باب ذكر الجرجير S. 599 Z. 1 باب ذكر الكرفس
- S. 602 Z. 10 باب ذكر السذاب
- S. 609 Z. 11 باب ذكر نبات الحرف

• مركفا •

1) Diese Art heißt auch manchmal pers. (cod. d ناردین (باردین) هندي, B 2207.

2) Diese Art heißt الفومسهور (cod. d العوا مشهور), d. i. ελαφο-
βοσκον, vgl. Dioscorides bei B 1709 s. v. فو.

3) Über diese Pflanze weiß ich nichts.

- S. 610 Z. 10 باب ذكر الخردل وتسمى بقللة السكرية
 S. 611 Z. 4 باب ذكر سفنداق البرى¹⁾
 S. 611 apu. باب ذكر فوسالى¹⁾
 S. 612 Z. 8 باب ذكر معروفصاعال²⁾
 S. 612 pu. باب ذكر جسمى³⁾ 5
 S. 613 Z. 11 v. u. باب ذكر بادنكاهو⁴⁾
 S. 614 Z. 4 v. u. باب ذكر رساق⁵⁾
 S. 615 Z. 9 باب ذكر الخند قوى
 S. 615 apu. باب ذكر الخرا⁶⁾
 S. 616 Z. 10 باب ذكر الكراث الذى يجز ورقه مع البقل 10
 S. 618 Z. 5 v. u. باب ذكر الكوهيان
 S. 619 Z. 10 v. u. باب ذكر الكيلكان
 S. 620 Z. 7 باب ذكر اللسلاسا⁷⁾
 S. 621 Z. 7 v. u. باب ذكر الصعتر
 S. 622 pu. باب ذكر الخضراويا⁸⁾ 15
 S. 623 Z. 11 v. u. باب ذكر الترسايا⁹⁾
 S. 624 Z. 6 = cod. c S. 1 Z. 2 باب ذكر القرنفل
 S. 627 Z. 9 = 3 Z. 7 باب الباشطا¹⁰⁾ وهو الطرخون

الناشطا *

- 1) Ibn Waḥṣīja sagt nur, daß es sich um eine بقللة-Art handelt.
 2) Nach demselben wird die Pflanze زنجبيل الكلب genannt, B 1126.
 3) B 483 liest جسمى; auch sagt Ibn Waḥṣīja, die Pflanze heiße auf Arabisch حسل; vgl. B 670, wo unsere Stelle mit جسمى zitiert wird.
 4) Nach Ibn Waḥṣīja eine persische Gemüseart, die bei den Persern باذر نجبويه heißt, siehe B 221.
 5) Zu lesen ist زنباقى, B 1130. 6) Zu lesen ist الخزا, B 666.
 7) Auf Persisch heißt die Pflanze الميار; s. im übrigen Dozy s. v. لسلس.
 8) Vgl. Dozy s. v.; die atrāf at-turk nennen diese Gemüseart برسوك.
 9) B 263, der unseren Artikel ausschreibt, liest برسيانا.
 10) Welche der beiden Lesarten richtig ist, geht aus dem Artikel طرخون bei B nicht hervor.

- S. 628 Z. 6 v. u. = 4 Z. 4 باب ذكر فامسا¹⁾
- S. 629 Z. 4 v. u. = 4 Z. 4 v. u. باب ذكر دينداريا²⁾
- S. 630 ult. stand ursprünglich eine rote Überschrift für
ein neues *bāb*; diese ist aber ausradiert und darüber von
5 der Hand des Schreibers geschrieben:
- تم الجزء الاول من كتاب الفلاحة بحمد الله تعالى
[بسم الله الرحمن الرحيم]³⁾ باب 5 Z. 9 v. u. Cod. b S. 1 Z. 1 = 5 Z. 9 v. u.
- S. 2 Z. 12 = 6 Z. 14 باب ذكر كهوارث⁴⁾
- 10 S. 4 Z. 2 = 7 Z. 5 باب ذكر برقامصرا
- S. 4 apu. = 7 Z. 10 v. u. باب ذكر برقاكطرا
- S. 5 ult. = 8 Z. 13 باب ذكر برقاكوسا⁴⁾
- S. 8 Z. 10 = 9 pu. باب ذكر الكزيرة
- S. 10 Z. 7 v. u. = 11 Z. 13 باب ذكر البقلة اللينة
- 15 S. 12 Z. 7 = 12 Z. 14 باب ذكر الاسفاناخ
- S. 13 Z. 7 = 13 Z. 4 باب ذكر القطف

كهوارث⁴⁾ — . تعميمي^d — . [] nur in b. — . دينداريا^b — . قاقينا^a.

1) Wie zu lesen ist, steht nicht fest. Nach Ibn Waḥṣīja heißt die Pflanze auf Persisch نارنج بويه (cod. c s. p.), d. h. باذنكجويه, vgl. zu S. 613 Z. 11 v. u. Das wird dadurch bestätigt, daß Ibn Waḥṣīja als arabischen Namen البقلة الاترجية gibt, was mit den Angaben von B 221 und 326 übereinstimmt.

2) Die Inder sagen ديندان. B 849, der unseren Artikel ausschreibt, sagt دبيداريا.

3) Zu lesen ist يغميصي, vgl. B 2316, der mit Ibn Waḥṣīja feststellt, daß dies der Name für ريباس sei; nur sagt B, es sei der syrische, während Ibn Waḥṣīja ihn für persisch erklärt. Vgl. BROCKELMANN, *Lex. Syr.*², 305a.

4) Die Perser nennen die Pflanze مرواحوز (cod. c s. p.), vgl. VULLERS II, 1168b und die sehr wichtigen Varianten der Namen der sieben Arten der Pflanze zu den Formen bei Ibn Waḥṣīja, wie sie B s. v. مرو (2108) aufzählt. Vgl. auch SEIDEL, Anm. 129, STEINSCHNEIDER 1855.

S. 14 Z. 11 v. u. = 13 apu.	باب ذكر السرمق
S. 15 Z. 7 v. u. = 14 Z. 12 v. u.	باب ذكر البقلة العربية ¹⁾
S. 16 Z. 9 v. u. = 15 Z. 6	باب ذكر [حماض الماء] ^a
S. 17 Z. 11 v. u. = 15 Z. 7 v. u.	باب ذكر الخباز البستاني الذي
	5 تسميه اهل الشام ملوحي ^b
S. 18 pu. = 16 Z. 11 v. u.	باب ذكر الطرشق ³⁾
S. 20 Z. 2 = 17 Z. 14	باب ذكر القنابري
S. 21 Z. 5 = 18 Z. 6	باب ذكر الشوسندايا ⁴⁾
S. 22 Z. 3 = 18 Z. 7 v. u.	باب ذكر بقل الرمل سموه العرب
	10 [بقل البراثي] ^d
S. 23 Z. 7 = 19 Z. 15 v. u.	باب ذكر نبات الخلبة
S. 24 Z. 6 v. u. = 20 Z. 13	باب ذكر الكشوت ^e
S. 26 Z. 3 = 21 Z. 7	باب ذكر الشاهترج
S. 27 Z. 1 = 21 Z. 7 v. u.	باب ذكر البقلة المسماة الكرنب
	15 الخراساني ⁵⁾
S. 27 Z. 10 v. u. = 22 Z. 6	باب ذكر البرهليا ^f
S. 32 Z. 4 = 25 Z. 6	باب ذكر الشبث ⁷⁾
S. 32 apu. = 25 Z. 10 v. u.	باب ذكر الرطبة
S. 33 Z. 9 v. u. = 26 Z. 8	باب ذكر الساقاني ^g
S. 34 Z. 9 = 26 Z. 9 v. u.	20 باب ذكر اصالاترفا ^h

البقول البراثي^d - السوسندايا^e - ملوحي^b - الحماض []^a - اصالاترفا^h - الساقاني^g - البرهليا^f - الكشوت^e -

- 1) Diese Pflanze kommt aus Jemen, vgl. B 318.
- 2) Gemeint ist *μαλαχη*, B 752, vgl. 2173.
- 3) Im Arabischen heißt die Pflanze بقل الجن, vgl. im übrigen Dozy und dementsprechend B 2263, ferner SEIDEL, Anm. 70.
- 4) Über die Pflanze konnte ich nichts ermitteln.
- 5) Vgl. Dozy, II, 461 a oben und demgemäß B 327.
- 6) Cod. c liest richtig, vgl. Dozy, I, 79 b.
- 7) Gemeint ist wohl شبث, B 1275, vgl. STEINSCHNEIDER 1119. Nach SEIDEL, Anm. 35 ist das allerdings ein Tier.
- 8) Diese Pflanze konnte ich nicht identifizieren.

	S. 34 Z. 7 v. u. = 26 pu.	باب ذكر الكرنب
	S. 37 Z. 5 v. u. = 29 Z. 2	باب ذكر اللبلاب
	S. 39 Z. 10 = 30 Z. 4	باب ذكر الكشنج ^a 1)
	S. 40 Z. 4 = 30 Z. 12 v. u.	باب ذكر قطراب كوى ²⁾
5	S. 40 Z. 5 v. u. = 31 Z. 2	باب ذكر الكوسات ^b
	S. 41 Z. 7 = 31 Z. 12	باب ذكر الكوارى صما ^c 4)
	S. 42 Z. 1 = 31 Z. 5 v. u.	باب ذكر كسحى ^d 5)
	S. 42 Z. 10 = 32 Z. 5	باب ذكر دواعربا ^e 6)
	S. 42 Z. 4 v. u. = 32 Z. 14	باب ذكر برشمنار ^f 7)
10	S. 43 Z. 9 = 32 Z. 7 v. u.	باب ذكر قومسا ^g 8)
	S. 43 Z. 8 v. u. = 32 ult.	باب ذكر غالا سنوا ^h 9)
	S. 44 Z. 2 = 33 Z. 8	باب ذكر الادراى ⁱ 10)
	S. 44 Z. 8 v. u. = 33 Z. 11 v. u.	باب ذكر القنبيط

دواعربا^e - كسحى^d - قينا^c - الكوشات^b - الشكنج^a.
الادراىⁱ - عالينتوا^h - قوميا^g - ترشيناو^f -

1) B liest wie cod. b. Vgl. oben S. 44 Anm. 7. 2) B liest كوى قطرات.

3) Wohl identisch mit كوشاد, B 1990, wo auf 515 جنطيانا verwiesen wird. Der bei Ibn Wahšija gegebene Name der Bergvölker سدشيدر (cod. c شدشيدر) könnte aus dem bei B l. c. gegebenen griechischen Namen verderbt sein.

4) Die Pflanze konnte ich nicht feststellen, vgl. cod. a S. 468 Z. 12.

5) Vgl. S. 39 Z. 10?

6) B schreibt unsere Stelle s. v. دوايا اغريا (Nr. 968).

7) Der Name scheint aus برسياوشان, B 256, korrumpiert zu sein, vgl. auch Dozy. Die Lesung von cod. c fast genau so im Apparat der *ġāja* an einer mir leider verloren gegangenen Stelle; die Verkürzung des Namens der Pflanze kommt also öfter vor.

8) Cod. c liest richtiger; vgl. B 1854, der unsere Stelle ausschreibt. Die Bewohner von Bāġarmā (s. CHWOLSON, Index und die genannte Stelle bei NÖLDEKE) nennen die Pflanze طوعرحى.

9) Diese Pflanze konnte ich nicht feststellen.

10) Die Babylonier benennen die Pflanze mit einem Namen, dessen Übersetzung الفبات الغفلى ist.

S. 48 Z. 5 v. u. = 36 Z. 15 v. u.	باب ذكر الماذجان
S. 57 Z. 5 = 42 Z. 6	باب ذكر القرع
S. 60 Z. 5 v. u. = 44 Z. 12 v. u.	باب ذكر القثا البستاني
S. 65 Z. 12 = 47 Z. 6 v. u.	باب ذكر الخيار
S. 66 Z. 6 = 48 Z. 11 v. u.	باب ذكر البطيخ ⁵
S. 87 Z. 1 = 63 Z. 16	باب ذكر الكروم ⁶
S. 114 Z. 9 v. u. = 83 Z. 5	باب ⁷ كيف يزرع الكرم
S. 163 Z. 1 = 120 Z. 4	باب من التعليم لغروس الكروم وتوابع
	لذلك ⁸ واشياء بسبيلها ⁹ ان تلحق بها في افلاحها
S. 291 Z. 7 v. u. = 233 Z. 13 v. u.	باب ذكر الشجر ¹⁰
S. 317 Z. 8 v. u.	باب ذكر الشجر المنمر
S. 319 Z. 2	باب ذكر الرممان
S. 329 Z. 2	باب ذكر اللوز الهندي
S. 329 Z. 7 v. u.	باب ذكر اللوز
S. 331 Z. 10	باب ذكر البندق
S. 332 Z. 10 ¹⁾	باب ذكر الفستق ¹⁵
S. 333 Z. 4 v. u.	باب ذكر البلوط
S. 334 Z. 11	باب ذكر الشاهبلوط ²⁾
S. 334 apu.	باب ذكر ذوات النوى من الثمار ونبثدى منها
	بوصف الزيتون
S. 335 Z. 6	باب ذكر المشمش ²⁰
S. 337 Z. 6 v. u.	باب ذكر الخوخ
S. 339 apu.	باب ذكر الاجاص
S. 341 Z. 5	باب ذكر الشاهلوح ³⁾

* Überschrift fehlt in c, ist am Rande ohne باب nachgetragen. —
 من * — سبيلها a — ذلك * — add. c. ذكر^b

1) Zu lesen ist الفستق, B 1681, so auch an späterer Stelle des Artikels selbst. 2) Vgl. VULLENS II, 393 b.

3) Zu lesen ist الشاهلوح; vgl. B 1269, der unseren Artikel zitiert, sowie eine spätere Stelle des Artikels selbst.

- S. 341 S. 6 v. u. باب ذكر العناب
 S. 344 Z. 7 باب ذكر النبق
 S. 347 pu. باب ذكر الاجاص للجبلي¹⁾
 S. 348 Z. 11 باب ذكر القطلب
 5 S. 348 Z. 6 v. u. باب ذكر شجر القراسيا
 S. 349 Z. 5 v. u. باب ذكر البوقاسيا²⁾
 S. 350 Z. 8 v. u. باب ذكر التين
 S. 354 Z. 6 باب ذكر الليميز S. 355 Z. 11 باب ذكر الكمثرى
 S. 361 ult. باب ذكر السفرجل
 10 S. 366 pu. باب ذكر التفاح
 S. 368 Z. 8 v. u. باب ذكر التوت³⁾
 S. 370 Z. 7 باب ذكر الصنوبر
 S. 371 Z. 4 باب ذكر اشركوهي⁴⁾
 S. 372 Randnachtrag zu pu. باب ذكر التنوب
 15 S. 373 Z. 1 باب ذكر شجرة الجبلتا⁴⁾
 S. 374 Z. 1 باب ذكر شجرة الارز
 S. 374 pu. باب ذكر شجرة الشربين
 S. 376 Z. 5 v. u. باب ذكر شجرة حوشيصا⁵⁾
 S. 377 Z. 12 باب شجرة بغاميصا⁴⁾
 20 S. 378 Z. 5 باب ذكر شجرة ملازهر⁶⁾

1) B 21 schreibt diesen Artikel aus.

2) Vgl. CHWOLSON, S. 89.

3) Obwohl die Handschrift diese Schreibung durch den ganzen Artikel hindurch festhält, dürfte doch wohl feststehen, daß توت zu lesen ist.

4) Diesen Baum konnte ich nicht identifizieren.

5) Der Baum bringt esbare Früchte hervor, die in Ninive حارشان heißen. B 545 s. v. جو شبصيا zitiert unsern Artikel, den er aus dem *kitāb al-fawā'id al-muntahaba min al-adwija at-taijiba* von Ibn Wahšija, einem Auszug aus der *Landwirtschaft*, auf dem Wege über aš-Šarīf kennen gelernt hat. Die Frucht heißt dort جوساني.

6) Wohl identisch mit فيلزهرج, B 1720, vgl. STEINSCHNEIDER 1509, dagegen aber SEIDEL, Anm. 92.

S. 378 Z. 6 v. u.	باب ذكر شجرة عوشنار ¹⁾
S. 379 Z. 8	باب ذكر شجرة ماركبوا ²⁾
S. 379 ult.	باب ذكر شجرة ميلقاصوا ³⁾
S. 380 Z. 10	باب ذكر شجرة اسرباسا ⁴⁾
S. 381 Z. 2	باب ذكر شجرة كركرهان ⁵⁾
S. 381 Z. 7 v. u.	باب ذكر شجرة دريتنا ⁶⁾
S. 391 Z. 11 v. u.	باب ذكر الاشجار التي لا تثمر شيئًا بل يصلح خشبها لاشياء يصنع منها
S. 391 Z. 9 v. u.	باب ذكر القيقب
S. 391 pu.	10 باب ذكر للور النبطى وهو الصمصاف ⁷⁾
S. 392 Z. 7	باب ذكر الشوحط ⁸⁾
S. 392 Z. 10 v. u.	باب ذكر شجرة الزرنب
S. 392 Z. 6 v. u.	باب ذكر السنديان
S. 393 Z. 3	باب ذكر شجرة الصلاى ⁸⁾
S. 393 Z. 12	15 باب ذكر شجرة روخوشى ⁸⁾
S. 395 Z. 5	باب ذكر موطرسييت ⁸⁾
S. 395 ult.	باب شجرة القسط
S. 396 Z. 9 v. u.	باب ذكر شجرة السليخة

1) Diesen Baum konnte ich nicht identifizieren.

2) Identisch mit ماركبونا, B 2062, der unsern Artikel ausschreibt.

3) Dieser Baum soll von den Griechen nach Babylon gekommen sein.

4) Dieser Baum soll aus der Gegend von Antiochien stammen; vgl. CHWOLSON 86 und dazu A. v. GUTSCHMID, S. 24, § 3.

5) Der Name des Baumes bedeutet vielleicht nur كركره von Herät*. Ibn Waḥšija berichtet nämlich, daß er von dieser Stadt nach Babel eingeführt sei. Man könnte auch an Verschreibung aus كركرهان, Löw 298, denken, vgl. B 1923 s. v. كركرهين.

6) Wie zu punktieren ist, geht aus dem Artikel nicht hervor. Adam soll diesen Baum von Osten eingeführt haben. Vgl. Löw 374 oben ترنبا.

7) Vgl. B 815 خلاف, womit auch nach Ibn Waḥšija der in Rede stehende Baum identisch ist; STEINSCHNEIDER 1221.

8) Diesen Baum konnte ich nicht identifizieren.

	S. 397 Z. 6 v. u.	باب ذكر شجرة اللماما ¹⁾
	S. 398 Z. 10	باب ذكر شجرة الفو
	S. 398 Z. 5 v. u.	باب ذكر شجرة الانخر
	S. 399 Z. 1	باب ذكر شجرة رباكشانا ²⁾
5	S. 401 Z. 1	باب ذكر شجرة المر
	S. 402 Z. 8	باب ذكر شجرة الكندر
	S. 403 Z. 4 v. u.	باب ذكر شجرة للخص
	S. 404 pu.	باب ذكر شجرة الاقاقيا
	S. 406 Z. 6	باب ذكر شجرة السماق
10	S. 407 Z. 3	باب ذكر شجرة القاريتا ³⁾
	S. 497 ult.	باب ذكر شجرة اللادن
	S. 409 Z. 7	باب ذكر شجرة لنا
	S. 409 Z. 10 ist Platz für eine neue Überschrift; viel-	
	leicht bezieht sich der Text aber noch auf حنا	
15	S. 410 Z. 2	باب ذكر شجرة المروتا ⁴⁾
	S. 411 Z. 9 v. u.	باب ذكر شجرة الطرفا
	S. 412 Z. 10 v. u.	باب ذكر شجرة المران
	S. 412 ult.	باب ذكر شجرة ماخروجي ⁵⁾
	S. 413 Z. 11	باب ذكر شجرة سطرکا

1) Vgl. B 695. Nach Ibn Waḥšīja heißt der Baum bei den Bewohnern von Ninive *بخور الاكراد*, vgl. B 249. Zu den Kurden vergleiche CHWOLSON S. 101.

2) Der persische Name des Baumes ist *دار شيشعان*, B 842, der griechische *اصملاس* (d. h. wohl *ἀσπλάθος*, SEIDEL, Anm. 87), der der *Ġarāmiqa* *فیشدباردین*.

3) Als anderer Name des Baumes wird *مالطای* genannt, als Name der *Ġarāmiqa* *حولمکی*, wofür die Variante *عولمعی* gegeben wird, was als ein Berg zwischen der *Ġazīra* und den oströmischen Ländern definiert wird.

4) Ibn Waḥšīja gibt noch den Namen *ماکاهی*.

5) B 228, der lediglich diesen Artikel ausschreibt, gibt *باخروجی*.

- S. 413 Z. 4 v. u. باب ذكر شجرة المقل الأزرق
 S. 414 Z. 6 باب ذكر شجرة المراس¹⁾
 S. 414 Z. 9 v. u. باب ذكر شجرة الابهل
 S. 417 Z. 4 باب ذكر شجرة الملوخيا
 S. 417 Z. 6 v. u. باب ذكر شجرة انشابهي²⁾
 S. 418 Z. 3 باب ذكر شجرة الاقترساج³⁾
 S. 418 Z. 11 v. u. باب ذكر شجرة سكلاسي⁴⁾
 S. 419 Z. 6 v. u. باب ذكر شجرة المعسرى⁴⁾
 S. 420 Z. 1 باب ذكر شجرة الشمشار
 S. 423 Z. 3 باب ذكر التراكيب للشجار
 S. 451 Z. 4 v. u. باب رسمناه باب الفائدة الكبرى
 S. 477 Z. 4 باب ذكر الخخل
 S. 594 Z. 11 باب ختمنا به الكتاب شرحنا فيه اشياء سلفت

لنا في كلامنا على معاني شتى من اول الكتاب الى موضعنا هذا
 15 تم كتاب الفلاحة والحمد لله رب العالمين S. 635 Z. 9
 وصل الله على افضل المرسلين محمد وآله وصحبه اجمعين وكان
 الفراغ منه صبيحة نهار الخميس المبارك ثلثي شهر رجب الفرد
 الحرام سنة اثنين وسبعين وثمانمائة حسبنا الله ونعم الوكيل ونعم
 المولى ونعم النصير.

1) Die Araber nennen diesen Baum مو, B 2185.

2) B 1278 s. v. شبه, der diesen Artikel ausschreibt, zitiert vorher
 al-Ġāfiqī (BROCKELMANN, I, 488), welcher angibt, daß der Baum auch
 شبهان und auf Syrisch شابهي heißt. Vgl. auch B 1283 bis.

3) B 26, der diesen Artikel ausschreibt, schreibt اخرساج.

4) Diesen Baum konnte ich nicht identifizieren.

Nachwort.

20

Diese Arbeit ist zwei Jahre nach ihrer Entstehung gedruckt worden. Ich bin mir wohl bewußt, daß es meine Pflicht wäre, die Untersuchung nicht in so unfertigem Zustande zu veröffentlichen; und meine seitherigen Studien würden es mir

vielleicht ermöglichen — besonders wenn ich mir die Leidener Handschriften wieder kommen ließe —, in das Problem viel tiefer als damals einzudringen, die sachlichen Angaben zum Inhalt der *Nab. L.* erheblich zu vermehren und auch die in
 5 der Einleitung ausgeführten Gedanken an näheren Untersuchungen zu bewähren. Aber zu einer erschöpfenden Darstellung würde auch das nicht führen, und vor allem würde die Arbeit auf unbestimmte Zeit vertagt werden müssen. So habe ich mich entschlossen, das Verzeichnis so, wie es damals
 10 angefertigt wurde, zu veröffentlichen und nur in der Einleitung und den Anmerkungen die mir inzwischen bekannt gewordene Literatur nachträglich zu berücksichtigen. Die Geschichte der Naturwissenschaften im Islam kann noch viele Mitarbeiter brauchen; vielleicht wird jemand durch diese Abhandlung an-
 15 geregt, die Untersuchung der Werke Ibn Waḥšīja's früher und gründlicher durchzuführen, als es mir selbst möglich wäre.

Nachträge (in der Korrektur).

1. (S. 27 Anm. 2.) Vgl. auch desselben *War Ibn Waḥšījah ein nabatäischer Herodot?* Berichte üb. d. Verhandl. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, phil.-hist. Cl. 1862, S. 67—99 = *Kl. Schr.* II, 717—53. Die Bezeichnung „nabatäischer Herodot“ ist also älter als MARKWART (vgl. SCHÄDER, *Islam* XIV [1925], 17, Anm. 4, wo auch neuere Literatur über Ibn Waḥšīja angegeben ist.

2. (S. 31 Anm. 1.) Was aus der *Nab. L.* an religionsgeschichtlichen Erkenntnissen herauspringen kann, wenn man erst einmal die mit den „Nabatäern“ verbundenen Vorstellungen im Zusammenhang systematisch und historisch untersucht und ihr Verhältnis zu den „Säbiern“ klärt, wofür MASSIGNON zum Teil schon Wege gewiesen hat, ist garnicht abzusehen.

3. (S. 31 Anm. 3.) In seinem Bestreben, die Wertlosigkeit der Werke Ibn Waḥšīja's darzutun, liefert NÖLDEKE selber viele höchst wertvolle Einzelinterpretationen; und was BOLL für das Verständnis des Tenkelūšā getan hat, weiß jeder Kundige.

4. (S. 39 Anm. 1.) Diese Stelle müßte nach der Einleitung (s. oben S. 33) schon in cod. d enthalten sein; die Stelle ist mir aber leider verloren gegangen.

Philologische Untersuchungen zur islamischen Mystik.

I. Was bedeutet *al-'ilm* in süßischen Texten?

Von M. Horten.

Der Terminus *'ilm* wird in mystischen Texten ebenso oft genannt wie in theologischen, juristischen und philosophischen. Er ist aber in allen diesen von einem jeweils verschiedenen Inhalt erfüllt, der exakt-philologisch festzustellen ist. Den *'ilm* der Mystiker hat man dem der Theologen des *kalām* 5 gleichgestellt und daher einen Mystiker wie Ḥallāğ als Theologen bezeichnet. Es ist nachzuprüfen, ob diese Identifizierung zutreffend ist. Gehören die Mystiker in dieselbe kulturelle und geistesgeschichtliche Gruppe wie die Theologen, wenn sie sich als Träger und Schöpfer eines *'ilm* bezeichnen? Sarrāğ 10 gewährt uns über diese Frage die wichtigsten Aufschlüsse, die eine durchaus scharfe soziale Trennung zwischen den Leuten des theologischen *'ilm* und denen des mystischen sichtbar werden lassen.

Der *'ilmu-ğ-zāhir* = „die Wissenschaft des äußeren Wortlautes“ ist die Theologie“, l. 15, 8, die viele sich „unberechtigter Weise beilegen“¹⁾.

1) Dies ist die Bedeutung von *tarassama bi-*. *Al-mutarassimūna bi-'ilmi-ğ-zāhiri* sind daher die „Scheintheologen“, „Pseudotheologen“, die den *'ilma-t-taṣawwufi* leugneten, l. 15, 7. Die „wahren Theologen“ des *kalām* haften freilich auch an den *'ahkāmī-ğ-zāhirah*, erkennen daneben jedoch den „mystischen *'ilm*“ an. Der zwischen beiden Arten des *'ilm* obwaltende scharfe Gegensatz wird dadurch gemildert. Der praktische Modus des Tolerierens ist eingetreten, der den sachlichen und unaufhebaren inneren Widerspruch freilich nicht beseitigt. In den Worten l. 15, 7: *lā junkiruhū -l-'ulamā'u* = „die Theologen leugnen dies — das Wissen der Mystik — nicht“ ist die Doppelnatur des *'ilm* klar vorausgesetzt und nur die Schroffheit ihres Gegensatzes gemildert. l. = *kūābu-l-luma'* ed. NICHOLSON, Leyden-London 1914.

S. läßt, I. 15, 10, den Gegensatz zwischen den beiden Formen des *'ilm* in seiner moralischen Abwertung des theologischen *'ilm* deutlich werden. Nachdem er zum Ausdruck gebracht hat, daß die Theologen die „äußeren Bestimmungen und das, was sich zur Bekämpfung der Gegner eignet, allein von dem Buche Gottes wissen“, fügt er hinzu: „In dieser unserer Zeit (+ 950) neigen die Menschen am meisten solcher (peripheren) Wissenschaft zu; denn sie ist ihnen dienlich, um Macht (*riyāsah* = Menschenbeherrschung) und Ruhm (*ǧāh*) zu erlangen und führt sie der Welt zu, *al-wuṣūlu*¹⁾ *'ilā-d-dunyā*. Nur wenige aber sind es, *qalla man tarāhu*, die du sich mit diesem ‚Wissen‘, *'ilm* beschäftigen siehst, das wir genannt haben“, dem mystischen.

Ungemildert wird dieser Gegensatz weiter geschildert. Es ist die moralische Unterwertigkeit der offiziellen Theologen, die S., I. 15, 16, zum Bewußtsein bringen will. Weil das „mystische Wissen“, *'ilm*, den höchsten sittlichen Heroismus beansprucht, „lassen die Theologen, *al-'ulamā'u*, dieses Wissen, *'ilm*, beiseite (das mystische) und beschäftigen sich mit der Verwendung eines Wissens, *'ilm*, das ihnen den Gebrauch der Lebensmittel, *mu'an*, bequem macht²⁾ und sie anleitet und anregt, Erleichterungen³⁾, Dispensen, *ruḥaṣ*, und Koranumdeu-

1) *wuṣūl* ist Terminus für das mystische „Erreichen Gottes“. Wenn *wuṣūl* hier von den Theologen gebraucht wird und besagen will, daß sie „die Welt erreichen“, die im dualistischen Gegensatz zu Gott steht, so ist damit die entschiedenste Verurteilung der Theologie — wenigstens der „seiner Zeit“ — ausgesprochen. Schon nach diesem Texte ist es unmöglich, einen Mystiker, der sich als Träger seines *'ilm* bezeichnet und als einen *'ālim* in diesem Sinne, einfach als „Theologen“ aufzufassen.

2) *mu'nah*, Plur. *mu'an*, bedeutet im engeren Sinne: „Vorräte“ von Lebensmitteln. Den Mystikern war es nach der Theorie des *tawakkul* = „extremen Gottvertrauens“ nicht erlaubt, Vorräte aufzuspeichern, selbst nicht für den folgenden Tag. Die „Theologen“ gestatteten dies, was mystisch gesehen, als Laxismus galt.

3) *tausī'* = *ruḥaṣ*, Sing. *ruḥaḥ* = „Dispens“, „weitere Auslegungen“ der Strenge des Gesetzes, „Milderungen“, und es scheint, daß die islamische Kanonistik, *fiqh*, von der Mystik als eine „Wissenschaft“ aufgefaßt wurde, die nur den Zweck verfolge, dem Laxismus in der Gesetzesausdeutung die Wege zu ebnen. Diesem *'ilm* gegenüber stellte daher die

tungen, *ta'wilāt*¹⁾), zu verwenden. Dieser 'ilm steht den Genüssen²⁾ der Fleischlichkeit³⁾ am nächsten und ist für die sinnlichen Seelen⁴⁾ leichter zu ertragen.“

Gegen diesen unsittlichen 'ilm der offiziellen und legalistisch-ritualistischen *kalām*-Richtung der „Theologen“ war es für die *fuqarā'* = „freiwillig Armen“, Mystiker eine Gewissenssache, einen anderen 'ilm zu setzen, der die Religion und Sittlichkeit vor dem Verfall retten sollte. Daß die Mystik in diesem Sinne eine Erweckungs- und Reformbewegung ist, wird l. 15, 12 sichtbar. „Dieser 'ilm, den wir, S., erwähnten, ist der 'ilm der Auserwählten⁵⁾. Er ist gemischt mit Bitterkeit, widerwärtigem Geschmack⁶⁾. Ihn zu hören schwächt

Mystik ihren konträren 'ilm = die „mystische Theorie“, „mystische Ethik und Spekulation“ auf. Zwischen diesen beiden Formen des 'ilm mußte daher der schärfste Gegensatz walten. *sa'āt*, l. 10, 15 = „Luxus“, der durch den *tausī'* als gestattet erwiesen wurde.

1) Der *ta'wil* deutet die Korantexte im Sinne des Laxismus um und gilt daher bei den Mystikern als unmoralisch.

2) *ḥazz* = „sinnlicher, irdischer Genuß“, der vom geistig-religiösen Leben ablenkt. Es beruht wohl auf manichäischem Einflusse, wenn aller „Genuß“, *ḥazz*, als böse verboten wird.

3) *bašarīyah* = „Fleischlichkeit“ im Sinne der irdischen Menschennatur ist christlicher Einfluß.

4) *nafs* ist nicht einfach die „Seele“ als Lebensprinzip — diesen Sinn trägt: *rūḥ* —, sondern die „Sinnenseele“, „Sinnlichkeit“, die Seele als Träger der „Leidenschaften“ die von Natur so gebildet sind, *ḡubūlat*, daß sie den *ḥuḏūḏ* = Sinnengentüssen nachjagen und vor den *ḥuqūq* = „sittlichen Pflichten, die Gott auferlegte, flieht“, *munāfarah*. *ḥaqq* = göttliche, den Menschen gegebene Pflicht steht dem *ḥazz* = Sinnengenuß entgegen. Die Kontrarität des Dualismus von Licht und Finsternis klingt an.

5) *ḥuḥūḥ* = *ḥawāḥḥ* = „Auserwählte“, „Abgesonderte“, den *electi* des Manichäismus nachgebildet, während die *ḥiṭyān* = „in der Welt lebende Mönche“, „Laienmönche“, die den *ḥawāḥḥ* dienen mußten und Hilfe gewährten, an die *audientes* des Manichäismus erinnern. Die zum Islam „bekehrten“ Manichäer — so haben wir uns den Einfluß wohl vorzustellen — behielten ihre Lebens- und Denkweise in der neuen Religion bei. Was ihnen im Manichäismus gewohnt war, suchten sie in den Korantexten wiederzufinden und als islamisch nachzuweisen.

6) *ḡuḥḡ* = „Bissen, die in der Kehle stecken bleiben“. Der 'ilm der Mystiker widerstreitet der Sinnlichkeit; der der Theologen dient ihr und erscheint daher als gottes- und religionsfeindlich. Es ist nicht mög-

die beiden Kniee¹⁾, versetzt das Herz²⁾ in Traurigkeit, füllt das Auge mit Tränen, macht das Große klein und das Kleine groß³⁾. Um wie viel mehr gilt dies⁴⁾, wenn man diesen *'ilm*, das mystische Wissen, anwendet, ausführt⁵⁾, kostet⁶⁾, erlebt⁷⁾. Die Sinnenseele hat im Erleben dieser Dinge freilich keinen Genuß⁸⁾; denn sie sind bedingt⁹⁾ durch die Abtötung¹⁰⁾ der sinnlichen Seele, die Ausschaltung¹¹⁾ der

lich, den Gegensatz zwischen Theologie und Mystik schärfer und zugleich plastischer zur Anschauung zu bringen. Wie abwegig es ist, Mystiker wie z. B. Ḥallāg als „Theologen“ zu bezeichnen, weil sie von einem *'ilm* sprechen, dürfte damit greifbar geworden sein.

1) Der mystische *'ilm* legt andauernde Gebetsübungen auf.

2) *qalb* = „Herz“ ist der Sitz des Denkens, hier des Denkens an die „Welt“, auf die der Mönch verzichten muß, sonst meist des Denkens an Gott.

3) Die Maßstäbe der Welt werden in der Mystik in ihr Gegenteil verkehrt. Es liegt offenbar ein christlicher Einfluß vor. Das Kleine der Welt hat Gott auserwählt, um das Große der Welt zu beschlügen. Die *Malāmatīyah* = „die offenen Weltverächter“ trieben diese Stimmung ins Extreme. Auch sie haben ihre Wurzeln wohl im Manichäismus, der freilich darin noch von indischen Einströmungen — der *Digambara* — unterstützt wurde.

4) *fa-kaiifa* = „wie daher“ hat diese prägnante Bedeutung.

5) *mubāšaratuhu* = „sich direkt, in unmittelbarer Berührung mit ihm abgeben“, d. h. die Forderungen der heroischen Ethik des Mystizismus zur praktischen Lebensaufgabe machen.

6) Der Begriff des „Kostens“, *ḡauq*, auf das Religiöse angewendet, dürfte auch auf christliche Gedankenverbindungen zurückgehen. Das Göttliche ist dieser Literatur mit dem Süßen und Lieblichen assoziiert.

7) Der Begriff der *munāsalah* ist durch diesen Text, l. 15, 14, wohl geklärt. l. 15, 2 steht er neben *mubāšarah* und *mumārasah* = „dem in direkten Kontakt Kommen mit etwas“. Auch das Dauerhafte dieses Erlebens liegt in diesem Terminus.

8) *ḥazz* trägt auch hier die Bedeutung des irdischen, ungeistigen Genusses.

9) *manūṭ* ist Terminus, der die Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache und der unerlässlichen Bedingung bezeichnet.

10) Der Begriff der *'imātah* = „Ertötung“, „Abtötung“ ist unmittelbar der christlichen Ethik entlehnt.

11) *faqd* = „entbehren“, „vermissen“, auch einfach: „nicht haben“, terminologisch meist: „Gott entbehren“, „in Gottesferne sein“, „Gott verloren haben“, dem der *wuḡūd* entgegensteht: „das Gefundenhaben Gottes“ der „Gottesbesitz“ und daher die „Minneekstase“.

Sinneswahrnehmung und den Verzicht¹⁾ dessen, was man wünscht“.

Der Gegenstand dieses *'ilm* zeigt weiterhin die große Gegensätzlichkeit, die zwischen *kalām* und *taṣawwuf* = Mystik herrschte und entwirft uns zugleich das weite Feld 5 mystischer weltanschaulicher Spekulation, l. 14, 14. Die philologische Untersuchung erschließt dabei den genauen Sinn einer Fülle von Termini, die zu den gebräuchlichsten der mystischen Esoterik zu rechnen sind und ohne deren präzise Feststellung die Wiedergabe solcher Kulturdokumente unmöglich ist. „Die 10 Sūfis besitzen deduzierte Erkenntnisse, *mustanbaṭāt*, in manchen Wissenschaften, die dem Verständnisse der Juristen und Theologen allzuschwierig²⁾ sind; denn sie sind exquisite Feinheiten, *laṭā'if*, bei ihnen, *lahum*, den Mystikern, niedergelegt in (geistreichen) Andeutungen, *'išārāt*³⁾ = „Hinweisungen“, 15. die wegen ihrer Feinheit und Exquisitheit der Erklärung spotten.“

Solche Themata sind z. B. „der Sinn der Verlockungen⁴⁾),

1) *muḡānabah* = „das, was man wünscht, läßt man abseits liegen“, weil es der Finsterniswelt angehört und vom Lichte ablenkt, — eine dualistisch gerichtete Lebensauffassung. *murād* bezeichnet hier das, was die Sinne „wollen“, erstreben. Der enge terminologische Sinn besagt mit *murād* „das, was der ethische Wille erstrebt“, d. h. Gott und den Novizenmeister. Beide können mit *murād* bezeichnet werden. *Murād* ist dabei der „Novize“.

2) *muṣkilah* enthält nicht nur den Sinn von „schwierig“, sondern auch den von „allzuschwierig“, so daß diese Lehren den Verstand, *fuhūm* Plural der Bedeutsamkeit, der Fuqaha' übersteigen. Der *'ilm* der Sūfis liegt demnach in einer höheren Ebene als der *'ilm*, der uns als Theologie und Kanonistik bekannt war.

3) Die *'išārāt* sind neben die *ṣaṭahīyāt* = „die ekstatischen Äußerungen und Glossolalien“ zu stellen und nur den Esoterikern zugänglich. Sie erfordern einen *ṣarḥ-taṣrīḥ*-Kommentar.

4) *'awāriḍ* sind Versuchungen, die „von der Seite des Weges“ an den Erdenpilger herantreten, um ihn von dem Aufstiege zum Lichtreich abzuhalten. In der philosophischen Diktion bezeichnen sie die Akzidentien, die zur Substanz von außen „hinzutreten“. Aus dieser bisher unbekanntem Bedeutung ist wohl auch der Sinn von l. 14, 22: *'itirād* abzuleiten: „sich durch die Verlockungen anziehen und von Gott ablenken lassen“. Der Fromme muß den *'itirād* unterlassen, wenn er zur Tugend gelangen will; er muß also den „Lockungen der Welt widerstehen“, sicherlich ein christlicher Begriff. Das Motiv des „Weges“ und der „Pilgerfahrt“ zu Gott ist dem Verständnisse immer zugrunde zu legen.

Hemmnisse¹⁾, Fesseln der Welt²⁾, Verhüllungen³⁾, Mysterien des Seelenkerns⁴⁾, Stationen⁵⁾ der Aufrichtigkeit, Zustände der gnostischen Erkenntnisse⁶⁾, Wesenheiten⁷⁾ der Anrufungen,

1) Die Finsternismächte stellen dem Erdenpilger „Hemmnisse“, *‘awā’iq*, entgegen, um seinen Aufstieg zum Lichtreiche unmöglich zu machen.

2) Die „Fesseln“ *‘alā’iq*, der Welt müssen abgestreift oder durchschnitten, *qaṭa‘a*, werden. Alle Sinnlichkeit gilt als böse, was an den Manichäismus gemahnt. Der *‘ilm* der Mystiker will nicht nur solche Wirkungen der Teufelsmächte namhaft machen, sondern vor allem, l. 14. 10, ihren tieferen Sinn, ihre *daqā’iq* und *haqā’iq* klarlegen. Der Oberflächensinn ist vielleicht den gemeinen Gläubigen schon bekannt. Die *Ṣūfik* will in die Tiefe dringen und die „Feinheiten“ und „Tiefenschichten“ solcher Erlebnisse ans Licht ziehen. In dieser Absicht untersucht sie die *daqā’iqu-r-riyā’* = „die Tiefenbedeutungen der Augendienerei“ usw. Dabei soll hervorgehoben werden, daß die *‘ulamā’* = Theologen und Kanonisten zu diesen „Tiefen und Wesenheiten“, den *haqā’iq*, noch nicht vorgedrungen waren. Die Polemik ist aus jedem Worte herauszuhören und offenbart uns die zeitgeschichtlichen Kämpfe. Die Mystik erfüllt eine Aufgabe, an der die Gelehrten des Islams bisher gescheitert sind.

3) Der Begriff der *ḥuṣūb* = „Schleier“ und des *‘itiḡāb* = „sich verschleiern“, so daß der Blick auf Gott, die Intuition, unmöglich wird, ist aus der Mystik nicht wegzudenken. Die Welt Dinge sind der „Schleier“, der den Ausblick auf das Lichtreich hindert. Alle Stofflichkeit und Sinnlichkeit ist *ḥiḡāb* = „Schleier“, wohl ein manichäischer Gedanke, dessen Wurzeln freilich auch im Urchristentum liegen.

4) Der *sirr* = „Seelenkern“ ist die Tiefenschicht unseres Gewissens und Bewußtseins. In ihm findet die Schau Gottes und das „Zwiegespräch“, *munāḡāt* mit Gott statt. Die „Verborgenenheiten“, *ḥabāyā*, Mysterien von Welt und Gottheit, sind demnach im „Seelenkern“ zu finden, unbekannt den *‘ulamā’*, erst von den Mystikern erschlossen.

5) Die *maqāmāt* = „Stationen“, auch *daraḡāt* = „Stufen einer Treppe“ und *ḡabaqāt* = „Stockwerke“ genannt, geben den Sinn der christlichen Klimax getreu wieder und sind dem Motiv der Planetenstufen und des Aufstieges zum Himmel entnommen. Alle Tugenden und sittlichen Handlungen weisen „Stationen“ auf, da für die *ḥawāṣṣ* = *electi* nur höhere Stufen in Frage kommen wie für die *‘awāmm* und *muridūn* = die „breite Masse“ und die Novizen. Das ganze System ist auf dem Gedanken der „Stationen“ aufgebaut.

6) *ma‘rifah* ist nicht die natürliche, sondern ausschließlich die gnostische Erkenntnis, die jenseits des Horizontes der Theologen liegt und schon dadurch ein Symbol des Gegensatzes der Mystiker gegen diese darstellt.

7) Alle religiösen Akte haben eine Oberfläche und eine Tiefenschicht, die „Wesenheiten“, *haqā’iq*. Nur der Mystiker kann zu ihnen

Stufen der Gottesnähe, *qurb*, Reinheit¹⁾ des *tauḥīd*²⁾, Stationen des Alleinseins³⁾ Gottes, Wesenheiten⁴⁾ der Knechtsnatur⁵⁾

hinabsteigen. Der Esoterismus tritt hier in seine Rechte und erweist sich als grundlegend für die Beurteilung jener Kultur. „Anrufungen“ *'aḍkār* im engeren Sinne sind die in den einzelnen Mönchsorden üblichen Zusatzgebete zum Ritualgebete des Islams.

1) *taḡrīd* bedeutet die Ausschaltung alles Stofflichen und Fremden, das die absolute Einheit Gottes irgendwie trüben könnte. In philosophischer Diktion bezeichnet es die Unkörperlichkeit. Die absolute Einheit des Seins ist nur dann vorhanden, wenn neben dem Ursein Gottes nichts besteht, das man als wahres Sein und Substanz im eigentlichen Sinne ansprechen könnte. Während auf ethischem Gebiete die christlichen und manichäischen Einflüsse deutlich wurden, sind in der Weltanschauung die brahmanischen von äußerster Evidenz; vgl. dazu: HORTEN, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik* 1927, Materialien zur Kunde des Buddhismus, hrsg. v. Walleser, Heidelberg; Nr. 12 u. 13, —: *Grundlinien von Lebenssystem und mystischer Weltanschauung des Hallāḡ*, Archiv f. Gesch. d. Philosophie 1926; 37, 161 f. —: *Sammelbericht über islamische Weltanschauung*, Philosoph. Jahrbuch 1927; 40, 91—102.

2) *tauḥīd* = 1. „Einheitsbekenntnis“ des Altislams, daß neben Allāh kein zweiter Gott bestehe; Ablehnung des persischen Dualismus, 2. „Einheitslehre“, „Behauptung der absoluten Einheit des Seins“, so daß nur eine einzige Substanz, *dāt*, besteht und alle Seinsformen neben ihr nur Schein — Sein, Schemen, Phantome darstellen, — die ausgesprochene brahmanische Theorie von den zwei Seinsschichten: a) *Māyā* und b) Brahman, von denen jene die getragene, diese die tragende Schicht darstellt. In allen metaphysischen Begriffen der östlich-islamischen Mystik werden diese Gedanken immer als selbstverständliche vorausgesetzt. Sie sind die notwendige Grundlage für das Verständnis dieser Texte.

3) *tafrīd-ʿifrād-fardānīyah* = „Alleinsein“ Gottes, so daß neben ihm keine wahrhaft wirkliche Welt angenommen werden kann, identisch mit dem Akosmismus, *Māyā*-Lehre und Einsubstanzialität des Seins, d. h. des brahmanischen Monismus. Außer dem „alleinseienden“ Gott bestehen nur „Phänomene“, die unwirklich, substanzlos, wesenlos sind, aus *rusūm* = „Grenzen“, „Umrisslinien“ gebildet, l. 29, 3, und ins Nirvana versinkend: HORTEN, *Die Philosophie des Islams* 1924, 245, Anm. 215.

4) *ḥaqāʿiq-daḡāʿiq* = „feine Wesenslinien“, „Wesenheiten“, die der intuitive Mystiker unter der Oberfläche der Dinge zu fassen sucht. Sie stehen mit der *Ḥaqīqah* = „der Urwesenheit“, Gott, in innigster Beziehung. Das Erfassen der Tiefenschicht der *ḥaqāʿiq* ist daher der mystischen Gnosis und der Zwei-Schichtenlehre des Brahmanismus ursprünglich eigen.

5) Der „Herrnatur“, *rubūbiyah* Gottes steht korrelativ die *ʿubūdiyyah* = „Knechtsnatur“ des Menschen gegenüber, jüdisch — christliche Gedankenbeziehungen.

des Menschen, Ausgewischtwerden¹⁾ des vergänglichen Seins²⁾ in der Ewigkeit³⁾, Vergehen⁴⁾ des Zeitlichen⁵⁾, wenn es dem

1) *maḥw* ist deshalb identisch mit dem Nirvana, weil alle umliegenden Begriffe dieses Terminus sich mit den entsprechenden brahmanischen decken: Objekt ist das Phänomenensein der Schemendinge dieser äußeren Welt, die kein selbständiges Sein besitzt. Substrat ist die Ursubstanz, l. 28—32, der allein wahrhaftes Sein zukommt; Wirkung ist die Auflösung der Individualität des Phänomenendinges, dessen „Umrisslinien“, *rusūm* fortfallen, so daß das Ursein „allein“, in seinem *'ifrād* übrigbleibt; Grundlage dieser Denkweise ist die Lehre von der „Einheit des Seins“, *tauḥīd*, die die absolute Einheit = *waḥdānīyah-waḥdah* Gott allein zuschreibt und den Dingen der Phänomenenwelt nur ein „relatives Einssein“, *'aḥadīyah* zugesteht. Sie wird dadurch gebildet, daß die Ureinheit die verwirrende Vielheit der Welt Dinge zusammenfaßt.

2) *kaun* = „Bewegung“, „Werden“, „Veränderung“, hier mit dem Substrate zusammengenommen: „veränderliches Sein“: ZDMG. 65, 539—549. Seine substanzlose Natur wird durch die bekannte Umschreibungen „Umrisslinien“, l. 29, 3 u. oft, *'aškāl* = „Schemen“, *ṣabḥ* = „Phantom“, l. 29, 7 außer Zweifel gestellt. Der Begriff des *maḥw* bestätigt diese Māyā-Natur des *kaun*; denn „ausgewischt werden“ kann nur ein Wirkliches, das ein „Schemen“ ist und aus „Linien“ und „Spuren“ besteht. Da es im Gegensatz zum folgenden *'azal* steht, bedeutet es vor allem das „zeitliche“, „in der Zeit stehende und von der Zeit gemessene“ Wirkliche.

3) *'azal* = hier die substanzhaft gedachte Ewigkeit, an, *bi-*, der das „Ausgewischtwerden“ des *kaun* vor sich geht und in die die Schemenwelt des Zeitlichen versinkt. Da der *kaun* substanzlos ist, muß der *'azal* hier die Ursubstanz selbst sein, die sonst *ḥaqīqah* = „Urwesenheit“, *waḥdānīyah* = „Ureinheit“, l. 28, 16, „Sinn“, *ma'nā*: l. 29, 2, „Ursubstanz“, *dāt* genannt wird. „In ihr wird das Weltall als einer einzigen Substanz zusammengefaßt“: *Dictionary of the Technical Terms* ed. SPRENGER 1854; 235, 2. Der echtste Brahmanismus kann im Arabischen keine deutlichere Prägung erhalten.

4) *talāṣī* = „zu nichte werden“, „nichts sein“ hat nach dem Kontexte den Sinn des Phänomenenseins in seiner Substanzlosigkeit und Schemenhaftigkeit, — die Māyā-Natur des *kaun*!

5) *muḥdat* = „das zeitlich Entstandene“, das einmal nicht war und dann wurde. Während die Falāsifah ein Erschaffensein von Ewigkeit, d. h. ohne Anfang annahmen, lehrten die Mystiker — hier in Übereinstimmung mit den Theologen —, die Welt sei einmal nicht gewesen und dann entstanden, also „zeitlich“ = *ḥadat* = *ḥādūt*, den *ḥudūt* als Bestimmung tragend. Auch Ibnu-l-'Arabī lehrt die Zeitlichkeit der Schöpfung. Man hat dies von ihm unberechtigter Weise bezweifeln wollen. Daß *'azal* dem *qadīm*, d. h. *q'īdam* = „Ewigkeit“ gleichsteht, kann nicht in Frage gezogen werden. Die grundlegenden weltanschaulichen Linien sind damit

Ewigen parallelgestellt wird, das Vernichtetwerden des wohlgefälligen Betrachtens der Vergeltungen¹⁾ und das ewige²⁾ Bestehen der visio des Spendenden³⁾, indem die visio der Gabe

gezogen. Sarrāğ geht nunmehr zu den mystischen und ethischen Punkten seiner Darstellung zurück; indem er die Themata aufzählt, die die Theologen und Juristen nicht kennen. Die Mystik füllt demnach die leere Stelle aus, die jene beiden Wissenschaften offen gelassen hatten. Eine Identität des 'ilm der Theologen und des der Mystiker kann daher nicht mehr diskutiert werden. Prof. v. NEGELEIN teilt mir mit: „Das Unsterbliche“, *amṛta*, ist eine metaphysische, der Körperwelt entgegengesetzte Ursubstanz, im ‚Brahmanismus‘ das (im Tiefschlaf erlangbare) Reich der ‚ewigen Wonne‘, *ānanda*, die einzige Ursubstanz, die der Buddhismus kennt“. Dann ist 'azal gleich: *amṛta*.

1) *fanā'* = „Vernichtung“. Der Gegenstand dieses *fanā'* ist hier die *ru'yah* = „das wohlgefällige Betrachten“ der 'a'wāḍ = „der Ersatzleistungen“, die Gott für die guten Werke nach dem Volksglauben des Islams verheißt. Die Freuden der Paradiesesgärten werden von den Mystikern mit Entrüstung geleugnet und als unethisch und unwürdig betrachtet. Sie bedeuten, l. 14, 10, eine „heimliche, latente Leidenschaft und einen latenten Dualismus“, *ṣahwah ḥafīyah* und *širk ḥafīy*. Durch die Aussicht auf ein materielles Jenseits wird der Blick von Gott abgelenkt und „neben“ Gott ein anderer als Gott zum letzten Ziele der Handlungen gemacht, was „Dualismus“ ist, Rückfall in den Parsismus und Abfall vom „wahren Gott“, — die schwerste Sünde für den Gläubigen. Wenn demnach die Theologen die Paradiesesgärten annehmen und den Gläubigen als Gegenstand der religiösen Sehnsucht hinstellen, begehen sie die schwerste Sünde, die der Islam kennt und sind im Grunde keine wahren Muslime. Jeder, der auf ein materielles Jenseits hofft, ist vom Islam abgefallen! Unversöhnlicher kann der Gegensatz zwischen Mystik und Theologie nicht umschrieben werden. Die Mystiker sind demnach die religiösen Erwecker, die den Islam aus dem völligsten Verfalle erretten wollen, in der er steht und von den Theologen erhalten wird. Der 'ilm der Mystiker ist daher eine Neuformung des Islams aus seinem durch die Theologen begünstigten und geförderten Verfalle.

2) *baqā'* = „das ewige Bleiben und Bestehen“ steht dem *fanā'* entgegen. Das christliche Moment bricht hier wieder durch, indem die visio, die ekstatisch-selige Gottesschau als das jenseitige Ziel hingestellt wird. Sie setzt als Gottesbegriff den Lichtgott voraus; denn „erschaut werden“ kann nur das Licht. Gott ist vom Blickpunkte dieser christlich-persischen Lichtmotive aus das „verborgene Urlicht“ der Welt, das sich durch Emanationen und Manifestationen den im Finsternisreiche wohnenden Menschen kundtut.

3) Das Jenseits bringt nur dann die Vollendung des Erdenpilgers, wenn dort keine Stofflichkeit mehr zu finden ist und Gott allein Gegen-

vernichtet wird, Durchschreiten¹⁾ der Zustände und Stationen, Vereinigung²⁾ der (individuell) verstreuten³⁾ Personen (und Einzeldinge), Vernichtung des wohlgefälligen Betrachtens des geschöpflichen Strebens, indem die visio des Erstrebten⁴⁾ ewig bestehen bleibt, Abstehen von dem wohlgefälligen Betrachten der Vergeltungen, = l. 14, 19, sich den Verlockungen, 'awāriḍ

stand des religiösen Erlebens ist. Auf alle „Gaben“ an Paradiesesfreuden verzichtet der Mystiker, da jede „Gabe“, wenn in sich und neben Gott betrachtet, von Gott selbst ablenkt. Das Materielle wird dabei als Urfeind des Lichtes empfunden, als in sich „böse“, eine Stellungnahme, die als typisch manichäisch bezeichnet werden kann. Im Jenseits kann es deshalb keine Materie geben, weil in ihr die Lichtsubstanzen der Seelen wiederum von neuem wie in der sublunaren Welt in „Finsternis“ und „Böses“ gefesselt werden würden.

1) 'ubūr = „Durchschreiten“ einer Strecke oder eines Weges. Der Mystiker betrachtet sein Leben als eine Pilgerfahrt, die ihn durch ödes Land und steile Pfade zum Lichtreich führt, — sicherlich urchristliche Motive. Die „Zustände“, 'ahwāl, sind flüchtige Phasen dieser Pilgerfahrt und leicht vergängliche Seelenverfassungen, die „Stationen“ länger dauernde Lagen. In allen Vollkommenheitsmomenten, z. B. den einzelnen Tugenden, werden diese Phasen angenommen, die den Theologen unbekannt sind, von den Mystikern aber um so eifriger erforscht werden. Der Gegensatz dieser Polaritäten religiöser Richtungen bildet den Hintergrund des Textes.

2) jam' = „Urvereinigung“ in Gott als der einzigen Substanz. Durch den mahw = „das Ausgewischtwerden“ verlieren alle individuellen Dinge ihre Begrenztheit und gegenseitige Abgeschlossenheit. Sie werden demnach in dem Ursein zur „Ureinheit“, wahdāniyah, l. 28, 16, „vereinigt“. Gott bildet die „Einheit“ der Welt und aller Welt Dinge. Der ganze Brahmanismus ist in diesem Terminus enthalten, der sich mit dem 'ifrād-tafrīd und den Formen der „Ureinheits“-Lehre zu einem geschlossenen Systeme zusammenfügt.

3) mutafarriqāt = „zerstreute Dinge“ bezeichnet die Individuen, insofern sie gegeneinander abgegrenzt und endlich sind. Von der tragenden Ursubstanz werden sie eine „Vereinigung“, „vereinigt“, da die einzige „Ureinheit“ sie alle „trägt“ und dadurch zur wahren Einheit des Seins macht. Außer dieser bestehen nur Schemendinge. Der Brahmanismus wird überall als Grundlage vorausgesetzt.

4) qasḍ = „Streben“, das von dem Geschöpfe ausgeht, während maqsūd das „Ziel“ dieses Strebens darstellt: Gott, d. h. jedes Streben nach Außergöttlichem, muß vernichtet werden. Das Verhältnis zwischen qasḍ und maqsūd ist das gleiche wie zwischen 'atā und mu'ī im Vorhergehenden.

s. oben, nicht hingeben¹⁾, sich entschlossen daranmachen²⁾, verwischte und verwehte Wüstenpfade zu wandern und tödliche, *muhlikah*, Ödländer zu durchschreiten.

Von den (im Koran genannten) „Besitzern des Wissens, die die Gerechtigkeit ausführen“, sind demnach die Mystiker⁵ besonders (als electi des Manichäismus, *maḥṣūṣ* = *ḥawāṣṣ*) dadurch gekennzeichnet, daß sie diese Schwierigkeiten lösen und den problematischen Teil (*muṣkil*) dieser Dinge erwägen (*wuqūf* = betrachten), sich mit solchen Gegenständen ringend befassen, *mumārasah*, indem sie dieselben tief erleben, *munāzalah*,¹⁰ direkt anpacken, *mubāšarah*, und sich mutig auf sie stürzen, *huḡūm*, dabei sogar ihr Herzblut verspritzen, *badlu-l-muḥaḡ*. Dann künden sie von Geschmack und Kosten dieser (himmlichen) Speise, ihrem Abnehmen und Wachsen. Von jedem, der einen solchen mystischen Zustand zu besitzen vorgibt,¹⁵ verlangen sie Rechenschaft nach entsprechenden³⁾ Beweisen. Dabei führen sie einen *kalām* = Diskussion über die gesunden und ungesunden Erscheinungsformen dieser Dinge“.

1) *ītirād* hier wohl von *‘arīḍ* = *‘awāriḍ* l. 14, 16 abzuleiten. Sonst bedeutet es „Einwände machen gegen eine Thesis“, was im Kontexte weniger gut harmonieren würde. Der Fromme soll „von dem *ītirād* ablassen“. Dieses „Ablassen“ ist gleichbedeutend mit dem „Verlassen“ der Welt, und dann soll er sich „den Tugendpfaden mit aller Energie, *huḡūm*, zuwenden“. Dann muß in *ītirād* die Bedeutung des „Haftens an der Welt“ stecken. Es wird durch den exakten Sinn gedeckt: „sich den Weltverlockungen hingeben“, freilich eine neue Bedeutung! Sie ist aber aus den *‘awāriḍ* und dem Kontexte eindeutig abgeleitet.

2) *huḡūm* = „sich mit aller Energie an eine Sache machen“, „ihre Fährlichkeiten und Schwierigkeiten anpacken und angreifen“. Das Durchwandern der „Lebenswüste“ tritt als ein so beschaffenes Objekt des *huḡūm* auf. Es entspricht der manichäischen Gedankenwelt, die das Diesseits als wüstes Finsternisreich auffaßt.

3) Der Begriff des „Entsprechenden“ liegt in dem Pronomen von *dalā‘ilihā* = „ihren Beweisen“ ausgesprochen. Die Mystiker besitzen demnach einen *kalām*, der äußerlich dem der Theologen gleicht, innerlich ihm aber durchaus entgegengesetzt ist. Beide Parteien „diskutieren“, aber Sinn und Gegenstand dieser Diskussion sind wesensverschiedene Welten. Ein Mystiker, der *mutakallim* genannt wird, kann deshalb nicht als „Theologe“ gekennzeichnet werden. Das wäre eine Identifizierung der heterogensten Richtungen und erbittertsten Feinde.

Die vorliegende Untersuchung enthüllt uns an genau faßbaren philologischen Tatsachen die großen Kämpfe, die zwischen dem *kalām* der Theologen und der Šūfiyah zu Beginn der Abbāsidenzeit stattgefunden haben. Gegenüber dem *'ilm* der Theologen und Kanonisten stellte die Mystik ihren eigenen *'ilm* und *kalām* auf, dessen Gegenstände, Probleme und Betrachtungsweise bei einer philologischen Untersuchung der fraglichen Texte zum Vorschein kamen. Wenn daher die Mystiker von ihrem *'ilm* und *kalām* sprechen, so hat man sich wohl zu hüten, diesen mit dem bekannten *'ilm* und *kalām* der Theologen gleichzusetzen. Die tiefsten kulturellen Abgründe trennten beide.

II. Was bedeutet *fiqh* und *tafaquh* in mystischen Texten?

Die jüngst behauptete völlige Gesinnungsgemeinschaft zwischen Mystikern und Theologen hat sich uns als ein absoluter Gegensatz erwiesen. Ein Gleiches gilt von *fiqh* = Kanonistik, religiöses und „weltliches“ Recht und *fiqh* = „mystischer Spekulation“. Dem *fiqh* des offiziellen Islams stellten die Fuqarā' ihren eigenen *fiqh* im Sinne der intuitiven Erfassung des inneren *dīn* = der Religion entgegen. Den Anspruch des Propheten, den die Juristen für sich in Anspruch nahmen: „Wem Gott Gutes erweisen will, macht er zum Juristen“, l. 17, 13, deuteten die Mystiker durch ein Wort Ḥasans von Baṣrah um. Jemand sagte ihm: „N. N. ist *faqīh* = Jurist“. Ḥasan: „Hast du jemals einen *faqīh* = Juristen gesehen? Der wahre¹⁾ *faqīh* ist nur, wer sich von der Welt zurückzieht, das Jenseits erstrebt und Einsicht²⁾ hat in die Sache der Religion“.

In der Begriffsbestimmung des *dīn* = der Religion liegt demnach der Schwerpunkt, l. 17, 16. Der Kanonist versteht

1) Der Begriff des „wahren“, „echten“, „eigentlichen“ liegt im prägnanten Artikel von *al-faqīh*.

2) *al-baṣīr* = „der Einsichtige“, der mit der *baṣīrah* = „der tieferen Einsicht“ begabt ist, durch die er die *mušāhadah* = „erlangt, die „Intuition“ in die „Urwesenheiten“, *ḥaqā'iq*, und „feinen Wesenslinien“, *daqā'iq*, von Tugenden, l. 13 f., Lastern, l. 14, 9, monistischen Thesen, l. 14, 15 f., und allen Weltdingen. Das, was unter der Oberfläche verborgen ist, will der Mystiker durch sein *tafaquh* erfassen. Die äußeren Rechtsbestimmungen bedeuten dabei nur Peripherie.

unter *dīn* die legalistische und ritualistische Außenseite, der Mystiker den Kern und das Wesen. „Das Spekulieren¹⁾ über die Bestimmungen dieser mystischen Zustände und den Sinn dieser Stationen ist aber von nicht geringerem²⁾ Nutzen als das über die Rechtssatzungen von Ehescheidung“ usw.

Als Gegenstände des mystischen *tafaqquh* finden wir daher l. 18, 4 aufgezählt: „Wahrhaftigkeit³⁾, Aufrichtigkeit⁴⁾, Anrufung Gottes, Vermeidung der Gottvergessenheit⁵⁾ usw. Für sie ist nicht etwa nur eine bestimmte⁶⁾ Zeit gesetzt, sondern es ist strenge Pflicht für den Gottesdiener in jedem Augenblicke¹⁰ und Falle, *ḥaṭrah*, daß er wisse, was (*'aiš* = dialektisch) In-

1) *tafaqquh* zuerst ohne jeden juristischen Einschlag verwendet als ‚Wesensschau‘ mystischer Inhalte.

2) Die negative Wendung: *laisa bi-'aqalla fā'idatan* = ‚ist nicht geringer an Nutzen‘ steht im Sinne der energisch betonten positiven: ‚ist von wesentlich größerem Nutzen‘. Das Folgende beweist diese Intensivierung der Bedeutung. „Denn, was diese Satzungen angeht, so ereignet sich vielleicht im (ganzen) Leben kein Fall, *ḥādīṭah*, der die Kenntnis derselben erfordert“. „Was, l. 18, 2, aber diese mystischen Zustände anbetrifft und Stationen, asketischen Übungen, *muḥāhadāt*, über die die Mystiker ihren *fiqh* und *kalām* treiben, *jatafaqquhūna wa yatakallamūna*, um deren *ḥaqā'iq* = Urwesenheiten zu erfassen, so bedürfen die Gläubigen ihrer. Die Gnosis, *ma'rifah*, derselben ist für sie eine strenge Pflicht, *wājib*. Für sie ist nicht etwa eine besondere Zeit festgesetzt mit Ausschluß einer anderen“. Die juristischen Fälle sind nicht in jedem Augenblicke dringlich und kommen vielleicht im ganzen Leben überhaupt nicht ein einziges Mal vor. Dagegen ist der Gegenstand des mystischen *tafaqquh* = religiösen Nachdenkens für jeden Gläubigen und in jedem Momente eine Gewissenspflicht. Stärker kann die Nebensächlichkeit des legalistischen *fiqh* und die Wichtigkeit des mystischen nicht kontrastiert werden.

3) *ṣidq* = ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Wahrhaftigkeit‘ fallen ebenso zusammen wie in *ḥaqq* = ‚Wahrheit‘ und ‚Recht‘, auch = ‚Pflicht‘, l. 15, 19, die Gott auferlegt hat und = ‚Gott‘ selbst.

4) *'ihlās*, so daß die Intentionen, l. 12, 9, *ḥālīṣah* = ‚rein‘ sind, d. h. daß sie sich auf ‚das Antlitz Gottes allein‘ *li-wajhīhi ḥālīṣan*, beziehen, frei von jeder ‚Augendienerei‘, *riyā'* und ‚Ohrendienerei‘, *sam'ah*.

5) *ḡaflah* = ‚momentan nicht an Gott denken‘, sich durch die Welt in einem gegebenen Augenblicke ‚von Gott ablenken lassen‘, so daß man nicht mehr im *ḥuḍūr* = ‚der Gegenwart Gottes‘ lebt. Daß diese Begriffe alle durchaus christliche sind, bedarf keines Beweises.

6) *ma'lūm* = ‚eine bekannte, umgrenzte, definierte‘ Zeit.

tion, Willensrichtung und Bewußtseinsinhalt¹⁾ von ihm sind und bedeuten“.

Außerordentlich verlockend war es, den identischen Terminus *ilm* und *fiqh* immer in der gleichen Weise zu übersetzen ohne Rücksichtnahme auf die Wesensverschiedenheit der tragenden Richtung²⁾. Ebenso hatte man den *kalām* trotz seiner Grundverschiedenheit von liberalem, konservativem³⁾ und mystischem als die identische Kulturform gefaßt und alle „Erleuchtungslehren“ als „Emanationslehren“⁴⁾. Nur die genaueste Einzeluntersuchung befreit uns von diesen Täuschungen.

1) *hātīr* = „plötzlich auftretender Gedanke“, allgemein: „Bewußtseinsinhalt“. Die Verwendung des vulgären *'aiša* = *'ēš* = „was“ schon um 950 von Sarrāğ ist für die Geschichte der dialektischen Formen zu beachten.

2) *Ḥallāğ*, ein brahmanischer Typus reinsten Wassers, wurde auf diesem Wege auf dieselbe Linie mit den Theologen gestellt. Die großen Verdienste MASSIGNON's um die Auffindung unschätzbaren Materials über die Mystik des Islams werden in der gegebenen Berichtigung seiner Deutungsversuche selbstverständlich uneingeschränkt anerkannt.

3) In den früheren Fehler der Gleichsetzung beider ist man auch jüngst wieder verfallen: Isl. 15, 118 — die Trennung von „spekulativer“ und „praktischer“ Theologie ist eine primäre Selbstverständlichkeit! —, DLZ. 1927, 797, 6: Das Denken eines *Nazzām* und der *Ḥašwiyah* soll „durchaus unius generis sein“! Eine andere Bezeichnung für die *Mu'tazilah* als „liberale Theologen“ kann in exakt-wissenschaftlicher Terminologie nicht in Frage kommen.

4) Sobald man mit dem Zauberstabe exakter Philologie und Ideenanalyse an die rätselhaften Texte der islamischen Kultur rührt, enthüllt sich unseren Augen das reichste Kulturleben, in dem sich „Manifestation“, *tağalli*, und „Emanation“, *faid*, ebenso deutlich unterscheiden wie die Vorstellung des Urlichtes, das in den Tiefen des Himmelblaus „verborgen“ ist, von dem *dahr*, der unendlichen Schicksalsmacht, die aus den Sternen wirkt; dies gegenüber den philologisch unmöglichen Mißdeutungen: Isl. 15, 129, A. 2 u. DLZ. 1927, 797—8. OLZ. 1925, 513f.

Hebr. *abīr* als dynamistischer Ausdruck.

Von Wilhelm Caspari.

Nicht zur Wortsippe rechnen *ēber*, *ēbrā* und Hi. denom. Job 39, 26 „das Gefieder sträuben“, vom arab. *wbr* „Flaum“. Den Ausgangspunkt bietet einerseits ägyptisches Lehnwort *ibr*, BURCHARDT, *Die altkanan. Lehnworte im Äg.* II, S. 2, mit der Hieroglyphe des Hengstes versehen, andererseits, trotz TORCZYNER¹⁾, gri. „Stier“⁵ Jes. 34, 7²⁾; Ps. 22, 13; 50, 13; 68, 31; Jer. 50, 11, von dem jener nur aus exegetischen Erwägungen absehen will. Zwar gehen Gri. Jer. 8, 16 zum „Pferd“ über. Aber es ist zweifelhaft, ob sie dadurch den alten ägyptischen Gebrauch bezeugen. Haben sie von ihm noch etwas gehört? Ihre „Maulesel“ 1 Sam. 21, 8 sind Ent-¹⁰stellung aus (*rō'e*, besser:) *rāce*. In Ps. 68, 31 stammt '*ammim* I aus B. Besser paßt *majim* zu *qāne*: Die Herde — 'eder Jo. 1, 18 — des Stiers (sing.) am Wege (*bēma'gāl*) zum Wasser⁸⁾. — Statt der doppelten Schreibweise der Masoreten (*ābhīr* und *abbīr*) ist hier die „neutrale Form“ *abīr* gewählt.¹⁵

Eigenschaft ist *abīr* Jdc. 5, 22; Thr. 1, 15 und vom Gegenteil aus, Jes. 46, 12; Ps. 76, 6; Job 24, 22; 34, 20: ἀπολλυ-
λημοτες, ἀσυνετοι, ἀδυνατος; hierher auch Jer. 46, 15 (sing. ?);
Gen. 49, 24; Jes. 1, 24; 49, 26. Zu gewagt erkennt ZAPLETAL,
wegen Jer. 8, 16 auch in Jdc. 5, 22 Pferde; hiergegen siehe 20
P. HAUPT, OLZ. 12, Sp. 214.

Ein übermenschliches Wesen ist *abīr* Jes. 60, 16; Ps. 132,
2. 5 θεος und dasselbe Gen. 49, 24; Jes. 49, 26. Dieses unter-
scheiden die Schriftgelehrten von dem sonstigen Vorkommen
des Nomens, indem sie letzteres mit diakritischem Punkt²⁵
im mittleren Konsonanten versehen — er ist der einzige von
den dreien, der sich hierfür eignet —, aber den Plur. Ps. 78, 25
āγγελοι nehmen sie davon wieder aus. Denselben Plur. erkennen

1) ZAW. 39, S. 296 ff. Seine Behauptung „*abīr* kein Stierbild“, bzw. das Stierbild heiße nicht *abīr*, dürfte zutreffen. — PINCHES, *Journ. R. As. Soc.* 1887, S. 319 f. wollte ein akad. *ībiru* „Ochs“ erweisen. Vielleicht sind jedoch die Silbenzeichen *bi*, *i* versehentlich einmal verstellt. MUSS-ARNOLT: בער. Auch gegen WUTZ zu Ps. 22, 13 (*Die Psalmen* 1925, S. 49).

2) '*attūdīm* hebr. Handschr. 93 ist Zugeständnis an die danielische Apokalypse, z. B. 8, 5. 3) hebr. Handschr. 33 Kennicott irrt ab.

Gri. Jes. 1, 24. Punktum ist also nicht folgerichtig gebraucht und besitzt namentlich keine sprachliche Bedeutung.

Das Zusammentreffen von Gott und Stier suchte man aus dem kultischen Zoomorphismus 1 Reg. 12; Ex. 32 zu erklären; 5 am weitesten ging hierin BUDDÉ, ZAW. 39, S. 38 durch den Vorschlag, statt des angeblich statuarischen *ēfōd* durchweg *abīr* zu lesen. Das aufdringliche Merkmal des Stieres wäre die Geschlechtskraft, der als *abīr* aufgefaßte Gott also der Baal des kananäischen naiven Vitalismus. Da dieser Gottes- 10 begriff für Jerob'am I offenbar gleichgiltig war¹⁾, scheidet jene Erklärung des Zusammentreffens von Gott und Stier in demselben Worte. Eine andere hervorstechende Eigenschaft, die der Stier allerdings mit den Rindern überhaupt gemein hat, er aber in auffälligerem Grade, ist die Wehrhaftigkeit, 15 die in Angriffslust²⁾ übergeht. Also mag *ισχυρος, δυναστης, δυναστεια (ἀδυνατος)* als Mittellinie zwischen Gott und Stier ausreichen³⁾. *abīr* kann so Eigenschaft eines Menschen werden, 1 Sam. 21, 8⁴⁾, vielleicht schon im Hinblick auf seine fürchterliche Tätigkeit in I, 22. Eine innerliche Stärke des Willens, 20 — Selbstbewußtseins — ist so viel als Tatkraft, Jes. 46, 12, wo aber Gri. mit Grund das Gegenteil *ōbēdē lēb* suchen. Ohne ausreichenden Grund betreten sie den gleichen Weg Ps. 76, 6. Erst recht nicht hätten sie sich in Job 24, 22 so helfen sollen, wo ihnen *lēb* nicht gegeben war. Am besten wird dort *abīr*

1) Aus dem palmyrenischen *αγλι (βωλ)* LIDZBARSKI, *H.-B. d. nordsem. Epigr.* S. 476 oben S. 477 Mitte folgt, daß das Wort für das noch unreife Tier als Gottesbezeichnung unbedenklich war; so Hos., Ex., 1 Reg. 12, mithin ohne polemische Nebenabsicht.

2) Für Ps. 50, 13; Jes. 34, 7; Jer. 50, 11 erkennt dies TORCZYNER an. Es ist aber nur eine Vermutung von ihm, daß das besondere Merkmal des *abīr* die Körpergröße sei. Weshalb soll man vom lexikalischen Befunde abgehen?

3) Möglicherweise wäre eine, damit verwandte, Eigenschaft einzelner Pferdearten, die Brauchbarkeit zum Ritte gegen den Feind, die Ursache der altägyptischen Entlehnung des Wortes.

4) Beachtung verdient freilich hebr. Handschr. 98 Kennicott *ab* statt *abīr*, welches mit „Edomiter“ unverträglich schien, es aber in der königlichen Truppe nicht ist; doch konnte (*abi*)*r* über folgendem (*ha*)*r(o'im)* übersehen werden. — Jes. 22, 21.

(sing.) Subjekt: „aber ein Starker hält sich durch seine Kraft“. Der vorhin psychologisch näher bestimmte Begriff scheint mit hin anderswo ein physischer zu sein, wie leicht vorstellbar. Doch versagt man hiermit an Jdc. 5, 22, wo *dahārōt* von TORCZYNER als „Traben“, von ZAPLETAL als „Füße“ erklärt 5 wird; aber wenn Menschen „traben“, sitzen sie nicht zu Pferde. Am wahrscheinlichsten liest man *maddaharū dahārat abīrīm* = „Wie jagt die wilde Jagd dahin!“ und erklärt damit zugleich Jer. 8, 16: „Welch Tosen des Gewiehers seiner *abīrīm!*“¹⁾ nebst 46, 15: „Weshalb (floh Apis,) hielt sein Stärkster (*abīrō*) 10 nicht Stand?“ Ebenso Job 34, 20: „Bis ein Starker nach dem andern flieht“ = *jāsūr abīr la'abīr*²⁾. Nachbarbegriff ist *kōāḥ* Job 24, 22 und Thr. 1, 14 f., wo *abīraj* Krieger oder berühmte Individuen der vergangenen Geschichte der Stadt sein mögen. In beiden Fällen und 1 Sam. 21, 8 erhebt sich jedoch die Frage, 15 ob ihre Kraft angeboren, bzw. durch Ausbildung erworben ist oder woher sonst sie sie haben. Zu Jdc. 5, 22; Jer. 8, 16; 46, 15 ist schon die ungezwungene Auffassung nahegetreten, welche auch außerhalb menschlicher Kämpfer Kampfkraft kennt und schätzt. Dieselbe kann Menschen einwohnen, bzw. auf 20 Menschen übertragen werden. Doch erst wenn Menschen ihr regelmäßiger Fundort sind, wird sie zu einer natürlichen Stärke. Unterhalb dieser Stufe steht außer Jdc. 5, 22; Jer. 8, 16; 46, 15 noch Ps. 78, 25, wo *abīrīm* abstr. pl. scheint: „Wunderkraftbrot“, vgl. 1 Reg. 19; aber auch 22, 13 können übermensch- 25 liche Gewalten wüten, von deren Dasein der Beter mit seinesgleichen überzeugt ist. Die blutenden Wesen Jes. 34, 7 und die schlachtreifen Ps. 50, 13 sind freilich sicher Tiere, also auch die brüllenden Jer. 50, 11. Aber Ps. 68, 31; Job 34, 20 gewinnen durch Deutung auf übermenschliche Wesen, und der 30 Mensch 24, 22 ist ein abnormer Kraftträger. Jer. 47, 3, sonst Nachbildung von 8, 16, ergibt nichts, da sich Gri. mit *parsōtāw* begnügen. Auch Jes. 10, 13 ist in Gri. nicht anerkannt; der Zusatz redet wahrscheinlicher, gegen TORCZYNER, vom Grab,

1) *sūsāw* immer plene, *abīrō* Handschr. 384.

2) Dieselbe Verwechslung von Buchstaben wie oben Jes. 46, 12, aber in umgekehrter Richtung. Qal *sūr* hebr. Handschr. 384.

d. i. *bör*. Diejenigen Stellen, die bestimmt von Tieren sprechen, mögen immer noch von der eruptiven Äußerung ihrer Kraft, die etwas Unheimliches behält, ausgehen; nur Ps. 50, 13 ist das ganz verblaßt. Die Stellen, die von Menschen sprechen, lassen immer noch die Auffassung zu, daß es übernatürliche Kräfte sind, mit denen sie gerüstet waren. Gott als *abir Ja'äqōb* wird, wenn wir ihn Gen. 49, 24 erkennen dürfen, zugleich als Hirte der Israeliten (*bēnē Jisrā'ēl*) gefeiert; er ist also ihr Schutz und wohl zugleich vornean beim Angriff. Aber die Gegner müssen nicht ausschließlich Menschen sein. Der *abir Jisrā'ēl* Jes. 1, 24 droht: „Soll Ich Mich Meiner Gegner erbarmen (*ha-interrog.*)? Vielmehr will Ich Mich an Meinen Feinden rächen!“ Diese leben für den Propheten im Innern des Volkes selbst; doch dürfte der Ausruf von Jesaja nur verwerthet sein und paßt in das alte Ritual des heil. Krieges¹). Davon weiß Ps. 132, 5 nichts mehr; Gott ist lediglich der Schutz seiner Verehrer. Noch friedlicher ist dieser Schutz betätigt Jes. 49, 26; 60, 16²). Als der „Starke“ ist Gott fähig, es mit allen möglichen Kraft-Zentren aufzunehmen, welche die Magier, ihrem Vorgeben nach, aufbieten. Als „Jaqobs Starker“ ersetzt er seinen Anhängern die Vorteile, welche andre aus der Magie³) ziehen. Der Ausdruck hängt noch mit der magischen Weltansicht zusammen. Indem er auf eine Gottheit bezogen wird, wendet er sich gegen die Magie überhaupt und beginnt sie durch etwas Heterogenes zu überbieten. So ist Sargon *gamir abari*⁴) „an Kraft vollkommen“, also unverwundbar, durch Zauber „fest“, ein Wundertäter — in der Theorie. Der Gott (Nergal) ist *bel abari*, d. i. die übernatürlichen Kräfte⁵) sind ihm gehorsam. Beschwörungen kommen

1) v. 25 ist dann eigener Gedanke des Propheten. 2) *qēdōš Jisrā'ēl* in zwei hebräischen Handschriften ist zwar unoriginell, spricht aber vielleicht für Beendigung des Verses schon mit *wē-gō'ālekā*.

3) Aus der weißen, die den Israeliten nicht gestattet ist, und aus der schwarzen, die die Fremden gegen die Israeliten verwenden. So mag *abir* aus der weißen Magie kommen: „der Abwehrkräftige“. Die Anwendung auf den Stier setzt sich schon über diese Einschränkung hinweg.

4) Cylinder-Inschrift Z. 30 (Keilinschr. Bibl. II, S. 42).

5) Der Singular kann wohl kollektiv sein.

gegen ihn nicht auf; nur die in seinem Sinne angewandte ist wirksam. „Der Grundstein (*temenu*) bleibe stark“ = *libur*, d. i. seine Inschrift zur Sicherung des Baues (gegen unterirdische Mächte?; sie ist überhaupt die verborgene Kraft des Baues) wirke sich mit Fluch und Segen zur Erhaltung des Baus und zum Glück seiner Benutzer so aus, wie sie lautet. Wie der vergrabene Bautext, so — durch ihn — das Gebäude selbst¹⁾. Aber während dieser Übergang der Kräfte der Abwehr auf leblose, wenn auch durch den lebendigen Geist (des Menschen unter Beihilfe der Götter) entstandene, Gebilde selbst nur auf magischem Wege vorstellbar wäre, ist es bezeichnenderweise auch nach assyrischer Theologie (K 48 RS. Z. 10) die göttliche Autorität, welche auf den Gegenstand die selbsttätige Abwehrkraft überträgt, also über letztere bereits allein verfügt (*ina qibitika*²⁾). Gedacht ist die Abwehrkraft als eine solche Verselbständigung göttlichen Wesens, die nur getreu der göttlichen Bestimmung wirksam werden kann: *ina mahrika*. Der Begriff *abir* ist, sofern er auf religiösem Gebiete begegnet, nur noch auf die theozentrierte übernatürliche Kraft angewendet, obgleich er ehemals Abwehrkraft auch ohne Beziehungen zur Gottheit umfaßt haben könnte. Diese theozentrierte Wunderkraft gibt den Anlaß, in *abir* eine der vornehmsten Formeln der dynamistischen Überzeugung zu sehen.

1) Steinplatteninschrift Nebukadnezars Col. X, Z. 4; das königliche Wohngebäude nach ebda. Col. VIII, Z. 55. — Aus Nabopolasar Nr. 3, Col. III, Z. 41 hat LANGDON, VAB. 4, S. 313 die Bedeutung „alt werden“ erschlossen. Über ein fem. abstr. JENSEN, *ZAss.* II, S. 88.

2) Augustins *accedit verbum ad elementum*. Nur ist den Assyern *verbum* noch der für einen besonderen Zweck, wenn auch schematisch, formulierte Ausspruch der Gottheit, der sich in der Wirklichkeit oft auf eine bloße Genehmigung beschränkt haben dürfte. Auch das *elementum* dürften sie sich noch nicht als eigentlich seelenloses oder totes vorgestellt haben. Damit, daß es eine zweckvolle Gestalt oder Form erhält, gilt es ihnen wahrscheinlich als irgendwie beseelt. Es besitzt dadurch die Disposition oder Empfänglichkeit zur Aufnahme der Abwehrkraft, die ihm Gott verleiht. Dies läßt sich wohl aus den Beobachtungen des Deuterosejaja in den Werkstätten für Idole folgern, und darf abgewandelt auch für Prismen, Zylinder u. ä. einfache Raumgebilde angenommen werden.

Das Netz Salomons.

Ein äthiopischer Zaubertext.

Nach der Hs. im ethnographischen Museum in München
herausgegeben, übersetzt und erläutert
von **Sebastian Euringer**.

Vorbemerkungen.

Von den beiden äthiopischen Texten des Museums für
Völkerkunde in München, die mir Herr Direktor Dr. L. SCHERMAN
in zuvorkommendster Weise zur Veröffentlichung überlassen
5 hat, habe ich schon 1924 den einen „*Ein Amulet mit Liedern
zu Ehren der Heiligen Gabra Manfas Qeddus, Johannes und
Kyros*“ in dieser *Zeitschrift* (Bd. 3, S. 116—135) ediert und
übersetzt, und Herr Professor Dr. E. LITTMANN hat daran auf
S. 136 f. ergänzende und verbessernde Bemerkungen geknüpft.

10 Jetzt will ich versuchen, den anderen Text, eine Zaubero-
rolle, „Das Netz Salomons“ enthaltend, zu bearbeiten. Bei der
Schwierigkeit der Materie und der zum großen Teil beabsich-
tigten Verworrenheit solcher Texte kann es sich nur um einen
ersten Versuch handeln. Ich würde es daher lebhaft begrüßen,
15 wenn Kenner dieser abstrusen Literatur mit ihren Ergänzungen,
Erläuterungen und Verbesserungen nicht zurückhalten würden.

Die 169 cm lange und 11 cm breite Rolle besteht aus
Papier und ist nur auf einer Seite beschrieben und bemalt.
Sie ist aus vier Stücken zusammengenäht, die im einzelnen
20 folgende Maße aufweisen: 41 cm, 39 cm, 45 cm, 44 cm, zu-
sammen 169 cm. Davon treffen auf die drei Bilder: 18 cm, 15 cm,
16 cm, zusammen 49 cm; auf die jeweils sich anschließenden
Textesabschnitte: 40 cm, 52 cm, 28 cm, zusammen 120 cm. Um
ein Zerschleissen des untersten Randes zu verhüten, wurde

der letzte halbe Zentimeter um ein dünnes hölzernes Stäbchen gelegt und festgenäht. Dieser halbe Zentimeter blieb daher bei den angegebenen Maßen außer Ansatz.

Der Text umfaßt 217 Zeilen und zwar der erste Abschnitt 71, der zweite 94, der dritte 52. Nicht ganz ausgefüllte 5 Zeilen, selbst die nur aus einem einzigen Worte bestehende 71., sind als voll gerechnet.

Rot geschrieben ist regelmäßig der Name der Besitzerin der Rolle: *Walatta Gijorgis* d. h. „Die Schutzbefohlene (wörtlich: die Tochter) des hl. Georg“. Derselbe wurde, wie die 10 meist gedrungene Schrift zeigt, erst nach dem Erwerb der auf Vorrat gearbeiteten Rolle eingesetzt. Es lag ferner in der Absicht des Kopisten, alle Anfänge neuer Sinnesabschnitte, vor allem alle *Basema's* rot auszuführen; aber bei E (77) und G (94) unterblieb es, wohl aus Versehen. Dagegen kann ich 15 für die Rubra 8/9, 32—34, 49 und 78/79 keine Ursache ausfindig machen. Die Namen Gottes, Christi und Mariens sind im Texte außerhalb der erwähnten Rubra immer schwarz geschrieben.

Das Münchener Amulet ist durchaus kein Unikum. Unter 20 den 1906 zu Aksum von ENNO LITTMANN für die Princeton University erworbenen zahlreichen Zauberrollen befinden sich nach dem Zeugnis WILLIAM HOYT WORRELLS (ZAS. 23, 154) auch solche, in denen „die sehr schlecht erhaltene und verworrene Legende vom Fischnetz des Salomon“ steht. Ferner 25 kann man auf der Abbildung 271 auf S. 96 im 3. Bande (Berlin 1913) des Monumentalwerkes „*Deutsche Aksum-Expedition*“ den Anfang einer 2 m 13 cm langen und 16,5 cm breiten Pergamentrolle dieses Beschwörungsgebetes sehen und ein paar Zeilen davon lesen. Weiterhin enthält das Ms. éthiop. 58 der 30 Bibliothèque Nationale zu Paris auf fol. 4—7 eine Rezension „des Netzes“, die uns R. BASSET wenigstens in französischer Übersetzung in *Les Apocryphes éthiopiens traduits en Français, VII. Enseignements de Jésus-Christ à ses disciples et prières magiques*, Paris 1896, p. 26—30, näher gebracht hat. Zwischen 35 der Münchener und der Pariser Rezension besteht eine weitgehende Übereinstimmung und zwar leider auch in den meisten

Dunkelheiten und Sinneslücken, soweit der Inhalt der Salomolegende in Betracht kommt; alles andere aber ist verschieden.

Der Vollständigkeit halber sei auch auf die Bruchstücke bzw. Parallelen des „Netzes“ in den von WORRELL, „*Studien zum abessinischen Zauberwesen*“ (ZAs. 23. B. 149—183; 24. B. 59—96; 29. B. 85—141) übersetzten Zaubertexten hingewiesen. Wo sie irgendwie von Nutzen sein können, werde ich sie heranziehen.

Den Inhalt bilden acht Beschwörungen von Dämonen und 10 Zauberern und den von ihnen verursachten Krankheiten, um die Inhaberin der Rolle vor ihnen zu bewahren bzw. von ihnen zu befreien. Wie der Titel: „Gebet, betreffend das Netz des Salomon, das ihm der Herr gab, um es über die Dämonen zu werfen wie ein Netz über die Fische des Meeres“, zeigt, ge- 15 hört die Mehrzahl, die ersten fünf, der Gattung an, die man *Marbabta Salomon* d. h. „Netz des Salomon“ nennt. Die folgenden zwei (die 6. und die 7. Beschwörung) wollen Mittel gegen die Krankheiten *Qurdat* (Kolik) und *Weg'at* (eine nicht näher bestimmbare, sehr schmerzliche Krankheit)¹⁾ und andere 20 Leiden sein. Die letzte, achte Beschwörung sucht den Bann der bösen Geister überhaupt zu brechen.

Dem Texte sind drei nicht ungeschickt ausgeführte, farbenreiche (Hauptfarben: braunrot, schwarz, grün, weiß) magische Bilder beigegeben. Dieselben sind in der Weise verteilt, daß 25 wie schon erwähnt wurde, zwischen dem ersten und zweiten 71, zwischen dem zweiten und dritten 94 und nach dem dritten und letzten 52 Zeilen Text stehen. Diese Verteilung des Textes ist keineswegs durch dessen Inhalt bedingt, wie schon der Umstand beweist, daß der Satz 47 durch das zweite Bild 30 auseinander gerissen wird. Da das 1. und 3. Bild am Anfang des 1. und 3. Stückes der Rolle, das 2. in der ungefähren Mitte des 2. Stückes steht, so hat man offenbar zuerst die Bilder gemalt und dann erst die Zwischenräume und den Rest mit dem Texte ausgefüllt.

[1) Nach BASSANO, *Vocabolario Tigray-Italiano* ist *weg'at* = „Lungenentzündung“. — *Red.*]

Die genannten Bilder, die wohl die Zauberkraft der Rolle in sich konzentrieren, stellen m. E. den König Salomon und die Wirkung seines Dämonenfangnetzes dar.

Auf dem ersten (18 cm × 11 cm) thront oder steht Salomon, eine vielzackige, hochragende Krone auf dem Haupte ⁵ und einen hermelinartigen Prachtmantel um die Schultern, unter einem Baldachin hinter einer 3 cm hohen reich und bunt verzierten Brüstung, so daß nur der Oberkörper sichtbar ist. Die Augen und der bartlose, nur leicht angedeutete Mund sind geradeaus gerichtet, die Nase dagegen nach seiner ¹⁰ rechten Seite. Die Haare sind tief schwarz, die Hautfarbe braunrot. Die Rechte ruht ausgebreitet auf der Brust, während die Linke darunter ein grünes Tüchlein hält, genau wie bei den abessinischen Marienbildern im Codex Lady Meux nro 2. Dieses grüne Tüchlein scheint ein Hoheitszeichen zu sein, wie ¹⁵ sonst das Szepter. In den von der Bedachung des Baldachins oben rechts und links freigelassenen Zwickeln schweben schützend zwei schwertragende Engel, besorgt ihre Blicke auf ihren Schützling konzentrierend. Den Übergang zum Texte vermittelt eine hübsche 1 cm breite gemusterte Leiste. ²⁰

2. Bild (15 cm × 11 cm): Gleichschenkeliges Kreuz, aus dessen vier Winkeln ebensoviele Handkreuze (vgl. W I, Tafel II, 3) hervorgewachsen, wie solche die abessinischen Priester als Abzeichen ihrer Würde zu tragen pflegen.

Das Innere der Kreuzesbalken ist mit schwarzgeränderten ²⁵ „Schuppen“ ausgefüllt, die wohl die Maschen des Netzes andeuten sollen. In diese Füllung sind an den vier Enden schmale Dreiecke mit der Spitze nach innen eingeschnitten, aus denen Dämonenfratzen herausgrinsen. Das am Schnittpunkte der Kreuzesbalken entstandene Viereck nimmt ein ³⁰ einziges Dämonengesicht vollständig ein. Letzteres ist ganz en face dargestellt, während bei den übrigen eine teilweise Profilierung dadurch erzielt wird, daß die Augen und Nasen nach ihrer rechten Seite gerichtet sind. Die Gesichtsfarbe ist braunrot, der bartlose Mund nur angedeutet. Das Gesicht in ³⁵ der Mitte scheint an den vier Ecken noch weitere (vier) Augen zu besitzen; denn etwas anderes werden die vier schwarzen

Punkte oder Kugeln unter weißen Halbbogen kaum vorstellen sollen.

Das 3. Bild (16 cm × 11 cm) ist das Gegenstück zum zweiten. Das auch hier der Zeichnung zugrunde liegende Kreuz entspricht bis zu einem gewissen Grade im wesentlichen dem von WORRELL I, Tafel I, Figur 2 abgebildeten und von ihm „Spinne“ genannten magischen Ornamente. Um dem Leser einigermaßen eine Vorstellung zu vermitteln, versuche ich nachstehende Beschreibung: Man stelle zwei große, lang- und geradegestreckte, lateinische C mit den Rücken einander gegenüber, aber so, daß dazwischen ein ziemliches Spatium bleibt, rolle dann die vier Enden der beiden C zu je einem kleinen Kreise, nicht bloß zu einer Volute, wie bei der „Spinne“, zusammen, dann erzielt man eine Art stilisiertes deutsches \mathfrak{K} ohne die Verbindungsschleife. Hierauf lege man ein etwas kürzeres, aber ganz gleich gebautes \mathfrak{K} quer über das erste, so daß sich beide im rechten Winkel schneiden und am Kreuzungspunkte ein Viereck entsteht. Aus diesem schaut der gleiche Dämon wie auf Bild 2 heraus, nur fehlen hier an den vier Ecken die bewußten „Augen“. Die Stelle der übrigen vier Dämonen nehmen ebensoviele Engel mit ausgebreiteten Flügeln ein, welche, zwischen die Schäfte der vier C eingezeichnet, den Dämon in der Mitte von allen vier Seiten einschließen. Hier sind alle Gesichter geradeaus gerichtet, nur die Nasen der Engel, nicht aber des Dämons, sind nach ihrer rechten Seite gewendet.

Für die Deutung der Bilder ist aus dem Texte der Rolle nur wenig sicheres zu holen. Soviel dürfte zweifellos sein, daß sie darstellen wollen, wie Salomon die Dämonen mit seinem magischen Netze fängt bzw. unschädlich macht.

Salvo meliori würde ich sie also deuten: Bild 1 zeigt den König Salomon, den Beherrscher der Dämonen, beschützt von den Erzengeln Michael und Gabriel. Auf Bild 2 sehen wir das kreuzförmige Netz ausgeworfen und fünf böse Geister in dasselbe verstrickt. Bild 3 stellt dar, wie Engel, vier an der Zahl, das Netz über der Dämonen-Beute zuziehen, also den Fang vollenden. Der Dämon in der Mitte des Netzes

auf Bild 2 und 3 wird der mehrfach genannte „verborgene König“, der Oberste der bösen Geister, sein (11, 16, 23, 27, 28, 33, 37); die übrigen vier sind offenbar als die Repräsentanten der in der Rolle beschworenen Geister gedacht.

Will man noch mehr ins Einzelne gehen, dann kann man diesen Dämonen nach 10, 27 usw. etwa die Namen *Dask*, *Gudalē*, *Bārjā* und *Lēgēwon* beilegen; denn diese scheint die Rolle für die gefährlichsten bösen Geister zu halten.

Die Namen der vier „Netzengel“ auf Abbildung 3 verraten 3, 5 und 20 (vgl. dazu die Bemerkungen), nämlich: *Sadātāēl*, *Fadātāēl*, *Sadāqāēl* und *Kuinākunāēl*; denn sie werden a. d. a. O., wenn meine Emendation zutrifft, **כא : סצנאית :** „die des Netzes“ d. h. „die Engel des Netzes“ genannt.

Auf größere Schwierigkeiten stößt man, will man auch den Namen, des „verborgenen Königs“ bestimmen. Allerdings legen sich sozusagen die Namen *Māhtelon* und *Lofham* d. i. „Verderber“ in 38 und 53 nahe, zumal ja auch der verwandte Geisterfürst der rabbinischen Dämonologie *Ašmedai* (*Asmodaeus*) heißt, was ebenfalls „Verderber“ bedeutet. Aber wie man aus den Bemerkungen zu 38 ersehen kann, will die Rolle mit M. und L. wahrscheinlich keinen Dämon, sondern Gott bezeichnen. Dagegen dürfte 64, wo wohl von der Fesselung und Unschädlichmachung des „verborgenen Königs“ durch Salomon die Rede ist, uns seinen Namen, nämlich *Berjäl*, verraten.

Die Erzählung vom Kampfe Salomons mit dem „verborgenen König“ der Geister und seinen „Schmieden“ und anderen Zauberern und Dämonen, die die Zauberkraft des „Netzes“ verbürgen soll, ist sowohl in der Münchener Rolle als auch in den Parallelen bei *BASSET* und bei *WORRELL* so lückenhaft, so verworren und zum Teil so unverständlich überliefert, daß es vorerst nicht möglich ist, sie in allen Einzelheiten in der wünschenswerten Vollständigkeit zu rekonstruieren. Man muß sich daher mit allgemeinen Umrissen begnügen.

Darnach bestand schon von langer Zeit her grimmige Feindschaft zwischen Salomon einerseits, und dem „verborgenen König“ und dessen Untertanen und „Helfershelfern“, den Dämonen und Zauberern, den sog. „Schmieden“, anderseits. S. hatte

lange Zeit ungestraft mit seiner Zaubermacht den Geistern heftig zugesetzt, aber einmal glückte es doch den „Schmieden“, ihn in einen dreitägigen Schlaf- oder Betäubungszustand zu versetzen. Den so wehrlos Gemachten fesselten sie und
 5 schleppten ihn vor ihren König. Zwischen beiden entstand dann ein heftiger Wortwechsel von Vorwürfen und Drohungen.

Schließlich befahl der Geisterkönig den Schmieden, den S. zu töten und aus seinem Fleische ein Mahl zu bereiten. Aber nun wandte sich plötzlich das Blatt. Salomon sprach
 10 dreimal die Zaubernamen Lofham und Mähtelon und gewann dadurch die Gewalt über den Geisterkönig und seine Untertanen. Der Erfolg blieb nicht aus. Die eine Hälfte erkrankte, die andere zerstob wie Staub in alle Winde; nur der König allein blieb übrig. S. beschimpfte und mißhandelte ihn. Zu
 15 letzt erpreßte er ihm das Geständnis der Schandtaten der Geister, vor allem der Verhexungen und der Mißgeburten. Nach der Analogie anderer Zauberlegenden z. B. jener des hl. Susnejos und der Hexe Werzeljä (BASSET IV, 38—42; W I, 165—169) erpreßte er ihm wahrscheinlich auch das Ge-
 20 heimnis „des Netzes“, seiner Zauberbilder, -namen und -texte, denen er und seine Untertanen nicht widerstehen können. Doch fehlt in den mir zugänglichen Texten jeder Hinweis darauf, was aber bei der Lückenhaftigkeit derselben nicht entscheidend ist. Dann fesselte S. den Berjal mit 15 Millionen
 25 verschiedenen Feuerketten und machte ihn unschädlich (s. zu 64).

Eine allerdings nur in entferntem Grade verwandte Sage von Salomon und Ašmedai, dem Geisterkönige, hat uns der babylonische Talmud, Tr. Giṭṭin fol. 68 a und b überliefert¹⁾.

Diese Haggada ist an eine falsche, oder besser gesagt,
 30 Verlegenheitsdeutung von Koh. 2, 8 angehängt, indem וְשָׂדֵי וְשָׂדֵי nach dem Vorgang der damaligen Schulen in Babylonien mit „männlichen und weiblichen Dämonen“ übersetzt und erklärt wird. Das gibt nun Anlaß zu der Frage: „Wozu brauchte denn Salomon diese Dämonen?“ Die Antwort geht wieder von

1) Übersetzung nach AUG. WÜNSCHE „Der Babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen. Wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert.“ Leipzig, Zweiter Halbband, 1. Abt. [Naschim], 1887.

einer Bibelstelle, 1 Könige 6, 7, aus, derzufolge man bei der Erbauung des Tempels weder Hämmer, noch Meißel, noch irgend ein eisernes Werkzeug hörte, da die Steine in den Brüchen fertiggestellt wurden. Aber die Rabbinen faßten dies so auf, als ob damals überhaupt keinerlei Werkzeuge zur 5 Bearbeitung der Bausteine benutzt worden wären und auch nicht benutzt werden durften. Ihre Stelle habe der Stein Schamir vertreten, den schon Moses zu Bearbeitung der Steine des hohepriesterlichen Brustschildes verwendet habe. Als die Rabbinen den Salomon auf diesen Stein verwiesen, fragte er 10 sie: „Wo ist er zu finden?“ „Laß männliche und weibliche Dämonen kommen, antworteten sie, bezwinge sie, vielleicht wissen sie es und bezeichnen dir den Fundort“. Salomon tat so; aber sie wußten ihn nicht und verwiesen ihn auf Ašmedai, „den König der Dämonen“. Auf die Frage, wo dieser zu er- 15 reichen sei, gaben sie folgende Auskunft: „Er ist auf dem und dem Berge; dort hat er sich einen Brunnen gegraben, mit Wasser gefüllt, mit einem Felsen zugedeckt und mit seinem Siegelringe versiegelt. Alle Tage steigt er in den Himmel hinauf und lernt dort die Lehren des Himmels; dann steigt er wieder auf die Erde herab und lernt hier die Lehren der Erde; hierauf kommt er, untersucht seinen Siegelring, deckt den Brunnen auf, trinkt daraus, deckt ihn wieder zu, versiegelt ihn aufs neue und geht dann seines Weges“. S. schickte nun den Benajahu ben Jehojada dorthin, gab ihm eine Kette, 25 auf die der Name Gottes eingegraben war, ebenso einen Ring, in den der Name Gottes eingegraben war, ein Bündel Wolle und einen Schlauch mit Wein. Damit ging B., grub einen Brunnen unterhalb (des Brunnens des Ašmedai), ließ das Wasser ab, verstopfte die Öffnung mit dem Bündel Wolle; dann grub 30 er oberhalb ebenfalls einen Brunnen (Grube), füllte ihn mit Wein und verstopfte die Öffnung. Hierauf stieg er auf einen Baum (in der Nähe) und wartete. Als dann Ašmedai kam, den Siegelring untersuchte, den Brunnen aufdeckte und darin Wein fand, sprach er: „Ein Spötter ist der Wein und ein 35 Radaumacher der Rauschtrank, und wer sich von ihm verleiten läßt, wird nicht weise“ (Spr. 20, 1); ebenso heißt es:

6*

„Unzucht, Wein und Most rauben den Verstand“ (Oseas 4, 11).
 Er wollte daher nicht trinken; da er aber durstig war, konnte
 er sich nicht beherrschen. So trank er doch und wurde be-
 rauscht und legte sich schlafen. Da stieg B. von seinem Baume
 5 herab, warf dem A. die Kette um den Hals und zog sie fest
 zusammen. Als A. erwachte, wollte er sich von ihr frei machen.
 Aber B. sprach zu ihm: „Der Name deines Herrn ist auf dir“.

A. ist nun Gefangener des B., der ihn zu S. schleppt. Auf
 dem Wege dorthin vollbringt A. allerlei scheinbar Ungereimtes,
 10 dessen tieferen Sinn er später seinem Begleiter erschließt.

Als A. zu S. kam, ließ ihn dieser drei Tage lang nicht vor.

Am ersten Tage fragte A.: „Warum verlangt der König
 nicht nach mir?“ Man gab ihm zur Antwort: „Er hat viel
 getrunken.“ Da nahm er einen Ziegelstein und legte ihn auf
 15 einen anderen. Als man dies dem Salomon hinterbracht hatte,
 sagte dieser: „Er wollte damit sagen: Gebt ihm mehr zu
 trinken!“ Am anderen Tage fragte A. wieder: „Warum ver-
 langt der König nicht nach mir?“ Man gab ihm zur Ant-
 wort: „Er hat zu viel gegessen.“ Da nahm er den Ziegel-
 20 stein wieder von dem anderen weg und legte ihn auf den
 Boden. Als man dies wiederum dem S. hinterbracht hatte,
 sagte dieser: „Er wollte damit sagen: Gebt ihm weniger zu
 essen!“ Als A. endlich nach drei Tagen vorgelassen worden
 war, nahm er ein Rohr, maß vier Ellen davon ab und warf
 25 es dem S. vor die Füße mit den Worten: „Wenn er (Salomon)
 tot ist, nimmt er in dieser Welt nicht mehr ein, als (ein Grab
 von) vier Ellen; jetzt aber erobert er eine ganze Welt und
 ist nicht eher zufrieden, als bis er auch mich bezwungen hat.“
 S. entgegnete ihm: „Ich verlange von dir nur den Stein Schamir,
 30 da ich ihn zum Bau des Tempels brauche.“ „Dieser ist mir
 nicht übergeben“, versetzte A., „sondern dem Herrn des Meeres
 und dieser vertraut ihn keinem andern an als dem Auerhahn
 infolge eines von diesem geleisteten Eides“.

Durch eine List gelingt es nun dem Benajahu, dem Auer-
 35 hahn den gewünschten Stein abzujagen, worauf sich dieser aus
 Gram über den dadurch gebrochenen Eid selbst tötet.

S. behielt den A. so lange bei sich, bis er den Tempel

vollendet hatte. Eines Tages waren beide allein, da sagte S. zu A.: „Es heißt: „Wie die Höhen des *Rēem* ist er ihm“ (Nu. 24, 8). Unter „den Höhen“ sind die Dienstengel und unter *Rēem* die Dämonen zu verstehen. Was habt ihr denn vor uns voraus?“ A. antwortete: „Nimm mir die Kette ab und gib mir deinen Ring, dann will ich dir meinen Vorzug zeigen“. S. ging in die Falle, nahm ihm die Kette ab und übergab ihm seinen Ring. Diesen verschlang A. und schleuderte dann den S. 400 Parasangen weit fort. Während nun S. als mittel- loser Bettler von Haus zu Haus, von Tür zu Tür wanderte 10 und um milde Gaben flehte, saß A. in der Gestalt des Entthronten auf dem Stuhle Davids, machte sich aber bald durch verschiedene auffällige Handlungen verdächtig. So erschien er in Halbstiefeln, um sich nicht durch seine Hühnerfüße als Dämon zu verraten, wohnte den Königinnen zur Zeit ihrer 15 Menstruation bei, ja begehrte die Königin-Mutter Batscheba. Schließlich überreichte man dem Bettler, der sich als „den Prediger, der einst König über Israel in Jerusalem war“ (Koh. 1, 12) überall einführte, im Auftrage des Synedriums den Ring und die Kette mit dem eingegrabenen Gottesnamen. Da- 20 mit ausgerüstet trat S. vor den Thron, auf dem A. saß. Dieser erschrak beim Anblick des Königs und flog davon. Trotzdem blieb in S. ein Angstgefühl zurück. Darauf bezögen sich die Worte Cant. 3, 7, 8, welche davon sprechen, daß 60 Leibwächter wegen der nächtlichen Schrecken die Ruhestätte S.s umgeben. 25

Zum Schluß ist noch hervorgehoben, daß die Meinungen der Rabbinen darüber geteilt sind, ob er nach seiner Entthronung wieder zur Regierung gelangt sei oder als Privatmann gestorben sei.

Um einigermaßen der Mentalität der Verfasser und Benutzer solcher Zaubertexte gerecht zu werden und ihren Inhalt verstehen zu können, muß man sich gegenwärtig halten, was hierüber E. LITTMANN in seiner „Geschichte der äthiopischen Litteratur“ in dem sehr instruktiven Kapitel „Magische Litteraturen“¹⁾ auseinandergesetzt hat. Darnach beherrschen die 35

1) In „Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients“, Leipzig 1907, S. 234—240.

ganze äthiopische Zauberliteratur vor allem zwei Ideen: der Glaube, daß alles dem Menschen Schädliche im letzten Grunde von bösen Geistern durch Bezauberung herrührt, und der weitere Glaube, daß der Name eine Zauberwirkung ausübt und durch die richtige Anwendung des richtigen Namens die Verzauberung verhütet bzw. aufgehoben werden kann.

Demnach sind es böse Geister, welche den durch Krankheit, Naturereignisse oder andere Menschen hervorgerufenen Schaden letzten Grundes verursachen. Sie bedienen sich dazu auch der Tiere und der Menschen, namentlich dadurch, daß sie ihnen „das böse Auge“ verleihen. „Wenn jemand plötzlich erkrankt, oftmals ohne sichtbare Ursachen, so ist er von einem Teufel ‚besessen‘, und dieser Dämon muß ‚ausgetrieben‘ werden. Da wird dann der Zauberer zum ‚Medizinmann‘. Oder auch der Erkrankte ist vom bösen Blick getroffen, und da muß man Zauberkraft mit Zauberkraft vergelten“. Man muß sich daher vor Menschen hüten, „die mehr als der gemeine Mann verstehen, da sie, um ihrer Fertigkeiten willen, leicht mit der überirdischen Welt in Verbindung treten; das sind in Abessinien, wie auch anderswo unter primitiven Völkern, besonders die Schmiede. Von den Tieren ist die Hyäne das unheimlichste; sie schleicht im Dunkeln umher, hält sich bei Gräbern auf und frißt die Leiber und die Seele der Verstorbenen. Daher kommt es auch wohl vor, daß Schmiede sich in Hyänen verwandeln, d. h. daß beide denselben bösen Geist, abessinisch *budā*, in sich haben.“¹⁾ Die Dämonen nehmen von gewissen Menschen und Tieren Besitz („Besessenheit“), um durch sie um so unerkannter und ungestörter auf andere Menschen und Tiere schädlich wirken zu können; ja sie verwandeln sich öfters in Menschen oder Tiere. Welche dieser Arten jeweils in einem Texte gemeint ist, läßt sich meist nicht entscheiden; in den Beschwörungstexten werden wohl in der Regel beide zugleich ins Auge gefaßt sein. Ebensowenig läßt sich immer auseinanderhalten, ob der Name einer Krankheit nur diese oder den sie verursachenden Dämon bezeichnen soll. Daher

1) LITTMANN, a. a. O. S. 235 f.

habe ich diese Namen in der Übersetzung beibehalten und die Identifizierungsversuche in die Bemerkungen verwiesen.

Die zweite Idee, welche diese Texte inspirierte, ist, wie bereits erwähnt, der Glaube an die Zauberkraft des „Namens“.

„Namen und Wesen sind im Glauben mancher Völker 5 identisch und, wenn jemand den Namen eines Menschen oder eines Geistes kennt, so hat er Gewalt über ihn“. 1)

Wer also z. B. den Zaubernamen des betreffenden Krankheitsdämons kennt und ihn in der richtigen Form und in der richtigen Formel ausspricht, kann dadurch denselben austreiben 10 und so den Kranken heilen. Diese Namen sind entweder angeblich durch berühmte Heilige oder Zauberer den Dämonen abgetrotzt z. B. vom hl. Susnejos der Hexe Werzeljā (W. I, 169. 172), oder sind traditionell und wohl durch Ausprobieren „entdeckt“ worden; viele sind von auswärts entlehnt und ihr 15 hebräischer, griechischer, arabischer, sogar lateinischer Ursprung noch erkennbar. Auch die nubische und die Neger-sprachen werden Beiträge geleistet haben. Die Veränderungen und Verstümmelungen erfolgten, weil sie in der früheren Gestalt unwirksam waren 2) und man sich von solchen Umfor- 20 mungen größeren Erfolg versprach und verspricht. Natürlich schreibt man den bekannten Namen Gottes, Christi, Mariens, der Engel und Heiligen hervorragende apotropäische und exorzierende Wirkung zu. Noch mehr aber den geheimen Namen Gottes, Christi und Mariens, welche dieselben selbst geoffenbart 25 haben sollen und die in eigenen Zauberbüchern z. B. *Negranni semeka* („Nenne mir deinen Namen!“); *Arde'et* („die Jünger“), *Saragalā Eljās* („Wagen des Elias“) usw. überliefert werden. Der größte aller Zaubernamen, der allerdings in unserer Rolle nicht vorkommt, ist der Name Christi: *Bersābeheljos* („Gott 30 von Berseba“) 3).

Dazu kommen noch Zauberwörter und Zauberbuchstaben, meist dreimal und öfter wiederholt, deren ursprünglicher Sinn nicht mehr erkennbar ist. Bei vielen dürfte der Koran die ursprüngliche Fundgrube gewesen sein. 35

1) LITTMANN, a. a. O. 236. 2) Ebd. 237. 3) Ebd. 238. Derselbe stammt wohl aus Amos 8, 14: (ὁ θεός σου Βηρσαβέε).

Für die Behandlung derartiger Texte hat W. H. WORRELL in der Zeitschrift für Assyriologie, 23. Bd. (1909), S. 155 f. wohl zu beachtende Winke gegeben:

„In der zum Verzweifeln verwilderten Orthographie und
 5 Grammatik Ordnung herzustellen, ist eine undankbare Auf-
 gabe und überdies gar nicht notwendig. Außer bei mehr kri-
 stallisierten „Gebeten“ ist der Schreiber ja gar nicht bestrebt,
 sich an den Text zu halten. Die Zusammenhangslosigkeit
 und Konfusion des ungebildeten und rohen Mannes, wodurch
 10 oft eine Stelle zwei- oder gar dreimal wiederholt, eine andere
 wieder fortgelassen wird, macht die etwaige Herstellung eines
 solchen Textes zu einem Dinge der Unmöglichkeit. So gibt
 es z. B. in der ganzen vorliegenden Sammlung (der Princeton
 University) keine Duplikate. Jede Rolle ist für sich eine Zu-
 15 sammenstellung von verschiedenen, einander nicht verwandten
 „Gebeten“, unter denen die Susneyos-Werzelyä-Legende¹⁾ so-
 zusagen zufälligerweise vorkommt, und letztere kann am An-
 fang, in der Mitte oder am Ende stehen . . . Wir haben es
 nicht mit sehr alten, schon frühzeitig erstarrten und später
 20 mit peinlicher Genauigkeit überlieferten Zaubertexten zu tun,
 sondern mit dem für jeden Patienten zusammengeschriebenen,
 bewußten oder unbewußten Aberglauben oder Schwindel“.

Dabei ist m. E. ferner im Auge zu behalten, daß der
 Zauberglaube die Kraft dieser Amulette in die Zauberbilder,
 25 in die magischen Formeln, Namen, Wörter und Buchstaben
 verlegt und daher diese das Wesentliche sind, während deren
 Umrahmung je nach dem zur Verfügung stehenden Raume ver-
 längert oder auch bis zur Unverständlichkeit verkürzt werden
 kann, und daß dabei eine entsprechende Dosis von Unklarheit,
 30 Verworrenheit und Unverständlichkeit von den Rollenfabri-
 kanten beabsichtigt sein kann, um dadurch den Wert ihrer
 Produkte bei den Kunden zu erhöhen. Andererseits muß man
 sich auch vor dem allerdings sehr bequemen Grundsätze hüten:
 „Was man nicht gleich erklären kann, sieht man einfach für
 35 Unsinn an“.

1) Mit dieser beschäftigt sich W. a. a. O. vornehmlich.

Es empfiehlt sich daher, an diesen Texten möglichst wenig zu ändern, nur offenbare Schreibversehen zu verbessern, die Interpunktion in Ordnung zu bringen und die krassesten Inkonsequenzen der Rechtschreibung zu beseitigen, dagegen bei Sprache und Stil calamo temperare, wie Hieronymus es ausdrückt. 5

Ich habe daher die Orthographie der Hs. beibehalten und nur die Inkonsequenzen in der Schreibung von \ddot{a} und \bar{a} , \bar{e} und i , die sich in der späteren Schrift oft nicht sicher unterscheiden lassen, zu beseitigen gesucht und die Interpunktion 10 nach Möglichkeit richtig gestellt. Sonstige mir nötig scheinende Änderungen habe ich überall kenntlich gemacht. Um den Text leichter glossieren zu können, habe ich ihn in möglichst kleine Teile, Paragraphen, zerlegt und sie durchlaufend numeriert. Größere Abschnitte habe ich durch große lateinische Buch- 15 staben A—H gekennzeichnet. Die Rubra sind durch Überstreichen hervorgehoben. Bei Transkriptionen habe ich mich bezüglich der Konsonanten an F. PRAETORIUS (Grammatik 1886) gehalten; bei den Vokalen habe ich die Kürze gar nicht, die Länge nur bei a und e bezeichnet. Bei Zitaten habe ich die 20 Transkriptionsweise des Zitierten beibehalten, was man wohl beachten möge.

Bei der Übersetzung erhob sich die Frage, ob die Namen der Krankheiten bzw. der Krankheitsdämonen zu übersetzen oder einfach zu transkribieren seien. FRIES hat sie übersetzt, 25 WORRELL transkribiert und in Anmerkungen und im Schlußverzeichnis besprochen. Ich habe mich letzterem insofern angeschlossen, daß ich in den Texten alle Namen beibehalten und dann in den Bemerkungen, jedesmal beim erstmaligen Vorkommen, besprochen habe. Ein alphabetisch geordneter 30 Index am Ende meiner Arbeit verzeichnet alle Stellen im „Netze“, wo solche zu finden sind.

Bei der Zusammenstellung der Bemerkungen stützte ich mich auf die sofort zu nennenden Arbeiten, vor allem auf die verdienstvolle Abhandlung WORRELL's „Studien zum abessini- 35 schen Zauberwesen“. Leider ist sie in drei Abschnitten auf drei Jahrgänge (1909, 1910 und 1914/15) der Zeitschrift für

Assyriologie und verwandte Gebiete (ZAs.) verteilt, so daß man alle drei Abschnitte und den Index durchgehen muß, ehe man feststellen kann, daß W. über einen bestimmten Namen nicht gehandelt hat. Ich habe daher die disjecta membra nach Möglichkeit zusammengetragen und in der Regel wörtlich zitiert. Wer sich künftig mit dieser Materie beschäftigen wird, wird mir dafür Dank wissen.

Die von mir benützte einschlägige Literatur zitiere ich folgendermaßen:

10 a) WILLIAM HOYT WORRELL, *Studien zum abessinischen Zauberwesen*, in der *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 23. Bd., 1909, S. 149—183; 24. Bd., 1910, S. 59—96; 29. Bd., 1914/15, S. 85—141. Sigle: W. I bzw. II, bzw. III. Ist dem Zitate noch ein L beigefügt, so bedeutet
15 das, daß WORRELL die betreffende Bemerkung E. LITTMANN verdankt.

b) RENÉ BASSET, *Les Apocryphes éthiopiens traduits en français* I—XI, Paris 1893—1909; besonders IV. *Les Légendes de S. Tèrtag et de S. Sousnyos*, Paris 1894; V. *Les prières de*
20 *la Vierge à Bartos et au Golgotha*, Paris 1895; VI. *Les Prières de S. Cyprien et de Théophile*, Paris 1896; VII. *Enseignements de Jésus-Christ à ses Disciples et Prières magiques*, Paris 1896; XI. *Fekkaré Jyasus*, Paris 1909. Sigle: BASSET I, II, etc.

c) KARL FRIES, *The Ethiopic Legend of Socinius and*
25 *Ursula*, in den *Actes du huitième Congrès International des Orientalistes*. Section I, B, Leiden 1893, S. 55—70. Sigle: FRIES. Er beruft sich öfters auf *valuable hints* seitens J. T. NORDLING'S, Professors in Upsala, und eines jungen Abessiniers T^ewelda Madxⁿ.

30 d) ENNO LITTMANN, *Arde'et: The Magic Book of the Disciples*, in dem *Journal of the American Oriental Society*, 25. Volume, first half, New Haven, Connecticut, U. S. A. 1904, S. 1—48. Sigle: Ard.

e) Des gleichen Verfassers: *The Princeton Ethiopic Magic*
35 *Scroll*, im *University Bulletin* XV, 1, Dec. 1903, kann ich nur nach W. zitieren. Sigle: PMS. = Princeton Magic Scroll.

f) N. RHODOKANAKIS, *Eine äthiopische Zauberrolle im Museum der Stadt Wels*, in der *Wiener Zeitschrift f. d. K. des Morgenlandes* XVIII, Wien 1904, S. 30—38 (Phanuel). Sigle: Rh.

Ferner kommen noch nach Zitaten bei W., bes. W. III in Betracht:

g) GUIDI, *Vocabulario Amarico*, Roma 1901. Sigle: GUIDI. 5

h) ELWORTHY, *The Evil Eye*, London 1895, p. 390—394, „nach Angaben eines Abessiniers“.

i) STERN, *Wanderings among the Falashas in Abyssinia*, London 1862. 10

k) PARKYNS, *Life in Abyssinia*, London 1853.

l) DILLMANN, *Über die Regierung, insbes. die Kirchenordnung des Königs Zar'a Jacob*, Berlin 1885, in den *Abhandlungen d. K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1884, philos.-hist. Klasse, II, 1—79. Sigle: ZJ. 15

Dazu noch die Standard-works von LUDOLF, DILLMANN und LITTMANN (DAE = *Deutsche Aksum Expedition*).

Bemerkungen.

2. ጸሎተ ስላንተ ማርብተ ስ' „Gebet betreffend das Netz des Salomon“. Wie ich schon eingangs ausgeführt habe, stellen die Bilder der Rolle sehr wahrscheinlich das magische „Netz des Salomon“ dar, dessen Zauberkraft erst durch das beigeschriebene „Gebet“, d. i. „die Beschwörung“, wirksam wird.

Die Konstruktion ist von ዘረብሮ። an hart und unbeholfen. W. II, 66, s bemerkt darüber: „Der Ausdruck ist von unsicherer Bedeutung: ማርብተ ስላንተ ዘረብሮ። ለእኛ ንንተ ከሙ ማርብተ ግሃ ዘባሕር“ Man erwartet etwa: das Netz des S., welches er ausbreitete über die Dämonen, wie man ein Fischnetz ausbreitet über die Fische“. Im Texte übersetzt W.: „Dies ist das Netz des S., der die Dämonen ausbreitete (verscheuchte)¹⁾, wie ein Fischnetz des Meerés, indem er sagte usw.“ — Würde man ረብሮ mit „fangen“

1) sic!

Text.

1. Bild.

A.

1. በስመ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ጀአምላክ፡ ።
 2. ጸሎት፡ በእንተ፡ መርበብተ፡ ሰሎሞን፡ ዘወሀቦ፡ እግዚአብሔር፡ ዘረበሶሙ፡ ለአጋንንት፡ ከመ፡ መርበብተ፡ አሣ፡ ዘባሕር፡ እንዘ፡ ይብል፡ ።

3. ሰዳታኤል፡ አላ፡ መርበብት፡ ።
 4. ወካዕበ፡ ተማኅፀንኩ፡ በመርበብ[ተ]፡ ሰሎሞን፡
 5. ፈዳታኤል፡ አሜን፡ ።
 6. ንቡ፡ ድናዕ፡ አዝአያት፡ ኃያል፡ ዘለዓለም፡ ።

7. ዘወረደ፡ ዝቃል፡ እምኅበ፡ ኅበ፡ ሀሎ፡ ሰሎሞን፡ ።
 8. አሹ፡ አሹ፡ አሹ፡ ። ተክለሹ፡ ተክለሹ፡ ተክለሹ፡ ። ሹላሜ፡ ገዝምላት፡ ።

9. ተማኅፀንኩ፡ በዝአ[ስ]ማት፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ [ቅዱስ]፡ ።

10. እስር፡ እደዊሆሙ፡ ወእገሪሆሙ፡ ወአጽልም፡ አዕይ[ን]ቲሆሙ፡ ወደምስስ፡ ሥራያቲሆሙ፡ ወአልስሀ፡ ሕምዘሙ፡ ለደስክ፡ ወለጉዳሌ፡ ለፈውስ፡ ወለሥራይ፡ ወ[አ]ድኅነ[ን]፡ ሰሎሞን፡ እምእደሆሙ፡ ለነሀብት፡ ።

11. ወእምድኅረ፡ አኅዝዎ፡ ወአቀምዎ፡ ቅድመ፡ ንጉሥ፡ (ይቤሎ፡)
 12. አፍራሀከነ፡ ፈድፋደ፡ ወገረምከነ፡ ።
 13. ምንት፡ ሀሎ፡ ውስተ፡ ከርስከ፡ ።
 14. ስብሐተ፡ እግዚአብሔር፡ ይክድነከ፡ ።
 15. አው፡ ዘፈቀድኩ፡ እገብረከ፡ ።
 16. ኢይትከሀለከ፡ ትገብረኒ፡ ።
 17. ወአዘዘ፡ ኅቡእ፡ ንጉሥ፡ ከመ፡ ኢትቅረቡ፡ ኅበ፡ ነፍሳ፡ ወሥጋሃ፡ ለዓመ[ት]ከ፡ ወለተ፡ ጊዮርጊስ፡ ።

3. ሰዳታኤል ፣] adde forsitan ex 5: ፈዳታኤል ፣ - አላ ፣] f. እለ ፣ -
 5. ፈዳታኤል ፣] dele. — 7. እምኅበ ፣] forsitan እምኅቡእ፡ ንጉሥ ፣] cfr. 24.
 — 10. ወአድኅነነ ፣] ወድኅነ ፣] (!) — 11. ወእምድኅረ ፣] ወእምድድ ፣] (!) -
 ይቤሎ ፣] vacat, sed inserendum. — 14. ስብሐተ ፣] pr. ወ. — 17. ወሥ
 ጋሃ ፣] ሀ ፣] (!).



Übersetzung.

A.

1. Bild.

1. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, des einen Gottes.
2. Gebet, betreffend das Netz des Salomon, das ihm der Herr gab, um es über die Dämonen zu werfen (wörtlich: auszubreiten), wie ein Netz über die Fische des Meeres, indem man sagt:
3. *Sadātā'el*, 'Allā(?) des Netzes!
4. Und weiter (sagt man): Ich nehme meine Zuflucht zu dem Netze des Salomon.
5. *Fadātā'el*, Amen!
6. Leset: *Denā'e*, *Az'ajāt*, Starker, Ewiger!
7. Das ist das Wort, das herabkam von da, wo Salomon war:
8. 'Ašu 'ašu 'ašu, *taklašu taklašu taklašu*, *šulāmē zemlāt*.
9. Ich nehme meine Zuflucht zu diesen Namen, Vater, Sohn und [heiliger] Geist.
10. Binde ihre Hände und ihre Füße, verfinstere ihre Augen, vernichte ihre Zaubermittel und mache unschädlich ihre Gifte, (nämlich der Dämonen:) *Dask* und *Gudālē*, *Faus* und *Šerāj* und errette uns, o Salomon, aus den Händen der Schmiede!
11. Und nachdem sie (die Dämonen oder Schmiede) ihn (Salomon) ergriffen und vor den König (der Dämonen) gebracht hatten, (sagte dieser zu jenem):
12. (König): Du hast uns in überaus große Furcht und Angst versetzt.
13. (Salomon): Was hast du im Sinne? (Wörtlich: Was ist in deinem Bauche?)
14. (König): Die Herrlichkeit des Herrn möge dich beschützen,
15. sonst werde ich dir antun, was ich will.
16. (Salomon): Du bist nicht imstande, mir etwas anzutun.
17. Da befahl der verborgene König, daß ihr euch nicht nahen sollt, weder der Seele noch dem Leibe deiner Magd Walatta Gijorgis.

3—5. Konjektur: *Sadātā'el*, *Fadātā'el*, ihr (Engel) des Netzes! Und weiter (sagt man): Ich nehme meine Zuflucht zu dem Netze des Salomon. Amen. — 7. von da, wo] vom verborgenen König, wo(?). — 11. sagte dieser zu jenem] fehlt, ist aber zu ergänzen. — 14. Die Herrlichkeit] Und(?) die Herrlichkeit.

übersetzen und **הס : סכנ-ית :** (status absolutus) herstellen dürfen, dann ergäbe sich ein glatter Satz: „der (nämlich Salomon) oder das (nämlich Gebet) die Dämonen fängt, wie ein Netz die Fische des Meeres“. Aber **סכנ-ית :** ist auch unten 5 19, ferner W. l. c. und DAE, Abbildung 271 bezeugt. Ich habe den gordischen Knoten zerhauen und die Brachylogie frei übersetzt.

Einen Anklang an 2 enthält Ms. éth. 88 f. 4 der Pariser Nationalbibliothek; vgl. BASSET, VII, 26, der übersetzt: *Donne 10 à ton serviteur (Egalé) de se rendre maître des démons comme les filets prennent les poissons de la mer, en disant etc.*“ Nebenbei bemerkt, entspricht das „Egalé“ dem äth. **አገሌ :**, was „ein gewisser“, „N. N.“, „ó δεινα“ bedeutet; B. hätte à ton serviteur N. N. übersetzen sollen. Wie aus V, 36, 1 hervor- 15 geht, wo er es mit *l'un des propriétaires du manuscrit* erklärt, betrachtet er es — Homer schläft zuweilen — als Eigennamen.

አገዝ : ይብላ : kann bedeuten: „indem er sagt“, dann redet der Besitzer der Rolle, und deren Inhalt, wenigstens 20 so weit er vom „Netze“ handelt, ist diese Rede. Oder: „indem er sagte“, dann würde Salomon sprechen; aber seine Rede würde sich nur auf ein paar Worte beschränken; denn bereits in 4 wird von S. wieder in der dritten Person gesprochen. Daher ziehe ich die erstere Übersetzung vor, setze aber für 25 „er“ „man“ ein, da derartige Rollen auf Vorrat geschrieben werden und auch, wie diese zeigt, an Frauen verkauft werden, deren Name erst nach dem Kaufe eingetragen werden.

3. Die Rolle schreibt hier **ሰዳታ'ላል :** *Sadātā'el*, nicht **ሰዳታ'ላል :** *Sadāqā'el*, welcher Name ebenfalls (in verschiedener 30 Schreibweise) erscheint, vgl. die Bemerkung zu 20.

Sadātā'el ist genau so gebildet wie *Fadātā'el* in 5; jenes wird etwa „Vertreibung (der Dämonen) durch Gott“, dieses „Befreiung (von den Dämonen) durch Gott“ bedeuten sollen. Beide Namen bezeichnen Engel, die in einem besonderen Ver- 35 hältnisse zu dem „Netze“ stehen, wie die gleich zu besprechende Apposition in 3 lehrt.

አለ : መርበብት : „Allā (?) des Netzes“ vgl. 20. Nach dem „Gebete von Bartos“ bei BASSET, V, 11 ist *Ala* Name Gottes des Vaters. Dort erklärt der Herr seinen Jüngern die geheimen Namen der drei göttlichen Personen: *Mon nom est Alpha, la première des lettres; celui de mon père: Ala, qui en est le complement; celui de l'Esprit saint est Aradyal.* 5

Demnach wäre **አለ :** Gottesname = **אל** und daher mit 'Allā und nicht mit *Ala*, wie bei BASSET und WORRELL, zu transkribieren. Auch bei W. II, 72 entspricht es dem *Allāh* der Araber, da es dort in Verbindung mit *Muḥammad* und *Nabi* 10 (Prophet) erscheint: *Ala Maḥammad Nabi*. Aber in den Text der Rolle paßt kein Gottesname, sondern nur ein Attribut oder Beinamen eines Engels. Da aber, wie BASSET, V, 12, 1 anmerkt, der mystische Name des heiligen Geistes *Aradyal*, in der Pariser Hs. Ms. éth. 57, f. 14 einem der Engel beigelegt 15 ist, die das Jesukind in der Grotte zu Betlehem beschützten, so könnte hier schließlich auch *Allā* zu einem Engelstitel degradiert sein. Dem Zusammenhang nach drückt „*Allā* des Netzes“, hier und 20, aus, daß den betreffenden Engeln die Handhabung des „Netzes“ anvertraut ist. Daher müßte man 20 sinngemäß übersetzen: „Engel des Netzes“.

Da nun 20 dieser Titel, wie es scheint, zwei Engeln, dem *Sadātā'el* (rectius: *Sadāqā'el*) und *Kuinākunā'el*, zugleich beigelegt ist, so wird man vermuten dürfen, daß in 3 ebenfalls zwei Engelnamen standen, die jetzt durch 4 von einander 25 getrennt sind, m. a. W. daß 3 ursprünglich gelautet habe: **ሰዳታኤል : ፈዳታኤል : አለ : መርበብት :** „*Sadātā'el*, *Fadātā'el*, *Allā* des Netzes!“ Stimmt man dieser Korrektur zu, dann wird man m. E. von selbst dazu gedrängt, das auffallende **አለ : መ :** in das gut äthiopische **አለ : መ :** „die des 30 Netzes“, d. h. „die (Engel) des Netzes“ umzuändern. Dasselbe muß dann natürlich auch in 20 geschehen.

4. Nach **ወካዕበ :** „und weiter“ ist in Gedanken „sagt man“, nämlich der Benutzer, hier die Benutzerin der Rolle, zu ergänzen.

5. **ፈዳታኤል :** *Fadātā'el* entspricht dem biblischen (Num. 35 34, 28) Namen **לְעֹרֵי** = „Erlöst hat Gott“, vgl. assyr. *Pudi-*

ilu; hier wohl, wie schon 3 erwähnt, so viel wie „Befreiung (von den Dämonen) durch Gott“.

Das infolge der 3 vorgeschlagenen Korrektur überschüssig gewordene **አሚን** : „Amen“ wird am besten an 4 angehängt:
5 „Ich nehme meine Zuflucht zu dem Netze des Salomon. Amen.“

6. Anrufung von Attributen Gottes. **ደናዕ** : ist ganz undurchsichtig, vielleicht ist **ደናኒ** : *fortis, strenuus* herzustellen. Die übrigen Attribute entsprechen offenbar dem ἄγιος, ἰσχυρός
10 ἀθάνατος des liturgischen Trisagion, nur mit dem Unterschied, daß wegen **አገአዖት** : *Az'ajät* vielleicht ἀγιώτατος oder ἀξιώτατος vorauszusetzen ist.

7. verrät die Herkunft des in 8 folgenden Zauberspruches. Er stammt von daher, „wo Salomon war“, d. h. vom „ver-
15 borgenen König“, dem König der Geister, wie die Parallelstelle 24 lehrt. Ich möchte daher vorschlagen, anstatt des etwas ungefügigen **አምኅበ : ኅበ : ሀሎ : ሰ** : zu lesen: **አምኅበአ :**
ንጉሥ : ኅበ : ሀሎ : ሰ : „vom verborgenen König, wo Salomon war“. Allerdings würde man in gutem Ge'ez,
20 worauf mich LITTMANN aufmerksam macht, **ዘበኅቤሁ : ሀሎ : ሰ** : erwarten. Es scheint vorausgesetzt zu sein, daß Salomon den Dämonenkönig zwang, das Geheimnis seiner und seiner Untertanen Achillesferse preiszugeben, m. a. W. die Zauberformel zu verraten, der sie nicht widerstehen können.

8. Unverständliche Zauberwörter, die mit anderer Ab-
25 teilung und der Hinzufügung von **ኸቅር** : in 25 wiederkehren.

9. **በገአስማት** : statt **በአሉ** : (bezw. **በአላ**) **አስ** : Solche Inkongruenz darf hier um so weniger wundernehmen, als auch sonst im Ge'ez die Kongruenz der Satzteile oft vernachlässigt wird.

30 „Diese Namen“ oder „diese Wörter“ sind die Zauberwörter in 8. Es ist zweifelhaft, ob man „Vater, Sohn und heiliger Geist“ als Vokative, als Anrufung, oder als Apposition zu **በገአስማት** : ansehen soll. Im letzteren Falle wären dann die sonderbaren Wörter in 8 als magische Namen der
35 drei göttlichen Personen gekennzeichnet. Aber dann würde man doch entweder den st. constr. (**በገአስማት**) oder die

Relationspartikel **II** erwarten. Da auch die Parallelstellen 26 und 55 den st. abs. aufweisen, verbietet sich die Korrektur in st. cstr. Man wird also die erste Alternative wählen müssen.

10. **ደሰክ** : *Dask*. „Das Wort bedeutet eigentlich „Fleck“ und bezieht sich vielleicht auf die Flecken auf dem Felde, 5 wo kein Gras wächst, vgl. die norddeutschen Elfenringe und englischen Fairyings, sowie LITTMANN, *Abyssinia*, in HASTINGS *Enc. of Rel. and Eth.* gegen Ende“ (W. III, 138). Eine der ersten Regierungssorgen Zara Jacobs (1434—68) bestand darin, den abgöttischen Kult der Dämonen *Dask* und *Gudälē*, dem 10 damals viele abessinische Christen, sogar Mitglieder des Königshauses, ergeben waren, mit aller Strenge auszurotten. (ZJ., S. 39 f. und PERRUCHON, *Les Chroniques de Zara Jacob et de Baëda Maryam*, Paris 1893, 4, 6, 98, 112.)

ጉዳሌ : *Gudälē*. Da das Wort *defectus, natura manca* be- 15 deutet, denkt LITTMANN (W. III, 136) an „Auszehrung, Schwindsucht“. Demnach wäre G. der Dämon, der diese Krankheit verursacht. Wie schon erwähnt, wurde ihm zur Zeit Zara Jacobs vielfach abgöttische Verehrung zu teil.

ፈዑስ : *Faus* bedeutet sonst *medicamentum, remedium*, 20 speziell auch *incantamentum* (Zaubermittel) und **ሥራዩ** : *Šerāj* **φάρμακον** und zwar sowohl im guten Sinne = „Arznei“, als auch im schlimmen = „Gift“. W. I, 182, 7 erinnert daran, daß die nordamerikanischen Indianer, wenn sie englisch sprechen, *make medicine* in der Bedeutung von „zaubern“ gebrauchen, 25 vgl. *medicine-man* im Sinne von *witch-doctor* (Hexenmeister). Hier aber scheinen diese Wörter zunächst nicht Zaubertänke und Gifte, sondern jene schlimmen Geister zu bezeichnen, die in den Zaubermixturen wirksam sind; sie werden also ebenfalls Eigennamen sein. 30

Die „Schmiede“ (**ከብት** : *nahabt*, Einzahl **ከብ** : *nahābi*) gelten in Abessinien, wie etwa bei uns die Zigeuner, als Leute die „mehr können, als Brot essen“, wie man bei uns für „hexen“, „verzaubern“ zu sagen pflegt. FRIES 68, 6: „*Nahābi* The original meaning of this word is „founder“, „melter of 35 metals“. In this context it can have no sense except if im-

plying that a secret power is exercised on others by one who melts certain metals as is still believed among superstitious people in some European countries." Also eine Art Alchemist. W. I, 181, 9: „*Nahābi*, der Schmied, ist ein Zauberer, wird
 5 aber oft unter den Dämonen aufgezählt. Auch der **נחבי**,
נחבי scheint teils als Mensch, teils als Dämon gedacht zu sein. Die Vorstellung ist die, daß gewisse unheimliche Wesen als Menschen erscheinen, sich aber in Tiere verwandeln und unheilvolle Kräfte besitzen und ausüben können“. In dieser
 10 Rolle haben „die Schmiede“ mehr dämonischen, als menschlichen Charakter. Sie rekrutieren sich aus den Bewohnern von Damot, Godjam und aus den Falašas (BASSET, IV, 24).

Zu 11—16 vgl. die parallelen Verse 29—34. Sie berichten sehr fragmentarisch über die Gefangennahme Salomons
 15 durch die Dämonen oder die Schmiede und über sein Zwiesgespräch mit dem Könige der Geister, „dem verborgenen Könige“, der dem *Ašmedai* (*Asmodaeus*) der rabbinischen Sage entspricht.

11. Die ungenannten Schergen sind nach BASSET, VII, 27
 20 die „Schmiede“. Es könnten aber hier auch die Dämonen gemeint sein.

12. Nach der Parallele 29. 30 macht hier der König dem Salomon Vorwürfe über sein feindseliges Vorgehen gegen die Dämonen. Nach BASSET, VII, 27 würde Salomon reden; es
 25 heißt dort: „*puis ils le (Salomon) placèrent . . . devant le roi caché, à qui il dit: Tu m'as beaucoup effrayé etc.*“ Doch ist dies kaum entscheidend, zumal wir die Vorlage nicht kennen.

13. **נחבי** wird man hier wohl im Sinne von **נחבי** nehmen müssen; denn „was hast du (hattest du) in deinem
 30 Bauche? will durchaus nicht passen. — Faßt man **נחבי** perfektisch, dann ist die Frage eine Fortsetzung des Vorwurfs in 12 und spricht noch der König: „Was hattest du im Sinne?“ Faßt man es aber als Präsens, dann fragt Salomon den König: „Was hast du (mit mir) im Sinne?“, d. h.
 35 „Was willst du mir antun?“ Dann folgen 14 und 15 ganz passend als drohende Antwort des Königs. BASSET, der hier

die gleiche Vorlage gehabt haben kann, übersetzt: Qu'y a-t-il dans ton sein?

14 und 15 gehören zusammen als Antwort und Drohung des Königs. Denn der Wunsch: „die Herrlichkeit des Herrn möge dich beschützen“, eignet sich weder für den König noch für Salomon, beide sind ja Todfeinde. Daher muß man beide Sätze zusammennehmen: „Wenn dich die Herrlichkeit des Herrn nicht beschützt, dann werde ich dir antun, was ich will“, m. a. W. nur ein Wunder kann dich retten. Man könnte das ω , das die Hs. vor חֲלֹחַת : 10 aufweist und das ich gestrichen habe, zu חֲלֹ : ergänzen; dann wäre die Alternative scharf ausgedrückt: „Entweder die Herrlichkeit ($\text{חֲלֹ} : \text{חֲלֹחַת}$) des Herrn beschützt dich, oder (חֲלֹ) ich tue dir an, was ich will“. Aber notwendig ist diese Ergänzung nicht, zumal sie auch an der Parallelstelle 32. 33 fehlt. 15

„Die Herrlichkeit des Herrn“, d. i. die Schechina Jahwes. BASSER hat mit seinem Texte zum teil nichts rechtes anzufangen gewußt. Er übersetzt (die Zwischenzeichen rühren von ihm selbst her): La louange du Seigneur: il me sauvera ou il te sauvera(?); je ferai ce que je veux Salomon 20 reprit: Tu ne pourras pas faire ce que tu veux.

17 schließt sich ganz unvermittelt an 16 an, bezw. der Bericht über den weiteren Verlauf des Duells Salomon-König bricht plötzlich ab und zwar, wie wir gleich sehen werden, mitten im Satze, um einer Beschwörung Platz zu machen. 25 Die Anfangsworte: „Da befahl der verborgene König“ verraten nämlich die ursprüngliche Absicht des Verfassers, seine Erzählung fortzusetzen; denn die Parallele fährt 35 weiter: „Da befahl der verborgene König, daß die Schmiede eine Mahlzeit herbeischaffen sollten“, woran sich dann 30 die Schilderung von Salomons siegreichem Kampfe mit den Geistern und ihrem König anschließt. Auch die Pariser Rezension fährt weiter: Le roi ordonna à ses forgerons (Schmiede) de l'emmener et il leur dit: Allez, faites ce que vous voudrez etc. Warum der Verfasser des Rollentextes 35 nach den Anfangsworten plötzlich abbrach und die weitere

Erzählung auf 35 ff. verschob, können wir kaum mehr ergründen. Vielleicht veranlaßte ihn plötzlich bemerkter Raumangel in seiner Rolle zur Kürzung; denn auch die Beobachtung, daß die Beschworenen gar nicht genannt werden („Daß ihr euch nicht nahen sollet“) weist darauf hin, daß hier plötzlich und energisch gekürzt wurde. Mit genauer Not ist ein Anakoluth vermieden worden. Vielleicht aber kommen wir der Wahrheit noch näher, wenn wir 17 gar nicht als einen einzigen Satz ansehen, sondern in moderner Aufmachung in dieser Weise zerlegen: „Da befahl der verborgene König usw. daß ihr euch nicht nahen sollet weder d. S. noch d. L. d. M. W. G.“

Bücherbesprechungen.

HANS V. MŽIK: *Bibliothek arabischer Historiker und Geographen, Bd. 3: Das Kitāb šurat al-arḡ des Abū Ġāfar Muḥammad Ibn Mūsā al-Ḥwārizmī. Herausgegeben nach dem handschriftlichen Unikum der Bibliothèque de l'Université et régionale in Strassburg (cod. 4247).* Leipzig, Otto Harrassowitz, 1926. XXXI, 163 S., 5 Tafeln, 4^o.

In der „Bibliothek arabischer Historiker und Geographen“, die im Sommer 1926 zu erscheinen begonnen hat, erschließt uns MŽIK eine Reihe von Werken, die für die Kenntnis der arabischen Geschichte und Geographie von hervorragender, zum Teil sogar grundlegender Bedeutung sind. Der Anlageplan der BAHUG ist folgender:

1. Band: *Das Kitāb al-wuzarā' wa'l-kuttāb des Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn 'Abdūs al-Ġahšiyārī.* Im Faksimile herausgegeben nach dem handschriftlichen Unikum der Nationalbibliothek in Wien (Cod. Mixt. 916). Mit Einleitung, Inhaltsangabe und Register. 1926—1928. XIII, 46, 479 S.

2. Band: Deutsche Übersetzung des vorigen Werkes.

3. Band: *Das Kitāb šurat al-arḡ des Abū Ġāfar Muḥammad Ibn Mūsā al-Ḥwārizmī* (s. oben).

4. Band: Deutsche Übersetzung des vorigen Werkes mit Kommentar.

5. Band: *Das Kitāb 'aġā'ib al-aḡālīm des Suhrāb.* Herausgegeben nach dem handschriftlichen Unikum des Britischen Museums in London (23. 379 Add.).

6. Band: Deutsche Übersetzung des vorigen Werkes mit Kommentar.

Die Sammlung soll fortgesetzt werden.

Bisher sind erschienen Bd. 1 und Bd. 3.

Mit der Herausgabe des *Kitāb šurat al-arḍ* von al-Ḥu-
wārizmī ist zum ersten Male ein Werk der ptolemäisch-arabi-
schen Geographie als Ganzes zur Publikation gelangt. Das
Buch enthält nicht, wie die bisher edierten geographischen
5 Schriften arabischer Autoren länderkundliches Material in er-
zählender Form, sondern ausschließlich Positionstabellen mit
Angabe der geographischen Längen und Breiten, geordnet nach
geographischen Objekten und den sieben Klimaten. Die karto-
graphische Darstellung des gesamten in den Tabellen nieder-
10 gelegten geographischen Stoffes ergibt demnach die Ptolemäus-
karte in ihrer durch die Araber überlieferten Form. Diese
arabische Ptolemäuskarte umfaßt die ganze von Ptolemäus
behandelte Ökumene, in welche das geographische Material
der islamischen Epoche in ziemlich roher und dürftiger Weise
15 eingefügt ist.

Die Anordnung des Stoffes bei al-Ḥuwārizmī ist folgende:
Zuerst kommen die Städte, von denen 539 aufgeführt werden,
ihnen folgen die Gebirge, deren 213 genannt sind. Dann
schließen sich die Küstenumrisse der Festländer, an diese
20 wieder jene der Inseln an. In einem weiteren Kapitel folgen
sodann die Ländernamen bzw. deren Eintragungsstellen auf
der Karte. Den Schluß bilden die Flüsse, von denen einige,
wie Nil, Euphrat, Tigris, Indus und Ganges einen besonders
großen Raum einnehmen.

25 Die dem Texte des Werkes entsprechende Weltkarte ist
uns nicht erhalten. Dagegen enthält der Straßburger Codex
4 Teilkarten, nämlich eine Karte der Rubininsel, eine all-
gemeine Darstellung der vorkommenden Küstenformen, eine
Karte des Nils und eine Karte der Maeotis. Diese 4 Karten
30 sind samt einer Schriftprobe in Originalgröße faksimiliert der
Textausgabe beigegeben.

Das von al-Ḥuwārizmī verarbeitete Material gliedert sich
in drei Gruppen: 1. die, allerdings oft stark vergrößerte, ptole-
mäische Tradition, 2. der islamischen Länderkunde entstam-
35 mendes Material, 3. mythische Vorstellungen, wenn auch nur
in sehr begrenztem Umfange. Die Verteilung dieser Elemente
über den geographischen Stoff ist keineswegs gleichmäßig.

So sind die Umrissse der Kontinente und Inseln mit Ausnahme jener des fernsten Ostens rein ptolemäisch und auch bei den Gebirgen und Flüssen ist das islamische Material im Vergleich zum ptolemäischen sehr schwach. Einen sehr breiten Raum nimmt die islamische Länderkunde lediglich unter den Städten 5 ein. Die mythischen Stoffe sind auf Ostasien beschränkt. Sie entstammen teils wohl dem Alexanderroman, teils auch, wie etwa die Länder von Yägüg und Mägüg, koranischen Vorstellungen.

Auffallend ist die Verschiedenheit in der Qualität der 10 ptolemäischen Tradition für die einzelnen Kartenteile. Während bei al-Ḥuwārizmī Gebiete, die Ptolemäus auf das Genaueste kennt — z. B. Italien oder die Balkanhalbinsel — oft recht schwach vertreten sind, weisen andere, beispielsweise Indien und Arabien, eine verhältnismäßig sehr gute Bearbeitung auf. 15 Es drängt sich hier die Frage auf, ob die Überlieferung eine einheitliche ist oder ob die Araber bei der Rezeption des ptolemäischen Materials nicht vielmehr aus mehreren einander nicht gleichwertigen Quellen schöpften. Für diesen Umstand würde auch die Tatsache sprechen, daß manche geographischen 20 Objekte bei al-Ḥuwārizmī doppelt mit verschiedenen Positionsangaben vorkommen. Ein solches Objekt ist z. B. der Fluß Mihrān (Indus), der zweimal mit ganz verschiedenen Längengraden, aber ungefähr paralleler Lage aufgeführt ist (vgl. S. 13^{ff.}), wobei die beiden Flußsysteme miteinander in Ver- 25 bindung stehen. In diesem Zusammenhange muß auch die Tatsache beachtet werden, daß die Wiedergabe der griechischen Namen aus der Ptolemäuskarte, bzw. der oft kaum mehr kenntlichen Überreste solcher Namen, in der arabischen Schrift je nach den verschiedenen Namensgruppen gewisse Unregelmäßig- 30 keiten aufweist. Wenn z. B. griechisches α in der arabischen Wiedergabe zumeist als α , stellenweise aber wieder als α erscheint, so ist dies kaum auf eine Laune seinerzeitiger Übersetzer oder Abschreiber, sondern vielmehr wohl auf das Zugrundeliegen mehrerer, wahrscheinlich bereits syrischer, Vor- 35 lagen mit unterschiedlicher Schreibung zurückzuführen. Bei einem Versuch zur Feststellung der Quellen, nach denen die

ersten arabischen Ptolemäusüberlieferungen gearbeitet wurden, wird die dort angewendete Transkription ins Arabische in ihren verschiedenen Formen genau untersucht werden müssen.

Die Sprache der edierten Hs. weist zahlreiche Abweichungen vom klassischen Arabisch in Gestalt von Formen der heutigen Vulgärsprache auf (vgl. S. XXIX f.). Ja, darüber hinausgehend finden sich nicht selten Wendungen und Konstruktionen, deren Barbarismus die Vermutung nahelegt, der Urheber der uns hier vorliegenden Textredaktion wäre des Arabischen überhaupt nicht vollkommen kundig gewesen. Es könnte wohl sein, daß er ein Perser war, eine Annahme, die durch das Vorkommen der in einem arabischen Text immerhin auffallenden Namensform *سینستان* (sic!) neben *بلاد الصين* noch wahrscheinlicher gemacht wird.

Die von MẒIK bei der Edition des Textes angewendeten Methoden dürfen wir in allen Punkten ruhig als beispielgebend bezeichnen. Es war natürlich von größtem Vorteil, daß dem Herausgeber im *Kitāb 'aǧā'ib al-akālim* des Suhrāb ein Paralleltext zur Verfügung stand, auf Grund dessen undeutliche Stellen der edierten Hs. mit Sicherheit gelesen und fehlerhafte Lesarten verbessert werden konnten. In einzelnen Fällen war es sogar möglich, ganze Zeilen, die durch Abschreibefehler der Kopisten ausgefallen waren — der Text mag durch solche Irrtümer mehr verloren haben, als sich bis heute feststellen läßt —, wieder herzustellen und so das Kartenbild erheblich zu verbessern. Sehr richtig ist MẒIK's Methode, geographische Namen, die der ptolemäischen Überlieferung entstammen, genau in ihrer bei al-Ḥuwārizmī gegebenen, oft recht mangelhaften und fast unkenntlichen, Form zu belassen, ohne den Versuch irgend einer „Berichtigung“. Diese Methode entspringt der Erkenntnis, daß eine die griechischen Originalformen dieser Namen wiedergebende Idealschreibweise bei den arabischen Geographen niemals bestanden hat und daß die Konstruktion einer solchen die vorhandenen Schwierigkeiten nicht vermindern, sondern vielmehr die zu lösenden Probleme verschleiern würde.

Eine besonders eingehende Behandlung hat MẒIK in der Einleitung den arabischen Zahlbuchstaben und ihren Verschrei-

bungen zuteil werden lassen. Unter Beibringung außerordentlich zahlreicher Beispiele vertritt er den Standpunkt, daß in der überwiegenden Mehrheit jener Fälle, in denen die geographischen Werke der Araber für ein und denselben Ort verschiedene Längen- und Breitenangaben enthalten, nicht die 5 Ergebnisse astronomischer Messungen, sondern lediglich Versreibungen vorliegen. Wir sind der Ansicht, daß weitere Untersuchungen über diese Frage die Richtigkeit von MĀZIK's Annahme erweisen werden, mag es auch den Anschein haben, als würden hier die wissenschaftlichen Eigenleistungen der 10 Araber allzu sehr verkleinert. Aber gerade ein Eindringen in den Geist des *Kitāb šurat al-arḍ* zeigt uns, wie sehr wir uns vor einer Überschätzung dieser Leistungen hüten müssen. Die Araber haben die auf sie gekommene vielfach verderbte Ptolemäustradition gedankenlos weiterüberliefert ohne jeden 15 Versuch, sie nach irgend einer Richtung hin zu verbessern oder mit der Wirklichkeit, soweit ihnen diese besser bekannt war, in Einklang zu bringen. Sie haben nicht danach getrachtet, durch zusammenfassenden Vergleich der Ptolemäuskarte mit ihren eigenen so bedeutenden länderkundlichen Kennt- 20 nissen synthetisch aufbauend ein neues besseres Kartenbild zu schaffen, sondern alles, was sie in dieser Hinsicht taten, war, daß sie einen kleinen, äußerst dürftigen Ausschnitt des von ihnen gesammelten geographischen Materials auf die Ptolemäuskarte sozusagen aufklebten, ohne ihn mit deren schon vor- 25 handenem Inhalt in organische Verbindung zu bringen. Wenn auf diese Weise selbst für die Kernländer des Islams Kartenbilder entstanden, die weit davon entfernt sind, Darstellungen der tatsächlichen geographischen Verhältnisse zu sein — die einzige Ausnahme bildet die Darstellung Mesopotamiens bei 30 Suhrāb —, so ist dies ein Beweis dafür, daß die Araber den hier gestellten Problemen völlig verständnislos gegenüberstanden und zu einer wissenschaftlichen Verarbeitung des Stoffes unfähig waren. Uns diese Stellung der Araber zur ptolemäischen Geographie sinnfällig vor Augen geführt zu 35 haben, ist ein Hauptverdienst in MĀZIK's Arbeiten.

In eine Erörterung von Einzelheiten hinsichtlich der bei

al-Ḥuwārizmī aufgeführten Positionen einzugehen, ist heute verfrüht. Wir werden erst abzuwarten haben, was MŽIK in den folgenden Bänden der BAHUG darüber selbst zu sagen haben wird.

HERBERT JANSKY.

- 5 HANS V. MŽIK: *Muḥammad ibn 'Abdūs al-Ġahšiyārī, Abū 'Abdallāh, Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb. In Faksimile herausgegeben nach dem handschriftlichen Unikum der Nationalbibliothek in Wien Cod. Mixt. 916. Mit Einleitung, Inhaltsangabe und Register.* Leipzig,
 10 Otto Harrassowitz, 1926—1928. XIII, 40, 479 S. (davon 408 Faksimile) = Bibliothek arabischer Historiker und Geographen Bd. 1.

Muḥammad ibn 'Abdūs al-Ġahšiyārī, dessen lange Zeit verloren geglaubtes Werk über die Geschichte der Wezire
 15 und Sekretäre uns MŽIK hier zugänglich gemacht hat, ist einer der ältesten arabischen Historiker, starb er doch schon 331 H./942 n. Chr., also neunzehn Jahre nach Ṭabarī und vierzehn Jahre vor Mas'ūdī. Sein Werk reichte bis ins Jahr 295 H./907 n. Chr., das Wiener Ms. ist indessen unvollständig
 20 und reicht nur bis in die Regierungszeit des Ma'mūn (gest. 218 H./833 n. Chr.).

Das *Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb* ist, dem Typus der arabischen Geschichtswerke jener Epoche getreu, eine An-
 25 einanderreihung von Erzählungen und Anekdoten. Der Verfasser ließ sich bei ihrer Auswahl gleich den meisten orientalischen Autoren dieser Art nicht etwa von Rücksichten auf die historische Wichtigkeit des Inhaltes leiten, vielmehr finden wir neben Berichten, die unser äußerstes Interesse beanspruchen dürfen, Mitteilungen von Kleinigkeiten, die in ihrer Belang-
 30 losigkeit ans Lächerliche grenzen. Maßgebend für die Aufnahme der in dem Buche gesammelten Anekdoten war einzig und allein der Umstand, daß in jeder von ihnen ein Sekretär oder ein aus dem Sekretärstande hervorgegangener Wezīr eine, wenn auch mitunter noch so entfernte und unbedeutende
 35 Rolle spielt. Die Anekdoten, deren älteste bis auf die Zeit der Chosroën zurückreichen, sind nach den Chalifen eingeteilt,

in deren Regierungsjahre sie fallen, wobei natürlich nicht durchaus strenge Konsequenz gewahrt wird. Viele von den Erzählungen, die wir bei Ibn 'Abdūs antreffen, finden sich auch in den Werken von Ṭabarī, Ibn al-Aṭīr, Mas'ūdī, Ibn Ḥallikān, Ibn Miskawaih u. a., oft in stark veränderter Form, 5 wobei von den jüngeren Autoren häufig geradezu Ibn 'Abdūs als Quelle angegeben wird. Besonders stark zeigt sich der Einfluß unseres Autors im *Iršād* des Yāqūt sowie im *Kitāb al-farağ ba'd aš-šidda* des Tanūhī (vgl. dieses Werk, Kairo 1903, I 117 f., 119, II 5, 7, 8, 48 ff., 137 ff. usw.). Ein Vergleich 10 der uns hier vorliegenden verschiedenen Versionen wird sowohl für den Inhalt der Erzählungen als auch für die Fixierung der darin vorkommenden Personennamen wertvolles Material liefern, ganz abgesehen davon, daß auf diese Weise eine teilweise Rekonstruktion des im Wiener Ms. nicht enthaltenen 15 Stückes möglich sein könnte. Von noch größerem Werte sind selbstverständlich jene von Ibn 'Abdūs überlieferten Anekdoten, die sich bisher bei anderen Historikern nicht nachweisen lassen. Dazu kommen die zahlreichen in den Text eingestreuten Verse politischen Inhalts von verschiedenen Dichtern. Mancher dieser 20 Verse dürfte bisher unbekannt gewesen sein und eine willkommene Ergänzung vorhandener Diwānbruchstücke darstellen.

Auf Einzelheiten des so überaus reichhaltigen Stoffes soll hier nicht eingegangen werden, lediglich eines Punktes soll Erwähnung geschehen: Auf S. ۱۳۴ ff. des Faksimiles wird eine 25 Anekdote berichtet, wie unter der Regierung al-Manšūrs ein Sohn desselben, den er, als er sich noch unter der Herrschaft der Umayyaden in al-Ahwāz verborgen hielt, mit der Tochter eines dortigen Dihkāns erzeugt hatte, und der, als er heranwuchs, von seinen Spielgefährten ob seines unbekanntens Vaters 30 verspottet wurde, sich auf den Rat seiner Mutter an den Hof von Bagdād begibt, dort durch die Vorweisung eines Siegelringes und eines Kamisols, die sein Vater einst der Mutter übergeben hat, vor dem Chalifen seine Abstammung beweist und daraufhin von diesem auf das Beste aufgenommen, später 35 jedoch von dem argwöhnischen Wezīr Abū Aiyūb heimlich vergiftet wird. Das Vorkommen der Motive von den Er-

kennungszeichen, vom Sohne, der, von seinen Gefährten verspottet, auf die Suche nach dem Vater auszieht, und vom bösen Wezîr legen die Vermutung nahe, ob wir es hier nicht mit einem Sagenstoff oder vielmehr mit einer Verschmelzung 5 mehrerer solcher Stoffe zu tun haben.

Faksimileausgaben brauchen hinter Buchausgaben in Typpendruck nicht im Mindesten an Brauchbarkeit zurückzustehen, ja sie haben gegenüber den letzteren sogar gewisse Vorzüge, aber unter einer Bedingung: Sie müssen eine entsprechende 10 Bearbeitung erfahren, das heißt, der Herausgeber muß alles tun, um ihre Benützung zu erleichtern, keinesfalls aber darf er sie, wie es in einigen Fällen geschehen ist, dem Benutzer sozusagen als rohe Granitblöcke vor die Füße werfen, damit sie jeder Einzelne erst mühsam behauen muß, statt sie so- 15 gleich klaglos seinem eigentlichen Arbeitszweck dienstbar machen zu können. In richtiger Erkenntnis dieses Umstandes hat MĚIK dem Faksimile des *Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb* die denkbar beste Ausstattung gegeben. Die Ausgabe enthält neben einem Geleitwort und einer Einleitung eine sehr 20 ausführliche Inhaltsübersicht in deutscher Sprache, ein Verzeichnis der richtigen Lesungen aller jener Stellen, welche im Ms. nicht glatt lesbar oder zweifelhaft sind, sowie endlich Indices der Personen- und Völkernamen, der geographischen Namen sowie der im Text gelegentlich zitierten Werke. Ge- 25 wiß eine Bearbeitung, wie sie vollkommener kaum gedacht werden kann.

HERBERT JANSKY.

Deminutiv und Augmentativ im Semitischen.

Von C. Brockelmann.

In nicht wenigen Nominalbildungen des Semitischen liegen abschwächende und verstärkende, deminutive und augmentative Bedeutung nebeneinander vor. Das ist bei einzelnen Formen gelegentlich schon beobachtet worden und soll hier einmal im Zusammenhang dargestellt werden.

Einer ersten Reihe von Nominalformen, die beide Bedeutungen in sich vereinigen, scheint die Form *qutal* zugrunde zu liegen, wenn wir auch für ihre zeitliche Aufeinanderfolge keine Beweise beizubringen vermögen. Schon BARTH, *Nom.* § 113 hat beobachtet, daß diese Form vorzugsweise Adjektiva gemeiner Bedeutung bildet, wie *zumal* (mit den Nebenformen *zummal*, *zummäl*, *zummaïl*) „feige“ (eig. sich einwickelnd, versteckend?), *hula'* „gierig“, in Schimpfwörtern *ïā ġudarū*, *ïā fusāqu*¹⁾, besonders häufig mit der Femininendung (s. u.) wie *quĥakat* „viel lachend“, *suĥarat* „Spötter“, *huġarat* „Schwätzer“, *quġa'at* „Haushocker“ usw. s. Sujūṭī, Muzhir² II, 10. Daneben aber stehen Nomina gleicher Bildung wie *huṣar* und *huṣam* „Zerreißer“ *rusab* „eindringend“ (vom Schwert, Hud. 74, 36), die vielmehr eine Anerkennung auszudrücken scheinen. Das gilt wohl auch von dem Fem. *nufasā'* „schwanger“ d. h. mit zwei Seelen begabt, wie Ag.² VIII, 72, 1 ausdrücklich gesagt wird, vgl. Hud. 25, 4.

Die vielleicht durch Vokaldehnung daraus entstandene Form *qutāl* ist bekanntlich abgesehen von ihrer Funktion als Passivinfinitiv und Krankheitsbezeichnung, die offensichtlich zusammengehören, vorzugsweise Deminutiv. Zu den bei NOLDEKE,

1) Denen die Femin. wie *ïā ġadāri*, *ïā fasūqi* usw. s. ez-Zaġġāġī, *al-Ġumal* 172 ff. (ed. M. BEN CHENEK, Alger, Paris 1927) entsprechen.

Zeitschr. f. Semitistik. Bd VI.

BsS. 30 ff. und *Grundr.* I, § 135 genannten Beispielen seien hier noch einige besonders charakteristische angeführt: arab. *ṣu'āb* „Nissen“, äth. *q'emāl* „Laus“, ar. *ḥuḡār* „Kameljunges“ (Ṭar. 4, 92; Ašm. 29, 2; Mufaḏḏ. 67, 41 usw.), tē. *ḥeḡār* „Junges“,
 5 LITTM. I, 92, 10, mit Femininendung ar. *ḡunābā* „Vogel-
 schwanz“, met. „Untertanen“ (Zuhair 10, 17, Ġarir, Dīw. I, 118, 17 usw.), *furādā* „einzeln“ (Nābiḡa 20, 8, Mihjār I, 5, 2),
 adjektivisch syr. *z'ōṭā*, *z'ōṭā* „klein“, *p'zōmā* „zahnlos“¹⁾,
 akkad. *ulālu* „Kümmerling“ KB. VI, 2, 102, 21. Auf Präfix-
 10 bildungen übertragen ergibt das arab. *'ubātir* (von *'abtar*)
 „Sonderling“ al-Zubaidī, *K. al-Istidrāk* 424, 25, und in Weiter-
 bildung eines zweiradikaligen Stammes *dumādīm* (neben *du-
 maḡdim*) „ein roter Pflanzensaft“ (*Istidrāk* 444, 3) oder eine
 medizinisch verwandte, rote Pflanze (Bohnenart?) TA. VIII,
 15 295, 3 mit Dissimilation *duḡādīm*, das Ibn Qotaiba, *Adab* 436
 zu Unrecht für allein korrekt erklärt (s. NÖLDEKE, NBsS. 119).
 Eine Nebenform dazu, wie denn neben *ḥuḡār* auch *ḥiḡār* über-
 liefert wird (s. LANE), sieht NÖLDEKE, BsS. 33 mit Recht in
 arab. Adjektiven wie *sināṭ* „dünnbärtig“, die wie *qutāl* auch
 20 eine verstärkte Form neben sich haben (s. u.) in *dinnāba*
 „kurz“ *Istidrāk* 428, 3; LA. XV, 99. Der Spezialfall dieser
 Bildung in den Formen für Fetzen und Abfälle braucht nicht
 neu belegt zu werden, doch sei auf Sujūṭī, *Muzhir*² II, 79
 verwiesen, wo zahlreiche Beispiele aus Abū 'Ubaidas *Ġarīb*
 25 *al-Muṣannaf* aufgeführt werden. Zu dem einen im Grundriß
 aus dem Akkadischen aufgeführten Beispiel sei noch *ḥuḡitu*
 „Auswurf“, HOLMA, *Namen der Körperl.* gefügt; fürs Hebr. sei
 noch auf *r'fōḡ* und *p'pōḡ* (s. SCHULTHESS, ZATW. 25, 338) ver-
 wiesen, wofür bei KAHLE, MW. 6, 5 *pittōḡ* erscheint. Im
 30 Äth. liegt die Form nur auf einen vierradikaligen Stamm über-
 tragen in *belbālē* „Lumpen“ vor. Demgegenüber stehen nun
 im Arab. zahlreiche Adjektiva intensiver Bedeutung, die von
 den passiven Partizipien wie *rukām* „gehäuft“, hebr. *ḡillōḡ*

1) Über das $\bar{o} < \bar{a}$ in diesen Formen, in dem BAUER, OLZ. 1926, 801, einen Kana'anismus sieht, s. einstweilen *Grundr.* I, § 68 g; ich denke demnächst in einer Untersuchung über *o* und *e* im Aramäischen darauf zurückzukommen.

„geboren“, besonders lebendig im Amhar., s. PRAETORIUS § 205 a, ganz zu trennen sind, wie *humām* „hochsinnig“ (Lebid 7, 13, Farazdaq 469, 26), *‘ulādā* „starkes Kamel“ Istidrāk 427, 10, *kubār* neben *kap̄r* „viel“, *kubār* neben *kab̄r* „groß“, *tuḡāl* neben *taḡāl* „lang“, *ḡumāl* neben *ḡamāl* „schön“ und mit 5 weiterer Verstärkung der Form *kuḡḡār*, *kubbār* usw. s. Comt. Mufaḡḡ. 842, 12, dazu mit Suffixen *ḡuhābriḡ* „rötlich“ Hud. 93, 9, *ḡudāriḡ* Dur-Rumma 10, 50, Naq. 35, 29, *ḡuhāmriḡ* Ḥam. 357 V. 2 „schwarz“, *‘ufāriḡa* „starker Löwe“ Ḡarir I, 66, 14, *qurāsiḡa* „starkes Kamel“ (Ḡarir II, 47, 6; 93, 1; Naqā’id 39, 15; 63, 25; 10 Ḡāhiḡ Ḥaj. VI, 31, 14), auf vierradikalige Stämme übertragen Imr. *ḡulāḡil* „großmächtig“, „Fürst“, Farazdaq 554, 3; Hud. 31, 9; 44, 12, *dulāmiḡ* „rotglänzend“, Naq. 142, 14; Abū Nuḡās 219, 9, „glatt“ Mufaḡḡ. 17 (16) 42, *‘ulābiḡ* „dick“ *‘ulābiḡa* „starke Herde“, Ibn as-Sikkīt, Tahḡīb 5 u. Im Akkad. entspricht 15 *qurādu* „Held“, *rubāu* „Fürst“.

Eine weitere Steigerung der Form *qutal* scheint in *quttal* vorzuliegen, das wieder beide Bedeutungen in sich vereinigt. Deteriorativ sind ar. *ḡubbar* „Rest“, *tubba’* „Schatten“ (eig. „Folger“) und das aus *zumal* hervorgehende *zummal* „feige“ 20 mit den Weiterbildungen *zummāl* und *zummāḡil*, intensiv-augmentativ *qullab* „gewandt“, *ḡuḡal* „schlau“. Unklar ist die Herkunft der Form *quttul*, vielleicht ist sie eine lautliche Variante von *quttal*, deutlich deminutiv in den beiden im Arab. allein mit Geminatendissimilation vorliegenden Formen *bunḡur* zu 25 *baḡr* „Klitoris“ und *ḡunduḡat* „Brustwarze des Mannes“ zu *ḡadḡ* (NÖLDEKE, NBS. 121), im Hebr. und Aram. mit der dort herrschenden Dissimilation des Vokals in *ḡippōr* und *ḡep̄p̄rā* = ar. *‘uḡfūr*, akkad. *iḡḡuru*), im Akkad. in zahlreichen Personennamen, s. HOLMA, *Acta soc. Fenn.* ser. BT. XIII, Nr. 2 (Helsingfors 1914, mir nicht zugänglich).

Für die bekannteste Deminutivbildung *qutaḡil* sei hier zu Grundr. I, § 137 nur nachgetragen, daß sie auch im ḡhauri (s. BITTNER, *ḡhaurist.* 40), im Soqōḡri und Tigrē lebendig ist, soq. *ru’eyḡ* „Köpfchen“, MÜLLER II, 119, 19, tē. *be’er* „junges Kamel“, LITTM. I, 249, 16, *ḡeḡer* „junger Esel“, REINISCH, *Bilinspr.* 29, mit Endung *‘ebēlā* „kleine Last“, LITTM. I, 43, 10,

vierradikalig *kertəfat* „little some“, ib. 43, 4, mit deminutiver Endung (s. u.) *gerəbāi* „small vessel“, ib. 99, 6. Häufig sind im Tigrē Nebenformen, in deren erster Silbe das *a* des Grundwortes beibehalten wird, wie schon im äth. *yarəzā* „Jüngling“, eig. „Erbe“ (s. PRAETORIUS, BASS. II, 373), im Tigrē „Schützling“, LITTM. III, 441, 596, 1, so *'akənat* „a little spot“ zu *'akān* ib. 109, 6, *sarərat* „Vogel“, ib. 75, 3. Auch im Soqōṭrī beeinflusst zuweilen der Vokalismus der Grundform den des Deminutivs, so in *maṭeyroh* zu *maṭfiroh* „Taille“, MÜLLER 10 II, 175 n. 1. Diese Bildung wird im Tigrē sogar auf Feminina übertragen, wie *'aqbətāt* „an *'aqba* tree“; LITTM. I, 108, 14, *ḥelqətāt* „kleiner Ring“, ib. 132, 5. Nicht ohne weiteres klare Deminutiva derart sind wohl auch äth. *šəy* „Salz“, durch Haplologie aus **šuyaiy*, eigentlich deteriorativ zu arab. *šuyāt* 15 „harter Boden“ (Ašm. 7, 13; Mufaḍḍ. 119, 18; Lebīd 17, 43 usw.), mit dessen Verwandten schon DILLMANN das Wort verglichen hat¹⁾, sowie aram. *rəḥā*, äth. mit einer Endung, vor der das *ē* des Stammes dissimilatorisch gekürzt ist, *rəḥē* „Duft“ zu *rūḥ* „Wind“. Als Augmentativ tritt dieselbe Form auf in 20 ar. *ar-ruḡailā'u* „die großen Läufer“ b. Qot. Poes. 214, 1 und Lane s. v., ferner dem arab. Farbnamen *kumaiṭ* „rot“, der den aram. wie *summāq* usw. (s. u.) entspricht und wohl nicht mit Ḥalīl und Sibawaih (s. Ḡauharī s. v. und Muzhir² II, 165, 13) weil eine Mischfarbe bezeichnend, als Deminutiv zu erklären 25 ist, und vielleicht in der Neubildung *šumaiṣmīt* „ganz stumm“ (s. u.) Ibn ar-Rūmī, *Dīwān* 255, 18 mit dem pal.-ar. Synonym *ḥrəsān* DALMAN, PD. 119, 16. Bei einigen Bildungen kann man schwanken, ob sie deminutiv-deteriorativ oder augmentativ (nach WENSINCK, *Some aspects of Gendre* 21 intensiv) gedacht 30 sind, wie *ḥumaiḡā* „Zornesglut“, *'uḡaiḡā* „schneller Gang“, *dahabat 'ibiluhu 'l-'umaiḡā*²⁾ *yas-sumaiḡā* „seine Kamele zerstreuten sich nach allen Richtungen“ (Muzhir II, 164 u.), Neben-

1) Wenn diese Etymologie richtig ist, so müssen die von REINISCH, *Bilinspr.* WB. 332, *Kafaopr.* II, 52 verglichenen bil. *šuwā*, cham. *čuwā*. *kafa kīhō* aus dem amh. *šəy* entlehnt sein.

2) Das ist offenbar eine Reimform (s. ZS. 5, 6 ff.) von *'mī* zum zweiten Worte.

form zu *ġara 's-summahā* „er lief ins Ungewisse“ Maidānī I, 113, 17; Ṭabari II, 866, 1 (= Belāḍorī Ahlw. 274, 7) erklärt 867, 15¹). So kann man auch in der Auffassung der syr. Formen wie *k'mēnā* „Hinterhalt“ und *r'pēpā* „Schrecken“ und der ihnen entsprechenden arab. Formen wie *duḡaiḡiḡat* „Un-
glück“ schwanken, ob sie ursprünglich deteriorativ oder euphemistisch deminutiv oder augmentativ gedacht sind. Letztere Auffassung ist aber wohl allein möglich bei äth. *beḫēr* „Erde“, das eine Kontrastbildung ist zu *bāhr* „Meer“ wie *nafest* „Körper“ zu *nafs* „Seele“ (s. u.).

Eine Weiterbildung von *qutaḡl*, wie es eher scheint als von *qutāl*, ist *qutā'il*, das sowohl als Deminutiv in *huṭā'il* „klein“ wie als Augmentativ in *ġurā'id* „groß und dick“ az-Zubaidī Istidrāk 425, 24, 25 auftritt. Eine zweite Weiterbildung von *qutaḡl* zu *qutaḡiḡal* haben die maġribinischen Dia-
lekte entwickelt, s. Grundr. I, § 137, Anm.; sie findet sich aber auch im Soqoṭri wie *duweyak* „Hähnchen“, MÜLLER II, 172, 16, und von Adjektiven *riḫeḍ* „gewaschen“ *reḫayaḍ*, *qérid* „geschoren“ *qerayaḍ* ib. 323, n. 2.

Beide Formen *qutāl* und *qutaḡl* treten auch gesteigert zu *quttāl* und *quttaḡl* auf. Für erstere Form genügt ein Verweis auf Grundr. I, § 153, doch sei noch das Deminutiv *mukkā'* „Pfeiferchen“ (NOLDEKE zu Mu. Ant. 39) und das Deteriorativ *'ukkār* „Bodensatz“ (s. DOZY) erwähnt. Beispiele für die augmentativen Adjektiva sind schon oben bei *qutāl* gegeben; ihnen entsprechen die aram. Farbadjektiva wie *'ukkām* „schwarz“. Der Form *ṣullā'* „glatt“ (vom Fels neben *ṣulla'* Zaġġāġi, Amāli 100, 1; Maidānī II, 220, 19) antwortet im Äth. eine andere Intensivform *ṣōlā'* „Fels“. Im Hebr. liegt diese Form vielleicht in *kījōr* „Kochtopf“ als Deminutiv zu *kūr* „Ofen“ vor, im Jüd. aram. in *ġījōrā* „Proselyt“, vielleicht auch im syr. *debbōrā* „Wespe“, *debbōrtā* „Biene“ und dem Vogelnamen *ġījōlā*, den ich im Lex.² als *qattūl* hatte ansehen wollen. BAUER, OLZ. 1926, 801 will diese Wörter dem hebr. *gibbōr* gleichsetzen und als Ka-

1) Die reichhaltige Zusammenstellung solcher Formen, die BARTH, *Nom.* 315 aus Muzhir¹ II, 133 ff. zitiert und die LITTMANN, ZS. 4, 439 in der Ausgabe Kairo 1325 vermißt, hätte er dort II, 163 ff. gefunden.

na'anismen betrachtet wissen. Diese Auffassung läßt sich zwar für *gīḡr* nicht gradezu widerlegen; doch wird man nicht zweifeln, daß zu dieser Bedeutung wie zu den Tiernamen auch die Deminutiv- (Deteriorativ)-form paßt. Diese Formen entsprechen dann dem jüdarab. *šihḥor* „Ruß, schwarz“ bei dem man zwischen der Auffassung als Deteriorativ und als Farbname, beides der Form *quttāl*, schwanken kann.

Die Form *quttajl* als Deminutiv hat LITTMANN, ZS. 4, 31 ff. reichlich, namentlich aus dem Neuarab., belegt (vgl. noch 10 M. COHEN, *Le parler ar. des Juifs d'Alger* 275). Obwohl die Form sich vereinzelt schon in der klassischen Sprache findet, gilt sie doch den Puristen als vulgär; das bezeugt für *ḥubbajz* statt *ḥubbas* „Malve“ (LITTMANN, ZS. 4, 34) ausdrücklich al-Muwaffaq 'Abdallaḥ al-Baḡdādī († 629/1231, GAL. I, 481) in 15 seinem *Dajl al-faṣṣḥ* (GAL. I, 118) bei Suiṭī, Muzhir² I, 186, 19. Auch zu den oben besprochenen Abstrakten der Form *quttajlā* findet sich vereinzelt eine Nebenform *quttajlā*, so schon zu den dort genannten *'umajhā*, *sumajhā*. Bei den meisten von ihnen ist allerdings die deminutiv-deteriorative Bedeutung un- 20 verkennbar, so bei *ruṭajnā*, *ruttajnā* „Kauderwelsch“ Muzhir II, 164 u., und in dem Sprichwort *al-'aḥḍu* (var. *al-'aklu*) *surratā* (var. *sirritā*) *ḡal-qadā'u durratā* „Nehmen (Essen) ist Schlucken, Bezahlen Furzen“ Maidānī I, 29, 8; Muzhir II, 165, 2. Das Augmentativ ist also bei dieser Form nicht 25 sicher zu belegen. Im Tigrē entsprechen Formen wie *ḥerrēmatit* „Fetzen“, LITTM. III, 441, 251 und mit *a* in der ersten Silbe *ḡagḡeraj* „kleines Haariges“ ib. I, 78, 1, *'addēmāi* „the human manikin“ ib. 83, 22. Diese Bildung kann im Tigrē auch auf innere Plurale übertragen werden; zu *'anḡāb* „Zähne“ LITTM. 30 I, 260, 4, entlehnt aus arab. *'anḡāb* zu dem Sg. *nīb* LITTM. II, 316 n. 1 wird das Deminutiv *'anḡebāt* „Zähnen“, LITTM. I, 260, 8 gebildet, wie im Arab. zu *'aṣḡbiḡa* „Knaben“ das Pl. Dem. *'uṣḡbiḡa* „Knäblein“, Iḡqūt, *Irshād* II, 211, 16; so scheint auch das Deteriorativschema *quttālā* auf die Plurale *kusālā* neben 35 *kasālā* „faule“ zu *kaslān*, *'usārā* zu *'asīr* „Gefangener“ usw. übertragen zu sein; vgl. Sib. II, 221, 12, BARTH, *Nom.* 475.

Eine kleinere Klasse von Deminutiven zeigt das *aḡ* statt in

der zweiten vielmehr in der ersten Silbe. Deutlich deminutiv ist *ḥajdar* „unansehnlich“, „kurz“ Lebid 14, 27; Abū Tammām 83, 14, von der Wolke Ḥansā' 71, 9, das aber in dieser Bedeutung im L.A. nicht gebucht ist und vielleicht nur alter Schreibfehler für *ḡajdar* Ḡarīr II, 106, 4; Ag.² 21, 58, 20, Ru'ba 5 GEYER 12, 123, mit den Weiterbildungen *ḡajdariḡ* Abū Du'aib (HELL) 25, 21, schol. Huḍ. 23, 2 und *ḡajdarān* L.A., ferner *faiṣala* „glans penis“ Huḍ. 143, 7; Ḡarīr I, 96, 15; Naq. 40, 32; Qālī, Amālī III, 93, 7 und einigen anderen, *šḥaurī* so *reyqeb* von *regeb* „Felsenriff“, MÜLLER III, 133, 27 u. a. (BITTNER, 10 *Šḥaurist*. I, § 40). Weit häufiger aber ist hier die augmentative Bedeutung wie in *faiṣal* „Richter“, *ḍaiḡam* „beißen“ usw. Für die Nebenform *qaiṭal* hat das Nebeneinander der beiden Bedeutungen und das Überwiegen des Augmentativs LITTMANN, ZS. 4, 24 nachgewiesen; dazu sei hier nur nachgetragen, daß sich 15 die Form als Deminutiv auch im Mehri findet in *Maḥaymad* HEIN 128, 25.

Eine seltenere Deminutivform des Arab. ist *qitayl* wie in *hinnaḡṣ* „Ferkel“, *iḡḡayl* „Kälbchen“ und wohl auch in *'illayṣ* (neben *'illayz*) „Bauchschmerz“ b. Ḡinnī *Ḥaṣā'iz* I, 540, 7; 20 ihr entspricht die Form *'iqṭayl* als Deteriorativ zu *'aqṭal* in *'idrayn* „Schmutz“, az-Zubaidī, *Istidr.* 424, 25, aber als Augmentativ in *'iṣḥayf* „mit großem Euter“ ib. 9, *'izmayl* „schreiend“ ib. 26; Maidānī I, 219, 15; b. Ḡinnī, *Ḥaṣ.* I, 7, 16; 241, 5; *'ilṭauṣ* „schnell“, Zub., *Istidr.* 554, 21. 25

Auch hier findet sich eine Nebenform, die das charakteristische *ay* in der ersten statt in der zweiten Silbe zeigt. Ein reichhaltiges Verzeichnis der Form *qayṭal* bietet Sujūṭī Muzhir II, 95, dabei auch allerlei Fremdwörter. Darunter sind deutliche Deminutiva *ḡayzal* (= hebr. *ḡozāl*) „junge Taube“, 30 *daybal* „junger Esel“, Ḡarīr II, 61, 13, Ḥizāna I, 220 apu., manchmal „Fuchs“ = amh. tña. *dabōl* „Junges, Junge¹)“, Quṭāmī 23, 43, *rayba'* „schwach“; ebenso oft ist es aber Augmentativ wie in *kaḡḡar* „freigebig“ Lebid 14, 23, *saḡḡaq* „lang“,

1) Davon ist mit DILLMANN ge'ez *dabēlā* „Bock“ zu trennen, nach PRAETORIUS in seinem, mir von seinen Erben überwiesenen DILLMANN hamitisch, da es im Saho und Afar ebenso lautet.

Zuh. 9, 10, Aḥṭal 130, 7 usw. Ganz besonders lebendig ist aber diese Deminutivbildung im Mehri und Soqotri, in der Weiterbildung *qaxatel*; für das Mehri s. BITTNER, St. I, § 26, für das Soq. *ḥāuwedak* zu *ḥodk* „Schmutzleck“, MÜLLER II, 158, n. 1, 5 *ṣawwahānten* „kleine Leuchten“ ib. 168, 18, *ḥaiḡehal* zu *ḡagal* „Augenbraue“ ib. 169, n. 3, *ḡuwoled* zu *ḡad* „Haut“ ib. 172, 14, *ḥaiūwerez* von *ḡarz* „Amulet“ ib. 191, 7, *aiūwedid* zu *‘éd* „Lebenskraft“ ib. 173, n. 1, *ḥaiūlaham* zu *ḡelm* „Traum“ ib. 194, n. 1, *saiūweter* zu *streh* „Zelt, Bude“ ib. 204, n. 1, *aiūwegoh* „Mädchen“ 10 ib. 357, 10 usw. (s. 233, 17; 246, n. 1; 250, n. 4; 253, 8; 324, 1; 332, n. 5). Vereinzelt finden sich solche Bildungen auch im Ge‘ez in *ḥōṣā* „Sand“ (zu ar. *ḡaṣā*, aram. *ḡeṣāṣā*), im Tigrē wie *ḡōmāt* „Rat“ neben *‘engammēkkā* „ich rate dir“ LITTM. III, 407, 558, 1, amhar. *dōḡēt* „Mehl“ zu \sqrt{dqq} , *ḡotālā* „junger 15 Elephant“ Rend. Linc. V, 25, 625 zu \sqrt{qll} , augmentativ aber in *ḡōmad* „Keule, Knüppel“ zu äth. *ḡemd* „Stück“.

Ganz besonders klar liegen deminutive und augmentative Bedeutung nebeneinander vor bei der Form *qattūl*. Zu den Beispielen im Grundr. I, § 156 seien hier noch genannt syr. 20 *zaqqūṭ* und *saqqūṭ* „klein“, *parrūzā* „Vogeljunges“, das ins Arab. als *farrūḡ* entlehnt ist (s. FRAENKEL, Fr. 116), arab. *qallūs* und *qallūsa* (s. Dozy) zu *ḡalansuṣa* „Mütze“, *ḡassūn* „Schönchen“ als Vogelname Taḡribat Banī Hilāl 704, 11, mit Geminatendissimilation in *‘urqūb* „Hackensehne“, Farazdaq 25 553, 5, b. Qotaiba, *‘Uḡūn* 367, 3, ḡassān 70, 11, syr. ar. „Ecke“, (Dozy) zu *‘aqib* „Ferse“, *ḡurmūṣ* „kleine Jagdgrube“ Qālī, Amālī I, 216, jüd. aram. *ḡummāṣā*, syr. *ḡummāṣā* (FRAENKEL, BASS. III, 76), weitere Beispiele bei LANDBERG, Pr. et Dict. 127, *Dathina* II, 715, mit Vokalassimilation und Dissimilation in 30 *tē. begḡū’* „sheep“, LITTM. I, 1, apu., syr. *ḡiddūrtā* „Töpfchen“ BB. I, 742, 13, akkad. *biṣṣuru* „weibliche Scham“. Besonders deutliche Augmentativa sind arab. *ḡaiḡūt* „männliche Schlange“ b. Sīda, *Muḡṣṣaṣ* VIII, 106, 14, *Suḡūtī*, *Muzhir* I, 315, 16, syr. *ṣabbūṭa* „Knüppel“ zu *ṣabṭā* „Stock“ (NOLDEKE bei DOZY 35 Suppl. I, 721), mit Dissimilation *ṣumḡūṭ* nach ḡauhari Ṣ., *ṣumḡūṭ* nach az-Zubaidī, *Istidrāk* 445, 12 „lang“. RONZEVALLE im *Machriq* 1912, 146 ff., MFO. V, 2, 197—202 wollte die arabische

Form als aus dem Aram. entlehnt ansehen, wogegen PRAETORIUS, ZDMG. 57, 528 aus ihrer weiten Verbreitung als Karitativ in allen arab. Dialekten mit Recht auf ihre Altertümlichkeit schließt.

Ein zweites in allen semitischen Sprachen ganz lebendiges 5
Prinzip der Bildung des Deminutivs besteht in der Wort-
weiterung durch eine Silbe mit dem letzten Radikal, die nach
LACAU, Rec. de Travaux 35, 228 auch im Ägyptischen bei
Tiernamen nicht selten ist, oder mit dem zweiten Radikal
oder mit den beiden letzten Radikalen oder der ganzen zwei- 10
radikaligen Wurzel. Zu den im *Grundr.* I, § 172 gegebenen
Beispielen seien hier noch einige neue, namentlich aus dort
noch nicht berücksichtigten Dialekten gefügt. Von *ḥubārā*
„Trappe“ bildet das Arab. *ḥubrūr* und *ḥibrūr* neben *ḥabarbar*
und *ḥuburbūr*; von III *ḫ* ergibt sich die Bildung ‘*uṣaiṣiṣiā* zu 15
‘*aṣiṣiā* „Abend“ Ibn al-Anbārī, *Inṣāf* 342, 15; Ṭabarī I, 1598, 16,
mit einer Endung ‘*uṣaiṣiṣiān* (s. u.), mit Reduktion auf zwei
Radikale ‘*uṣaiṣiṣiā*, wie auch der syr. ar. Dialekt zu *gaṭā* „Decke“
ein *gaṭaiṭā* „Nebel“ und *gaṭaiṭā* „Hornhautfleck im Auge“ (Dozy)
bildet. Sehr beliebt sind solche Formen in den südar. Dialekten, 20
wie Mehri *ṣaṭarayr* „Fetzen“ JAHN 84, 11; BITTNER, *Mehrist.*
V, 32, 27, *rehadid*, ḥadr. *rehdid* „seichtes Wasser“ HEIN 154, 10,
soq. *ṣeboboh* zu *ṣebeh* „Lippe“ MÜLLER II, 169, n. 3, *zibrūr*
„Stäbchen“ ib. 84, 1, *berūrhe* zu *būri* „Tonpfeife“ ib. 301, 23.
Aus dem Tigrē vgl. noch *dersessat* „bröcklicher Sandstein“ 25
LITTM. III, 193, 270, 1, *seqūqā* „Unterschenkel“ ib. 277, 2 (wie
span. ar. *ṣuṣaiṣiā* Pedr. 349, 35), aus dem Tigrīna *feṭṭatā*
„Syphilis“ KOLMODIN 233, 255. Im Hebr. ist wahrscheinlich
so ‘*lālim* „Götzen“ zu ‘*l* gebildet (s. STADE, *Bibl. Theologie*
des AT. § 26, 3). Besonders häufig ist die Bildung im Aram.; 30
außer dem Syr. (s. BARHEBRAUS, *Gramm.* I, 65, 10 ff.) siehe noch
targ. *kidbūbā* „Lüge“, *raqbūbūpā* „Morsches“ und danach neuhebr.
‘*afrūrīp* „Spren“, *ḥazrūr* „Holzapfel“ zu *ḥazzūr*. Im Akkad.
ist so noch gebildet *tinānu* „kleine Feige“ s. HOMMEL, *OLZ.*
1907, 484. Mit Wiederholung des zweiten Radikals ist ge- 35
bildet ar. *ṣuḥāḥīn* „lauwarm“ Zubaidī, *Istidrāk* 427, 10; b. Ğinnī,
Ḥaṣā’iṣ I, 262, 4, das nach desselben *Sirr aṣ-ṣinā’a* (cod. Berl.)

137 v, cod. Warn. 431, 125r im Arab. kein Analogon hat, ferner das oben erwähnte *šumaimīt* „ganz stumm“, das vielleicht von *šimmīt* ausgeht, ferner span. ar. *cubaybar*, Pedro 64, 7, marokk. *kbībār* „grandelet“ und ähnlich geformte Farbadjektiva
 5 nach MARÇAIS, *Textes de Tanger* 446. So könnte es auch fraglich erscheinen, ob man die ihrer Bedeutung nach wohl als Intensiva zu nehmenden hebr. *ḥʾšōšʾrā* „Trompete“ und akkad. *zuqaqīpu* „Skorpion“ erst durch Dissimilation erklärt werden müssen, wie Grundr. I, § 92df. geschehen ist. Im
 10 Tigrē ist so gebildet *šebābehā* „Dämmerung“ (kleiner Morgen) LITTM. III, 377, 523, 5, im Tña. *ḥafāfetō* „cucumis dipsaceus“ (BASSANO)¹⁾ im Amhar. mit teils deminutiver, teils augmentativer Bedeutung *tenennes* und *tanännās* „klein“ zu *tännās* „jüngerer Bruder“, *telelleg* und *talallāq* „groß“ zu *tallāq* „älterer
 15 Bruder“, *teqeqgen* und *teqāqgen* „ganz klein“, *qačāččen* „ganz mager“ *rāğāğgem* „lang und groß“, *ačāččer* „kurz“. Daneben findet sich auch *tetelleq* und *tetennes*. COHEN, MSL. 17. 261 ff. sieht das Muster zu diesen Bildungen in den Intensiven des Galla mit Wiederholung des ersten Konsonanten wie *titinnā* zu
 20 *tinnā* „klein“ *gurguddā* zu *guddā* „groß“ (s. PRAETORIUS, *Gallaspr.* 74), vielleicht mit Recht, wenn auch *tetennes* und *tenennes* sich im Prinzip der Bildung kaum unterscheiden. Im Tigrīna findet sich freilich auch Verdoppelung der ganzen ersten Silbe wie in dem letztgenannten Gallabeispiel in
 25 *ḥenqehenqellitai* (so BASSANO, s. LITTMANN, ZS. 4, 40) „Rätsel“ = amh. *'enqōqelleh* mit Reduplikation der Schlußsilbe und Dissimilation und in *šeyšeyai* „Fabel“ von *šeyye* (= ar. *ḡaṣa*, hebr. *šiyḡā*) „erzählen“, *ḥanzehanzerai*, 1. *pus sanguigno*, 2. *multicolore di stoffa* etc. (eb.) und sogar des ganzen dreiradikaligen
 30 Wortes in *langhelanga* „unentschieden, schwankend“ (eb.); das ist aber eigentlich nur ein Fall der in allen semitischen Sprachen auftretenden iterativen oder distributiven Doppelung (*Grundr.* II, 457 ff.) wie tē. *kambā' kambā'* „Wackelhals“ LITTM. III, 375, 29, *ṭafā' ṭafā'* „klappernd“ ib. 30, tña. *ḥenneḥennē* „Verachtung“ usw.

35 Von Formen mit Wiederholung der ganzen zweiten Silbe

1) Das scheinbar ebenso gebildete amh. *'enqāqellā* „Eidechse“ ist wohl hamitisch s. quara *anḡalḡalā*, kafa *engangilō* REINISCH, *Kafa* 24, 2.

seien noch genannt ar. *siriṭrāt* (neben *saraṭāt*) „leicht zu schluckendes Gericht“ az-Zubaidī, *Istidr.* 434, 18, ‘Askarī, *Amṣāl* I, 160, 22; b. Qotaiba, *Adab* 187, 6; Zaḡḡāḡī, *Amāli* 115, 6, soq. *ṣabaḥbah* „frühmorgens“ MÜLLER II, 160, 7 (vgl. tē. *ṣebābeḥā*), tē. ‘arabrīb „verwirrte Rede“ LITTM. II, 440, 244, 5 tña. *zarba’bā’* „Geschwätz“ KOLMODIN 168, 9, *farṭātā* „diarrea“ ZA. 19, 312, 4, *talq^{emq}em bele* „far un piccolo pasto“ BASSANO 891 usw. Mit Recht vermutet Löw, *Flora der Juden* 3, 508, daß solche Bildungen vereinzelt wieder zu zweisilbigen unter Verlust des ersten Radikals verkürzt sind, so syr. *bašbāšā* 10 „Peganum harmala“ aus *š^obašbāšā, ar. *baṭbāṭ* „Equisetum ramosissimum“ aus syr. *š^obaṭbāṭā*, vielleicht auch ar. *lablāb* „Ephen“ aus *h^obalb^olā* und *mišmiš* „Aprikosen“ aus *k^omišm^ošā eb. 158; dieselbe Verkürzung liegt wohl auch in harari *rigriq jilāl* „es blitzt“ aus *beregreq (= amhar. *mabraq* „Donner“) 15 vor, s. LITTMANN, ZS. I, 49, 84.

Von reduplizierten zweiradikaligen Bildungen seien noch erwähnt arab. *sinsinat*, pl. *sanāsin* „Rückenwirbel“ Lebid 4, 2 zu *sinn* „Zahn“, *qiṭqiṭ* „leiser Regen oder kleine Hagelkörner“ Ḥamāsa 168, v. 2, *mulmūl* „Schminkstift“, Mubarrad 551, 4, 20 Mufaḍḍ. 21 (25) 12 zu *mīl* „Sonde“ aus gr. *μῆλη* FRAENKEL, *Fr.* 261, syr. ar. *qarqūr* „Schäfchen“ zu klass. ar. *qarāra*, *farfūra* „Lämmchen“ zu kl. ar. *furāra* LANDBERG, *Dathina* 714, tunes. *qušqāš* „kleines Holz“ MARÇAIS, *Takrouna* 123.

Alle diese Bildungsweisen finden sich auch im Hamitischen; 25 vgl. außer den oben erwähnten Gallaformen noch bilin. *dan-qalqala* „nüchternes Kalb“ REINISCH, *Wb.* 109, afar. *rikerike* „kleine Stücke“ REINISCH I, 36, 9. Es wäre also wohl möglich, daß die Häufigkeit solcher Formen gerade in den abessinischen Sprachen durch hamitische Vorbilder befördert worden ist, 30 aber die Grundlage der Bildung ist sicher echtsemitisch.

Die augmentative und vielfach auch iterative Funktion dieser Bildungen ist so bekannt, daß nur mit wenigen Beispielen daran erinnert zu werden braucht. Die einfache Wiederholung des letzten Konsonanten haben wir ar. *sinān* „Lanzenspitze“, 35 syr. *š^onānā* „Spitze, Ähre“ zu *sinn*, *šennā* „Zahn“ in *qaḍḍ* „grober Kies“ neben *qaḍḍ* „feiner Kies“, daher die RA. *ḡā’u*

biqaḏḏihā (*him*) *ḡaqaḏḏihā* (*him*) „sie kamen alle“ Mufadd. 12, 22 (13, 21), Maidānī I, 108, 15, Eccl. Abbas. Chal. III, 303, 11, vielleicht in syr. *m^enīnā* Kornwurm“ zu *menn^epā* „Haar“. Den Farbnamen des Aram. der Intensivform *quttāl* entspricht hebr. ⁵ *ra^enān* „grün“ und diese Bildung ist im Soqotrī ganz lebendig, s. D. H. MÜLLER, *Floril. M. de Vogüé* 445—455, RHODOKANAKIS, WZKM. 29, 60 ff.; dazu gehören hebr. *ḡāḡlāl* „dunkel“ und die Abstrakta syr. *zahrīrā*, akkad. *namrīru* „Glanz“ sowie äth. *ḡebqūq* „gefleckt“ nebst den Weiterbildungen ar. *ḡayaruḡār*
¹⁰ „weiß“, äth. *ḡamalḡāl* und *ḡamalḡāl* „grün“, hebr. *'ādamdām¹* „rot“, *ḡ^eraqrāq* „grün“. Erwähnt seien nur noch dissimilierte Bildungen des Arab. wie *'abanbal* „dick“ b. Ğinnī Ḥaṣā'īṣ I, 548, *'aqanqal* „gewundenes Tal“ und Formen wie *'aḡayḡal* „weich“ b. Ğinnī Ḥaṣā'īṣ I, 547, 18, *ḡadaydan* „lang und schlaff“ az-
¹⁵ Zubaidī, Istid. 440, 24; ihnen entspricht im Syr. *p^eḡayḡt^ekē* „bunte Stoffe“; dadurch wird der sonst plausible Vorschlag unwahrscheinlich, den mir E. KIECKERS einmal machte, darin Analogiebildungen nach den einfach durch Reduplikation entstandenen Formen von III ḡ zu sehen, wie *iḡlaylā* „süß sein“,
²⁰ *ranaynāt* „dauernd“.

Auf einem ganz anderen Prinzip beruht die Bildung des Deminutivs im Tigrē mit der Endung der Beziehungsadjektiva *āi*, f. *īt²*), die hinter die Femininendung *at* tritt, so außer in den Grundr. I, § 221 zitierten *ḡalatīt* „Töchterchen“ und
²⁵ *ḡazīratīt* „Inselchen“ noch *ḡelāḡatīt* „Liedchen“ LITTM. III, 391, 541, Einl., *ḡegratīt* „a little piece of red clay“ ib. I, 99, 6 zu *ḡegrat* ib. 107, 12, *ḡedīḡatīt* „some spice“ ib. 99, 6, *ḡayātīt*, *'abbējatīt* „bit of salt, asa foetida“ ib. 101, 14. Die Bedeutungsentwick-

1) Dessen Grundform **adam* zu *dam* „Blut“ mit demselben Präfix wie die Farbnamen des Arab. gebildet zu sein scheint, das nach NYBERG, MO. 14. 243 ursprünglich ein die Zugehörigkeit ausdrückendes Demonstrativ war; in arab. *'ādamu* „dunkelrot“ ist dann dasselbe Präfix noch einmal vorgetreten.

2) Dessen Lautgestalt auffällt, da man als f. zu *āḡ* vielmehr *āḡt* erwartet, wie in den Grundr. I, § 220 b genannten Beispielen, so noch *ḡēlmāḡt* „verräterisch“ LITTM. III, 495 u. *īt* findet sich aber auch in *ḡadāmūt* „erste“ (a. a. O.); es scheint also ein Metaplasmus der beiden Endungen *ī* und *aḡ* vorzuliegen.

lung wird wohl ähnlich verlaufen sein wie beim ital. *ino*, das gleichfalls ursprünglich Adjektiva der Zugehörigkeit bildet, wie *villino*, urspr. „zur villa gehörig“ MEYER-LÜBCKE, *It. Gr.* § 558, und beim mhd. *in*, das die gleichen Funktionen vereint (PAUL, *Deutsche Grammm.* IV, § 42); danach wird man annehmen dürfen, daß auch die slav. Deminutivendung *ina* ursprünglich als Fem. zu den Adjektiven auf *in* gehörte, wie russ. *Iljin* zu *Ilja*. Die Endung kann im Tigrē ihre ursprüngliche Bedeutung beibehalten, der deminutive oder deteriorative Sinn des neuen Wortes kann aber auch schon durch den Vokal *ē* im Stamm ausgedrückt werden, wie in *gabbērāḫ* „von Untertanen (*gabr*) stammend“ LITT. III, 176, 248, 14. In *‘asētāḫ* von *‘āsā* „Fisch“ geht dann die Bedeutung „fischartig“ in „kleiner Fisch“ über. So ist Endung und innere Umbildung bei den Maskulinen schon gewöhnlich verbunden wie in *danbērāḫ* „Flügelchen“; sie scheint aber auch beim Fem. schon häufig zu sein, wie *ra‘asētāḫ* „Köpfchen“ ib. III, 156, 221, 4 *‘etḫētāt* „Frauen“ ib. III, 522, 707, 7 und in der Mischbildung *‘aḡaldētāt* „Töchter“. Hat die Grundform bereits die Endung der Beziehungsadjektiva, so kann die Deminutivbildung nur durch Vokalwechsel ausgedrückt werden; so entstehen zu *‘sārḡāḫ* „Räuber“ und *rāmḡāḫ* „Bittender“: *sērḡāḫ* „Strauchdieb“ und *rēmḡāḫ* „Bettler“, s. LITTMANN, ZS. 4, 41, dazu das Fem. *ḫēlmāḫ* „verräterisch“ LITTM. III, 495 u und der Pl. *zēmtat* „Räuber“ ib. 530, 12.

Für das jetzige Sprachgefühl des Tigrīna liegt dieselbe Endung auch in den Koseformen mit der Endung *aḫ* an den gekürzten Eigennamen vor, s. PRAETORIUS, ZDMG. 59, 826, dessen Erklärung vielleicht ein wenig zu künstlich ist. Doch scheint es nicht unmöglich, daß dies *aḫ* ursprünglich dasselbe interjektionelle *aḫ* war, das auch sonst in der Bildung semitischer Deminutiva auftritt, und nicht das Suffix 1. p. s. wie PRAETORIUS a. a. O. vermutet.

Im Amhar. tritt es als *ē* auf, zunächst in Kosenamen wie *Gabrīē* (vgl. BÉGUINOT, *La cronaca abbreviata* S. 57, Anm. 4), dann auch in Appellativen wie *šermīē* „Hure“ entweder von *šermā* „Koitus“ oder von dessen Grundwort, dem aus dem Arab.

entlehnten *šarmūtā* „Hure“, s. COHEN, JA. 1924, Juillet-Sept. 64. Ebenso gebildet ist 'aggē aus dem Part. 'aggāē zu 'agata „frenare l'impeto nemico“ bei CERULLI, Rend. Linc. V, 25, 611, 1. Hier scheint die Endung aber vielmehr augmentative Kraft zu haben wie in *uebē* „bellissimo“ GUIDI, *Di due fram.* 13, n. 2 (zitiert bei PRAETORIUS a. a. O. 827). Vielleicht liegt dieselbe Endung auch in einigen der von PRAETORIUS, *Amh. Spr.* § 133b genannten Tier- und Pflanzennamen vor, deminutiv in *uataṣ* (neben *uataṣo*) „junger Ziegenbock“ und *mantelē* (nicht bei GUIDI, BASSANO tñā. *mantille*) „Kaninchen“, augmentativ in *ṭolē* „ausgewachsener Elefant“ CERULLI, Rend. Linc. V, 25, 620 und *gūmārē* (zu kafa *gāmanō* REINISCH, *Kafaspr.* 30) „Nilpferd“.

Am bekanntesten sind die Karitativ- und Deteriorativbildungen auf *aḫ* im Hebr. und Aram., über die PRAETORIUS, ZDMG. 54, 524 gehandelt hat; seine Annahme einer fremden Herkunft dieser Endung ist mir jetzt fraglicher geworden als *Grundr.* I, 403, während ich seiner Vermutung, daß dieses *aḫ* in dem Deminutiv *qutaḫl* in den Stamm eingedrungen sei, nicht mehr dasselbe Bedenken entgegensetzen möchte wie *Grundr.* I, 20 § 137, Anm. 4, da ich keinen inneren Zusammenhang zwischen *qutaḫl* und *qutaḫl* mehr annehme. Ob es nötig ist, von dem Muster *q.tulaḫ* auszugehen, scheint mir indes fraglich. Jedenfalls dürfte diese Bildung älter sein als die Berührung der Semiten mit den Iranern; denn arab. *ḡulām* und jüd. aram. 25 *'ullēmā*, syr. *'lajmā*, die schwerlich wie *'uzzaḫlā* aus einem arab. Dialekt entlehnt sind¹⁾, stammen wohl noch aus der Zeit der arab.-aram. Sprachgemeinschaft.

Eine zweite, ursprünglich interjektionelle Endung im Abessinischen ist *ō*, die mit deutlich deminutivem Sinn auftritt in tñā. *heṇṭiṭṭō* „kleiner Finger“, *laṣaḫṭō* „Körnerausfall bewirkende Getreidekrankheit“ zu *laṣaḫa* „abschneiden“, tē. *ne'ṣatō* „eine kleine“, LITTM. III, 151, 214, 8; 520, 22, an verdoppelten Wörtern in *bēṭbēṭtō* „Häuschen“, ib. III, 512, 693, 6, *māḫmāḫō* „zart“, ib. 357, 16; 521, 37 neben *māḫmāḫi*, ib. 252, 42.

1) Oder sollte das Wort doch erst auf dem Wege des Sklavenhandels, der ja vorzugsweise in den Händen arab. Nomaden gelegen haben dürfte, (vgl. die Midjaniter der Josephsgeschichte) zu den Aramäern gekommen sein?

Sie findet sich auch im Amhar. in *sjētjō* „gute Frau“, *saxxiḵō* „he Kerl“, *abbatiḵō* „Vater“, in den beiden letzteren mit einem zweiten Deminutivsuffix kombiniert, s. COHEN, JA. 1924, Juillet-Sept. 92, mit Suffix *mistōḵē* „ma petite femme“, ib. 1911, 468, andere Beispiele bei KLINGENHEBEN, Zeitschr. für Eingeborenen- 5 spr. X, 263¹). Es ist dieselbe Endung wie in den äth. Vokativen 'egzī'ō „mein Herr“, be'esitō „o Frau“, 'emmō „Mutter“ und tña. 'ennō „Mutter“, hātennō „Mutterschwester“, 'ammō „Vatersschwester“, 'abbō „Vater“, die PRAETORIUS, ZDMG. 47, 388 aus dem Kuschitischen ableiten wollte; aber VOLLEERS, 10 ZDMG. 49, 499 hat damit schon die 'omān. Formen hōḵō „Schwester“ und hōbbō „Großmutter“ verglichen, bei denen kuschitischer Einfluß ausgeschlossen sein dürfte. Dieselbe Endung sehe ich nun in den zahlreichen Konkreten des Ge'ez, Tigrē und Amhar., die ich Grundr. I, § 222 mit BARTH als 15 Analogiebildungen zu Nomm. III ḡ wie marḥō „Schlüssel“ aufgefaßt hatte²). Auch hier scheint sie z. T. augmentativ empfunden zu werden, wie in amh. zandō „große Schlange“, baq'elō „Maultier“, z. T. deminutiv wie in garadō „junger Elefant“, Rend. Linc. V, 25, 620. Im Tigrē verbindet sie sich 20 zuweilen mit der Femininendung wie in maharōt „Gürtel“, LITTM. I, 373 u., besōt „front“, 'erdōt „back of the head“, ib. 257, 8. Dies ō ist im Grunde identisch mit der Endung hebr. Hypokoristika wie *Ḷiprō*, *Š'lomō* usw. (s. OLSHAUSEN, Hebr. Gr. § 215 g). Vielleicht hat LITTMANN Recht, wenn er ZS. 4, 41 25 Bildungen mit solchem ō, das in den Stamm eingedrungen ist, als Grundlage der oben besprochenen Form *qittaul* des Arab. ansieht; das gilt dann auch für *qaytal*. Ein Beispiel für das Eindringen einer solchen Endung in den Stamm scheint in amhar. zahōn, zakōn „Elefant“ vorzuliegen, das doch wohl 30 aus saho, afar dakanō entlehnt ist, sowie in gōš „Büffel“ aus kafa gasō REINISCH 227; die Vorstufe der Vokangleichung

1) Mit einer anderen, mir nicht einleuchtenden Etymologie.

2) Doch mag die Häufigkeit der Endung in den abessinischen Dialekten z. T. durch das Vorbild hamitischer Lehnwörter wie amhar. *bassō* „geröstetes Gerstenmehl“ aus sa. *bussō*, bil. *basau*, kafa *būdō*, REINISCH, Kafaspr. 27 begünstigt sein; vgl. schon PRAETORIUS, Tigrīnaspr. 194.

scheint in tña. *še(če)hōlō* „irdene Schüssel“ (BASSANO) neben *šāhlē*, *ge'ez šāhl* vorzuliegen.

In den amhar. Formen wie *saḡiḡḡō*, *'abbātiḡḡō* erscheint diese Endung verbunden mit einem zweiten Element *ṯ*, das im Äth. mit der Femininendung zusammen in *kēniṯā* „Künstler“, *ḡaḡārṯā* „Jünger“ usw. auftritt, und das vielleicht nur eine Ablautvariante von *ai* ist. Besonders häufig tritt dies *ṯ* mit der Femininendung im Aram. auf, wie in syr. *debbōrṯpā* „Biene“, *dabbāṯpā* „Hundsflye“, *ḡ'ḡaḡḡṯpā* „weibliche Schlange“ u. a., so auch nach der Endung *ōn* in *malkōnṯpā* „regula, Fürstin“, das also anders zu beurteilen wäre als es in Syr. Gr. § 116 b geschehen ist; im Jüd.-aram. tritt sie wieder in Verbindung mit einer anderen Deminutivbildung in dem oben erwähnten *raqbūṯpā* „Morsches“ auf und in den nach diesem Muster gebildeten neuhebr. Formen wie *'afrūrṯp* „Spreu“ und *ṯ'olṯp* „Hügelchen“. Im Neuaram. von Ma'ḡūla liegt sie noch in *dūkkalṯpā* „Lüge“, BERGSTR. 66, 19, im Fell. in *qurnṯpā* „Winkel“ zu *qarnā* (s. u.) LDZB. 192, 2, *ḡārṯpā* „kleines Dach“, ib. 398, 15, vor. Man wird schwerlich geneigt sein, in diesem aram. *ṯ* die entlehnte kanaanäische Nisbeendung zu sehen, sondern es mit der Endung *ṯat* ar. Deminutive wie *hibriṯa*, *hubāriṯa* „Kopfschuppen“ verbinden. Häufung deminutiver Endungen ist ja auch an anderen semitischen Formen sowie im Idg. namentlich in den romanischen Sprachen oft zu beobachten.

Eine weitere Gruppe von Deminutivbildungen zeigt Endungen mit den Liquiden *n* und *l*. Deutlich deteriorativ sind die arab. Formen mit bloßem *n* wie *bilāḡn* „zwischenenträgerisch“, az-Zubaidī, *Istidr.* 437, 29, Ibn Ḥajjān bei Suḡūṯī, Muzhir II, 67, 10 und *zimāḡn* „schlecht“ neben *zummaḡ* Mufaḡḡ. 68, 15; ihnen entsprechen im Aram. syr. *purta'nā* „Floh“ und jüd. aram. *urda'nā*, ma'l. *urta'nā*, BERGSTR. 62, 22 „Frosch“. Einfaches *an* liegt nach bFāris Ṣāḡibī 70, 7 (vgl. bḡinnī Sirr aṣ-ṣinā'a, cod. Warn. 431, 77 r, Suḡūṯī, Muzhir II, 167, 6 ff.) in den Deteriorativen *ra'san* „zitterig“ und *ḡalban* „dumm“ vor, zu denen noch *ḡaiḡfan* „Gast des Gastes“ zu stellen ist¹⁾. Die

1) Ibn Fāris a. a. O., stellt dazu auch die Femm. *sim'annat* und *nīḡrannat*, die *Grundr.* I, § 218 c als Verstärkungen jener Endung auf-

langvokaligen Endungen *ān*, *ōn*, *ūn* und *īn* sind im *Grundr.* I, § 217 belegt; zu den arab. Formen *qutaiḷān* ist die Kritik von LANDBERG, *Dathina* II, 1412 zu vergleichen, der Recht haben wird, wenn er in *'uqaiḷān* ein reguläres Deminutiv von *'aqḷān* erkennt und in den Pferderassenamen wie *kuḥaiḷān* 5 ein Kollektiv zu *kuḥaiḷ* usw.; mit Recht erklärt L. ferner, daß mit *'uṣaiḷiḷān*, das von mir zweifelnd davon getrennte negd. *msaiḷiḷān* nebst *muḡaiḷribān* (Ağ. 4, 86, 3, Ibn al-Anbārī, Inṣāf 342, 15), sowie *'uṣaiḷān* (mit der interessanten Nebenform *'uṣaiḷiḷān*, Grundr. I, 221) und *ḡudaiḷiḷān* vereinigt werden müssen. 10 Gegen LANDBERG'S Vermutung aber, daß das reguläre Deminutive zu *'aṣiḷān* usw. seien, sprachen *muḡaiḷribān* und *'uṣaiḷiḷān*; zu der Deminutivbedeutung sind die oben besprochenen soq. *ṣabaḥbah* und tē. *ṣebābehā* zu vergleichen. KAMPPFMEYER'S Theorie, die sich L. zu eigen macht, daß in den Endungen 15 arab. Eigennamen *ān* und *ūn* eine südarabische Determinationsendung fortlebe, finde ich mit NÖLDEKE, BsS. 137 auch jetzt noch „höchst bedenklich“. Mit Unrecht bestreitet L. die deminutive Bedeutung von *'uqrubān* „Ohrwurm“ zu *'aqrab* „Skorpion“; diese Bedeutung bringt Damīrī nach Ibn Sīda allein; 20 auch bei LANE wird sie der Angabe, das Wort bedeute „männlicher Skorpion“, zur Seite gestellt (s. u.). Deutlich pejorativ ist die Endung auch in *'anbaḥān* „verdorbener Teig“, *'ul'rubān* „Spieler“ Zub., Ist. 425, 15 ff.¹⁾, *kalbatān* „Kuppler“, Aṣma'ī bei Ibn Ġinnī, Ḥaṣā'īṣ I, 210, 8, mit den Nebenformen *qaltabān*, 25 Abu Nuḡās, Muḡūn (Kairo 1316) 10, 3, var. *qaltamān* Ağ.² X, 91, 3 und *qarṭabān* Ġurḡānī, Kinājiāt 311, 11, Subkī, Ṭab.

gefaßt sind. Nun scheinen aber diese Wörter nur in den Raḡazversen belegt zu sein, die Ibn as-Sikkīt bei HAFNER, *Texte* 62, 15 ff. und Ibn Ġinnī, Ḥaṣ. I, 134 u zitieren; hier treten sie aber im Reim zu *lakanna*, *miṣanna*, *mi'anna*, *'unna*, *taḥunna* auf und scheinen nur diesem Reim zuliebe gebildet zu sein. Über die mir nur aus Ibn Ḥaijān bei Suḡūṭī, Muzhir II, 167, 13 bekannten *qiṣḥann* „Gürtel“, *qiṣḥann* neben *qaḥūn* „mager“ und den auch beim Damīrī genannten Vogelnamen *qurquṣanna* neben *qurquṣ* wage ich kein Urteil.

1) Das dort noch genannte *'imaddān* „Brackwasser“ ist nach b. Sīda in LA. X, 440, 3 nicht sicher bezeugt.

Šāf. I, 292, 17¹), dem im Šḥaurī *gilihūn* zu *gilah* „Hahnrei“, MÜLLER III, 131, 7 entspricht (vgl. auch *daijūp* ‘Askari, Ampāl I, 93, 10, Fahri, Der. 171, 7). Ein unzweifelhaftes Deminutiv ist ferner *Ġuʿaifirān* Ag. 18, 61 ff., b. Ṭaifūr, Bağd. 245, 6; hier ist L.’s Annahme, das *ān* gehöre stets zur Grundform, ausgeschlossen. Das Wort ist ebenso gebildet wie im pal-arab. Dialekt *hrēsān* „stumm“, DALMAN, PD. 191, 16, *iğdaijām(a)* „Ziegenböckchen“, SCHMIDT-KAHLE 35, 1 (S. 94, n. 2), daneben mit der Endung *ūn*: *qrēʿūn* „Kahlköpfchen“, ib. 216 apu. Das-
 10 selbe *ūn* steht deutlich im pejorativen Sinn in ‘*Abdūn* in einem Spottvers auf den Sekretär ‘Abdallāh bei Abū Tammām 176, 7, sowie im tunes. *dagnūne* „Kinn“, MARÇAIS, *Takr.* 165, 13. Für das Mehri und Šḥaurī genügt es, auf BITTNER, *Mehrist.* I, 34, *Šḥaurīst.* I, § 40 zu verweisen; dazu vgl. man soq.
 15 ‘*oiégehen* „Jüngling“ von ‘*aig* „Mann“, MÜLLER II pass. ‘*amēmenoh* „Turban“ zu ‘*amāme* ib. 309, 10, *šerāḥ* „große Schiffe“, MÜLLER II, 155, 2, *šeraʿheniten* „kleine Schiffe“ ib. 158, 10 usw. Die im Aram. vielleicht erst durch Dissimilation nach *o*, *u* entstandene Variante des Suffixes *in* ist ins Syr. ar. in *ṭarbin*
 20 „petit brin d’herbe, petite branche verte“ (FEGHALI, *Emprunts* 47, 4) entlehnt. Sie scheint aber auch in dem echtar. *ḡislīn* vorzuliegen „ekler Ausfluß aus den Leibern der Verdammten“, az-Zubaidī, *Istidr.* 437, 3, Abū Tammām 199, 13 und in den Karitativen *Risān* zu *Rasid* oder *Rasid* Ibn Qotaiba, ‘Ujūn
 25 273, 2 und *Sīrin*, vielleicht zu *Saijār*²). Im Akkad. scheinen nur *lidānu* „Kind, Junges“, *mirānu* „junger Hund“ so gebildet zu sein.

Daß dieselben Endungen auch Augmentativa und Intensiva bilden, ist so bekannt, daß nur ein paar Beispiele vorgeführt
 80 zu werden brauchen. Mit *an* haben wir ar. ‘*alḡan* „starke kräftige Kamelin“ Ibn as-Sikkīt bei HAFFNER 62, 8, Zubaidī, *Istidr.* 431, 9, Ru’ba 57, 81. Als Augmentativa wird man auch die Bezeichnungen für männliche Tiere wie ‘*ufuḡān*

1) Oder ist das ein altes Lehnwort aus dem Türk., s. RADLOFF II, 260, mit der Nebenform *qaltāq* ib. 259?

2) Das Ibn Ġinnī *Sīrr appinā’a* (cod. WARN. 431) 100 v. u. mit den Pl. wie *Qinnasrīn* usw. vergleicht.

„m. Schlange“ (vgl. oben *ħaḫḫūt*), *‘uqrubān* „m. Skorpion“, Ham. 648 u., *ḏib‘ān* „m. Hyäne“, *siḥhān* „alter Löwe“, so noch Šḥaḥrī *ḏabōn* „m. Eidechse“ zu *ḏab* MÜLLER III, 131, 7 anzusehen haben. So ist auch soq. *kelān* „Bräutigam“ MÜLLER II, 277, 11 (als *kallān* auch in Ḍofār, Rhodok. 50, 20) gebildet. WENSINCK, ⁵ *Some Aspects of Gendre* 14 will alle Adjektiva auf *ān* als Intensiva angesehen wissen. Als augmentativ wird man auch die Endung *īn* in *kiffirīn*, *‘iffirīn*¹⁾ „schlau“ (Suijūṭī, Muzhir I, 250, 71) anzusehen haben, vielleicht auch in den Tiernamen des Mehri wie *firhīn* „Pferd“ (BITTNER, St. I, 26), ferner ¹⁰ in den Adjektiven des Tigrē *hadagdagīn* „schnellfüßig“ LITTM. III, 337, 1, *‘atarramīn* „gewaltig“ I, 211, 12; III, 55, 67—72, und den Substantiven *‘arzīn* „Menge“ ib. 318, 459, 6, „Schwall“ 324, 470, 4, *‘anqaṭqaṭīn* „Erdbeben“ I, 195, 10.

Die Deminutiva mit *l*, die ich im *Grundr.* I, § 323 im ¹⁵ Anschluß an PRAETORIUS als Nachbildungen idg. Eigennamen angesehen hatte, möchte ich angesichts der weiten Verbreitung und des offenbar hohen Alters der Form im Arabischen jetzt lieber als echtsemitisch in Anspruch nehmen; auch das Türkische bildet ja Deminutiva mit *l*, ohne daß hier ein idg. ²⁰ Vorbild eingewirkt hätte, s. BANG, *Türān* 1918, 297. Ob diese Bildung mit LANDSBERGER bei HOLMA, NK. 148, n. 1 schon im akkad. *urulāti*, hebr. *‘orlā* zu *‘or* zu sehen sei, will ich nicht entscheiden. Es findet sich im Arab. außer in den a. a. O. und ZS. 5, 16 genannten Wörtern noch (vgl. auch Muzhir ²⁵ II, 166, 18 ff.) in *‘udmul* neben *‘udāmil* „alt“, *ħabkal* neben *maħbūk* „gedrungen“, *‘umm ‘azmal* neben *‘umm ‘azm* „anus“ *‘Askarī*, Ampāl I, 27 u., Muzhir I, 303, 17, *ṭifl* wie syr. *ṭeflā* „Kind“ zu hebr., äth. *ṭaf* „Kinder“, *fiskil* „letztes Pferd im Rennen“ mit dem Verb *faskala* „zurückbleiben lassen“ Aḥṭal ³⁰

1) Ġauharī vergleicht damit wohl richtig die Bezeichnung *laḫḫu* *‘iffirīna* für eine auf der Erde lebende Spinnenart, die Insekten frißt (vgl. unser „Ameisenlöwe“), die auch *laḫḫ* allein heißt, s. Ġāḥiḫ Ḥaj. III, 104, 22; VI, 134, 1; vgl. Tibrīzī zur Ḥam. 131; Maidānī I, 257, 17; Aḏḏād 24, 6. Daß es ein Ortsname sei, ist offenbar eine Verlegenheitsannahme. Es dürfte vielmehr mit *‘afarnā*, Aḏḏād 24, 7; Buḥṭurī I, 74, 4; Wāḥidī zu Mut. 181, 22 und *‘ufariya*, Ġarīr I, 66, 14 „stark“ vom Löwen zu verbinden sein.

89, 3 zu syr. *m^efašk^elā* „krummbeinig“, verwandt mit ar. *fasaġa* „die Beine verdrehen“, syr. *p^ešizā* „lahm“, wohl auch im Verb *barqala* „blitzen ohne zu regnen“ von einem Deminutiv zu *barq* „Blitz“, *ħuz'al* „Hyäne“ Ġāħiz, Ĥaj IV, 132, 3, Qālī II, 288, 15 zu *inhaza'a* „lahmen“, im Tunes. *bezzūla* zu *bezz* „Zitze“ MARÇAIS, *Takr.* 44, 17, *qösuāl* „Stoppeln“ ib. 137, 18, im Syr. in *kākulbā* zu *kukkā* „Kuchen“. Auch diese Endung tritt in augmentativem Sinne auf in *taīsal* „große Menge“ zu *taīs* Ibn as-Sikkīt, *Tahdīb* 7, 8, Ĥizāna I, 14, 25, b. Ġinnī, Ĥaṣ. I, 447, 4, Muzhir II, 166, 19, auch vom Wasser, b. Sīda, Muḥaṣṣaṣ IX, 131, 1, *qahbala* „dicke Wildeselin“ (LA.) neben *qahb* „alt“ und *qalhab* „dick“ (ib.), 'ansal neben 'ans „starke Kamelin“ A'sā 189, 1, *Ist.* 432, 9.

Dunkel ist noch immer die Herkunft der Deminutivendung
 15 *ōs*, *ūs* des Aram., die ins Arab. außer den *Grundr.* I, § 217 c, Anm. 2¹) genannten Wörtern noch entlehnt ist in *tuġmūs* „schlimm“ neben *taġtūm* „schlechte Menschen“, *qarqūs* „kahle Ebene“ b. Ġinnī, Ĥaṣ. I, 450, 5 und im Pl. tantum *dahārīs* „Unglück“ *Mutalammis* 4, 10, Aṣm. 38, 18, *Comt. Mufaḍḍ.* 370, 16, 20 Aġ.² 16, 136, 10, *Zaġġāġī*, *Amālī* 84, 2, Ġāħiz, Ĥaj. VII, 52, 2, b. Sarrāġ, *Maṣārī'* 78, 9, dem Pl. zu einem Deteriorativ von *dahr* „Zeit, Schicksal“, 'aqābīs wie 'aqābīl (*Mfīd.* 26, 5 und oft) Reste einer Krankheit usw. (LA.), und im Tunes. in *qattūs* „Katze“ MARÇAIS, *Takr.* 51, 10, *börkūs* „Hammel“ ib. 85, 2.
 25 Ihr scheint im Amhar. eine Endung *ōš* zu entsprechen in *madaqq^oōšā* „Mörser“ bei COHEN, *JA.* 1911, 471, besonders häufig in den Namen von Kinderspielen wie 'entelloš „Schaukel“ ib. 488, *debbeqōš* ib. 465, *qunttetōš* ib. 477, *qelmōš*, *qelbōš*, *gūnōš* ib. 479, *fendedōš*, *debbōš* ib. 487, vgl. auch *enqōqelleš* neben
 30 *enqōqelleh* „Rätsel“ (GUIDI). Augmentativ ist eine solche Endung in *qahbalis* „starker Penis“ *Zubaidī*, *Istidr.* 451, 25, Ġarīr, *Dīw.* II, 37, 10, Qālī, *Amālī* I, 158, 10 (vgl. *qahbala* o.), und *qahbasa* „dicke Wildeselin“ (LA.), sowie in *qudmūs* „alt“ 'Abīd. 29, 4, Ġarīr I, 149, 19, „groß, dick (Kamel)“ Ġāħiz, Ĥaj. 35 VI, 62, 13, „mächtig“ *Naqā'id*, Ġ. w. F. 54, 62.

1) LANDBERG's Kritik, *Dathīna* 713 gegen NÖLDEKE's Herleitung von *umrūs* „Lamm“ aus dem Aram. dürfte kaum stichhaltig sein.

Außer durch besondere Endungen bildet das Semitische Deminutiva auch mit der Femininendung, ganz ebenso wie die Hamitensprachen (vgl. für das Berberische STUMME, *Handb. des Schilh.*, § 24 für das Bilin, Quara und Chamir die Werke von REINISCH, B. Gr. § 108, 131, Ch. I, 99/100, K. § 34, für das Galla 5 PRAETORIUS § 117 b, im Allg. MEINHOF, *Ham.* 23), aber auch andere Sprachen wie das Paštō und Sindh, s. TRUMPP, ZDMG. 21, 64. Zu den *Grundr.* I, § 227 e, f beigebrachten Beispielen für deminutiven und deteriorativen Gebrauch der Femininendung seien hier noch einige weitere nachgetragen. Aus dem Akkad. 10 gehört hierher *ummatum* „Mütterchen“ UNGNAD, *Bab. Briefe* 117, 11, das dem arab. *'umajma* entspricht, aus dem Aram. jüd. *pāpūrā* „großer Tisch“, *pāpūrtā* „kleiner Tisch“ Talm. Šabb. 36 a (zitiert bei FRAENKEL, *Fr.* 83 n), syr. *rabbū'a* „große“, *rabbūtā* „kleine Schüssel“ BB. 1864, 10, *maḥhempā* „Topf“ zu 15 *maḥḥemā* „Kessel“ BB. 1035, 13, *pallā* „große“, *pallēpā* „kleine Schale“ BB. 1567, 13, *gōiā* „Kugel“, *gōitā* „runder Knopf“, *kursēiā* „Thron“, *kursīpā* „Thronchen“, *iammēpā* „See“ zu *iammā* „Meer“ (wie ma'l. *baḥarpā* „Teich“ JA. s. 9. t. 11, 442), *qunbā* „großes“, *qunbēpā* „kleines Segel“ BB. 1736 u, mand. 20 *bābēpā* „Pfortchen“, fell. *garīpā* „kleines Dach“ zu *gārā* aus *'eggārā* LIDZB. 398, 15 (vgl. noch HOFFMANN, *Ausz.* 1011, 1381). Für das Altar. vermute ich ein solches Deminutiv in *hūt* „Fisch“ zu einem dem syr. *ḥeyiā* (hebr. *ḥayyā*, pun. *ḥyt?* s. aber BAUER, ZDMG. 71, 413) entsprechenden Wort für 25 „Schlange“, von dem noch *ḥāyin* „Schlangenzüchter“ herkommt, während es später durch volksetymologische Angleichung an *ḥiḥ* durch *ḥaiyat* verdrängt wurde; zur Gestalt der Femininendung vgl. noch *qūt* „Nahrung“ neben *qūyat* „Kraft“. Für die neuarab. Dialekte vgl. LANDBERG, *Pr. et Dict.* 128, *Dath.* 30 593, FEGHALI, *Kf. Ab.* 245, 5 und dazu soq. *ma'dédoh*, dem. zu *mádad* „Türpfosten“ MÜLLER II, 361, nl. und tigrē *šökennat* „kleine Gazelle“ zu *šokan* LITTM. I, 27, 15 (vgl. 26, 20, s. REINISCH, *Bilinwb.* 332), *bētat* „Häuschen“ LITTM. III, 421, 40. Zu den Deteriorativen vgl. außer RECKENDORF, LCBL. 1904, 926 30 noch *šarūrat* „der nie die Pilgerfahrt gemacht“ Ġāḥiḥ, Ḥai. II, 170, 2; V, 36, 15 (nach b. Fāris, Šāḥibī 59, 6 obsolet) oder

„der nie geheiratet hat“ Nāb. 7, 26, *quṭrat* „Knirps“ Lebīd 20, 12, *dārīyat* „im Hause hockend“ Šanfarā, Lām. 17, *sarūqat* „diebisch“, *na'ūmat* „schläfrig“ Qālī III, 199, 1, *hajjābat* „furchtsam“ Ham. B. 137, 3, *izhāt* „impotent“ Ğumāhī 140, 1, b. Ğinnī, 5 *Ḥaṣ. I*, 258, 1, *Zağğāğī*, Amālī 49, 5, b. Qot. poes. 331, 8, gleichzeitig mit innerer Deminutivbildung *rudāfā* „Hinterreiter“ Lebīd 17, 13, und die reichhaltige Sammlung von Deteriorativen der Form *qutalat* bei Sujūṭī, Muzhir II, 103, dazu soq. *miskīne* „armer“ MÜLLER II, 306 nl., aus dem Äth. 'engedā 10 „Fremdling“ und *ḡarēzā* (s. o.). Auch die dritte Nuance des Deminutivs zur Bezeichnung eines künstlichen Gliedes oder eines uneigentlich verwendeten Gegenstandes (*Grundr. I*, § 227 h) ließe sich noch mit vielen Beispielen belegen. Hier sei nur daran erinnert, daß auch das Idg. zuweilen den Genuswechsel 15 im gleichen Sinne verwendet, so lat. *pes m.*, *compes* „Fußfessel“ aber *f.* und griech. geradezu *πέδη*, vgl. auch *μήτρα*: *μήτηρ* „Leibchen“: „Leib“ und vieles andere. Aus dem Akkad. gehört hierher *šurtu* „Feuersteinmesser“ zu *šurru* „Feuerstein“, neuarab. *ṣūāra* „Tätowierung auf dem Vorderarm“ zu *ṣūār* 20 „Armring“ MUSIL, *Ar. Petr.* III, 162, aus dem Tigrē *damat* „Saft, Farbe“ zu *dam* „Blut“ LITTM. III, 377 u. Zu dem Vokalwechsel in *qarn* „Horn“: *qurnat* „Ecke eines Gebäudes“ Muqaddasī 73, 11, fell. *qurnāpā* „Winkel“ LIDZB. 192, 12, vgl. noch *šudrat* „Panzer“ zu *šadr* „Brust“, *ḡuğrat* „Schlüsselbein- 25 grube“ zu *ḡağr* „Loch“, *suhmat* „Los“ (MUSIL, *AP.* III, 294, 2 *sihma*) zu *sahm* „Pfeil“; vgl. auch den Vokalwechsel in den oben besprochenen Maskulinen wie 'uf'uyān zu 'af'ā „Schlange“. Hierher gehören auch die Femm. von m. Berufsnamen zur Bezeichnung von Werkzeugen wie *sāqīyat* „Tränkrinne“, *dāḡīnat* 30 „Rauchloch“, *qaddāḡat* „Feuerzeug“, *baḡḡābat* „Portal“, *zam-māra* „Flöte“, syr. *qarōḡā* „Leseputz“; in diese Form hat das Span. ar. das roman. *fiasco* gebracht als *fajjāša* „Flasche“ b. Ḥamdīs 109, 4. Die Analogien dazu aus dem Roman. wie fr. *liseuse* „Nachtlampe“ sind bekannt genug (vgl. KRETSCHMER, 35 Glotta 1924, 103).

Daneben aber stehen im Semit. unzweifelhafte Formen, in denen die Femininendung augmentativ-intensiven Sinn hat.

Diese haben WENSINCK zu seiner These geführt, daß das semit. Fem. ursprünglich stets ein Intensiv gewesen sei; in dieser Allgemeinheit kann ich ihr so wenig zustimmen wie SCHAADE, ZS. 5, 189. Aber ich erkenne jetzt mit Ta'lab im Faṣiḥ (s. Muzhir II, 133, 18) Intensiva in den männlichen Berufsamen mit der Femininendung wie 'allāmat „großer Gelehrter“, hebr. qōḥeḷeḥ „Prediger“, die ich im Grundr. I, § 227 g wegen der Gegensatzpare *nabī : ḫalīfat, šā'ir : rāyīḡat* als Deteriorativa hatte fassen wollen, die erst sekundär zu Intensiven geworden wären. Ein solches Intensiv liegt auch vor in ar. 'ikbirrat, var. *kibrat* „ältester“ Abū Zaid, Naḡādir 97, 4 (zit. Muzhir I, 103, 14) n. a. „mit den Stammesfürsten verwandt“ Az-Zubaidī 423, 18 und im Tigrē 'addāḡit „Standhafter“ LITTM. III, 402, 550, 7, *māngit* „Spender“ ib. 11, beide noch dazu mit der Endung, die sonst (s. o.) für Deminutiva gebraucht wird.

Denselben Gegensatz zeigt die Verwendung der Femininendung zum Ausdruck numerischer Verhältnisse. Von Kollektiven bildet sie Einzelwörter, von Singularen Kollektive. Es ist also nicht nötig, die Einzelwörter von den Femininen ganz zu trennen und in ihnen mit H. BAUER ein ursprüngliches **tū* „Stück“ zu suchen; vielleicht hängen auch die hamitischen Nomina unitatis auf *ā* (s. PRAETORIUS, *Gallaspr.* § 128) mit der arab. und abess., von *at, t* ursprünglich gewiß verschiedenen Femininendung *ā* zusammen. Wenn man sich erinnert, daß die Endung *īt* (Grundr. I, § 221), die im Tigrē Deminutiva bildet, im Tigrīna als *ajti* Einzelwörter liefert und als *itū* im Amhar. individualisierend determiniert, und daß auch im Slavischen die Endung *ina* außer Deminutiven auch Einzelwörter bildet, so wird man GRÜNENTHAL zuzustimmen geneigt sein, wenn er Arch. für slav. Phil. 38 (1923), 137 auch die semitischen Einzelnomina als ursprüngliche Deminutiva ansehen möchte. Erst der Kontrast gibt der Endung ihren jeweiligen Wert¹⁾.

Was wir hier im Semitischen festgestellt haben, ist auf

1) So möchte ich auch äth. *nafest* „Körper“ nicht mit DILLMANN als Adjektiv „beseelt“ auffassen, sondern ich sehe darin eine Kontrastbildung zu *nafa* „Seele“, wenn man will ein Deteriorativ dazu.

idg. und türkischem Gebiet sowie im Bantu gleichfalls schon beobachtet worden. W. SCHULZE hat in seinem Beitrag zur Jagiëfestschrift S. 343—7 darauf hingewiesen, daß die idg. Deminutivendung *l* im slav. *orъbъ* „Adler“ (großer Vogel) und
 5 in *kozъbъ* „Bock“ wie im Ind. *gavala* und lat. *capreolus* vielmehr augmentativen Sinn hat; er bringt damit vielleicht mit Recht die Flexion von griech. μέγας, μεγάλη und πολύς, πολλοί zusammen, wenn dies mit THURNEISEN auf *πολυλοί zurückgeführt werden darf. Mein Kollege GRÜNENTHAL verweist
 10 a. a. O. noch auf poln. *grošina* „große Erbse“ und macht mich mündlich noch auf slov. *glavina* „großer Kopf“ und auf das besonders charakteristische *psina* poln. „Hündchen“, serb. „großer Hund“ aufmerksam, vgl. VONDRÁK, *Vergl. slav. Gramm.*² I, 545. Übergänge vom Augmentativ-Intensiv zum Deminutiv-
 15 Deteriorativ sind auch in den romanischen Sprachen öfter zu beobachten. Die Endung *one* des Italienischen bildet bekanntlich zunächst Augmentativa von Sachwörtern wie *salone*, *mentone*, dann Intensiva wie *padrone*, *campione* „Held“, erhält aber deteriorativen Sinn, wenn das Grundwort dazu Anlaß
 20 gibt, wie in *accatone* „Bettler“, *avarone* „Geizhals“, *bighellone* „Dummkopf“, *briacone* „Trunkenbold“, *buffone* „Gaukler“, *chiacchierone*, *ciarlone*, *cicalone* „Schwätzer“, *cialtrone* „Spitzbube“, *-a* „Hure“, *ciarpone* „Stümper“, *crapulone*, *epulone* „Schlemmer“, *merdalone* „Schmutzfink“, *pacchione* „Presser“, *pitocchione*
 25 „Schuft“, *poltrone* „Schwächling“, *rusticone* „Flegel“, *spaccione* „Prahlhans“ usw. Dieselbe Endung ist im Franz. in *champion* augmentativ, in *bûcheron* „Holzarbeiter“, *charron* „Wagner“ neutral, aber deteriorativ in *brouillon* „Unruhestifter“, *souillon* „Schmierer“, *cendrillon* „Aschenbrödel“. Dieselben Übergänge
 30 zeigen andre Endungen wie it. *etto* deminutiv, *otto* augmentativ, aber zuweilen pejorativ, *accio* augmentativ und pejorativ, vgl. die *Vgl. Gramm. der rom. Spr.* von DIEZ II, 274, MEYER-LÜBCKE II, § 457/8.

Auch für das Türkische hat BANG nachgewiesen, daß
 35 Augmentativ und Deminutiv ineinanderfließen. In seinem vierten turkologischen Brief (Ungar. Jahrb. VII, 38) sagt er zur Stütze seiner Erklärung von *ođlan* und *ärän* als ursprüng-

licher Deminutiva: „Man muß sich nur daran erinnern, daß die türkischen und wohl überhaupt die uralaltaischen Deminutiva das betreffende Grundwort nicht nur deminutivieren, sondern daß sie es potenzieren und superlativieren. Natürlich nach dem Rezept *kičig-kičigkiyü* „klein, klimperklein, sehr klein“ usw. Es ist also *ärän* etwa „quite a man“ oder „der Mann im Quadrat“ oder kurz „der tüchtige Mann, der Held“.

Diese Erklärung trifft sicher auch für das Semitische in vielen, wenn auch nicht in allen Fällen zu. Manchmal wird es sich einfach um analogische Übertragung eines Formtypus 10 auf ein Wort entgegengesetzten Sinnes handeln. Wie das mhd. *michel* seine Endung dem Kontrastwort *lützel* verdankt, so könne ar. *kubār* zunächst dem Muster *šuḡār* (= syr. *š'ōr*) gefolgt sein und dann *kuḡār* und die anderen Intensiva der gleichen Form nach sich gezogen haben. 15

Der bei den griech. Komikern¹⁾ und in den romanischen Sprachen so häufige Verlust der deminutiven Bedeutung ursprünglicher Deminutiva ist im Semit. nur vereinzelt in den neuaram. Dialekten zu beobachten, vgl. für Ma'lūla *Grundr.* I, § 217c, für Tūr 'Abdīn SIEGEL § 65, 2, wo aber eigentlich 20 nur *aḡuno* „Bruder“ wirklich hierher gehört, während die übrigen Wörter noch ohne Zweifel als Deminutiva gelten.

Bei einigen Bildungen mag aber der augmentative Sinn der ursprüngliche sein, der wie beim ital. *one* durch die besondere Bedeutung des Grundwortes ins Verächtliche umschlägt; andererseits kann aber auch das Große an sich als das aus der Norm fallende lächerlich werden und der Geringschätzung verfallen. Frau Dr. KLINGENHEBEN-V. TILING macht mich freundlichst mit solchen Fällen im Bantu bekannt, auf die ich zuerst durch einen Vortrag des Herrn REYEN auf dem 30 1. internationalen Haager Linguistenkongreß aufmerksam gemacht wurde. Der 7. Nominalklasse des Bantu mit dem Präfix *iki*, die vielfach deminutiv ist, entspricht im Herero *otji* für große, aber auch für verächtliche Dinge: *otji-ndu* „dicker Mensch“, *otji-huro* „großes Dorf, Stadt“, aber *otji-ndjuo* „altes, 35

1) s. MEILLET et VENDRYES, *Traité de grammaire comparée des langues classiques* § 547, Rem. (p. 345).

zerfallenes Haus“, *otji-kue* „alter, schwacher Panther“, aber auch *otji-kora* „kleine, halslose Kalebasse“. Die 20. Nominalklasse des Bantu *uyu* bezeichnet im allgemeinen Schmähung, als *uğu* im Kinga aber Größe wie *uğu-jala* „großer Hunger“⁵ und Verächtlichkeit wie *uğu-nu* „der widerwärtige Mensch“; damit ist nach MEINHOF das *ku* des Venda identisch, das Deminutiya bildet, wie *ku-bomva* „kleine Banane“ zu *mugmva* „Banane“.

Bei anderen, namentlich bei den mit Verdoppelung gebildeten Formen wird der verschiedene Gefühlston, der sie begleitete, den Wert der Worterweiterungen differenziert haben, dabei wird der Kontrast, wie schon hervorgehoben wurde, besonders wirksam gewesen sein. Wie wohl niemand mehr auf den Gedanken verfallen wird, daß gewisse Formen von¹⁰ vornherein mit einem Gegensinn behaftet gewesen seien, so wird man auch nicht überall eine neutrale Grundbedeutung suchen dürfen, aus der die beiden Gegensätze erwachsen wären. Für die idg. Komparativbildung nimmt man ja allerdings wohl mit Recht an, daß die Endung *tero* ursprünglich ganz all-¹⁵ gemein die Zugehörigkeit und zugleich die Abweichung vom Grundwort bedeutet habe, daher sie in skr. *açvatara*, pers. *astar* „Maultier“ auch deteriorativen Sinn gewinnen kann (s. CUNY, *Et. prégr.* 277 n. 3, 478 n. 1), während sie in lat. *alter* den Gegensatz zu einem (*alius* zu mehreren) bezeichnet; so²⁰ kann auch die mit dem ursprünglichen Demonstrativ 'a gebildete Form 'aqtal des Semit. sowohl Elativa wie Körperfehler bezeichnen.

Man muß sich aber auch hier hüten „die bunte Mannigfaltigkeit der Sprache in ein Schema zu pressen“, und wenn³⁰ ich sehr verschiedene Bildungen unter einem Gesichtspunkte darzustellen versucht habe, so kam es mir mehr darauf an, auf Konvergenzerscheinungen hinzuweisen als ein gemeinsames Grundprinzip aufzudecken.

Mabbūl.

Eine exegetisch-lexikalische Studie.

Von Joachim Begrich.

Die Erklärung der biblischen Flutsagen nach J und P ist bisher einmütig von der Voraussetzung ausgegangen, mit dem Worte *mabbūl* verbinde sich für die israelitischen Erzähler der gleiche Sinn wie für den Modernen mit dem Worte Sintflut, die Vorstellung einer großen, die ganze Erde in den 5 Tagen Noahs bedeckenden Überschwemmung. Man hält bei dieser Auffassung das Wort mit Notwendigkeit für einen dem Stoffe der Flutgeschichte ureigenen Zug. Da diese nicht auf palästinischem Boden entstanden, sondern aus Babylonien herübergewandert ist, so scheint es methodisch das einzig Mög- 10 liche, anzunehmen, das dunkle Wort sei mit der Sache zusammen aus Babylonien entlehnt, man habe also seinen Ursprung dort zu suchen.

Von diesem Grundgedanken aus sind verschiedene Vorschläge für die Ableitung des hebräischen Wortes aus dem 15 Akkadischen gemacht worden. Am nächsten liegt es, *mabbūl* von demjenigen Worte abzuleiten, das im babylonischen die Stelle einnimmt, die das hebräische in den alttestamentlichen Texten hat, von *abūbu* „Sturmflut“. Diese Annahme ist erstmalig von P. HAUPT in der 2. Auflage von E. SCHRADER'S 20 Werk „*Die Keilinschriften und das Alte Testament*“ S. 66, Anm. 3 ausgesprochen worden. Für die Erklärung der Genesis haben sie namentlich aufgegriffen HOLZINGER und PROCKSCH. Letzterer hat, über HAUPT hinausgehend (vgl. seinen Kommentar zur Genesis ² u. ³, S. 470), versucht, den Übergang von ²⁵ *abūbu* zu *mabbūl* eingehend philologisch zu begründen.

Diese Ableitung geht von der Ansetzung des Babylonischen Wortes *abūba* mit ursprünglichem μ im Anlaut aus. Wie das μ des hebräischen Monatsnamens מְרֵחָב zurückgehe auf babylonisches *ṣarāhsamna*, so jedenfalls auch das μ in *mabbūl* auf ein ursprüngliches *ṣabūbu*. Für die Änderung des *b* in *l* am Schluß des Wortes weist PROCKSCH hin auf Βεελξεβουβ > Βεελξεβουλ und nimmt zur Erklärung Differenzierung — doch wohl im Sinne der Dissimilation zu verstehen — der zweiten Labialis an.

10 Diese Ableitung läßt sich indes nicht aufrecht erhalten, trotz PROCKSCH's zuversichtlicher Äußerung S. 470, Denn erstens erfolgt die Ansetzung von *abūbu* mit ursprünglichem μ mit Rücksicht auf das, was erst bewiesen werden soll. Soweit bekannt, ist die angenommene Grundform *ṣabūbu* bisher nicht
15 zu belegen. Es kommt hinzu, daß μ im Wortanlaute nur in altbabylonischer Sprache, also weit vorisraelitischer Zeit, vorkommt, im späteren Babylonisch und Assyrisch stets geschwunden ist. Nur unmittelbar vor *r* bleibt es anscheinend erhalten, vielleicht infolge partieller Assimilation, wobei es dann
20 in *m* übergeht, vgl. JENSEN, *Keilinschriftliche Bibliothek* VI, S. 516, BROCKELMANN, *Grundriß* usw., Bd. I, § 49 h. Diese Bedingung der Erhaltung trifft zwar für das Beispiel *ṣarāhsamna* > מְרֵחָב zu, nicht aber für die Gleichung *abūbu* = *mabbūl*. Ferner, eine Dissimilation von *b* zu *l* ist der hebrä-
25 ischen wie der semitischen Grammatik überhaupt unbekannt. Es ist unmöglich, ein solches Gesetz aufzustellen allein auf zwei dunkle Worte hin, die durch Jahrhunderte der Sprachgeschichte voneinander getrennt sind, wenn es in der lebendigen Sprache, die innerhalb jenes Zeitraumes beobachtet werden
30 kann, nicht anzutreffen ist. Wer weiß, was für Kräfte an der Umformung von Βεελξεβουβ zu Βεελξεβουλ wirksam gewesen sind! Schließlich darf nicht übersehen werden, daß bei dieser Ableitung aus dem Babylonischen die Geminata des hebräischen Wortes unerklärt geblieben ist. Angesichts dieser Schwierig-
35 keiten wird man sich kaum auf die Auskunft zurückziehen dürfen, wahrscheinlich habe die Volksethymologie einen großen Anteil an der Entstellung von *abūbu* zu *mabbūl*. Wer sich

dennoch für diese Annahme entscheidet, wird jedenfalls einräumen müssen, daß diese Ableitung nicht als sicher, sondern höchstens als möglich angesehen werden könne.

Mit Rücksicht auf die Schwierigkeit der Ableitung von *abūbu* hat H. ZIMMERN, der sie noch in „*Keilinschriften und Altes Testament*“³, S. 546, Anm. 2 für empfehlenswert hielt, eine andere Möglichkeit erwogen. Er sucht das Urbild des hebräischen Wortes in akkadischem *bubbulu*, *biblu*, *bibbulu* „Überschwemmung“, das wohl auf die Wurzel *ubl* „fortführen“, vom Wasser gebraucht, zurückzuführen sei, vgl. *Akkadische Lehnwörter* usw., S. 44. Er stellt diese Ableitung mit aller Vorsicht nur als möglich hin. Einnehmen könnte für seinen Vorschlag die große Ähnlichkeit beider Worte im Lautbestand. Die geringfügigen Abweichungen könnten den Veränderungen zuzuschreiben sein, welche Worte bei dem Übergange aus einer Sprache in die andere erleiden können. Bedenklich aber stimmt die sachliche Seite dieser Gleichsetzung. Der Zusammenhang mit dem Stoffe der Flutgeschichte geht verloren. Man kann ihn nur herstellen durch die bisher unbewiesene Annahme, daß in derjenigen babylonischen Tradition, von welcher die israelitische abhängig ist, das Wort *abūbu* durch *bibbulu* ersetzt worden wäre.

Sprachlich am nächsten scheint dem Wort *mabbūl* die Ableitung zu kommen, die FR. DELITZSCH vorgetragen hat (*Wo lag das Paradies?*, S. 156; *Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs zum AT.*, S. 122), und die E. KÖNIG in seinem *Genesiskommentar*² u.³, S. 351 für die einzig richtige hält. *Mabbūl* sei ein mit dem *m*-Präfix gebildetes Substantiv vom Stamme *nabālu* „zerstören“ und bezeichne im Zusammenhange der Flutgeschichte die Zerstörung *κατ' ἐξοχήν*. Leider ist das babylonische Urbild nur postuliert, aber nicht nachgewiesen. Auch könnte es nach dem seit DELITZSCH's *Prolegomena* bekannt gewordenen Barth'schen Gesetze vom Ersatz des *m* durch *n* bei einer labialhaltigen Wurzel kaum anders als mit *n* angelautet haben, was für die Annahme eines mit *m* anlautenden Lehnworts aus dem Babylonischen peinlich bleibt. Vor allem aber — und das ist das Wichtigste — der Zusammen-

hang mit der babylonischen Flutgeschichte ist völlig verloren. Bei dieser Ableitung stellt *mabbūl* von Haus aus eine leere Abstraktion dar, „Zerstörung“, und bleibt von der konkreten hebräischen Vorstellung, für die zum *mabbūl* wesentlich Wasser gehört (Gen. 6 17 P; 7 7 J), weit entfernt.

Zusammenfassend wird man urteilen dürfen: Die vorgeschlagenen Ableitungen von *mabbūl* aus dem Babylonischen leisten den Dienst einer Erklärung des hebräischen Wortes nicht. Die erste, welche den Zusammenhang mit dem Stoffe 10 der Flutgeschichte für sich hat, scheitert an lautlichen Schwierigkeiten. Die beiden anderen sind zwar sprachlich weniger angreifbar, erfüllen aber die Grundbedingung nicht, unter der sie allein beweiskräftig sein könnten. Sie stehen in keinem nachweisbaren Zusammenhange mit dem Stoffe der 15 babylonischen Flutsage.

Überblickt man diese nicht überzeugenden Ableitungsversuche aus dem Babylonischen, so darf man u. E. die grundsätzliche Frage stellen: Ist es überhaupt richtig, den Ursprung des Wortes *mabbūl* im Babylonischen zu suchen? Befindet 20 sich hier nicht die Forschung vielmehr auf einem Irrwege? Uns will scheinen, daß dem so ist. Die Ableitungen von *mabbūl* aus dem Babylonischen, wenigstens in der Richtung, in der man bisher gesucht hat, mußten scheitern, weil, wenigstens nach unserem Dafürhalten, die Voraussetzung irrig ist, auf die 25 sie sich gründen. Denn mit dem Worte *mabbūl* verbindet sich in der biblischen Flutgeschichte von Haus gar nicht die Vorstellung einer die ganze Erde zu Noahs Zeiten bedeckenden Überschwemmung, und zwar gilt diese Behauptung für die 30 Tradition, welche hinter der heutigen Fassung des Textes des P steht, wie den heute vorliegenden Wortlaut der Erzählung des J.

Wir wählen als Ausgangspunkt unserer Beweisführung die Stellen, an welchen *mabbūl* außerhalb der Flutgeschichte 35 im engsten Sinne vorkommt, sehen aber vorläufig noch von Psalm 29 10 ab.

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß an diesen

Stellen, zu denen auch der durch P erweiterte, seinen Geist deutlich verratende Schluß der Flutgeschichte, die Bundschließung mit Noah, zu rechnen ist, *mabbül* nicht anders verstanden werden kann, als es bisher stets aufgefaßt worden ist, nämlich als Sintflut, Überschwemmung, vgl. Gen. 9¹¹ Nicht⁵ soll noch einmal alles Fleisch ausgerottet werden durch die Wasser des *mabbül*, und nicht soll noch einmal ein *mabbül* kommen, die Erde zu vernichten; 9¹⁵ Nicht sollen noch einmal die Wasser zu einem *m.* werden, alles Fleisch zu vernichten; 9²⁸ Und Noah lebte nach dem *m.* 350 Jahre; 10¹ 10 Und es wurden ihnen Söhne geboren nach dem *m.*; 10³² Und von ihnen verteilten sich die Völker auf der Erde nach dem *m.*; 11¹⁰ Er zeugte den Arpaksad zwei Jahre nach dem *m.* Sirach 44¹⁷ Noah, der Gerechte, ward fromm erfunden / Zur Zeit der Vertilgung ward er ein Nachwuchs / Um seinetwillen¹⁵ blieb ein Rest / Durch den Bund mit ihm hörte auf der *m.* Schließlich sei verwiesen auf die späthebräischen Stellen außerhalb des Kanons, wie sie, z. T. im Wortlaut, bei *LEVY, Neuhebr. und Chald. Wörterbuch* III, 9 angeführt sind.

Überblickt man diese Reihe, so ist zunächst festzustellen,²⁰ daß *mabbül* in der Bedeutung „Sintflut“ nur vorkommt in Texten des P und an Stellen, die von ihm abhängig sind, insofern als ihren Verfassern der Pentateuch in heutiger Gestalt vorlag. Deuterijosaja spricht in seiner Anspielung auf die Flutgeschichte Kap. 54⁹ nur von den „Wassern Noahs“.²⁵

So unbezweifelbar die Bedeutung „Flut“, „Überschwemmung“ für *mabbül* bei P ist, so sicher er auch das Wort innerhalb der Flutgeschichte so gedeutet haben wird, so wenig ist mit dieser Auffassung durch die Tradition des P und die Fluterzählung des J durchzukommen,³⁰

Das erstmal, wo das Wort im Berichte des P begegnet, (6¹⁷) wird es durch den Artikel als eine bekannte Größe eingeführt. Diese Tatsache, hat man, soweit man ihr überhaupt Beachtung geschenkt hat, so verstehen wollen, als stehe dahinter „eine Spekulation von Weltperioden“, „wie sie uns aus³⁵ griechischer, indischer und babylonischer Tradition bezeugt ist, eine Spekulation, wonach das große Weltjahr seinen Sommer,

d. i. die Weltverbrennung, und seinen Winter, d. i. die Sintflut hat. Unsere Erzählung wäre danach der Mythos von der Sintflut“. (GUNKEL, *Genesis* 3-5, S. 77). Man darf gewiß zur Begründung der Möglichkeit solcher Spekulation in Israel auf die Sicherheit hinweisen, mit der davon geredet wird, daß solches Ereignis wie die Flut nicht wieder eintreten solle (Gen. 8 21-22 = J; 9 11 15 = P; Jes. 54 9; vgl. GUNKEL a. a. O.). Aber bemerkenswert ist, daß nur bei P, nicht bei J und Deuterocesaja das entscheidende Wort *mabbul* in diesem Zusammenhang gebraucht wird.

Der *mabbul* erscheint bei P erstmalig in der Rede Gottes an Noah, in welcher er ihm die Katastrophe ankündigt. Die nicht gerade geschickte Einführung des *mabbul* im Sinne der bekannten Sintflut — Noah kann ja damit noch gar keine Vorstellung verbinden — wäre nun zwar dem P wohl zuzutrauen. Nimmt er doch auch sonst auf die Bedürfnisse und das Leben der Personen seiner Geschichte wenig Rücksicht, wie z. B. die Flutgeschichte immer wieder zeigt, vgl. GUNKEL. Aber bedenklich muß stimmen, daß auch bei J, dem Erzähler, der so fein auf die Voraussetzungen für das Verständnis bei seinen Personen wie bei seinen Hörern achtet, an der entsprechenden Stelle, bei der ersten Erwähnung, der *mabbul* als bekannte Größe auftritt (מַבּוּל 7 10). Daß sich das Wort an der angeführten Stelle wirklich das erste Mal findet und nicht etwa schon in dem zwischen 6 5-8 und 7 1 ff. verloren gegangenen Abschnitt des J erwähnt worden ist, ergibt sich aus der Überlegung, daß Jahwe bisher, um den Gehorsam Noahs zu prüfen, über den Zweck des Baues der Arche noch nichts hat verlauten lassen. Die Art der Katastrophe, Vertilgung durch Wasser, erfährt Noah wie der Hörer der Erzählung vielmehr erst in der zweiten Jahwerede 7 4. Erst von da ab ist also die Erwähnung der מַבּוּל sachlich möglich. Vgl. für die Ergänzung des fehlenden Zwischenstücks und den Anschluß von 7 10 an 7 4-5 BUDDE, *Biblische Urgeschichte*, S. 248 ff. und die Kommentare von GUNKEL und PROCKSCH.

Darf man zur Erklärung der Determination bei J die Hypothese von der Weltalterspekulation heranziehen? Das

scheint kaum angängig. Denn jene Lehre ist eine gelehrte Konstruktion. Sie könnte allenfalls von dem gelehrten priesterlichen Berichtersteller berücksichtigt worden sein, dagegen schwerlich von dem volkstümlichen Erzähler J, welcher dergleichen in den ungelehrten Kreisen des Volkes nicht als bekannt voraussetzen kann. Stößt man aber bei J auf die große Schwierigkeit, den Artikel bei *mabbūl* in dem angegebenen Sinne zu verstehen, dann liegt es nahe, von da aus zu vermuten, daß auch bei P diese Erklärung nicht zutreffend sein möchte.

Dieser Verdacht verstärkt sich, wenn man darauf achtet, an welchen Stellen der Flutgeschichten des P und J das Wort *mabbūl* auftaucht. Da ist zunächst festzustellen, daß bei beiden die Überschwemmung, die zu Noahs Zeiten die Erde bedeckt, überhaupt nicht durch *mabbūl* bezeichnet wird, sondern wie Jes. 54 9 durch *māyim*, vgl. 7 18 „und die Wasser nahmen zu“, weiter 7 19 20 24, 8 1 3^b 5 13^a (P); vgl. 7 17^b „und die Wasser wuchsen und hoben den Kasten in die Höhe“, weiter 8 3^a (7) 8 9 11 (J). *Mabbūl* findet sich demgegenüber, und zwar wieder in beiden Fassungen, nur da, wo von dem Eintritt der Katastrophe die Rede ist. Der Wichtigkeit halber seien die in Frage kommenden Stellen hier dem Wortlaut nach angeführt: J: „Nach sieben Tagen aber kamen die Wasser des *mabbūl* auf die Erde“ (7 10) „Und Noah ging in den Kasten vor den Wassern des *mabbūl*, und Jahwe schloß hinter ihm zu“. (7 7 + 16^b; zur Zusammengehörigkeit beider Verse vgl. die Kommentare.) P: „Siehe, ich bringe den *mabbūl* [Wasser] auf die Erde, alles Fleisch zu vertilgen“ (6 17) „Und Noah war 600 Jahre, und der *mabbūl* kam (oder: war da) [Wasser] auf die (der) Erde“ (7 6) „Und es kam der *mabbūl* [40 Tage] auf die Erde“ (7 17). Aus den Stellen des J wie der letzten Stelle des P (zur Ausscheidung des von R^{JP} stammenden harmonisierenden Zusatzes vgl. die Kommentare) wie der Tatsache, daß *mabbūl* nur beim Eintritt der Katastrophe auftaucht, läßt sich nun schließen, daß die in 6 17 auf *mabbūl* folgende Glosse nur *māyim* umfaßt, das *‘al hā’āreš* aber zum Verbum zu ziehen ist. (So mit PROCKSCH und KÖNIG gegen DILLMANN

und GUNKEL, welche die letzten beiden Worte noch zur Glosse rechnen). Der so erweiterte Text ist mißverstanden worden und hat zu der Auffassung verführt, als sei alles auf *mabbul* folgende Glosse zu diesem Wort: „Wasser auf der Erde“.

5 Dieses Mißverständnis, welches die Deutung von *mabbul* als Sintflut voraussetzt, ist dann in den Text von 7^e hineinkorrigiert worden. Das richtige wird auch hier nach Ausweis der zweifelsfreien Stellen 7¹⁰ 7⁷ 7¹⁷ die ursprüngliche Beziehung des Textteils *'al hā'āreš* zum Verbum sein.

10 Man mag diese Auffassung des P-textes vorläufig für reichlich kompliziert halten und daraus Schlüsse gegen ihre Wahrscheinlichkeit ziehen. Wir bedürfen seiner zunächst nicht. Es genügt für unsere Beweisführung, daß der Tatbestand bei J völlig klar ist.

15 Bei J erscheint der *mabbul* nur beim Eintritt der Katastrophe, nur im Zusammenhang von Sätzen, welche vom Kommen seiner Wasser auf die Erde reden. Da die Überschwemmung selbst nie als *mabbul* bezeichnet wird, so ist zu schließen, daß es sich beim *mabbul* um keine Größe handeln kann, die ihre
20 Stelle auf der Erde hat. Die Auffassung von *mabbul* als der Überschwemmung zur Zeit Noahs ist demnach im Text des J nicht aufrecht zu erhalten.

Diese Feststellung führt weiter zu der Frage: Was ist der *mabbul*, und wo findet er sich? Es ist geraten, sich bei
25 ihrer Beantwortung zunächst weiter an den Text des J zu halten. Denn bei P sind die Vorstellungen vom Eintritt der Flut zu kompliziert. Ist doch z. B. im heutigen Texte des P eine Annäherung an die Schöpfungsgeschichte Gen. 1 vollzogen worden. (Vgl. dazu die Kommentare und die Ausführungen
30 weiter unten.)

Bei J, der älteren israelitischen Fassung der Sage, tritt die Katastrophe im Unterschied zu P nur auf einem Wege ein, durch einen vierzigtägigen Regen. Stellt man sich nach
35 allen voraufgegangenen Erwägungen unter den Eindruck der Erzählung des J vom Eintritt der Flut, so bleibt u. E. nur der Schluß, daß der *mabbul* dort zu suchen ist, wo der Regen herkommt, nämlich am Himmel, und daß der Satz vom vierzig-

tägigen Regen beschreibt, wie seine Wasser auf die Erde kommen. Man vergleiche Gen. 7 4 5 10^a 12: „Denn in noch sieben Tagen lasse ich regnen auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte und tilge aus allen Bestand, den ich geschaffen habe, von der Oberfläche der Erde“. Und Noah tat nach allem, 5 was ihm Jahwe befohlen hatte. Und es geschah nach sieben Tagen, da kamen die Wasser des *mabbül* auf die Erde, und der Regen rauschte auf die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte.

Damit ist die Stelle erreicht, wo Psalm 29 10 in die Unter-10 suchung einzubeziehen ist. Dieser Hymnus preist zuerst die gewaltige Wirkung, welche Jahwes Stimme auf Erden hervorruft, um sich in jähem Wechsel aufzuschwingen zum Lobe Jahwes selbst, der fern von der in Angst vergehenden Welt in majestätischer Ruhe und Erhabenheit thront (vgl. im ein-15 zeln GUNKEL, *Psalmen*, zur Stelle). Im Zusammenhang des zweiten Vorstellungskreises erscheint, eng mit dem Thronen verbunden, der *mabbül*. Wie unmöglich es ist, hier das Wort in dem Sinne zu nehmen, wie es infolge der priesterlichen Auffassung üblich geworden ist, zeigen die gewundenen Deu-20 tungen, welche diese Stelle erfahren hat.

Die eine, welche von Luther an immer wieder vertreten worden ist (HUPFELD, *Psalmen*³ I, S. 450, OLSHAUSEN, *Psalmen*, S. 142, DELITZSCH, *Psalmen*⁵, S. 249 f., BAETHGEN², S. 82) faßt ל als ל des Zweckes und will den Text 10a verstehen nach 25 Analogie der Wendung יָשַׁב לְמִשְׁפָּט „sich zum Gerichte niedersetzen“ (Ps. 122 5). Hier sei statt des allgemeinen Worts die spezielle Art des Gerichts genannt (OLSHAUSEN). Der Sinn der Zeile soll danach sein: Jahwe hat sich niedergesetzt, eine Sintflut anzurichten. Diese Deutung ist unhaltbar. Denn hier 30 wird die Determinierung des Wortes *mabbül* außer acht gelassen. Wenn DELITZSCH dem gegenüber dem Artikel sein Recht gibt und erklärt, der Artikel beziehe sich auf das aus Gen. 6—9 bekannte Ereignis, jedes Gewitter erinnere an diese Gerichtskatastrophe und ihren gnädigen Ausgang, so bedeutet 35 das keine Erleichterung des sachlichen Verständnisses. Denn die Art, wie er die Gegenwart des Psalmisten mit dem Ereignis

aus Urzeiten vereinen will, wird man kaum für ungezwungen halten, noch weniger im Texte selbst wiederfinden können: „Jahwe ist zur Sintflut hingessesen (auf seinen Thron) und sitzt infolgedessen oder seitdem . . . als König . . . , indem er, in Zorn
 5 und Gnade richtend und segnend, vom Himmel auf die Erde herniederwaltet“ (a. a. O. S. 246). Die einfache wie die von DELITZSCH modifizierte Auffassung leiden aber vor allem daran, daß die Wendung יָשַׁב לְמִשְׁפָּט den Vergleich mit יָשַׁב לְמִשְׁפָּט nicht aushält. מִשְׁפָּט ist Substantivum deverbale und schließt
 10 daher den Begriff der Tätigkeit des Richtens in sich. *Mabbul* dagegen — seine Bedeutung Sintflut einmal zugestanden — bezeichnet ein Ding, ist Appellativum. Der deutsche Infinitiv „um anzurichten“ erweist sich als eingetragen.

Der unmöglichen finalen Auffassung des לֵב sucht eine
 15 zweite Deutung zu entgehen, welche die Präposition im Sinne von „über“ nehmen will: Jahwe hat über der Sintflut gethront (BAETHGEN³, KÖNIG, *Psalmen*, S. 161). Aber damit bleibt die Spannung zwischen der Gegenwart des Psalmisten und dem Ereignis der Vorzeit bestehen. Die Beziehungen, welche beide
 20 Erklärer herstellen, sind recht mühsam. BAETHGEN: Wie Jahwe einst als Richter und König über der Sintflut gethront hat (wovon die Flutgeschichte nach beiden Fassungen nichts weiß), so tut er es immer wieder, und im Gewitter tritt dies deutlich zutage“. KÖNIG, welcher die Fassung der Tempora als Per-
 25 feкта praesentia bekämpft, übersetzt: „Jahwe hat ja über der Flut gethront und gethront hat Jahwe als König der verhüllten Vorzeit“. Das soll im Zusammenhang des ganzen Textes v. 10 f. heißen: „Des Lobes der himmlischen Geister ist die Gottheit würdig, die ihre Herrschermacht über die
 30 zerstörenden und erschreckenden Wasserfluten schon manchmal wieder, wie einst bei der großen Flut gezeigt hat“. Aber wie darf man, nachdem man den Satz mit *mabbul* für eine Szene der Urzeit in Anspruch genommen hat, hier noch reden von Wasserkatastrophen bis auf die Gegenwart, zumal außer
 35 dem schon vergebenen Vers 10 a der ganze Psalm mit keinem Worte solcher gedenkt? Der noch dazu kommenden sprachlichen Schwierigkeit dieser Auffassung soll hier noch nicht

gedacht werden, da sie diese mit der nächsten Deutung gemeinsam hat.

Die Beziehung des Verses 10a auf die Flutgeschichte ist immer wieder als mißlich empfunden worden: EWALD: „*mabbül* kann hier nicht beschränkt im Sinn der Sage stehen wie 5 Gen. 6 17“ (*Dichter des Alten Bundes*³ I, 2, S. 30); CHEYNE: „But one can scarcely suppose an abrupt reference . . . to the Deluge“ (*Book of Psalms*, S. 81)¹). Aus solchem Empfinden mag sich die dritte Deutung erklären, die zwar mit der vorigen z. T. die Auffassung der Präposition gemeinsam hat, sich aber 10 dadurch von ihr unterscheidet, daß sie die enge Beziehung auf die Flutgeschichte aufgibt und *mabbül* nur als einen in Erinnerung an sie gewählten Ausdruck für eine in der Zeit des Sängers geschehene Katastrophe auffaßt. (So z. B. KURTZ, RIEHM; auch OLSHAUSEN ist hier zu nennen.) Mit großer Ein- 15 drücklichkeit ist diese Deutung von KITTEL ausgesprochen worden (vgl. *Psalmen*³⁻⁴ zur Stelle): „Ein gewaltiges Hoch- und Steppengewitter, bei dem der Himmel seine im Orient sonst oft so kargen Schleusen überreichlich öffnet und harmlose, längst trocken liegende Wadis zu reißenden, Mensch und 20 Tier erbarmungslos dahinraffenden Strömen werden läßt, ruft von selbst die Erinnerung an die Sintflut wach. Auch dort erschien das Bild des gewaltigen Kontrastes: drunten rasende Fluten und ihr Schrecken — droben auf dem Himmelsthron der Herr des Alls in erhabener Ruhe über dem Himmelsozean 25 sitzend“. Die Anschaulichkeit, welche diese Deutung bei KITTEL erhält, läßt deren Schwäche klar erkennen: *mabbül*

1) E. SELLIN, der die Schwierigkeit der Beziehung auf die Sintflut der Sage ebenfalls stark empfindet, sucht der Spannung im Psalmentext dadurch zu entgehen, daß er unter *mabbül* die große kommende Weltflut versteht, m. a. W. den Psalm eschatologisch deutet (der alttestamentliche Prophetismus, S. 141). Leider ist der Gedanke nur kurz hingeworfen, nicht voll durchgeführt. Namentlich fehlt ein Wort über die Auffassung des ב . Uns scheint, daß sich mit seiner Anschauung von 10a nur die oben besprochene „finale“ oder „lokale“ Deutung der Präposition verbinden läßt. Ist dem so, dann wird seine Textauffassung, von sachlichen Einwänden abgesehen, schon durch die oben angegebenen sprachlichen Gegengründe als unmöglich erwiesen.

soll übertragen gebraucht sein. Diese Ansicht zieht weiter die Annahme einer ungemainen Übertreibung des Ausdrucks von seiten des Dichters nach sich. Zugleich macht diese Erklärung deutlich, welch anschaulichen Vorstellungskomplex
 5 man als Hilfsgedanken einschieben muß, um mit *mabbûl* als einer Wasserkatastrophe auf Erden durchkommen zu können. Dazu kommt noch, daß des Dichters Interesse an Jahwes Stimme haftet, nicht am Gewitterregen.

Diese sachlichen Schwierigkeiten werden noch vermehrt
 10 um die sprachliche, schon oben angedeutete: Die Verwendung der Präposition ל im Sinne von „über“ ist sonst dem Hebräischen fremd. Das ist schon immer eingewandt worden (RHIEM, HUFFELD, BAETHGEN). Möglich wäre allein, die Richtigkeit der zweiten und dritten Deutung einmal zugestanden. על oder
 15 מַעַל, eine Änderung, welche denn auch BAETHGEN³ im Anschluß an DUHM's sonst andersartige Erklärung (*Psalmen*¹, S. 86) vorgenommen hat.

Begreiflich, daß man bei den Schwierigkeiten, die sich dem Verständnis des überlieferten Textes in den Weg stellen,
 20 über BAETHGEN hinaus seine Zuflucht zur Konjektur genommen hat. BUDE (ZAW. 1915, S. 184) möchte 10a lesen יְהוָה יִשְׁבַּח לְהַרְיֵא מַמְרֵל יָשֵׁב Jahwe hat sich gesetzt, eine Sintflut zu bringen. Die Änderung ist zwar dem Metrum nach möglich, gibt aber auch keinen befriedigenderen Sinn. Ganz abgesehen
 25 von der Schwäche, die in einer durch keine Überlieferung gedeckten Einschaltung in den Text liegt, was soll hier die Erwähnung einer Sintflut? Das Bedenken von EWALD und CHEYNE bleibt bestehen! Die Schwierigkeit des Textes steckt offenbar in dem Worte *mabbûl*. Es ist nur zu verständlich,
 30 wenn M. LAMBERT, *Revue des Études Juives* 54, S. 268 sich zu dem radikalsten Schritt verstanden hat, nämlich das unbequeme Wort durch Konjektur aus dem Psalm zu entfernen. Diese letzte Konsequenz aber scheint zu zeigen, daß, die Unversehrtheit des Textes vorausgesetzt, ein Verständnis der
 35 Stelle nicht zu erreichen ist, solange man an *mabbûl* = Sintflut festhält.

Daß beide Teile des Psalms in scharfem Kontrast stehen,

ist wohl allseitig anerkannt. Da die Vorstellung vom Thronen Jahwes in seinem herrlichen Palast von der Erde weg zum Himmel weist (Ps. 11 4, 18 7, Micha 1 2, Habakuk 2 20), so scheint es am nächsten liegend, den mit jener Vorstellung eng verbundenen *mabbūl* ebenfalls dort zu suchen. Dann kann man aber mit EWALD (a. a. O., S. 30), DUHM (*Psalmen*¹ S. 86; ² S. 120), SCHLÖGL (*Psalmen* S. 40), GUNKEL (*Psalmen* S. 120) das Wort nur auffassen als Bezeichnung der himmlischen Wasser, auf denen Jahwe auch sonst als thronend gedacht ist. (Ps. 33 7, 104 5, vgl. dazu GUNKEL.) Nur wird man nicht urteilen dürfen, daß dies Wort, das sonst nur als Sintflut gebraucht sei, sich hier im allgemeineren Sinn auf die himmlischen Wasser beziehe (so GUNKEL), noch daß der ursprüngliche Sinn Flut schlechthin bedeute, ein Sinn, der in der Flutgeschichte besonders eingeengt worden sei (so EWALD). Vielmehr darf mit Rücksicht auf die von der Psalmstelle unabhängigen Ausführungen über den Jahwisten behauptet werden, daß wir hier bei der ursprünglichen Bedeutung des Wortes stehen, welche J und, wie hier gleich vorweg genommen sei, auch die dem P zugrundeliegende Tradition zu ihrem wirklichen Verständnis voraussetzen: *mabbūl* ist eine alte Bezeichnung des Himmelozeans. Sprachlich befriedigt diese Auffassung so vollkommen, daß sich jeder Versuch einer Textänderung erübrigt. Da hier zwischen dem *mabbūl* und Jahwes Thron nicht die Riesenentfernung von der Erde bis zu Jahwes Sitz zu denken ist, sondern der *mabbūl* unmittelbar zu Jahwes Füßen liegt, ist die Präposition ל nicht zu beanstanden. Der Ausdruck steht nicht vereinzelt, sondern hat seine sprachlichen Parallelen, vgl. Ps. 9 5 וַיִּשְׁבְּתָהּ לְכִסֵּא, Jes. 3 26 שְׁבִי לְאָרֶץ אֵין כִּסֵּא, 47 1 לְאָרֶץ תִּשָּׁב.

Kann man unsere Beweisführung für zwingend halten, so wird man ohne Schwierigkeit verstehen, wieso J und P beide den *mabbūl* als eine bekannte Größe einführen dürfen. Die Vorstellung vom *mabbūl*, dem über dem Himmel lagernden Ozean, aus dem der vom Himmel auf die Erde fallende Regen stammt, ist dem alten Israel offenbar völlig geläufig und so bekannt wie die Sonne, der Mond, der Himmel, die Erde.

Ferner ergibt sich, daß *mabbūl* nicht als ein Terminus betrachtet werden kann, welcher der Flutgeschichte von Haus aus zugehört. Er steht vielmehr ursprünglich außerhalb jenes Stoffes. Wenn die Vorstellung vom *mabbūl* in die babylonische
 5 Wandersage eindringt, so geschieht es nur deshalb, weil mit der Ortsveränderung der Sage sich eine andere Motivierung jener großen Überschwemmung dringend notwendig macht. Der Palästinenser kennt in seinem Lande nicht die Sturmflut, welche dem Südbabylonier wohlbekannt ist. Er weiß nur,
 10 daß das Wasser von oben kommt. Hier wird die Verbindung der Flutgeschichte mit der Vorstellung vom *mabbūl* also zur Notwendigkeit. Seine Einführung in die Sage gehört demnach zur Umbildung des Stoffes auf seiner Wanderung nach dem Westen.

15 Von hier aus läßt sich schließlich auch der verwickelte Tatbestand bei P aufdecken und zugleich zeigen, wie und warum allein in seiner Tradition sich der Übergang des Wortes *mabbūl* von der Bedeutung „Himmelsozean“ zu „Sintflut“ vollzogen hat. Es ergeben sich dabei zugleich lehrreiche Unterschiede in der Darstellung des J und P, aus denen verschiedene
 20 Stufen in der Umbildung der Tradition innerhalb Israels erkennbar sind.

J verwendet an beiden Stellen, wo das Wort bei ihm vorkommt, jedesmal den Ausdruck *mē hammabbūl*, während
 25 sich bei P ebenso regelmäßig *hammabbūl* allein findet. Der Unterschied, den man bisher nicht beachtet hat, ist nicht belanglos. Vielmehr sprechen die verschiedenen Ausdrücke in der Einleitung der Flutsage verschiedene Grade der Intensität des Eintritts der Katastrophe aus.

30 Bei J, dessen geographischer Gesichtskreis noch enge ist, genügt zur Überschwemmung der Erde ein vierzigstägiger Platzregen. Das sind die Wasser des *mabbūl*. Man kann den Ausdruck nicht so interpretieren, daß man ihn etwa mit den Worten umschreibt: die den *mabbūl* ausmachenden Wasser.
 35 Aus Gründen der Sache — ein nur vierzigstägiger Regen — und nach Analogie des Sinnes der Status-constructus-Verbindungen in Amos 5 8 „Die Wasser aus dem Meer“, Jes. 8 7

„Die Wasser aus dem Fluß“, 36 16 „Das Wasser aus seinem Brunnen“, vgl. auch Num. 20 17, ferner Jer. 2 18 „Die Wasser aus dem Nil“, „Die Wasser aus dem Strom“ kann auch diese Status-constructus-Verbindung nur meinen „Die Wasser aus dem *mabbūl*“, „Die Wasser aus dem Himmelozean“. Der 5 Jahwist will u. E. sagen, daß das Wasser, das in den vierzig Tagen zur Erde strömt, dem *mabbūl* entstamme. Aber er meint nicht, daß dieser gewaltige Ozean sich völlig auf die Erde ergieße. Ein Teil genügt. Der *mabbūl* selbst bleibt nach J oben im Himmel. 10

Die Erweiterung des geographischen Gesichtskreises bis zu P hin macht die Annahme eines vierzigtägigen Regens als Ursache einer selbst Armeniens Berge bedeckenden Überschwemmung unmöglich. Mit den erhöhten Anforderungen, welche die Erweiterung des Horizontes an Höhe und Umfang 15 der Flut stellt, wird eine Steigerung der Art ihrer Entstehung notwendig. So tritt an die Stelle der *mē hammabbūl* des J in der auf P gekommenen Tradition der *mabbūl* selbst. Jene ungeheure Katastrophe von Riesenausmaß ist nur denkbar, wenn die über dem Himmel lagernden Wassermassen sich völlig 20 über die Erde ergießen. Der *mabbūl* selbst kommt herab auf die Erde, sie zu verwüsten.

Diese in der Tradition des P wahrnehmbare Vorstellung vom Zustandekommen der Flut ist nun aber in der heutigen Textgestalt deshalb nicht auf den ersten Blick zu erkennen, 25 weil hier die Steigerung der Art der Entstehung noch weiter getrieben ist. Sie wird ermöglicht durch die Annäherung der Flutgeschichte an die Schöpfungserzählung Gen. 1. Es treten neben die oberen Wasser, die bei J die einzige Ursache sind, die Quellen der großen Tehom 7 11, 8 2^b. Wie Gott Gen. 1 30 die Wasser der Urwelt trennt, um ihnen ihren Platz in der Höhe und Tiefe anzuweisen, so läßt er sie nach P in der Flutsage wieder zusammenlaufen zu einem neuen Chaos.

Zwischen dieser und der vorhergehenden Stufe in der Um- bildung des Stoffes, welche die Erzählung in der auf P ge- 35 kommenen Tradition erfahren hat, liegt nun der Übergang der Bedeutung des Wortes *mabbūl* „Himmelozean“ zu „Sintflut“.

Zwischen beiden Stufen muß der ursprüngliche Sinn des Wortes, das nun in der Tradition schon fest zum Stoffe gehörte, allmählich in Vergessenheit geraten sein. Wie dunkel das Wort der letzten Fassung, dem heutigen P, ist, zeigt die Glossierung

5 6 17, 7 6. Daß unsere Annahme zutrifft, läßt sich schließen aus der Einführung des Zuges von den Quellen der großen Tehōm, vor allem aber ihrer Erwähnung vor der Öffnung der himmlischen Fenster, ein Umstand, welcher sich wohl aus der Annäherung an die Schöpfungsgeschichte begreift, nicht aber

10 von der beherrschenden Stellung aus, welche der *mabbūl* in der Tradition gewonnen hatte. Bei der Doppelheit der Entstehungsursachen und der Bevorzugung der unterirdischen Wasser vor den himmlischen geht der Zusammenhang verloren, welcher nach Analogie von J ursprünglich zwischen dem Herab-

15 kommen des *mabbūl* (7 6 17^a) und dem Öffnen der Fenster des Himmels (7 11) bestanden haben muß. Es ist undeutlich geworden, daß jener Zug aus 7 11 das Herabkommen des Himmelsozeans beschreiben will. Mit dem Verlust des ursprünglichen Sinnes von *mabbūl* und der Auflösung seines ursprünglichen

20 Zusammenhanges mit dem Stoffe ist aber die Voraussetzung, ja innere Nötigung für den Bedeutungsübergang gegeben. Und zwar kann die neue Bedeutung nur stammen aus dem Zusammenhang der Geschichte, mit der das unverständlich gewordene Wort durch eine lange Tradition verbunden ist.

25 Aus unseren bisherigen Ausführungen folgt, daß der Bedeutungsübergang als in zwei Stufen erfolgt zu denken ist. Vorbereitet wird er durch die Vorstellung, daß der *mabbūl* selbst auf die Erde herabkommt. Ist erst einmal so der *mabbūl* mit der Vorstellung der die Erde bedeckenden Wasser in engste Be-

30 rührung gekommen, so ergibt sich die zweite Stufe der Entwicklung von selbst, daß das heimatlos gewordene, aber im Stoff der Geschichte nun einmal vorhandene Wort aus dem Zusammenhang als der Ausdruck für die Überschwemmung verstanden wird.

35 Möglich ist dieser Bedeutungswechsel nur in der auf P gekommenen Tradition. Daher erscheint auch, um zum Ausgangspunkt der exegetischen Untersuchung zurückzukehren,

die neue Bedeutung erst von P ab. Jes. 54 9 steht deutlich in älterer Überlieferung. Was den heutigen Text des priesterlichen Flutberichts angeht, so ist für seine Treue der Tradition gegenüber bezeichnend, daß er, obwohl er die alte Vorstellung vom *mabbül* nicht mehr kennt, doch so von ihm redet, 5 wie es ihm durch die Überlieferung zugekommen ist, und das Wort nicht von seinem Verständnis aus auch an Stellen der Geschichte verwendet, wo es die alten Flutsagen nie hätten brauchen können. Auf's Ganze der Flutsagen gesehen, ergibt sich aus der vielfach verschlungenen Geschichte des Wortes 10 *mabbül*, daß der Stoff in Israel bis auf P eine lange Geschichte erlebt hat. Die Annahme einer verhältnismäßig späten Entlehnung aus Babylonien wird dadurch erheblich erschwert.

Als Ertrag für das hebräische Lexikon wird man feststellen dürfen: *mabbül* in der ursprünglichen Bedeutung 15 „Himmelsozean“ liegt vor Psalm 29 10, Gen. 7 10 7. So wird das Wort auch noch in der durch die heutige Textgestalt des P hindurch erkennbaren Tradition gebraucht: Gen. 6 17, 7 6 17. Infolge des oben skizzierten Entwicklungsganges gewinnt es im Text des P die Bedeutung „Sintflut“, eine Bedeutung, 20 welche dann allein in Frage kommt für Gen. 9 11 15 28, 10 1 32, 11 10, Sirach 44 17.

Mit diesem Ergebnis ist der Weg frei gemacht für eine neue Ableitung des Wortes. Will man *mabbül* als Lehnwort im Hebräischen ansehen, so darf man jetzt jedenfalls nicht 25 mehr einseitig eine Ableitung aus dem Babylonischen bevorzugen vor etwaigen Ableitungen aus anderen Sprachen, deren Kultur auf Palästina Einfluß geübt hat. Solange in den in Frage kommenden Sprachen ein dem *mabbül* lautlich sehr ähnliches Wort in der Bedeutung „Himmelsozean“ nicht nach- 30 gewiesen ist, wird es erlaubt sein, das Wort von kanaanäisch-hebräischem Sprachgut aus zu deuten.

Empfehlenswert ist u. E. immer noch trotz DELITZSCH'S Protest (*Prolegomena*, S. 122) die Ableitung von einer Wurzel רבב, mit der sich die Bedeutung „fließen“, „strömen“ oder 35 ähnliches verbinden mag. יַבְבֵי מַיִם „Wasserströme“ Jes. 30 25, 44 4, Sirach 50 8, יַבְבֵּל „Kanal“ Jer. 17 8 sprechen jedenfalls

sehr dafür. Vgl. auch arabisches رَيْبٌ, رَيْبٌ „Regen“ (FREYTAG, *Lexicon arabico-latinum*, Bd. IV, S. 430). Einziges Hindernis für diese Ableitung wäre die Geminatio des ב¹). Doch erscheint es nicht unüberwindlich angesichts der Parallele מַדְדָּע vom Stamme ידע. (Vgl. BAUER-LEANDER, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache* I, § 61 g η.)

Neben dieser möchte aber vielleicht noch eine zweite Ableitung in Frage kommen, die hier wenigstens zur Erwägung gestellt sei. Man kann für sie — natürlich mit aller Vorsicht — folgende Gründe ins Feld führen. Das Nächstliegende ist — darin wird jedermann DELITZSCH (a. a. O., S. 122) zustimmen — die Rückführung von *mabbūl* auf einen Stamm מַבְּל. Ist dem so, dann kann man *mabbūl* eigentlich nur mit מַבְּל „Schlauch“ zusammenbringen. Empfehlend dafür ist die Vorstellung von himmlischen Schläuchen, welche einen engen Zusammenhang zwischen diesem Wort und den Wassern des Himmels herstellt, vgl. Hiob 38³⁷ „Wer zählt (יִסְפֹּר) die Wolken in Weisheit, und des Himmels Schläuche, wer gießt sie aus?“ (vgl. zur Stelle BUDDE, *Kommentar zum Hiob*), ferner Psalm 33⁶⁻⁷: Durch Jahwes Wort ward der Himmel geschaffen / durch seines Mundes Hauch all sein Heer / der die Wasser des Meers wie in Schläuche (יָד stat מַבְּל) faßt / in Speicher die Ozeane legt“. Dafür, daß in V. 7 an himmlische Gewässer zu denken ist, vgl. GÜNKEL's Kommentar zur Stelle. Schließlich ist zu verweisen auf Sirach 43⁸, einen Text mit manchen Rätseln (vgl. SMEND's Kommentar zur Stelle), in dem neben רִקְיָע die Schläuche (מַבְּלִי) der Höhe genannt werden. Mag der Text immerhin entstellt sein, das Zustandekommen der Lesart erklärt sich doch wohl nur bei Kenntnis der entsprechenden Anschauung. Diese poetischen Stellen bezeugen u. E. die Vorstellung von einem himmlischen Schlauchspeicher. Daß die poetische Vorstellung ursprünglich als wirklich galt, wird man kaum bezweifeln dürfen. *Mabbūl* wäre danach der terminus technicus für das himmlische Wasserschlauchlager.

35 In diesem Falle wäre freilich der Substantivtypus *maḳṭūl*, der

[1] Vielleicht ist die Form *mabbūl* an *mabbūa* „Quelle“ angeglichen.

— Red.]

gewöhnlich von Verbalstämmen gebildet wird, von einem Substantiv abgeleitet. Diese Bildung ist aber im Hebräischen nicht vereinzelt. Parallel ist die Ableitung *ma'ḇūs* von *'ēbūs* (vgl. H. ZIMMERN, *Akkadische Lehnwörter*, S. 42, H. BAUER und P. LEANDER, a. a. O.). Ferner wird man daraufhin, so-
 lange ein zugrundeliegender Verbalstamm nicht nachgewiesen
 ist, auch מִמְרִירָה (mit Dageš forte dirimens) „Speicher“ als
 von *m'gūrā* „Vorratsraum“, das seinerseits Fremdwort zu sein
 scheint, denominiert ansehen dürfen. Erschwerend für diese
 Ableitung wäre allein, daß *mabbūl* bei J wie Ps. 29 nur 10
 Himmelsozean bedeuten kann. Man müßte mit einer noch vor
 J und Ps. 29 liegenden Bedeutungsverschiebung rechnen. Diese
 ist aber insofern nicht unwahrscheinlich, als sich zeigen läßt,
 wodurch sie veranlaßt sein kann. Auf die Gestaltung des
 Textes von Ps. 29 10 hat nämlich die babylonische Vorstellung-15
 von den himmlischen Wassern als einem Meere Einfluß gehabt.
 Das Thronen der Gottheit als König über den himmlischen
 Wassern ist ein babylonischer Gedanke, vgl. für die Belege
 GUNKEL zur Stelle. Bei der Vorherrschaft, welche die Vor-
 stellung vom himmlischen Meer gegenüber der anderen, nur 20
 noch aus den drei erwähnten Stellen erkennbaren erreicht
 hat, darf eine Vermischung beider bei ihrer trotz aller Unter-
 schiede vorhandenen inneren Verwandtschaft und damit eine
 Veränderung in der Schattierung des Terminus *technicus* für
 die Gesamtheit der himmlischen Gewässer nicht von der Hand 25
 gewiesen werden.

Zum Syrischen Medizinbuch.

(Fortsetzung.)

Von J. Schleifer.

Fünfzehntes Kapitel. (Magenleiden).

- S. 267. Z. 13. *ܘܢܝܢܘܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢܘܢ* „denn wenn der ganze (menschliche) Körper ernährt und erhalten wird und sich entwickelt (zunimmt), so rührt dies von der Nahrung her“, B. 305 20: for if it be supplied with nourishment... the whole body is developed thereby through the food taken. — Z. 21. *ܘܢܝܢܘܢܘܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢܘܢܘܢ*, VIII 333 4 *τῶν καταπινομένων καὶ τῶν ἐμουμένων*.
- 10 S. 268. Z. 5. *ܘܢܝܢܘܢܘܢܘܢ*, VIII 333 12 *τῶν ἐμουμένων τε καὶ καταπινομένων*, *ܘܢܝܢܘܢܘܢܘܢ* selbst bedeutet „erbrochen“, also evomited und nicht evacuated (B. 306 16). — Z. 6. *ܘܢܝܢܘܢܘܢܘܢܘܢ*, VIII 333 18 *δτι δ' ἀντῶν τούτων τῶν δύο χρεῖων ἡ ἑτέρα μὲν ἀναγκαῖα* 15 *διαπαντὸς ἐστίν, ἡ δὲ ἑτέρα κατὰ τινὰς καιροῦς, ܘܢܝܢܘܢܘܢܘܢܘܢ* = . (vgl. die Zahlentabelle S. 446) konnte nach „leicht ausgefallen sein, danach wohl auch entsprechend *διαπαντὸς* etwa *ܘܢܝܢܘܢܘܢܘܢܘܢ* „daß von jenen zwei Arten [die eine] eine [stete] Notwendigkeit für uns erfüllt, die andere hingegen nur zuweilen“, B. 306 17: 20 that of the two needs which it supplieth [that is to say, of vomiting and of evacuation, that it performeth the latter frequently] and the former only occasionally. — Z. 7. *ܘܢܝܢܘܢܘܢܘܢܘܢܘܢ*, VIII 333 15 *τὸ μὲν οὖν ὡς ὁδοῦ σιτων γένος ἐν αὐτῷ τῶν συμπτωμάτων ἐστίν.* — 25 Z. 9. *ܘܢܝܢܘܢܘܢܘܢܘܢܘܢܘܢ*.

ܡܘܡܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ „die zweite Art ist (dann) vorhanden,
 wenn der (Magen) Körper selbst geschwächt und seine Tätig-
 keit(en) nicht ausüben kann“ (= VIII 333 17 τὸ δ' ἔτερον, ὅτ'
 ἂν αὐτὸς ἀδυνατῆι τὰς ἰδίας ἐνεργείας ἐπιτελεῖν), B. 306 23: and
 the other ariseth because the body itself....to perform the 5
 operations whereby it is maintained in a sound con-
 dition. — Z. 10. ܡܘܡܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ
 ܡܘܡܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ VIII 334 1 εἴρηται μὲν οὖν καὶ πρόσθεν,
 ἡνῶκα περὶ κυνάγχης ὁ λόγος ἐγένετο τῆς ἐπομένης τῆ μετα- 10
 στάσει τῶν ἐν τῷ τραχήλῳ σπονδύλων, ὡς ἐπίκτητος αὐτῷ στενο-
 χωρία συμπύπτει ὑπ' αὐτῶν θλιβομένων l. ܡܘܡܝܢܐ (auf ܡܘܡܝܢܐ be-
 zogen) und übersetze: „es wurde von uns bereits im Kapitel
 über die „Angina“, die die Verrenkung der Wirbel-
 knochen des Halses begleitet, gesagt, daß er (der Hals) 15
 eine (andere) Verengung von außen her erwirbt, so-
 bald er von diesen (den Wirbelknochen) zusammen-
 gepreßt wird“, B. 306 25: Now, it hath been said by us in
 the chapter on the Strangles, that with the change which
 taketh place in the vertebrae of the neck is associated 20
 another affliction (or, disease).... when they are afflicted
 by these things. — Z. 14. ܡܘܡܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ
 (B. 306 31: in those muscles that resemble the lower part
 thereof), VIII 334 5 τῶν ὑποβεβλημένων αὐτῷ μυῶν l. ܡܘܡܝܢܐ
 „in jenen Muskeln, die unter ihm liegen“. — Z. 15. 25
 ܡܘܡܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ
 ܡܘܡܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ VIII 334 6
 δεδήλωνται γὰρ ἅπαντες ἐν τῷ περὶ τῶν παρὰ φύσιν ὄγκων.
 ἐφ' ἅπαντων δὲ τούτων κοινὸν ἢ ἐν τῷ καταπνεῖν στενοχωρία,
 der syrische Text ist danach zu übersetzen: „denn alle Ge- 30
 schwüre, die in ihm vorkommen, sind klargestellt (bekannt);
 sie haben dies gemeinsam (bei denen dies gemeinsam ist),
 daß, sobald sie (die Kranken) etwas schlucken, eine Ver-
 engung bei ihnen eintritt“, B. 306 33:are known when



(the faculty of sensation...). — Z. 11. **ܠܗ ܠܘܟܝܢ ܠܥܝܢܝܗ ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ** VIII 335 10 ὡς ἐάν γε δυνατὸς ἐρμηνεύειν ἢ, μέγιστον πλεονέκτημα πρὸς τὴν διάγνωσιν αὐτοῦ τῶν παθῶν ἐστὶν ἡ γιγνομένη κατὰ τὸν στόμαχον αἰσθησις, vor **ܠܘܟܝܢ** ist vielleicht **ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ** [ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ] durch Homoioteleuton ausgefallen („denn wenn er (der Kranke) sein Leiden deutlich erklären kann], so ist das Gefühl (das sie) im Magen (haben) von großem Nutzen und Vorteil für die Diagnose seiner Leiden“), die angegebenen Worte können aber auch schon ursprünglich 10 im syrischen Texte gefehlt haben. — Z. 12. **ܘܠܥܝܢܝܗ ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ** „zuweilen nun behaupten sie, irgend ein Schwächegefühl zu haben“ (= VIII 335 13 ἐνίοτε μὲν γὰρ ἀτονίας αἰσθάνεσθαι φασί), B. 307 26: Now very often in cases wherein men suffer from a certain debility they say that they possess sensation. — Z. 19. **ܠܘܟܝܢ** ist „eine Verengung“ (= VIII 336 1 στενοχωρίαν) und nicht „some trouble“ (B. 307 36). — Z. 22. **ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ** VIII 336 5 ἡ κατὰ τὴν διεξοδὸν ὧν κατακλίνουσι βραδύτης l. **ܠܘܟܝܢ** für **ܠܘܟܝܢ** (vgl. S. 270 Z. 8) „aus der 20 Verzögerung der Herabkunft der Dinge, die sie schlucken“. — Z. 23. **ܠܘܟܝܢ** „gleichmäßig“ (= VIII 336 6 ὁμαλή), B. 308 3 simply.

S. 270. Z. 1. **ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ**, III 336 9 ἡ δὲ (ἀτονία) l. **ܠܘܟܝܢ** „die Schwäche aber“, B. 308 7: Therefore the 25 weakness. — Z. 3. **ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ** „durch welche auch die Herabkunft der Speisen noch mehr verzögert wird“ (= VIII 336 10 καθ’ ὃ καὶ χρόνιος ἡ διεξοδος γίνεται), B. 308 10: moreover, the descent of the food is delayed more by it than by the abscess. — Z. 7. **ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ** „ohne Fieber“ (= VIII 336 15 χωρὶς γε πυρετοῦ), B. 308 15: in addition to the fever. — Z. 21. l. **ܠܘܟܝܢ** für **ܠܘܟܝܢ**. — Z. 22. **ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ** VIII 337 10 τὴν τῆς ὀδύνης αἰσθησιν l. **ܠܘܟܝܢ ܠܘܟܝܢ** „das Schmerzgefühl“, B. 308 34:



- sensation and pain. — Z. 23. **ⲟⲩⲁⲟ ⲟⲟⲟⲓ ⲛⲉⲙⲉⲣⲓ ⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ**,
ⲟⲩⲁⲟ bezieht sich auf **ⲛⲓⲛⲓ** (Z. 22), „jene, die älter als dieser
 waren“ (= VIII 337 12 *ὄσοι δὲ πρεσβύτεροι αὐτοῦ*), B. 308 37:
 all such patients who are old (die).
- 5 **S. 271. Z. 2** **ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ** „die
 Ursache davon ist uns, die wir bei der Anatomie sahen,...klar“
 (= VIII 337 15 *καὶ ἡ αἰτία πρόδηλος ἐωρακόσιν ὑμῖν*), B. 309 3
 zieht **ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ** zum Früheren und übersetzt: („a pain
 which is the cause thereof; and it is known to us,
 10 for we have seen. — Z. 4. **ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ**
ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ: **ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ**:
ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ VIII 337 16 *ὅτι δὲ κατὰ τοὺς αὐτοὺς τρόπους κἄκ
 τῶν κατὰ τὸν στόμαχον ἀγγείων ἐμοῦσιν αἷμα, καθ’ ὃν κἄκ
 τῶν ἄλλων ἀπάντων, εὐδηλὸν ἐστὶ, ergänze **ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ**
 15 nach **ⲛⲓⲛⲓ** und übersetze: „daß aus den Arterien des Magens
 reines Blut auf dieselbe Art [wie aus allen anderen (Ge-
 fäßen)] ausgeworfen wird, (dies) ist auch bekannt“, B. 309 7:
 And this also is evident from the same considerations,
 that when patients vomit pure blood, the blood cometh
 20 from the veins that are in the stomach. — Z. 8.
ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ
 VIII 338² *ὁμολως δ’ αὐταὶς καὶ αἰ (ἀναφοραὶ) κατὰ διάβρωσιν
 ἢ ἀνάβρωσιν ἢ ὅπως ἔν τις ὀνομάζειν ἐθέλη.* — Z. 11. **ⲟⲩⲁⲟ**
ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ
 25 **ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ**
 338 5 *αὐτῶ τε οὖν τούτῳ διορίζονται τῶν ἐτέρων καὶ τῶ μῆτ’
 ἐπὶ πληγῇ σφοδρῆ μῆτ’ ἐπὶ καταπτώσεσι γερονέται l. **ⲛⲓⲛⲓ**
ⲟⲩⲁⲟ. ⲟⲩⲁⲟ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ „und auf diese Weise unterscheiden sich
 diese zwei Arten (von Blutungen) von den anderen und
 30 auch dadurch noch, daß die Blutung nicht infolge eines
 starken Schlages oder eines schweren Falles erfolgt“. B. 309 17:
 And in like manner two other kinds of vomiting of
 blood may be distinguished: that which is not the**

VIII 339 15 τὰ δ' οἷον θεμέλια τῆς ὅλης διαγνώσεως ἐξ ὧν οἱ φιλόπονοι καὶ τὰς ἀδυνάτους ζητῆναι τῶν συμπτωμάτων ιδιότητος αὐτοὺς διδάξουσιν, ἐγὼ διηγήσομαι. νεανίσκος τις... γραμματικὸς l. wohl **روا** für **روا**, streiche das Interpunktionszeichen nach **لقد** und übersetze: „jene aber, die (gleichsam) eine gemeinsame Grundlage für jede Diagnose bilden, aus welchen die Lernbegierigen auch über die Art (Eigentümlichkeiten) jener Symptome, die man nicht angeben kann, lernen können, will ich anführen: Ein Sophist...“, B. 310 22: but those symptoms...and of which there are some of the same kind as the effect that cannot possibly be described, the lovers of learning can learn. Now I will myself describe the case of a certain sophist. — Z. 19. **روا روا روا** ist Zusatz.

S. 273. Z. 4. **لقد** **روا** **معتاد** **هو** // VIII 340 10 τῶν ἡρέμα στυφόντων καὶ λευκῶν l. **لقد** **روا** [رأى] **روا** (vgl. auch BROCKELMANN l. c. p. 192) „aber von jenen Weinen, [die weiß] und milde sind“, B. 311 2:one of those that are wholesome. — Z. 8. **لقد** **روا** ist Glosse (vgl. S. 261, Z. 15 **لقد** **روا** **روا**). — Z. 13. **لقد** **روا** **لقد** **روا** VIII 341 1 ὑπὸ περιστάσεως πραγμάτων l. **لقد** **روا** [لقد] **روا** (vgl. dazu S. 256 Z. 18 **لقد** **روا** **لقد** **روا** = VIII 303 15 διὰ ἀσχολίας ἡμῶν ἀναγκαίας) „wegen des Nichtfreiseins von Geschäften“, „wegen Inanspruchnahme durch Geschäfte“, B. 311 14: owing to pecuniary needs. — Z. 16. **لقد** **روا** **لقد** **روا** **لقد** **روا** „sobald sie an schweren Verdauungsstörungen litten“ (= VIII 341 5 ὁπότε σφοδρῶς ἠπέπτησαν), ungenau B. 311 18: when they did not digest theirs food satisfactorily. — Z. 19. **لقد** **روا** **لقد** **روا** VIII 341 8 bloß **σπασμόν**, **لقد** **روا** ist Glosse wie oben Z. 8 **لقد** **روا**.

S. 274. Z. 1. **لقد** **روا** VIII 341 11 πράσον χυλῶ, S. hat vielleicht **χρόα** für **χυλῶ**. — Z. 6. **لقد** **روا** **لقد** **روا** „wenn

man (wir) nicht gesehen hätte(n)“, (VIII 341 15 *ei mē pollakis ēwōrāto*), der Zusatz B. 311 34 *and we ourselves should not have done vor unless we had seen them* ist überflüssig. — Z. 15. *ܘܥܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ* „wie betrübt... es die Kranken macht“ (= VIII 342 8 *ὅπως δυσθύμους... ἀπεργάζεται*), B. 312 12: *how great is the number of those who suffer from it and whom it hath turned into miserable*. — Z. 24. *ܘܥܠܘܢ* = VIII 342 17 *ἐκλυσιν*, also „Schwäche, Entkräftung“, B. 312 23 *quaking* (verwechselt mit *ܘܥܠܘܢ*).

S. 275. Z. 3. *ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ* VII 128 6 *καὶ δυσσορεξίας* 10 l. natürlich *ܘܥܠܘܢ* „schwacher Appetit“ (ebenso Z. 6 = VII 128 7 *δυσσορεξίας*). — Z. 4. l. *ܘܥܠܘܢ* für *ܘܥܠܘܢ*. Zu Z. 3–4 vgl. auch VIII 343 4–6. — Z. 8. *ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ* VII 128 9 *αἱ δὲ εἰς ἀλλοκότητων ποιότητων ἐπιθυμῶν*. — Z. 10. *ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ* 15 *ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ* VII 128 12 *ἔπεται δὲ ταῦτα ταῖς κατὰ φύσιν ἐνεργείαις τοῦ μορῶν*. — Z. 13. *ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ* VII 128 14 *τὸ περιττὸν τοῦτο εἶδος τῆς αἰσθήσεως... κέκνηται*. — Z. 16. *ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ* VII 128 17 *ὡς ἐν τοῖς τῶν φυσικῶν δυνάμεων ὑπομνήμασιν ἐδείκνυμεν* l. *ܘܥܠܘܢ* „wie wir im Buche... gezeigt haben“, B. 313 10: *even as that book... sheweth us*. — Z. 19. *ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ* VII 129 2 *εἴτ' αὐθις... ἐκεῖνα* (nämlich *ἐπισπᾶται*) l. *ܘܥܠܘܢ* „dann ziehen auch diese die Speisen...“, vgl. dazu S. 276 Z. 12. *ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ* = VII 130 4 *ὅταν αἱ μὲν φλέβες... ἔλκωσιν*, die Lesung *ܘܥܠܘܢ*, die BROCKELMANN l. c. p. 198 vorschlägt, entspricht nicht dem griech. Texte. — Z. 20. Nach *ܘܥܠܘܢ* fehlt VII 129 3 *κᾶπειτα ἐκ τῶν ἑαυτοῖς τὰ τρίτα*. — *ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ* *ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ* 30 *ܘܥܠܘܢ ܘܥܠܘܢ* VII 129 4 *καὶ οὕτως αἰεὶ κατὰ τὸ συνεχὲς ὡς ἐν χορῶ τινι ταχείας τῆς μεταλήψεως γιγνομένης, ἐπὶ τὰς καθηκούσας*



- auch die Hitze die Ursache“ (= VII 132 ε τοῦ δὲ μὴ πεινῆν ἐν τοῖς μάλιστα συνεκτικὸν αἴτιον ἢ θερμότης ἐστὶ), B. 314 25: And as concerning the fact that no hunger to an excessive degree accompanieth the other [organs], of this result
- 5 heat is the cause. — Z. 11. **دحج دقلا دقلا دقلا دقلا** „und bewirkt, daß sie nur schwach (die Speisen) an sich ziehen“ (= VII 132 8 καὶ πρὸς τὴν ὀλίγη ἀτονώτερα κατασκευάζουσα), B. 314 29: ... to cleave to them weakly. — Z. 13. **دقلا دقلا دقلا دقلا** VII 132 9
- 10 τῷ χεῖν ἐπιπλέον ἐκτείνουσα l. **دقلا** „dehnt die Wärme, dadurch daß sie sie ausgießt, gar sehr aus“, B. 314 30: ... because it is near akin to them. — Z. 16. **دقلا دقلا** VII 132 12 δι' ὅλου τοῦ σώματος. — Z. 18. **دقلا دقلا** VII 132 12 δι' ἀρδωστίαν l. **دقلا** „wegen der
- 15 Schwäche“, B. 314 36: through the healthiness. — Z. 19. **دقلا دقلا** VII 132 14 ὑποχωρήσεις... πολλὰς. — Z. 21. **دقلا دقلا** VII 132 16 τῆς ἔξεως. — **دقلا دقلا** VII 132 16 ἀναδίδοσθαι τὴν τροφήν. — Z. 22. **دقلا دقلا** „die (übermäßige)
- 20 Begierde nach Speisen und der maßlose Hunger entstehen nun dieser (genannten Ursachen) wegen“ (= VII 132 17 ἄμετροι μὲν οὖν ὀρέξεις τε ἄμα καὶ πείναι διὰ ταῦτα γίνονται), B. 318 3: but this happeneth because of the lust for meats.... — Z. 23. **دقلا دقلا**
- 25 **دقلا دقلا** VII 132 18 οἷς ἂν εἰς τοὺς τῆς κοιλίας χιτῶνας ἐναποθῆ τι περίττωμα μοχθηρόν.

S. 278. Z. 4. **دقلا** = VII 133 2 κῆττα „der Ekel an gewöhnlichen Speisen und krankhaftes Gelüste nach besonderen

80 (bei schwangeren Frauen)“, die Marginalnote **دقلا** : **دقلا** verwechselt es mit κῆτος „Meertier, Walfisch“, danach auch B. 315 12 „κῆττα“ (i. e. a large voracious fish, or, whale), vgl. auch BROCKELMANN, l. c. p. 198. — Die Übersetzung für **دقلا**

ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܥܝܢܝܐ ܕܥܝܢܝܐ „zumeist“ fehlt B. 315 13 (nach long). — Z. 8. ܕܘܥܝܢܝܐ
 ܕܘܥܝܢܝܐ ist Zusatz. — Z. 9. ܠܢܝܢܝܐ ܕܥܝܢܝܐ für ܕܥܝܢܝܐ. — Z. 11 ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܥܝܢܝܐ
 ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ VII 133 9 βραχεία σιτου-
 μένης τῆς ἀνθρώπου διὰ τὴν ἀποσίτιαν für ܕܘܥܝܢܝܐ wird wohl
 ܕܘܥܝܢܝܐ zu lesen und dieses im Sinne von ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ 5
 zu fassen sein, „da diese Frau sich (der Speisen) ent-
 hält wegen der Leere (Entleerung) ihres Körpers(?)“. Die
 Lesung von ܕܘܥܝܢܝܐ setzt auch die Übersetzung bei B. 315 22:
 ... being emptied thereof because of her emptying voraus. —
 Z. 17. ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ „das besonders Gute in 10
 den Venen“ (= VII 133 15 ὅ τι περὶ ἀνὴρ ἢ χορηστότατον ἐν ταῖς
 φλεβῶν), im Gegensatz zu Z. 19 ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ,
 B. 315 30: the blood(?) in the veins that is exceedingly good,
 will also ܕܘܥܝܢܝܐ für ܕܘܥܝܢܝܐ lesen. — Z. 18. ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ
 ܕܘܥܝܢܝܐ VII 133 16 ἀλλὰ τῷ δεῖσθαι πλεονος. — Z. 20. ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ 15
 ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ „und so wird der Körper von seinen
 überflüssigen Stoffen frei“ (= VII 133 17 καὶ οὕτω
 σύμπαν σῶμα τότε πληθωρικὸν ἔτ' εἶναι παύεται); B. 315 33:
 ... hath rest from the longing caused by the excess
 of the foul matter of the chyme that is in her. 20

S. 279. Z. 3. Nach ܕܘܥܝܢܝܐ ist VII 134 6 ἀλλ' οὐδὲν τοῦτο
 γε πρὸς τὰ παρόντα weggelassen. — Z. 4. ܕܘܥܝܢܝܐ VII 134 7
 τὸ δὲ μοχθηρῶν ὀρέγεσθαι ποιότητων ὑπὲρ οὗ διηγούμενος
 ἐμνημόνευσα τῆς κίττης. — Z. 5. : ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ
 ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ 25
 diese Symptome nun sind bei der Begierde nach Speisen
 (Essen) vorhanden; bei der Begierde nach Getränken aber
 kommen andere Symptome zum Vorschein“ (= VII 134 10
 ταντὶ μὲν οὖν τὰ συμπτώματα περὶ τὴν τῆς τροφῆς ὄρεξιν
 γίγνεται. περὶ δὲ τὴν τοῦ ποτοῦ... ἕτερα τσαῦτα), B. 316 6: 30
 and all such attacks make the lust for food to subsist. In
 a similar manner other men are attacked by the lust...
 — Z. 8. ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ VII 134 12 ἐπειδὴν
 ἦτοι μηδ' ὄλωσ δέχεται τὸ σῶμα. — Z. 10. ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ ܕܘܥܝܢܝܐ 30



- VII 134¹⁴ ἢ ἀναίσθητος ἢ l. 𐤋𐤓 𐤀𐤋 für 𐤋𐤓𐤀𐤋 „oder wenn
gar nicht empfindet“ B. 316¹⁸: inasmuch...doth not feel.
 — Z. 19. ❖ 𐤀𐤋
 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋 VII 135⁵ ἀπαύστοις δὲ δίψῃσι
 5 καταληφθεῖσιν, ἐξ ὧν περὶ καὶ ἀποθανόντας οἶδα τὸν τε κατα-
 φάγοντα τὴν ἔχιδναν. — Z. 21. 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋 VII 135⁶
 ἦν δὲ ἄρα διψᾶς l. 𐤀𐤋 𐤀𐤋 = διψάδες, vgl. auch BROCKEL-
 MANN, l. c. p. 198. — Z. 22. 𐤀𐤋 𐤀𐤋 VII 135⁷ ἐκ τοῦ
 οἴνου πίνοντας ἐκ περιστάσεως.
- 10 S. 280. Z. 1. 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋...𐤀𐤋 𐤀𐤋
 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋, „und jene wieder
 ...wurden noch mehr als jene anderen, die nichts
 tranken, von heftigem Durst ergriffen, so daß manche von
 ihnen Diarrhöe bekamen“ — (= VII 135¹⁰ καὶ τοὺς...ἀμε-
 15 τρώτερόν τε διψήσαντες τῶν ἄλλων, καὶ τινες μὲν αὐτῶν
 ὑπαχθέντες τὴν γαστέρα), B. 316³⁵: And I have known of
 men who did not drink at all, and of whom some were
 attacked by violent thirst to a such a degree that their bellies
 dropped. — Z. 10. l. 𐤀𐤋 𐤀𐤋 für 𐤀𐤋 𐤀𐤋 „wegen der beißen-
 20 den Säfte“. — Z. 12. 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋 VII 136³ ἐνδείας τε ἅμα καὶ ἀτονίας
 καὶ καταψύξεως τῆς ἐνταῦθα σύμπτωμα. — Z. 18. 𐤀𐤋 𐤀𐤋
 𐤀𐤋 𐤀𐤋...𐤀𐤋 VII 136⁹ ἐτοιμότερον εἰς συμ-
 πᾶθειαν ἄγειν αὐτοῦ δυναμένου l. 𐤀𐤋 𐤀𐤋. — Z. 21.
 25 Vokalisiere 𐤀𐤋. — Lies wohl 𐤀𐤋 𐤀𐤋. — Z. 22.
 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋 VII 136¹² ἀνωμένους ἐπὶ
 πᾶσι τοῖς λυποῦσι. — Z. 23. 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋 ist Zusatz.
 — Z. 24. 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋 „sobald auch das
 Nervensystem... (= VII 136¹⁴ ὅταν δὲ δὴ καὶ ὄλον τὸ
 80 νευρῶδες γένος...), B. 317³³: when a particular class of
 nerves...
 S. 281. Z. 2. 𐤀𐤋 𐤀𐤋 VII 136¹⁶ ἐτοιμότερον
 ἄγεσθαι συμβέβηκεν. — Z. 7. 𐤀𐤋 𐤀𐤋 𐤀𐤋

- S. 446) vom Abschreiber oder Drucker in ܡܝ verlesen wurde; ferner heißt es am Schlusse ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ , von Leiden ist aber im Vorgehenden gar nicht die Rede, dagegen werden aber des öfteren (vgl. S. 280 Z. 23, 281 Z. 8, 11, 12) die beiden Hauptorgane (ܡܝܢ) des menschlichen Körpers, das Hirn und das Herz erwähnt, es wird also ܡܝܢ für ܡܝܢܐ zu lesen und der ganze Passus zu übersetzen sein: „Atembeschwerde(n) finden (t) auf zweifache Art statt, zuweilen durch Verengung des Peritonäums, manchmal aber durch Miterkrankung der beiden Hauptorgane“; dazu stimmt dann VII 137 13 $\text{ܐܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$, αὐτὰρ οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἀμφοτέρων συμπασχοῦσιν, B. 318 17: taketh place for various reasons that is to say . . . of the viator membrane . . . with these two diseases. — Z. 20.
- 15 $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$ VII 137 18 παραπλήσιον ὑάλω κεχυμένη κατά τε τὴν χολάν καὶ τὴν σύστασιν, ὅν περὶ δὴ καὶ ὑαλώδη χυμὸν οἱ περὶ τὸν Πραξαγόραν τε καὶ Φιλότημον ὀνομάξουσιν. — Z. 21. $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$ VII 138 3 οὐχ ἤμιστα δέ. — Z. 22. $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$ VII 138 4 ἢ ποτὸν, ἢ ἐδεστόν.
- 20 S. 282. Z. 1. l. $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$ für $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$. — 3. $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$ $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$ VII 138 9 ἐπειδὴν μὲν γὰρ ἡ ἐκφυεῖσα τῆς καρδίας ἐπιβῆ τῆς θάλασσης ἢ μεγίστη τῶν ἀρτηριῶν, πρῶτον μὲν ξεύγνυται τε καὶ συνάπτεται δι' ὑμένων 25 τῶ στομάχῳ. — Z. 6. $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$ $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$ VII 138 13 διὰ ταύτης μὲν οὖν τῆς ἀρτηρίας μεγίστης τε οὕσης. — Z. 7. $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$ VII 138 14 ἢ ἑτέρα τῶν ἀρχῶν. — Z. 9. l. $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$ für $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$. — Z. 10. $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$ VII 138 17 τὸ ζῶον. — $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$ VIII 343 7 30 καὶ αἱ καλούμεναι ναυταὶ . . . καθάπερ γε καὶ καρδιαλαγαὶ καὶ λύγγες. — Z. 18. $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$ $\text{ܡܝܢ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$ „weil deren Diagnose (Symptome) auch den (oben) erwähnten gemeinsam ist (sind)“ (= VIII 344 1 $\text{ܕܝܐܘܪܐܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ ܕܗ ܕܥܝܢܐܝܗܘܢ}$ διάγνωσις μὲν γὰρ αὐτῶν κοινὴ τοῖς . . προειρημένοις), B. 319 17: because their

- nicht wegen der Unregelmäßigkeit der Speisen oder deren Menge oder Qualität wegen schlecht (nicht) verdaut (sondern aus irgend einem anderen Grunde)" (= VIII 344 14 τοῦτο μὴ καλῶς διακεύμενον, ὅτ' ἂν δηλονότι μὴ διὰ τῶν ἐδεσμάτων ἀταξίαν ἢ τὸ πλῆθος ἢ τὸν ποιότητα συμβῆ τὸν ἄνθρωπον ἀπεπτῆσαι), B. 319 36: when it is not well constructed (or, placed), that is to say, when through irregular foods, or through excess of food, or through various causes it happeneth that a man cannot digest them. — Z. 11. 𐤀𐤃𐤁𐤁
- 10 𐤀𐤃𐤁𐤁 VIII 345 1 οὐκ ἔστιν ἴδια τῆς ἐνεστῶσης πραγματείας, das in G. darauffolgende ἐν αὐτῇ γὰρ ὅσα διαφεύγει μόρια τὴν αἰσθητικὴν γνῶσιν, ὑπέκειτο σκοπεῖσθαι ist in S. weggelassen. — Z. 13. 𐤀𐤃𐤁𐤁 𐤀𐤃𐤁𐤁 𐤀𐤃𐤁𐤁 VIII 345 4 οἰομένων
- 15 𐤀𐤃𐤁𐤁 τινῶν ἀδύνατον εἶναι δι' αὐτῆς γενέσθαι κένωσιν αἵματος ἐξ ἥπατος ἢ σπληνὸς ὀρηθέντος l. 𐤀𐤃𐤁𐤁 für 𐤀𐤃𐤁𐤁 und übersetze: „weil die Leute glaubten, es sei unmöglich, daß durch ihn (den Bauch) eine Entleerung des Blutes, das von der Leber oder Milz herkommt, erfolge“, B. 320 7: ...the emptying
- 20 of the blood of the lung from the liver and from the spleen. — Z. 14. 𐤀𐤃𐤁𐤁 𐤀𐤃𐤁𐤁 𐤀𐤃𐤁𐤁 VIII 345 6 ὥσπερ οὐδὲ πύου σφόδραγέντος ἐξ αὐτῶν l. 𐤀𐤃𐤁𐤁 𐤀𐤃𐤁𐤁 𐤀𐤃𐤁𐤁 „wie [es auch unmöglich ist, daß] eine Entleerung von Eiter... erfolgt(?)“ oder 𐤀𐤃𐤁𐤁 𐤀𐤃𐤁𐤁? „wie
- 25 auch keine Entleerung von Eiter... erfolgt(?)“ oder liest S. ὥσπερ πύου σφόδραγέντος? — Z. 17. 𐤀𐤃𐤁𐤁 𐤀𐤃𐤁𐤁 VIII 345 8 ἐκ τῶν εἰρημένων σπλάγχων. — Z. 21. 𐤀𐤃𐤁𐤁 𐤀𐤃𐤁𐤁 𐤀𐤃𐤁𐤁 I 348 3 Γαστρός γνωρίσματα, τῆς μὲν φύσει ξηροτέρας, εἰ ταχέως διψῶδεις γίγνουντο. — Z. 23. Nach 𐤀𐤃𐤁𐤁 ist I 348 5 καὶ κλύδωνας ἴσχοιεν weggelassen. — 𐤀𐤃𐤁𐤁 𐤀𐤃𐤁𐤁 I 348 6 ἢ ἐπιπολάξει τὸ περιτεῦον αὐτοῖς. — 𐤀𐤃𐤁𐤁 𐤀𐤃𐤁𐤁 𐤀𐤃𐤁𐤁 I 348 7 ὑγροτέρας δὲ, εἰ μήτε διψῶδεις γίγνουντο.

5
 25
 30
 35
 40
 45
 50
 55
 60
 65
 70
 75
 80
 85
 90
 95
 100
 105
 110
 115
 120
 125
 130
 135
 140
 145
 150
 155
 160
 165
 170
 175
 180
 185
 190
 195
 200
 205
 210
 215
 220
 225
 230
 235
 240
 245
 250
 255
 260
 265
 270
 275
 280
 285
 290
 295
 300
 305
 310
 315
 320
 325
 330
 335
 340
 345
 350
 355
 360
 365
 370
 375
 380
 385
 390
 395
 400
 405
 410
 415
 420
 425
 430
 435
 440
 445
 450
 455
 460
 465
 470
 475
 480
 485
 490
 495
 500
 505
 510
 515
 520
 525
 530
 535
 540
 545
 550
 555
 560
 565
 570
 575
 580
 585
 590
 595
 600
 605
 610
 615
 620
 625
 630
 635
 640
 645
 650
 655
 660
 665
 670
 675
 680
 685
 690
 695
 700
 705
 710
 715
 720
 725
 730
 735
 740
 745
 750
 755
 760
 765
 770
 775
 780
 785
 790
 795
 800
 805
 810
 815
 820
 825
 830
 835
 840
 845
 850
 855
 860
 865
 870
 875
 880
 885
 890
 895
 900
 905
 910
 915
 920
 925
 930
 935
 940
 945
 950
 955
 960
 965
 970
 975
 980
 985
 990
 995

S. 285. Z. 4. *ἡ δὲ κοιλία* „wollen wir es (die Unterschiede) als Paradigma nehmen“, B. 321 25: let us take the belly as a proof thereof.

10 Sechzehntes Kapitel. (Leberkrankheiten.)

S. 328. Zur Beschreibung der Leber vgl. *Γ. π. ἀνατ. ἐργασίᾳ* (ed. KÜHN) II 575 3ff. und *Γ. π. χρείας τῶν μορίων* (KÜHN) III 268 1 ff. — Z. 21. *ἡ δὲ μεμβράνη* ist natürlich wie sonst „jenes ‚Diaphragma‘ genannte Membran“, B. 15 379 4: the membran that effecteth the digestion. — Zu Z. 23 bis S. 329 Z. 7 vgl. S. 267 7–11.

S. 329. Z. 3. l. *καὶ* für *καί*. — Z. 4. *καὶ καθαρίζει* „und assimiliert ihn ihrer Substanz“, B. 379 12: and it purifieth the substance thereof (liest also *καθαρίζει* für *καθαρίζει*). — Z. 5. *καὶ ἀναρτήσεται*... *καὶ ἀναρτήσεται* *καὶ ἀναρτήσεται*, *καὶ* bezieht sich auf *καὶ ἀναρτήσεται* „und sich von ihr (der Leber, einerseits) nach oben..... abzweigt; und sie (die beiden erwähnten Teile der großen Vene) verteilen und verzweigen sich über den ganzen Körper“, B. 379 13 25 bezieht *καὶ* auf *καὶ ἀναρτήσεται* Z. 3 und übersetzt: Some of this juice it separateth above... and these portions of the juice are distributed. — Z. 10. *καὶ ἀναρτήσεται* *καὶ ἀναρτήσεται* *καὶ ἀναρτήσεται* „und von dem Herzen wieder die Lebenskraft, das Blut, vermittelt der Arterien in den ganzen Körper geleitet wird“, B. 379 21: and as the blood is sent... through the living power... — Zu Z. 12 bis S. 330 Z. 10 vgl. *Γ. περὶ δυνάμεων φυσικῶν* (ed. KÜHN) II 136 11 bis 138 15, *Γ. π. αἰτίων συμπτωμάτων* VII 222 10–14, *Γ. Εἰς τὸ Ἰπποκράτους περὶ τροφῆς ὑπόμνημα* IV (ed. KÜHN) XV 385 17



ῥοιμα / ἰα: ἰα: ἰα: ἰα: B. 381 8: to speak also about the symptoms of these things, which can be known from those that take place therein in an unnatural manner and to describe how far remote they are...

- 5 S. 331. Z. 1. ἰα: ἰα: ἰα: ἰα: I 337 4 φλεβῶν εὐρύτης. — Z. 2. ἰα: ἰα: ἰα: ἰα: ἰα: ἰα: I 337 4 ἡ ξανθὴ χολὴ πλείων, ἐν δὲ τῷ χρόνῳ τῆς ἀκμῆς καὶ ἡ μέλαινα, S. hat vielleicht vor καὶ ἡ μέλαινα noch ἐν δὲ τῇ παρακμῇ oder ἐν δὲ τῷ χρόνῳ τῆς
- 10 παρακμῆς und dementsprechend vielleicht ἡ ξανθὴ χολὴ πλείων ἐν τῷ χρόνῳ τῆς ἀκμῆς. — Z. 3. ἰα: ἰα: ἰα: ἰα: ἰα: ἰα: I 337 5 θερμότερον αὐτοῖς τὸ αἷμα, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὸ σύμπαν σῶμα, πλὴν εἰ μὴ τὰ
- 15 κατὰ τὴν καρδίαν ἀντιπράττει, δασύτης τῶν καθ' ὑποχόνδρια καὶ γαστέρα, setze ἰα: ἰα: ἰα: ἰα: nach ἰα: ἰα: ἰα: (vgl. auch Z. 7—8) und übersetze: „und das Blut solcher Leute ist wärmer und (deswegen auch) der ganze Kῶρper, auβer wenn dem das Herz entgegenwirkt,
- 20 und ihr Unterleib und Bauch ist behaart“ (B. 381 18: and belly, and their whole body is hairy...). — Z. 5. ἰα: ἰα: ἰα: ἰα: I 337 8 ψυχρότερον δὲ στενότης. — Z. 7. ἰα: ἰα: ἰα: ἰα: I 337 9 αἷμα ψυχρότερον, καὶ ἡ σύμπασα τοῦ σώματος ἔξις ψυχρότερα
- 25 l. ἰα: ἰα: ἰα: oder ἰα: ἰα: ἰα: (vgl. dazu Z. 10 ἰα: ἰα: ἰα: = I 337 13 καὶ ἡ σύμπασα τοῦ σώματος ἔξις). — Z. 8. Die Übersetzung für ἰα: ἰα: ἰα: ἰα: „und das Hypochondrium dieser samt ihrem Bauche ist unbehaart“ fehlt in B. 381 24 (nach heart). — Z. 9. ἰα: ἰα: ἰα: ἰα: I 337 11 ξηροτέρου δὲ, τὸ μὲν αἷμα παχύτερόν τε καὶ ξηρότερον καὶ ὀλιγώτερον. — Z. 10. ἰα: ἰα: ἰα: ἰα: I 337 12 αἱ φλέβες δὲ σκληρότεραι, καὶ ἡ σύμπασα τοῦ σώματος ἔξις ξηρότερα. —

ܘܠܗܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ
 I 337 14 ὑγροτέρου δὲ, τὸ μὲν αἷμα πλείον τε καὶ ὑγρό-
 τερον, αἱ φλέβες δὲ μαλακώτεραι· οὕτως δὲ καὶ τὸ σύμπαν σῶμα.
 — Z. 13. ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ
 I 337 16 θερμοτέρου δὲ ἄμα καὶ ξηρο- 5
 τέρου ἥπατος γνωρίσματα, λασιώτατον ὑποχόνδριον, αἷμα παχύ-
 τερόν τε ἄμα καὶ ξηρότερον. — Z. 14. ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ
 ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ „und während der Akme ver-
 mehrt sie die rote Galle und nach der Akme die schwarze“
 (vgl. dazu auch die Bemerkung BROCKELMANN's l. c. p. 199 zu 10
 Z. 2 dieser Seite), B. 381 32: and with violence it increaseth
 the red bile and, according to the strength, the black
 bile [also], I 337 18 ἡ ξανθὴ χολή πλείστη, κατὰ δὲ τὴν ἀκμὴν
 καὶ ἡ μέλαινα vgl. dazu die Bemerkung zu Z. 2. — Z. 15.
 ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ I 337 19 15
 φλεβῶν εὐρύτης τε καὶ σκληρότης, οὕτως δὲ καὶ τὸ σύμπαν
 σῶμα. — Z. 16. ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ I 338 2 θερ-
 μότης μὲν γὰρ ἢ ἐκ καρδίας ὀρμωμένη νικῆσαι δύναται. —
 Z. 17. Nach ܘܕܘܢܘܢ fehlt I 338 3-10, wofür S. bloß ܘܕܘܢܘܢ
 ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ hat. — Z. 19. ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ I 338 11
 αἱ τῶν ἀρχῶν ἀμφοτέρων κράσεις. — ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ
 ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ I 338 12 ὄλον ἀκριβῶς τὸ σῶμα
 κατ' ἐκείνας διατίθεται, das in G. darauffolgende λεχθήσεται
 δὲ ὀλίγον ὕστερον αὐτοῦ τὰ γνωρίσματα ist in S. weggelassen.
 — Z. 22. ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ „und erzeugt 25
 mehr Blut und erweitert die Venen“ (vgl. dazu z. B. Z. 10.
 ܘܕܘܢܘܢ... ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ), I 338 16 πλείστον
 δ' αἷμα, καὶ φλέβας μεγάλας (ἐργάζεται), B. 382 6 verwechselt
 ܘܕܘܢܘܢ „Blut“ mit ܘܕܘܢܘܢ „ähnlich sein“ und übersetzt: and, appar-
 ently, it maketh the veins wider. — Z. 23. ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ
 I 338 16 τὴν ἔξιν. — Z. 24. ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ ܘܕܘܢܘܢ I 338 18
 ἀμφοτέρας ταῖς ποιότησιν, ܘܕܘܢܘܢ = στοιχείον, „elementum,
 12*



facultas“ (vgl. PAYNE-SMITH s. v.), also „bei diesen beiden Qualitäten“ (d. i. dem heißen und feuchten Temperament der Leber), B. 382¹⁰ verwechselt *ḥḥḥḥḥḥ* mit *ḥḥḥḥḥḥ* und übersetzt: in these two [kinds of] stomachs.

- 5 S. 332. Z. 1. *ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ* I 339¹ τοῖς σηπεδονώδεσι καὶ κακοχύμοις νοσήμασιν. — Z. 2. *ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ* I 339² εἰ ἐπὶ πλείστον μὲν ἀύξηθελι τὸ ὑγρόν, die in G. darauffolgenden Zeilen I 339³⁻⁵ sind in S. weggelassen. — Z. 4. *ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ* I 339⁶ ἄτριχον μὲν
 10 ἔχει τὸ ὑποχόνδριον. — Z. 7. *ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ* I 339¹⁰ ὀλιγαίμον τε καὶ στενόφλεβον ἐργάζεται. — Z. 12. 1. *ḥḥḥḥḥḥ* für
ḥḥḥḥḥḥ. — Z. 13. *ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ* VIII 345¹⁶
 πνευματικαὶ διατάσεις, streiche *ḥḥḥḥḥḥ* und das Interpunktions-
 zeichen davor: „Ausdehnungen, die in der Leber infolge
 15 von Blähungen entstehen“ (B. 382³¹: the distentions...
 are due either to this or to the wind). — Z. 20. *ḥḥḥḥḥḥ*
 wie sonst „(die) ohne“ (VIII 346⁵ ὅσαι χωρὶς), B. 383⁴: in
 addition to those. — Z. 21. *ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ*, das Suffix
 bezieht sich auf *ḥḥḥḥḥḥ* „in den oberen Teilen der Leber“ (=

- 20 VIII 346⁵ ἐν τοῖς κυρτοῖς αὐτοῦ [σπλάγχνου] μέρεσιν), B. 383⁵:
 in the upper regions of the body.
- S. 333. Z. 4. *ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ*
 „ein Paar von diesen ist gerade (aufrecht) gelegen“ (=
 VIII 346¹² ἔστι γὰρ αὐτῶν ἢ μὲν τις ὀρθῶν [μυῶν]), B. 383¹⁵:
 25 ... is situated in a visible position. — Z. 10. *ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ*
 VIII 347¹ πάντων ἔξωθεν. — Die Übersetzung für *ḥḥḥḥḥḥ*
 „von der Brust“ fehlt 383²² (nach descendeth). — Z. 14.
ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ = VIII 347⁵ ἐγκάρσιον. — Z. 15. *ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ*
 VIII 347⁵ ἐπιβεβλημένων τῷ
 30 περιτοναῷ 1. *ḥḥḥḥḥḥ* (vgl. dazu S. 338 Z. 3 *ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ*)
 „... das das (Membran des) Peritonäum(s) genannt
 wird..“, B. 383²⁷: and is called „appertaining to the peri-

toneum“. — Z. 21. $\text{ܩܘܝܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ}$ VIII 347 12 *κοινὰ δὲ ταῦτ' ἐστὶν καὶ τοῖς* l. ܩܘܝܢܐ oder ܩܘܝܢܐܐ „denn dies ist auch jenen Muskeln gemeinsam...“, B. 383 35: Now these are inside, as are also the muscles that.... — Z. 24. ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ist Zusatz. 5

S. 334. Z. 1. $\text{ܩܘܝܢܐܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ}$ VIII 347 15 *τούτων ἔνδον ἐστὶν ὑπὸ τῆ περιτονίᾳ* l. ܩܘܝܢܐܐ ܕܗܘܢܐ „befindet sich... innerhalb jener unter dem Peritonäum“ (B. 384 3: is situated beyond the muscles that appertain to the peritoneum). — Z. 5. ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ 10 ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ VIII 348 2 *ἢ τ' ἀνασπῶσα ἐξεπλήθεις ὄλον τὸ ὑποχόνδριον ὀδύνη*, S. fügt also noch *κατὰ τὰς ἀναπνοάς* hinzu (vgl. S. 335 Z. 2 ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ = VIII 349 7 *κατὰ τὰς... ἀναπνοάς*). Der syrische Text ist zu übersetzen: „und der Schmerz, der beim Einatmen vorhanden ist und sich bis oberhalb 15 des Hypochondriums erstreckt“, B. 384 9:when patients draw in their breath, when this region riseth. — Z. 7. Nach ܩܘܝܢܐܐ ist VIII 348 4 *καὶ γὰρ καὶ τοῦτό ποτε γίγνεται* weggelassen. — Z. 8. ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ VIII 348 6 *ἀνορεξία σφοδρά τε* lies ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ „und die starke 20 Appetitlosigkeit“ (B. 384 13: and the great sensitiveness [of the skin]). — Z. 11. $\text{ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ}$ „wenn es sich trifft, daß ohne die (gleichzeitige) Erkrankung (Schwäche) der Leber ein Geschwür vorhanden ist“ (= VIII 348 9 *ἐάν γε μὴ* 25 *σὺν ἀτονίᾳ τοῦ σπλάγγνου συμβῆ γίγνεσθαι τὴν φλεγμονήν*), B. 384 19: and if this doth not happen in conjunction with weakness of the liver, there must be an ulcer. — Z. 22. $\text{ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ}$ „haben wir bereits.. geschrieben“ (= VIII 349 3 *γέγραπται*), B. 384 33: we will treat of. — Z. 24. 30 $\text{ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ}$ VIII 349 5 *ἀνορεξίαις* l. ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ „durch Appetitlosigkeit“ (B. 384 36: in respect of want of sensitiveness).



B.

18. Im Namen des Vaters und [des Sohnes und] des hl. Geistes, des einen Gottes.

19. Das Netz des Salomon, das er über die Dämonen warf (wörtlich: ausbreitete) wie ein Netz über die Fische des Meeres, indem man sagt:

20. *Sadātā'ēl, Kuinākunā'ēl, 'Allā(?)* des Netzes!

21. Errette mich, o Herr, aus den Klauen des Feindes!

22. Und weiter (sagt man): Ich nehme meine Zuflucht zum Netze des Salomon.

23. *'Ajājāt*, Starker, Ewiger!

24. Das ist das Wort, das vom verborgenen König herabkam:

25. *'Ašu 'ašu 'ašu, takla takla takla, šušušu, šaqer, šalāmē, zemlāt.*

26. Zu diesen Namen, Vater, Sohn und hl. Geist, nehme ich meine Zuflucht.

27. Binde seine Hände und seine Füße (dem Dämon:) *Dask* und *Gudālē*, *Bārjā* und *Lēgēwon*, den bösen Dämonen und den unreinen Geistern

28. und errette uns, Salomon, aus den Händen der Schmiede!

29. Und nachdem sie (die Dämonen oder die Schmiede) ihn (Salomon) ergriffen und während der Nacht in eine Art Schlaf(-zustand) versetzt und zum Könige gebracht hatten, da sprach zu ihm der verborgene König:

30. „Du hast uns in überaus große Furcht gesetzt.“

20. *Sadātā'ēl*] vielleicht ursprünglich *Sadāqā'ēl*. — *'Allā* des Netzes] vielleicht: ihr (Engel) des Netzes. — 24. vom verborgenen König] vom verborgenen Verborgenen (!). — 25. *šalāmē*] wahrscheinlich Schreibfehler für *šulāmē*, vgl. 8. — 28 ist in der Rolle nach „ergriffen“ in 29 geraten. Die Ordnung ist, wie oben geschehen wiederherzustellen. — 29. ihn] + Salomon - da sprach zu ihm] da sprach zu ihnen (!).

- 31. ምንት ፡ ሀሎ ፡ ውስተ ፡ ክርስከ ፡፡
- 32. ስብሐተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ይክድነክ ፡፡
- 33. አው ፡ ዘፈቀድኩ ፡ እገብረከ ፡፡
- 34. ዘፈቀድኩ ፡ ኢይትከሃለክ ፡ ትገብረኒ ፡፡
- 35. ወአዘዘ ፡ ኅቡዕ ፡ ንጉሥሙ ፡ ያመጽኡ ፡ ነሀብት ፡ ምሳሐ ፡፡
- 36. ይረድ ፡ ፩ወደነሚ ፡፡
- 37. . . . ዘንተ ፡ አስማተ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡፡
- 38. ሎፍሐም ፡ ሎፍሐም ፡ ሎፍሐም ፡ ማኅጥሎን ፡ ማኅጥሎን ፡ ማኅጥሎን ፡፡
- 39. ወመተረ ፡ ጉርኤሆሙ ፡ ለአጋንንት ፡ ወለነሀብት ፡ ለባርያ ፡ ወሌጌዎን ፡፡
- 40. ወመንፈቆሙ ፡ ተሰጥሙ ፡ ውስተ ፡ ማይ ፡፡ ወመንፈቆሙ ፡ ተዘርኡ ፡ ከመ ፡ ሐመድ ፡ ወንጉሥሙ ፡ ተርፈ ፡ ባሕቲቱ ፡፡
- 41. ወገንሆ ፡ ወተቂጥዖ ፡ ወጸፍዖ ፡ ገጸ ፡ ወረገጸ ፡ ወይቤሎ ፡፡
- 42. ምንት ፡ ግብርክ ፡፡
- 43. ወነገር ፡ ዘገብረ ፡፡
- 44. ወካዕብ ፡ እነግረክ ፡ ወባሕቱ ፡ ኢትትቂጣዕ ፡፡
- 45. ወአሰሰለ ፡ ቀጥዓሁ ፡ አዲ ፡ ሰሎሞን ፡፡
- 46. ቀዳሜ ፡ ተአምሪነ ፡ ንነሥእ ፡ ለብእሲ ፡ መንፈቀ ፡ ልቡ ፡ ይመውት ፡፡
- 47. ወካዕብ ፡ ተአምሪነ ፡ ሶብ ፡ ንነሥእ ፡፡

2. Bild.

ሕዩንተ ፡ በእደዊሁ ፡፡

- 48. ሣልስ ፡ ተአምሪነ ፡ ንቀትል ፡ መነኮሰ ፡ ወንግቦር ፡ ምሳሐ ፡፡
- 49. ራብእ ፡ ተአምሪነ ፡ ንግቦር ፡ መክስቦ ፡ ወደናግለ ፡ አዋልደ ፡ ነገሥተ ፡ ወበአልታተ ፡፡

31. ምንት ፡ ገገምንት ፡ (!) — 32. ይክድነክ ፡] ይክንክነክ ፡ (!) —
 33. ዘፈቀድኩ ፡ እገብረከ ፡] om. ob homoioteleuton. — 45. አዲ ፡] አደ ፡
 — 47. በእደዊሁ ፡] በእ ፡ (!) — 49. ንግቦር ፡] pr. ወ (!), addit: ምሳሐ ፡፡
 ራብእ ፡ ተአምሪነ ፡ ወንግቦር ፡ sed del. propter dittographiam.



31. (Salomon): „Was hast du im Sinne?“ (Wörtl.: Was ist in deinem Bauche?).

32. (König): „Die Herrlichkeit des Herrn möge dich beschützen,

33. sonst werde ich dir antun, was ich will.“

34. (Salomon): „Was du willst, kannst du mir nicht antun.“

35. Da befahl ihr verborgener König, daß die Schmiede ein (oder das) Mahl herbeischaffen sollten

36. [und] daß ein *wadanami* (!?!) herabkomme.

37. diese Namen, Vater, Sohn und hl. Geist, indem er sprach:

38. *Lofham, Lofham, Lofham; Mähtelon, Mähtelon, Mähtelon.*

39. Und er durchschnitt den Dämonen und den Schmieden, dem *Bārjā* und dem *Lēgēwon* die Kehle.

40. Und eine Hälfte derselben ertrank im Wasser, die andere Hälfte wurde wie Staub zerstreut und nur ihr König blieb übrig.

41. Und er (Salomon) schalt ihn, zürnte ihm, schlug ihm ins Gesicht, trat ihn mit Füßen und sagte zu ihm (dem Geisterkönig):

42. „Was ist dein Werk“?

43. Und er erzählte ihm, was er getan hatte.

44. „Ich will dir noch mehr (wörtl.: weiter) erzählen, aber du darfst mir nicht zürnen.“

45. Da legte Salomon seinen Zorn wieder ab.

46. „Unser erstes Zeichen (Hexerei) ist, daß wir dem Manne die Hälfte seines Verstandes (wörtl.: Herzens) nehmen, so daß er stirbt.

47. Und weiter ist unser Zeichen, wenn wir aus seinen Leuten einen Ersatz (?) nehmen.

48. Unser drittes Zeichen ist, daß wir Mönche töten und (von ihnen) ein Mahl bereiten.

49. Unser viertes Zeichen ist, daß wir Witwen und Jungfrauen, Töchter, Könige und Herrscherinnen machen(?).

33. werde ich dir antun, was ich will] fehlt wegen Homoioteleuton. — 45. wieder] die Hände (des Salomon) (!).

50. ወእንዝ፡ ሃሎ፡ ነዊሞ፡ ምስለ፡ ምቶን፡ ወንገብር፡ ዘፈቀ
ድነ፡ ወንወልድ፡ ወልደ፡ ንሕነ፡ ወነአምር፡ በምስጢር፡ ወይብ
አስ፡ እምኔነ፡፡

51. ወን[ሥ]እ፡ ተአምሪነ፡ ወንገብር፡

፬ዩ ገጸ፡ ሰብእ፡፡

፪ ገጸ፡ ነምር፡፡

፫ ገጸ፡ አንበሳ፡፡

፬ ገጸ፡ ዝእብ፡፡

፭ ገጸ፡ አፍራስ፡፡

፮ ገጸ፡ ሆባይ፡፡

፯ ገጸ፡ ከልብ፡፡

፰ ገጸ፡ እንስሳ፡፡

፱ ገጸ፡ ድመት፡፡

52. ወነገሮ፡ ለሰሎሞን፡ ወጸፍዖ፡ ገጸ፡ ጅወንገሆ፡ ወረገሆ፡
እንዝ፡ ይብል፡፡

53. ሎፍሐም፡ ሎፍሐም፡ ሎፍሐም፡ ማኅተሎን፡ ማኅተሎን፡
ማኅተሎን፡፡

54. ኢዮስያዊ፡ መርሜራ፡ ወአብብሬ፡ መርሙድ፡፡

55. በኃይለ፡ ዝንቱ፡ አስማት፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅ
ዱስ፡ አልስሕ፡ ሕምዘሙ፡ ወሥራያቲሆሙ፡ ለደስክ፡ ወለጉዳሌ፡፡

56. ወአተበ፡ ገጸ፡ ሰሎሞን፡፡

57. ምንተ፡ ይመስል፡ ፍጥረቶሙ፡ ለነሐብት፡፡

58. ምንተ፡ ይሬስዮሙ፡፡፡፡፡፡

59. ርኩሳን፡ ወተያያጋ፡ ወባርያ፡ ወዘር፡ ወትግሪደ፡
ወጽላወጊ፡ ወጉሥምት፡ ወቡዳ፡ ወቁራኛ፡ ወሥራዩኛ፡ ወዳይነት፡
ምቅ፡ ወምትዓት፡ ቁርፀት፡ ወፍልፀት፡ ውግዓት፡ ወቁርጥማት፡ መ
ጋኛ፡ ወሌጌዎን፡ ወምቀኛ፡ ወተንኩለኛ፡ ወማርተኛ፡ ወሥራዩኛ፡
ወእምአዩረ፡ አጋንንት፡ [አድኅና] ለዓመትክ፡ ወለተ፡ ጊዮርጊስ፡፡

50. textus corruptus, lege: ወእንዝ፡ ሀለዋ፡ ነዊሞን፡ — 51. ዝእብ፡]
ዝብእ፡ (!) - ድመት፡] ይመት፡ (!) — 55. አስማት፡] ተ፡ (!) — 56. ገጸ፡
oder ገጸ፡ — 58. ይሬስዮሙ፡] 'ዮም፡ (!) — 58 u. 59. codex sine
intervallis. — 59. አድኅና፡] vacat. — ለዓመትክ፡] ለገብርክ፡ (!)



50. Und während (sie) neben ihren Männern schlafen machen wir, was wir wollen, und zeugen ein Kind, wir, und wir wissen um das Geheimnis und daß es (das Kind) gefährlicher sein wird als wir.

51. Und nehmen unser Zeichen und machen

- 40 000 Gestalten von Menschen,
- 10 000 Gestalten von Pantheren,
- 10 000 Gestalten von Löwen,
- 10 000 Gestalten von Hyänen,
- 10 000 Gestalten von Pferden,
- 10 000 Gestalten von Affen,
- 10 000 Gestalten von Hunden,
- 10 000 Gestalten von Schafen und
- 10 000 Gestalten von Katzen.“

52. Und er erzählte es dem Salomon; (dieser) aber schlug ihm zwanzigmal ins Gesicht, schalt ihn, trat ihn mit Füßen, indem er sprach:

53. *Lofham*, *Lofham*, *Lofhan*; *Mähtelon*, *Mähtelon*, *Mähtelon*;

54. *'Jjosjāwi Marmērā* und *Abebrē Marmūd*.

55. Durch die Kraft dieser Namen, Vater, Sohn und hl. Geist, mache unschädlich ihre Gifte und ihre Zaubermittel, (nämlich der Dämonen:) *Dask* und *Gudālē*.

56. Da bezeichnete Salomon sein Gesicht (mit dem Kreuzzeichen).

57. Womit ist die Natur der Schmiede zu vergleichen?

58. Zu was macht sie?

59. . . ., (von) den unreinen (Geistern) und (von) *Tajājāj* und *Bārjā* und *Zār* und *Tegrīda* und *Šelāwagi* und *Gušem* und *Budā* und *Qurānā* und *Šerajañā* und *'Ājnat*, *Meq* und *Me'āt*, *Qurdat* und *Feldat*, *Weg'āt* und *Qurtemāt*, *Magāñā* und *Lēgēwon* und *Megañā* und *Tankuelañā* und *Martañā* und *Šerājañā* und von der (Pest-)Luft der Dämonen [errette] deine Dienerin *Walatta Gijorgis*.

59. errette] fehlt. - deine Dienerin] deinen Knecht (!!).

18—34 wiederholen fast wörtlich 1—16. Solche Wiederholungen dürften den Zweck verfolgen, die Beschwörungskraft des Textes zu steigern.

In 20 tritt neben dem uns schon von 3 her bekannten 5 Sadātā'el ein weiterer Engel, namens Kuinākunā'el auf. Beide zusammen erhalten das Attribut **አላ : መርበብት** : „Allā des Netzes“, was aber, wie schon zu 3 ausgeführt wurde, m. E. in **አላ : መ'** : „die (Engel) des Netzes“ geändert werden muß.

Wie ich schon in den Vorbemerkungen hervorgehoben 10 habe, dürfte hier Sadātā'el nicht ursprünglich sein, sondern infolge des Einflusses des Engelnamens in 3 aus Sadāqā'el verlesen sein. Denn in der Schreibweise dieser Texte sind **ሰዳታኤል** : und **ሰዳታኤል** : nur schwer auseinanderzuhalten, wie ein Blick auf 3 und 20 in dieser Rolle überzeugt.

15 **ሰዳታኤል** : ist nur andere Schreibweise für **ሰዳክያል** : , der als einer der 7 bzw. 6 Erzengel wiederholt erwähnt wird, z. B. W. I, 172; *Hexaemeron des Pseudoepiphanius* ed. TRUMPP (München 1882), p. 6—8; *Gebet von Bartos* (BASSET, V, 20. 24), *Gebet von Golgatha* (BASSET, V, 33). An den beiden letzten 20 Stellen wird er „der Tröster der Betrübten“ genannt. Im 20. Kapitel des Buches Henoch erscheint ein Saraqā'el. BASSET, der IV, 27 die gegen Krankheiten und böse Geister angerufenen Engel bespricht, will nicht bloß den Sadākyal mit dem Saraqā'el, sondern auch diesen mit dem Sourakiyāl im *Gebete von* 25 *Bartos* identifizieren. Seine Worte sind: De même Sadākyāl est à identifier avec Saraqā'el: ce dernier nom, que les commentateurs les plus récents du Livre d'Hénoq n'ont pu reconnaître, est peut-être le même que Sourakiyāl, mentionné dans la Prière de Bartos (Bibl. nat. de Paris, fonds éth. n. 57 f. 8), 30 comme l'ange de l'étoile du soir. Vgl. noch **ሰዳታኤል** : Saduqā'el W. III, 99.

Somit erhalten wir für die 4 auf Abbildung 3 dargestellten Netzengel die Namen Sadātā'el, Fadātā'el, Sadāqā'el und Kuinākunā'el.

35 21 hat in A keine Entsprechung.

23 vgl. 6. Die Einführung **ንቡ** : „Leset!“ und das erste

Attribut **ድናዕ** : bezw. **ጸናዒ** : fehlen hier. Anstelle von **አገ** **አያት** : (ἀξιότατος?) erscheint hier **አያያት** : , was mit dem gleichlautenden äthiopischen Worte, das „Gleichheit“ bedeutet, nichts zu tun hat, sondern eine „Transkription“ von ἀξιότατος darstellen wird.

5

24. Vgl. das zu 7 Bemerkte.

25 = 8. Während in 8 *taklaşu* dreimal wiederholt wird, ist hier das Wort in zwei Teile *takla* und *šu* zerlegt und jedes für sich dreimal wiederholt. **ሸቅር** : ist ein Plus gegenüber 8. Wenn 8 *šulāmē*, hier aber *šalāmē* geschrieben steht, so wird 10 man letzteres nach ersterem korrigieren müssen. Der Rollenschreiber hat eben an der zweiten Stelle das *u*-Häkchen vergessen.

26 unterscheidet sich von 9 nur durch die Stellung des Zeitwortes.

15

In 27 fällt das Singularsuffix in **አደዊሁ** : **ወአገሪሁ** : statt **ሆሙ** : auf. — Die Rolle weist nach **ወአገሪሁ** : eine Anzahl Doppelpunkte auf und überdies ist der Rest der Zeile leer gelassen, beides offenbar ein Wink den Satz nach Analogie von 10 zu ergänzen. —

20

Anstelle der Dämonen *Faus* und *Šerāj* erscheinen hier *Bārjā* und der aus den Evangelien bekannte *Lēgēwon*, d. i. Legion.

Bārjā ist der Urheber der Epilepsie. *Bārjā* ist eigentlich der Name eines Negerstammes im NW. Abessinien. Die 25 Feste dieser Negerarten in Orgien aus, bei denen sie meist in epileptische Krämpfe fallen. Daher gilt der Dämon dieses Gebietes — jedes Land hat seinen eigenen Dämon — als der Erreger der Epilepsie und zwar auch in Abessinien selbst. Vgl. W. I, 152, 1; 182, 6; II, 62, 2; III, 134. Die Zaubertexte 30 unterscheiden bisweilen einen schwarzen und einen roten *Bārjā*, was aber nach LITTMANN und WORRELL II, 62, 2 auf einen ähnlich lautenden Stamm, die *Mārjā* im Norden von Cheren und Agordat, die man „die schwarzen und die roten *Mārjā*“ nennt, zurückzuführen sein dürfte. In unserer Rolle kommt 35 nur *Bārjā* schlechthin vor.

Lēgēwon. Dieser Dämonen-Namen stammt aus dem N. T.; vgl. Lc. 8, 30: *Τί σοι ὄνομά ἐστίν; ὁ δὲ εἶπον· Δεργίων, ὅτι εἰσῆλθον δαιμόνια πολλὰ εἰς αὐτόν* und Mc. 5, 9: *Δεργίων ὄνομά μοι, ὅτι πολλοὶ ἔσμεν.*

5 27 hat gegenüber 10 noch als Plus: „den bösen Dämonen und den unreinen Geistern“, was sowohl als Apposition zu den vorausgegangenen Namen, als auch als Einschließung aller übrigen, bekannten und unbekannt, Dämonen in diese Beschwörung aufzufassen sein wird.

10 In 28 u. 29 sowie in 33 geriet der Text in Unordnung, läßt sich aber leicht wieder herstellen. Siehe den kritischen Apparat.

29. Salomon wurde auch in der Pariser Rezension in einen Schlafzustand (léthargie) versetzt und zwar drei Tage lang; 15 in diesem wehrlosen Zustand wurde er dann nachts vor den „verborgenen König“ geschleppt (BASSET VII, 27). Der rabbinischen Sage zufolge wurde Ašmedai durch List trunken gemacht, um ihn gefangen nehmen zu können, und weigerte sich Salomon drei Tage lang, ihn zu sprechen.

20 31. In der Hs. stehen vor **𐤒𐤓𐤕**: zwei über- und unterstrichene, also getilgte **𐤒𐤓**. Was sich der Kopist wohl dachte, als er sich so gründlich „verschrieb“? Oder eignet diesen Buchstaben eine magische Bedeutung?

33 ist wegen Homoioteleuton (**𐤏𐤌𐤓𐤕𐤂** : — **𐤏𐤌𐤓𐤕𐤂** :) 25 bis auf **𐤏𐤌** : ausgefallen und daher wiederherzustellen.

Von 35 an häufen sich die Schwierigkeiten. Obwohl wir in der Pariser Rezension (BASSET VII, 27—29) und W. II, 67, 3 gewisse Parallelen besitzen, gelingt es doch nicht den Text ganz zu heilen und zu verstehen. W. ist zu kurz und BASSET 30 wurde aus seinem Texte selbst nicht klug.

Zu 35 ist das zu 17 Bemerkte einzusehen.

35 u. 36. Nach der Pariser Rezension überläßt der Geisterkönig den Salomon der Wut der Schmiede und diese amenèrent un fabricant de vases et il voulut égorger Salomon, mais 35 celui-ci récita ces noms (nl. les noms de l'essence de Salomon, die etwas weiter oben aufgeführt sind), en disant trois fois:

Lofah'am. Daraus muß man schließen, daß die 35 erwähnte Mahlzeit aus dem Fleische des ermordeten Salomon zubereitet werden sollte.

Der fabriquant de vases, wohl ein „Töpfer“, und **𐤀𐤏𐤃𐤁𐤌** : entziehen sich der Deutung. —

Zwischen 36 und 37 ist wiederum ein Gedankensprung bzw. eine Lücke zu konstatieren. Es fehlt die Angabe des Grundes, weshalb Salomon zu der Beschwörung in 37 und 38 seine Zuflucht nimmt. Nach der Pariser Rezension ist dies jedoch sehr gut motiviert; denn dort bedroht ihn der fabri- 10 quant de vases mit dem Halsabschneiden.

37. Obwohl der Text der Rolle keine sichtbare Lücke zeigt, vermißt man doch mindestens ein Zeitwort. Nach 9 und 26 drängt sich die Auffüllung durch **𐤏𐤓𐤁𐤌𐤁𐤌** : „ich nehme meine Zuflucht (zu diesen Namen)“ auf; aber da hier 15 weder Salomon noch der Rollenbesitzer redet, paßt die erste Person nicht, ferner müßte **𐤏𐤓𐤁𐤌** : in **𐤏𐤓𐤁𐤌** : geändert werden. Nach der Pariser Rezension wäre **𐤁𐤏𐤁𐤌** : „récita“ (mais celui-ci récita) zu ergänzen und zu übersetzen: „Er rezitierte diese Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen 20 Geistes, indem er sagte: Lofham usw.“ Dann sind die Namen in 38 magische Namen Gottes und keine Dämonen-Namen.

38. Diese Namen: Lofham und Mäh̄telson gehen nach W. III, 116, 2 auf den Stamm **𐤏𐤓𐤁𐤌** „vernichten“, „verderben“ zurück. **𐤏𐤓𐤁𐤌** : Mäh̄telson würde also einem aramäischen 25 **𐤏𐤓𐤁𐤌** „Verderber“ (syr. **ܡܫܒܪ**) entsprechen, wobei **𐤏** durch **𐤏** (*te*) ersetzt wäre. **𐤏𐤓𐤁𐤌** : Lofham stellt die Konsonanten von **𐤏𐤓𐤁𐤌** „Verderber“ um und ersetzt **𐤏** durch **𐤏** (*f*). Solche Konsonantenänderungen dienen in Dämonen- und Götternamen oftmals dem Zwecke, den Trägern der betreffenden Namen 30 Schaden oder doch Schimpf zuzufügen. Bisweilen liegt die Scheu, solche gottlose Namen in den Mund zu nehmen, zugrunde; denn durch die Änderung entsteht gewissermaßen ein anderer Name.

Als Engelname kommt „Verderber“ in der Bibel vor 35 Ex. 12, 13; 2 Sam. 24, 16: **𐤏𐤓𐤁𐤌** [𐤏𐤓𐤁𐤌], „der Würgengel“;

als Dämonennamen in der Form אֲשֶׁמַדַּי Ašmedai (vgl. Ἀσμοδαῖος τὸ πονηρὸν δαιμόνιον, Tob. 3, 8), dem Namen des Geisterkönigs der jüdischen Dämonologie; denn nach der ansprechendsten Annahme leitet sich dieser Name von אֲשֶׁמַדַּי (Dt. 1, 27 u. ö.; 5 Esth. 3, 6; Js. 14, 23) „vertilgen“, „vernichten“, bezw. von dem aramäischen אֲשֶׁמַדַּי, nicht von einem persischen Aēšma-daēva her. Da auch sonst der „verborgene König“ der Rolle mit dem Ašmedai der Rabbinen Berührungspunkte aufweist (siehe die Vorbemerkungen), so würden die Namen Lofham und 10 Mähṭelon, d. h. „Verderber“ recht gut für ihn passen.

Aber bei WORRELL und BASSET erscheint sowohl Lofham als auch Mähṭelon als Name Gottes. So z. B. W. III, 92: „Vor jenen Unreinen und Stinkenden nehme ich meine Zuflucht zu Lofham, dem Namen Gottes“; ferner W. III, 93: „Die fünf 15 Wunden des Kreuzes unseres Herrn J. Ch. . . . Lofham! Lofhamāwi! Maḥafelon! Maḥafelonāwi! Nemlos! Nemlosāwi!“ Die beiden letzten Namen stellen die Konsonanten von Salomon um. Vgl. auch BASSET VII, 29: (Salomon) répéta les noms en disant: Lafēhom, trois fois, Salomon, trois fois, Iyouël, trois 20 fois und weiter unten auf der gleichen Seite: Je cherche un refuge moi, ton serviteur, dans Loufahom, ton nom, trois fois. Der Beschwörer rechnet sich natürlich nicht zu den Dienern eines Dämons, sondern Gottes; daher bezieht sich ton nom auf Gott.

25 Dagegen macht W. III, 106 den Eindruck, als ob L. doch, wenigstens an dieser Stelle, Name eines Dämons sei: „Ich habe euch Dämonen angeredet mit: Lofham Lalyos Iyānā'el“. Aber es wird damit wohl ausgedrückt sein, daß die Dämonen durch die Gottesnamen Lofham usw. beschworen werden sollen.

30 Gott wird auch in der Bibel an zwei gleichlautenden Stellen in einem Wortspiel „Verderber“ genannt. Joel 1, 15 und Js. 13, 6 lesen wir: כְּשֶׁד קָשָׁד מְשַׁדֵּי רְבוּא „wie Verderben vom ‚Verderber‘ kommt es“, wobei der bekannte Gottesname שַׁדַּי Šaddai mit שַׁדַּד „verderben“ zusammengebracht wird. Daher 35 kann Mähṭelon und Lofham passend von Gott gebraucht werden, wenn man M. als „Verderber“ der bösen Geister, und L. als dessen Umkehrung, also als „Erretter“ von den bösen Geistern

deutet. Allerdings bleibt dann als unerklärter Rest die Änderung des ursprünglichen α in t bzw. f übrig.

Wenn man 37 in der vorgeschlagenen Weise ergänzen dürfte, dann wäre die Frage entschieden; denn „er rezitierte diese Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, 5 indem er sagte: Lofham usw.“ erklärt unzweideutig die fraglichen Namen als solche der drei göttlichen Personen. Aber sicher ist die Ergänzung nicht und an den analogen Stellen 9, 26 und 55 ist der Vokativ (o Vater, Sohn und hl. Geist) nach dem zu 9 Ausgeführten vorzuziehen. 10

Resultat: So sehr die Gleichung Mäh̄talon = Ašmedai lockt, so dürfte es doch geratener sein, in Mäh̄talon und Lofham magische Namen Gottes und nicht Dämonen-Namen zu sehen.

39–43. Durch das Aussprechen dieser Zaubernamen von 38 gewinnt S. die Oberherrschaft über alle Dämonen und 15 Zauberer, er durchschneidet ihre Kehlen, hierauf(!) ertrinken die einen, die anderen zerstieben in der Luft, nur ihr König bleibt übrig, aber als Sklave Salomons, der ihn nach Belieben mißhandelt, beschimpft und zur Offenbarung seiner Geheimnisse, wie auch zum Bekenntnis der Schandtaten der bösen 20 Geister zwingt. Wenn 39 berichtet, daß den Dämonen und Schmieden die Kehlen durchschnitten werden, 40 aber erzählt, daß sie hierauf(!) ertrinken bzw. zerstieben, also zweimal sterben, so ist das in diesem Falle kein Nonsens; denn die Dämonen sind Geister, die ja überhaupt nicht getötet werden 25 können, und die Schmiede und übrigen Zauberer sind zwar an sich als Menschen gedacht, sind aber zugleich dämonischer Natur, können also immer wieder ins Leben zurückgerufen werden. Daß dem Verf. die von S. getöteten Geister nicht als endgültig erledigt gelten, geht schon daraus hervor, daß 30 er unter diesen Bärjä und Lägēwon aufführt, gegen die ja diese Rolle geschrieben ist, was zwecklos wäre, wenn sie damals schon ein für allemal vernichtet worden wären.

41–43. Es hat sich jetzt das Blatt gewendet. S. ist Herr und Gebieter, der „König“ ist willenloser Sklave und 35 muß ihm über sein und seiner Geister Tun und Treiben Rechenschaft ablegen.



Zwischen 43 u. 44 klapft wieder eine Gedankenlücke. Es scheint, daß S. über die grauenhaften Enthüllungen in große Wut geriet, so daß der König seine Aussagen nicht vollenden konnte. Erst als S. sich wieder etwas beruhigt hatte, konnten 5 die Geständnisse fortgesetzt werden.

45. Der Text lautet: „Es entfernte die Hand S.'s seinen Zorn“, was aber sinnlos ist. Ich schlage daher vor, **አዲ** : d. i. **ዓዲ** : „wiederum“ zu lesen und zu übersetzen: „S. entfernte wiederum seinen Zorn“, d. h. er beruhigte sich wieder.

10 Zu 46—59 würde die Pariser Rezension eine ziemlich weitgehende Parallele liefern, wenn in der betreffenden Hs. der Text besser überliefert wäre. BASSET muß zum Teil auf jede Übersetzung verzichten und sich damit begnügen, den äthiopischen Text in den Anmerkungen zu transkribieren, was 15 aber auch nicht weiterführt. Für 46—51 kommen auch Parallelen aus Princeton Hss. nl. 90, 2, 6 und besonders 28 (bei W. II, 66 f., bes. 67, 3) in Betracht. Aber gerade bei der dunkelsten Stelle (47) lassen uns alle Parallelen vollkommen im Stich.

20 46. **ተአዎሪ** : ist im Grunde genommen Plural von **ተአዎር** : + Suffix der 1. Person im Plural; aber **ተአዎር** : hat sehr oft Singularbedeutung. Es ist daher unnötig bzw. es wäre verfehlt, die Ordinalien in den stat. constr. zu setzen und zu übersetzen: „Das erste, das zweite usw. unserer 25 Zeichen ist“. —

ተአዎር : bedeutet hier: Wunderzeichen in malam partem i. e. monstrum, also Hexerei, Verhexung.

„dem Manne“, in kollektivem Sinne = „den Männern“.

„so daß er stirbt“. Da Wahnsinn nicht eo ipso den 30 Tod nach sich zieht, muß etwas fehlen. BASSET hat: il meurt ensuite au milieu de l'année.

47. **በአደዊሁ** : habe ich von **ዕድ** : vir, und nicht von **አድ** : „Hand“ abzuleiten versucht, man könnte auch an **ዕድው** : adversarius denken, das mit **ዕድው** : viri „perperam permutatur“ 35 (DILLMANN, *Lex.* 1012); aber ein erträglicher Sinn kommt in keinem Falle heraus.

Noch weniger ist mit **አየንተ** : anzufangen. Ich gebe es sehr problematisch durch „Ersatz“ (**ሀየንተ** : vice, loco, pro) wieder.

BASSET und W. versagen hier vollständig. Der Verf. will wohl sagen, daß die Dämonen beim Beilager ohne Wissen der Beteiligten die Stelle der Männer einnehmen und so Bastarde zeugen. 5

48 ist klar, wurde aber von BASSET mißverstanden. Es handelt sich um Menschenfresserei, wobei gottgeweihte Personen die Speise bilden. 10

49. Der Text ist verworren, kann aber mit Hilfe von Hs. 28 (W. II, 67, 3) geheilt werden. Dort heißt es nämlich: „Wir töten kleine Kinder und Töchter und Weiber und Witwen und ferner Weiber und Männer und Könige und Richter und Witwen“. Allerdings ist auch dieser Text verderbt, aber er 15 gibt uns einen Wink, 49 etwa in dieser Form herzustellen: **ራብእ ፡ ተአምሪነ ፡ ንቀትል ፡ አዋልደ ፡ ወደናግለ ፡ ወመአስበ ፡ ወን ግሥታተ ፡ ወበአልታተ ፡ ወንግበር ፡ ምሳሐ ፡** d. h. „Unser viertes Zeichen ist: Wir töten Mädchen, Jungfrauen, Witwen, Königinnen und Gebieterinnen und bereiten (uns davon) ein Mahl“¹⁾. 20

50 und 51 wollen die Entstehung der Mißgeburten aufklären. Es sind Bastarde der Geister. Der Text ist in Unordnung. So wie er dasteht, müßte er übersetzt werden: „Und während er mit ihren (earum) Männern schläft“. Es muß aber, wie auch die Parallelen bezeugen, heißen: „Und während 25 sie (die Weiber) mit ihren Männern schlafen“; es muß also **ወእንዘ ፡ ሃሎ ፡ ነዊዋ ፡** in **ወእንዘ ፡ ሀለዋ ፡ ነዊዋን ፡** geändert werden. BASSET VII, 28 hat nl.: Quand les reines dorment avec leurs maris, nous couchons avec elles au milieu d'elles und W. l. c.: „Wir schlafen mit ihnen; wenn sie bei ihren 30 Männern sind, schlafen wir zwischen ihnen“. Daraus geht

¹⁾ [Vielleicht ist aber nur **ነግሥተ** : in „ት“ : zu verbessern und **ገብረ** : wie in Gen. 19, 5 durch „beiwohnen“ zu übersetzen; dann würde die Stelle lauten „Unser viertes Zeichen ist, daß wir Witwen und Jungfrauen, Töchtern von Königen und Herrscherinnen beiwohnen“. — *Red.*]

auch hervor, daß vor **ወንብር** : die Worte **ንሕብ ሰበዩናቲ ሆሙ** : „so liegen wir zwischen ihnen“ ausgefallen bzw. ausgelassen sind.

ንሕነ : „wir“ ist offenbar nicht am richtigen Platze, man würde statt **ንሕነ ሰነኦር** : erwarten: **ወንሕነሰ ስኦር** : „wir aber wissen“ (um das Geheimnis, nämlich des Ursprungs dieser Mißgeburten).

Vgl. hiezu **BASSET** l. c.: Nous engendrons des enfants, qui ressemblent aux leurs, nous savons que ce sont nos enfants
10 par le mystère; und **W.** l. c.: „und zeugen Kinder. Lasset uns aber unser Zeichen zeigen, daß unsere Kinder viel böser sind als wir, die wir in Menschengestalt erscheinen usw.“
Letzterer Text scheint nicht ganz in Ordnung zu sein.

51 zählt die verschiedenen Arten von Mißgeburten auf
15 und erklärt damit, was die Worte: „wir machen (d. h. zeugen, schaffen), was wir wollen“ in 50 bedeuten.

Wir nehmen unser Zeichen, d. h. mittelst unserer Hexerei zeugen wir.

Die Listen variieren natürlich in den verschiedenen Texten
20 vgl. **W.** II, 67 und **BASSET** VII, 28. —

„40000 Gestalten (Gesichter) von Menschen“.
Die Ziffern 1 u. 4 sind in den Hss. oft nicht voneinander zu unterscheiden; daher könnte man hier schwanken, ob 40000 oder 10000 zu lesen sei. Da aber bei den übrigen Posten
25 die Eins nicht ausdrücklich bezeichnet ist, wird hier 40000 beabsichtigt sein.

ገጽ : bedeutet sowohl „Gestalt“, so bei **WORRELL**; als auch „Gesicht“, so bei **BASSET**.

Daß auch „Gestalten bzw. Gesichter von Menschen“
30 ausdrücklich und zwar an erster Stelle erwähnt werden, was doch keinen Spuk und keinen Zauber voraussetzen scheint, will m. E. besagen, daß sich diese Bastarde, wie z. B. die Schmiede, von Menschen äußerlich gar nicht unterscheiden, aber gerade darum um so gefährlichere Dämonen sind.

85 52 folgt ein neuer Zornesausbruch S.s über so viel Schlechtigkeit. **BASSET** übersetzt unrichtig: Il (Salomon) se

frappat la face et répéta les noms en disant. Nicht sich schlug Salomon ins Gesicht, sondern dem König.

53 u. 54. Da die Namen in 53 nach den Darlegungen in 38 als Benennungen Gottes zu verstehen sind, wird der dazu gehörige § 54, wenigstens logischerweise, ebenfalls Gottes-⁵ bezeichnungen und keine Dämonennamen enthalten.

54. **አዮስዖዊ**: 'Jjosjāwi d. i. „der des Josias“, „der Josianische“. Bei BASSET: Jyosēnāoui, trois fois. Der Name ist noch unerklärt. Ob er nicht doch mit Jesus: **አዮሱስ**: irgendwie zusammenhängt? 10

መርጫራ: Marmērā. In *De templis Graecorum recentioribus* ed. LEO ALLATIUS (Köln 1645) p. 127 wird als 4. Name der Hexe Gyllo (Γυλοῦ, Γελοῦ, Γελλῶ = Lilith) *Μαρμαροῦ* angegeben (W. I, 160). Dagegen erscheint W. III, 105 unter Namen, die sich auf Christus beziehen werden, Marmrem, das¹⁵ möglicherweise Marmerem zu lesen ist. Ob einer dieser Namen mit Marmērā etwas zu tun hat, vermag ich nicht zu entscheiden.

In dem Namen **አብብሪ**: Abebrē ist nur die erste Silbe (**አብ**: = Vater) durchsichtig. Darf man vielleicht an eine Kurzform oder Verstümmelung des Patriarchennamens Abraham (**አብርሃም**:) denken?

መርመድ: Marmūd sieht ganz so aus wie ein arabisches Passivpartizip des ersten Stammes. Vermutungsweise möchte ich als Prototyp *Mahmūd* = „der Gepriesene“ vorschlagen, dessen *h* (ح) durch *r* ersetzt wurde, um den Anklang an das²⁵ gleichbedeutende *Muhammad*, den Namen des Propheten des Islam, zu vermeiden.

55. Durch die Erwähnung dieser magischen Gottesnamen wird ihre Zauberkraft frei; daher beeilt sich der Rollenschauspieler, dieselbe sofort seiner Kundin zuzuwenden, indem er³⁰ diese Beschwörung zu ihren Gunsten einschaltet.

„Vater, Sohn und hl. Geist“ sind hier nicht als Vokative aufzufassen.

56 nimmt den Faden der durch 55 unterbrochenen Erzählung wieder auf, der aber sehr bald mit 58 wieder abreist³⁵ und zwar unvermittelt und endgültig. —

አተብ (**ዐተብ**) bedeutet: „besiegeln“, „versiegeln“ nämlich mit dem Zeichen des hl. Kreuzes; also „sich bekreuzen“ (cruce se signare). Der Gedanke ist: den Eingang in seinen Leib und damit auch in seine Seele gegen die bösen Geister nicht bloß verschließen, sondern sogar versiegeln und zwar mit dem absolut sicheren Siegel, dem hl. Kreuze. BASSET: Il signa sa tête trois fois en disant: „Au nom du Père et du Fils [et de l'Esprit Saint] je signe ma face“, à cause de la grandeur de l'effroi, qu'il ressentait et de la crainte que lui causait leur nature. Qui ressemble à ces mauvais forgerons?

57. Vgl. den letzten Satz in dem vorhergehenden Zitate aus BASSET. Diese Frage ist hier ganz unvermittelt.

58 ist unverständlich und lückenhaft. Auch BASSET weiß mit seinem Texte nichts anzufangen.

59. Die Rolle zeigt zwar zwischen 58 und 59 keine sichtbare Lücke, aber das seines Substantivs beraubte Adjektiv **ርኩሳን** zeigt, daß die Beschwörung ein Torso ist. Dieser Schaden läßt sich vielleicht heilen, wenn man nach Analogie von 27 ergänzt: **አምአጋንንት** : **ፀዋጋን** : **ወመናፍሐት** : **ርኩሳን** :
20 **አድጎና** : **ለዓመትከ** : etc., d. h. „von den bösen Dämonen und den unreinen Geistern . . . errette deine Magd usw.“

ተያያዥ : Tajājāž wird W. II, 61, 8 und III, 140 auf amharisches **ተያያዘ** : „sich vereinigen“ zurückgeführt und auf die Sure 112 hingewiesen, welche die Einheit und Einzigkeit Allahs betont. Aber das scheint hier nicht zu passen; denn hier ist der Name einer Krankheit bzw. eines dieselbe hervorrufenden Dämons zu erwarten.

ባርያ : Bārjā. Dämon der Epilepsie, vgl. Bem. 27.

ዘር : Zār. In der amharischen Chronik, von der F. PRAE-
80 TORIUS, Die amharische Sprache, Halle 1879, einen Abschnitt ediert und übersetzt hat, ist S. 505 **ዘር** : in der Bedeutung „Dämon“ im allgemeinen erwähnt. Nach BASSET IV, 26 hat es diese Bedeutung heutzutage noch im Amharischen und im Tigre. Ihm zufolge stammt der Glaube an den Zār, bzw.
85 die Zārotsch (Mehrzahl), als Urheber der Schwindsucht und der hysterischen Krisen (besonders bei unverheirateten Frauen)

von den Gallas her. Die *Zārotsch* zerfallen in zwei Gruppen zu je 44 Dämonen; der Anführer (*Alakā*) der einen heißt *Mama*, der der anderen Gruppe *Warrer*. Jeder einzelne *Zār* hat seinen besonderen Namen. Um sie zu vertreiben, bezw. zu beschwören, bedient man sich, abgesehen von Musik und Gesang, des Tabakrauches und des Opfers eines Bockes oder eines Huhnes. Die von einem *Zār* besessenen Weiber gebärden sich wie Leoparden. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ist er bei Christen und Muslimen in Arabien und Afrika der Gegenstand einer Art Satanskultes geworden, mit bestimmten Festen, die drei Tage und drei Nächte dauern, und mit geheimen, nur den Eingeweihten bekannten Zeremonien. Vgl. BASSET IV, 25 f., wo sich auch die einschlägige Literatur verzeichnet findet, und W. III, 128; ferner P. KAHLE, *Zār-Beschwörungen in Egypten* (Der Islam, Bd. 3, S. 1 ff.).

Sehr bemerkenswerte Nachrichten über „den Sar und seinen Aufenthalt auf dem Gebel Schëkh Haridi“ gegenüber Tahta in Oberägypten nach Erkundigungen des Missionars P. AUTEFAGE S. J. an Ort und Stelle, liefern die „*Katholischen Missionen*“, Freiburg i. B. 1888 S. 147. Darnach ist der Gebel Schëkh Haridi zwischen dem 26. u. 27. n. Breitengrade auf der Ostseite des Nils, ein Teil des in den Erzählungen von „Tausend und eine Nacht“, z. B. in der Geschichte „vom Fischer und vom Geiste“ wiederholt erwähnten Gebirgszugs Gebel Gau oder Gaf (richtig *Ķāw*), nach koptischer Überlieferung jener Ort in Oberägypten, wohin der Erzengel Raphael den Teufel Asmodaeus, der die Männer der Sara getötet hatte, gemäß Tob. 8, 3 (Vulgata) verbannte. „Die Bewohner von Tahta behaupten steif und fest, der Berg des Scheich Haridi, sei der Kerker dieses bösen Geistes Überhaupt scheint dieser Berg der ägyptische Blocksberg zu sein und der ganze Spuk der Walpurgisnacht wird demselben von den Bewohnern von Tahta zugeschrieben. Da sollen die muselmännischen Weiber jeden Samstag abend und während der darauffolgenden Nacht mit dem „Sar“ zusammentreffen. Der Sar ist ein Kobold, dessen Hauptvergnügen darin bestehen soll, den Ehemännern allerlei Schabernack zu spielen. Er faßt eines oder mehrere

der Weiber, wirbelt sie in einem tollen Tanz umher, ähnlich dem Drehen der tanzenden Derwische, bringt sie in eine Art Teufelsekstase und wirft sie zu Boden, wo sie mit Schaum vor dem Munde liegen bleiben. Dann verlangt er durch den
 5 Mund der Besessenen eine Geldsumme oder Kleinodien, welche der Mann der Frau geben muß. Weigert er sich dessen, so hütet die Frau monatelang das Lager infolge unerklärlicher Krankheit, die aber sofort aufhört, sobald das vom Sar verlangte Geschenk gegeben ist. Die Muhammedaner wissen das
 10 ganz gut und weigern sich nicht, dem Sar den Tribut zu zahlen. Auch hüten sie sich wohl, an Samstagen den Harem zu betreten, aus Furcht, Sar möchte mit ihnen verfahren, wie Asmodaeus mit den Männern der Sara verfuhr. Die christlichen Frauen und deren Männer sind infolge der hl Taufe vor den
 15 Nachstellungen dieses Geistes, der mit dem Dämon im Buche Tobias allerdings einige Ähnlichkeit zu haben scheint, sicher gestellt.“

S. 144f. und 148f. gibt der Missionär nach eigenen Aufnahmen an Ort und Stelle Abbildungen dieses öden Gebirges,
 20 seiner Grotten und der Welis des Scheik Haridi's und seines Sohnes Hassan. Das Gebirge, dem dieser Gebel angehört, heißt Kāw bzw. Kāu und beginnt bei Kāu el-kebir, dem ägyptischen *tu-kau*, dem koptischen Tkow, dem griechischen Antaiopolis, 450 Kilometer südlich von Kairo auf dem rechten
 25 Nilufer. Dort war nach Diodor der Schauplatz des Kampfes zwischen Horus und Typhon, nach hellenischer Mythe des Zweikampfes zwischen Herakles und dem lybischen Athleten Antaios. —

ጥገሪ : Tegrida. Nach GUIDI 372 „ein Dämon, der an
 30 wüsten Orten wohnt und Fallsucht verursacht; dann ein Name für Epilepsie“ (W. III, 139).

ጸላወኢ : Selāwagi. Soll vom amharischen **ጥላ** : = **ጸላ** : „Schatten“ und **ወጊ** : = **ወጋኢ** : „Stechender“ herzuleiten und daher mit „Stechender Schatten“ = Seitenstich zu übersetzen
 35 sein (W. III, 136; 99, 4). Aber wie soll denn der „Schatten“ stechen? Ich würde vielmehr — natürlich mit aller Vorsicht

— an **صَلَعٌ** „Rippe“ und **وَجَعٌ** „Schmerz“, also an Rippenfellentzündung, Seitenstechen u. ä. denken.

ጉሥግት : Gušemt. W. III, 140 führt es unter der Rubrik „Unerklärt“ auf. FRIES p. 65 übersetzt es mit pleurisy¹⁾.

ቡዳ : Budā. Ist der Urheber einer Art Hysterie. „Ende 5 August nach einem Gewitter tritt sie oft bei ausschweifenden bzw. niedergeschlagenen, krankhaften Frauen, seltener bei Männern ein. Schmiede aus Goḡām und Dāmōt, die Falāšā (Juden) sind besonders dafür berüchtigt. Kenntnis des Namens und der böse Blick spielen dabei eine große Rolle“ (W. III, 128).¹⁰ Nach BASSET IV. 24s. bezeichnet Budā einen Zauberer (sorcier) und wird vor allem auf die oben erwähnten Schmiede angewendet. „Er bezeichnet Leute, welche sich in Hyänen verwandeln können und die dieselbe Rolle spielen, wie die Wolfsmenschen und die Werwölfe des Abendlandes. In dieser Gestalt¹⁵ fallen sie vorzüglich Frauen an, die ihre Liebe verschmäht haben; aber sie haben nur über solche Personen Gewalt, deren Taufnamen sie wissen, den man in Abessinien sorgfältig geheim hält . . . Man erkennt sie an ihren unheimlichen Augen (à leurs yeux sinistres) und in der Regel bemächtigen sie sich²⁰ ihrer Opfer mittelst des bösen Blickes.“ Mitte des 19. Jahrhunderts wurden alle als Budā verdächtigen Leute schonungslos getötet. Epilepsie und andere Krämpfe gelten bei den Abessiniern und den Gallas als Folgen der Besessenheit durch einen Budā (BASSET, l. c., p. 25). W. III, 128 sagt zusammenfassend: „B. heißt ein Schmied, der durch Zauberzeremonien [mit Strohhalmen] Menschen erkranken läßt, als Dämon sich deren Körper bemächtigt, um diese an einen einsamen Ort zu locken, wo er als Hyäne sie verzehrt“. Vgl. auch W. III, 87, 2.

ቁራኛ : Qurāñā. W. III, 134: „eigentlich amh. Qurāññā, 30 angeborene Krankheit, GUIDI 262“. FRIES p. 65: epilepsy(?).

ሥራዳኛ : Šerājañā. Ist mit **ሥራደ** : Šerāj, vgl. Bem. 10, verwandt und bezeichnet wohl den Dämon, der „Verzauberung“ oder „Vergiftung“ bewirkt, bzw. die Folgen dieser hervorbringt.

¹⁾ [Vgl. amhar. **ጉሥግት** : „pleurite cronica con tosse“, GUIDI s. v. — *Red.*]

ግደጎት : 'Ājnat. Ist von **ዐደጎ** : „Auge“ abzuleiten und bedeutet den „bösen Blick“, speziell den Dämon des bösen Auges oder die Verhexung durch das böse Auge (*βασκανία*) (W. III, 138). FRIES p. 65: evil eye.

5 **ግቅ** : Meq, **መጋኛ** : Mag(g)āñā und **ግቀኛ** : Meqqañā sind Varianten von Maggāññā, das nach GUIDI 111 eine heftige Kolik bezeichnet, die in Wirklichkeit von einem Bandwurm, nach populärer Auffassung von einer roten Schlange im Leibe (**አርፎ** : **ከርሥ** :) herrührt (W. III, 135). Da die Abessinier
10 an den Genuß rohen Fleisches gewöhnt sind, kommen Bandwurmkrankheiten äußerst häufig vor und werden durch Tee von Kusso-Blättern bekämpft. Also dürften diese Namen Bezeichnungen verschiedener Arten von Bandwurmkrankheit, bzw. die Namen jener Dämonen sein, welche die Symptome dieser
15 Krankheiten hervorrufen.

ግትግት : Met'ät. W. III, 132: „eigentlich Methat, Phantasme, cf. PARKYNS 277: low typhoid fever!“ Die Etymologie führt also auf „Fieberphantasien“, daher bei FRIES l. c. delirium. Es wird also eine mit Fieber verbundene Krankheit
20 gemeint sein, die sich jedoch vorläufig nicht spezifizieren läßt.

ቁርፀት : **ወፍላፀት** : Qurፀat und Feldat (und orthographische Varianten). Beide kommen meistens in den Texten zusammen vor. W. II, 71; III, 95 und anderwärts ist die Rede von „Feldat des Kopfes und Qurፀat des Leibes (Bauches)“.
25 Qurፀat, auch **ቀርፀት** : **ቁርጸት** : und **ቀርጸት** : geschrieben, ist also eine Krankheit des Bauches, bzw. der Gedärme. Das Gebet W. III, 96 schildert das Krankheitsbild recht anschaulich, indem es dort heißt: „indem er (der Krankheitsdämon) den Leib sticht, die Gedärme verstört und die Eingeweide
30 dreht“, also heftiges Bauchgrimmen hervorrufen. In II, 71 ist zu lesen: „diese Krankheit von Qurፀat, der Leber und des Leibes“. Man wird daher mit GUIDI an Kolik, vielleicht sogar mit FRIES an worm-colic (beide W. III, 135 zitiert) denken dürfen.

ፍላፀት : Feldat (65b **ፍለጸት** : Felasat). Wie schon
35 erwähnt eine Krankheit des Kopfes, die sich also in heftigen Kopfschmerzen äußert, etwa Gehirnhautentzündung. Nach

W. III, 136 wäre an rheumatische Kopfschmerzen zu denken. FRIES bucht p. 68, 3 die Angabe eines Abessiniers Teweldamadhen, es bedeute „colic, pains in bowels, caused by worms“, was nach dem Gesagten nur für Qurḍat, nicht aber für Felḍat zutrifft, also auf Verwechslung beruhen wird. 5

ወግግት : Weg'ät (und Varianten). W. III, 135 schlägt im Anschluß an GURDI 594 die Übersetzung mit „Seitenstich“ bzw. „scharfer Schmerz“ vor, da es mit amh. **ወጊ** : „stechender Schmerz“ zusammenhänge. Ich möchte es aber lieber auf arabisches **كأوج**, Wağ'atun „Schmerz“ zurückführen. Welchen ¹⁰ „Schmerz“ der Verfasser speziell im Auge hat, muß unentschieden bleiben. [Doch s. oben S. 78, Anm. 1. — Red.]

ቁርጥግት : Qurṭemät. Von dieser Krankheit sagt W. II, 62 bezeichnend, daß sie „Hand und Fuß zerkaue“. Amhar. **ቁረጠመ** : bedeutet: „zerkauen“, „zermalmen“ und bringt den ¹⁵ nagenden und bohrenden Schmerz bei Rheumatismus (GURDI 266 bei W. III, 136 und FRIES l. c.) und Gicht gut zum Ausdruck.

ተንተለኛ : **ወግርተኛ** : Tankuelañä und Märtañä. Beide stellt auch W. III, 88 zusammen: „Durch diese Namen rette vor Tankuälañä (!) und Mwärtañä (!) deine Magd N. N.“. ²⁰ Im Register rechnet sie WORRELL III, 127 zu den Zauberern und übersetzt T. mit „Schlauer“, „Böser“ und M. mit „Prophet“. Es läßt sich aber nicht immer genau angeben, wo der Zauberer anfängt und der Dämon aufhört und umgekehrt.

ሥራየኛ : Šerājañä kommt hier nochmals vor, obwohl ²⁵ er kurz vorher bereits aufgeführt ist. Wahrscheinlich Versehen, oder sollte er deshalb zweimal genannt sein, um desto sicherer von diesem Dämon verschont zu werden?

አምአየረ : **አጋንንት** : „von der Luft der Dämonen“, d. i. von der von ihnen verpesteten Luft, die Fieber, Pest usw. ³⁰ hervorruft. In der Geisterliste (W. I, 182) ist ein Čamafahali, „König von Ayar“, verzeichnet. Aber dieses Geisterreich Ayār = Ajār kommt hier nicht in Betracht. —

Die Rolle schreibt irrtümlich: „**ለገብርክ** : **ወ'ጊ** :“ „deinen Knecht Walatta G.“; es muß natürlich heißen: **ለአመትክ** : ³⁵ **ወ'ጊ** : „deine Magd W. G.“ —

Zur wahlhābitischen Literatur.

Von Joseph Schacht.

L. MASSIGNON erwāhnt in den *Abstracta Islamica I* (Revue des *Études Islamiques I*, 33 f.) ein von Sulaimān ibn Saḥmān an-Naḡdī herausgegebenes wahlhābitisches Sammelbändchen und die wahlhābitenfreundliche Geschichte des Neḡd von al-
5 Alūsī. Ich möchte diese Mitteilungen durch eine kurze Vorführung der andern wahlhābitischen und wahlhābitenfreundlichen Literatur ergänzen, die ich bei meinem Aufenthalt in Kairo bis zum 1. 1. 1928 in Erfahrung bringen*konnte¹⁾. Diese Werke, die zum großen Teil in der Druckerei des Manār gedruckt worden sind, zerfallen in zwei Klassen: 1. für die
10 Wahlhābiten des Neḡd selbst bestimmte Schriften, darunter mehrere Privatdrucke des Königs Āl Sa'ūd, 2. von Wahlhābiten oder Wahlhābitenfreunden verfaßte Propagandaschriften zur Werbung in den andern islamischen Ländern. Unter jenen
15 befindet sich eine Reihe älterer ḥanbalitischer Werke, wie ja das Bestreben, an die Ḥanbaliten nicht bloß historisch, sondern auch systematisch anzuknüpfen und so bei allem Festhalten an den Prinzipien eine Verbindung mit der „Orthodoxie“ herzustellen, bei den Wahlhābiten nicht unterschätzt werden darf;
20 aus dieser Einstellung heraus ist auch die Propagandaliteratur zu verstehen, die sich nicht auf polemische Widerlegung (wie etwa zwischen Sunniten und Ši'iten) beschränkt, sondern immer von der Hoffnung auf eine friedliche Überzeugung des Gegners inspiriert erscheint, so daß ihr Geist von dem mancher anderen
25 Streitschriftenliteratur im Islam durchaus verschieden ist. Ich

1) Auf meine Anregung und Bitte hin sind diese Werke auch von der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin angeschafft worden.

hielt es aber für überflüssig, alle in den letzten Jahren gedruckten hanbalitischen Werke, soweit sie nicht mit der wahhābitischen Bewegung direkt zusammenhängen, hier aufzuzählen. Die Anordnung geschah nach dem Alphabet der Titel, der einzigen, die sich bei allen Schriften durchführen ließ. 5

1 a. *iršād aṭ-ṭālib ilā aḥamm al-maṭālib*, ta'lif aḥad 'ulamā' Nağd al-a'lām aš-Šaiḥ Sulaimān ibn Saḥmān; ṭubi' binafaqat Ğalālat as-Sultān 'Abdal'aziz al-Faiṣal Āl Sa'ūd Imām Nağd wamulḥaqātihā; Kairo, Manār 1340, 65 S., kl. 8°.

S. 64: jaqūl muṣaḥḥiḥ maṭba'at al-Manār biMiṣr: . . . qad 10 ṭubi' hādāl-kitāb al-mufid 'alā nafaqat . . . as-Sultān 'Abdal'aziz ibn al-imām 'Abdarrahmān al-Faiṣal Āl Sa'ūd Imām Nağd al-mu'azzam, li'ağl tauzi'ih 'alal-iḥwān an-Nağdijīn, wakull man jurğā intifā'uh bih min al-muslimīn . . .

Über den Inhalt orientiert sehr gut das Inhaltsverzeichnis 15 nis S. 65:

al-muqaddima wafihā 'ibārat ibn Taimija fi ḥal ahl al-bida' waṣifātihim;

al-mas'ala al-ūlā: as-su'al 'an al-kufr al-muḥriğ min al-milla wamā lā juḥriğ; 20

al-mas'ala aṭ-ṭāniya: as-su'al 'an at-taḥākum ilaṭ-ṭāğūt alladī jakfur fā'iluh;

al-mas'ala aṭ-ṭāliṭa: as-su'al 'an al-i'rād al-mūğib lil-kufr;

al-mas'ala ar-rābi'a: as-su'al 'an aš-šahṣ alladī juḥibb ğumla walladī juḥibb min wağḥ; 25

al-mas'ala al-ḥāmisa: as-su'al 'an al-mašrū';

ar-radd 'alā man iltazam zaijā muḥtada'ā wahağar man lam jušārikhu fih;

labs al-'aqāl wabajān ibāḥatih;

ādāb al-amr bil-ma'rūf wan-nahj 'an al-munkar; 30

ḥukm man ḥarağ ilal-bādiya li'ağl ğanamih wahuwa jurid ar-ruğū' (scil. hal jaqa' 'alaih wa'id man ta'arrab ba'd al-ḥiğra am lā);

ar-radd 'alā man istadall 'alā faql al-'imāma bikalām ibn Taimija wağairih; 35

naql aš'ār fi faql al-'imāma war-radd 'alaihā ši'rā;

aḍ-ḍu'āba waḥukm irḥā'ihā;

kalām an-Nawawī fi miqdār 'imāmat ar-rasūl ṣallā Allāh 'alaih wasallam.

1 b. *minhāğ ahl al-ḥaqq wal-ittibā' fī muḥālafat ahl al-ğahl wal-ibtidā'*, von demselben Autor; ṭubi' etc. wie bei 1 a, mit dem es in einen gemeinsamen Umschlag gebunden ist; Kairo, Manār 1340, 104 + 2 S., kl. 8°.

Das Werk bildet eine Ergänzung zum vorhergehenden. Wichtigere neue Abschnitte sind hier:

al-mas'ala al-ūlā: wafihā ar-radd 'alā ġulāt al-mutadaijina
10 fī mas'alat at-takfīr;

al-išāra ilā bad' ad-da'wa wamā kān 'alaih ahl Nağd wağairuhum;

al mas'ala at-tānija: fī bajān faḍl al-muhāğir 'alā ġairih waḥağiqat al-ḥiğra;

15 'adam at-takfīr bitark al-ḥiğra;

al-mas'ala at-tāliğa: fī ḥukm al-badāwa ba'd al-ḥiğra;

al-mas'ala al-ḥāmisa: fīman 'ād ilal-bādija mu'riğā 'an ad-dīn sābbā lah.

Es folgen weiterhin masā'il uhrā wat-tamhīd lahā biğā'idat
20 al-maṣāliḥ wal-mafāsīd; aus diesem Teil sind zu erwähnen:

al-mas'ala al-ūlā: wafihā al-istiftā' 'an 'ibārāt mūhima waqa'at fī kalām Šaiḥ al-islām ibn 'Abdalwahhāb;

al-mas'ala at-tānija: fī ann ahl al-bādija al-ān lā janṭabiq 'alaihīm mā at-lağah al-'ulamā' 'alaihīm 'ind zuḥūr ad-da'wa;

25 al-mas'ala at-tāliğa: al-istiftā' 'an ḥukm sukkān al-ğazira mimman lam jadḥul fid-da'wa ...;

al-mas'ala al-ḥāmisa: fī ma'nā at-ta'arrub ba'd al-ḥiğra allađi huwa kabīra;

al-mas'ala as-sādisa: fit-tawāruṭ bain al-badw wal-ḥağar
30 fī dārai al-islām wal-kufr;

al-mas'ala as-sābi'a: fī ann bādijat Nağd hal ḥiğratuhum wāğiba am mustaḥabba;

al-mas'ala at-tāsi'a: fī radd muftarajāt al-ğulāt min ahl Nağd;

35 baḥṭ al-ḥiğra al-wāğiba wal-mustaḥabba;

baḥṭ as-sukūt 'an al-amwāt wal-kaff 'anhum;

baḥṭ al-'imāma al-ḥālija 'an at-taḥnik.

2. *kitāb al-islām aṣ-ṣaḥīḥ*, ta' lif . . . as-Sa'id ibn Muḥammad aš-Šarīf az-Zawāwī al-Ġazā'irī; Kairo, Manār 1345, 2 + 124 S., 8°.

Aus dem Inhalt dieser wahhābitenfreundlichen Reformschrift eines mālikitischen „modernistischen“ Verfassers verdient Hervorhebung:

das Urteil über den iġmā': ṭumma ba'd hādā kullih qarab al-muslimūn 'alal-iġmā' wa'alal-iġtihād fa'aġlaqū 'alā anfusihim dālikal-bāb, bāb ar-raḥma was-si'a, wal-iġmā' bil-iġtimā' fatafarraqū (S. 16); 10

die Frage hal hunāk farq bain islām as-salaf wal-ḥalaf? und die Antwort: na'am, hunāk farq kabīr, fa'inn islām as-salaf amtan wa'aḥaff . . . ma' kaṭrat al-'amal waqillat al-qaul, wa'ammal-ḥalaf fa'alā ḥilāf dālik (S. 32);

die bejahende Antwort auf die Frage hal jumkin an tarġi' al-umma al-islāmīja ilā maḍhab wāḥid kamā fi 'ahd an-nabī . . . wa'aṣḥābih wat-tābi'in alladīn hum as-salaf aṣ-ṣāliḥ (S. 37);

der Abschnitt ṣiḥḥat al-islām bidūn hādihī aṭ-ṭuruq (d. h. der verschiedenen historisch entstandenen Richtungen) (S. 64 f.);

der wichtige Abschnitt über al-wālī wal-wilāja (S. 65—70), 20 der durch die Behandlung der zījārat al-qubūr (S. 80) ergänzt wird;

der wesentliche Inhalt wird ganz kurz folgendermaßen zusammengefaßt: waba'd hādā fal-islām aṣ-ṣaḥīḥ huwa mā kān 'alaih an-nabī wa'aṣḥābuh, idā aradnā al-'amal wakunnā muṣaddiqīn biḍālik; famā 'alainā illā murāġa'at al-kitāb as-samāwī wal-kalām an-nabawī min al-awāmīr wan-nawāḥī ṭumma sīrat an-nabī wa'aṣḥābih waqarnuhum ḥair al-qurūn, fana'mal bimā ṭabat waṣaḥḥ min dālik kullih, id lā nukallif ġair dālik wana'bud Allāh ilāhā wāḥidā walā nuṣrik bih aḥadā, wanuqallil min al-mašārib wal-maḍāhib wamin aṭ-ṭuruq was-subul (S. 116); das ist die wahre al-firqa an-nāġīja (S. 117), der aber als al-firaq aḍ-ḍālla nur die Fāṭimiden und die Almohaden gegenübergestellt werden (S. 118 ff.). 30

3. *risālat taṭhīr al-i'tiqād 'an adrān al-ilḥād*, ta' lif Muḥammad ibn Ismā'il al-Amīr al-Jamanī aṣ-Šan'ānī; Kairo, Manār 1340, 24 S., 8° (Sonderdruck aus dem Manār Bd. 23).

Die hauptsächlichsten Stichworte der Darlegung sind: tauḥīd arrubūbija watauḥīd al-‘ibāda; lā juqbal tauḥīd ar-rubūbija illā bitauḥīd al-‘ibāda; taǧjīr ism aš-širk wal-ma‘āṣī lā juǧaijir al-ḥukm; al-mašāhid wattihād al-aulijā’ autānā; 5 ḡahl ‘ibād al-qubūr širkahum waddi‘ā’uhum at-tauḥīd lā janfa‘uhum; ‘adam al-farq bain ‘ibādat al-qubūr wa‘ibādat al-aṣnām; an-naḍr lil-aulijā’ kan-naḍr lil-aṣnām wahuwa lā janfa‘ muṭlaqā; ‘umūm al-balwā bi‘ibādat al-qubūr taqlidā; sukūt al-muslimīn ‘alal-munkar lais iqrārā lah walā iǧmā‘ā ‘alaih; 10 bunāt al-qubūr wal-mašāhid hum al-mulūk wal-umarā’; al-maǧāḍib waḥawāriqhum watalbisuhum; ištibāh al-karāmāt bis-siḥr; waqā’i’ as-siḥr.

Am Schluß stehen einige biographische Notizen über den Verfasser dieser Streitschrift, einen Vorläufer des ibn ‘Abd- 15 wahnāb, der den taqlīd verwarf und den Rang eines muǧtahid beanspruchte. Der außerordentlich scharfe Ton seines Werkes (z. B. werden die Maqāmen der vier maḍāhib im Ḥaram tilk al-abnija aš-šaitānija genannt) läßt den versöhnlichen der neuen prowhābitischen Werbeschriften umso deutlicher her- 20 vortreten.

4. *qā’ida ḡalila fit-tawassul wal-wasila*, ta’lif al-imām Šaiḥ al-islām Taqī ad-dīn Aḥmad ibn Taimija, herausg. von as-Saijid Muḥammad Rašid Riḍā, Schriftleiter des Manār; 3. Aufl., Kairo, Manār 1345, 159 S., 8° (mit knappem 25 alphabetischem Index).

Ausführliche Behandlung aller mit dem im Titel genannten Thema zusammenhängenden Fragen, unter denen besonders die Bekämpfung der Gräberverehrung und die Besprechung einiger Ḥadiṭe, vor allem der bekannten „Tradition vom 30 Blinden“ viel Raum einnimmt. Besonderes Interesse verdienen die Abschnitte S. 65 ff. über die Verehrung des Grabes des Propheten und S. 85 f. die Kritik an den Traditionen, die den dargelegten Ansichten widersprechen.

5. *fī qalb Naǧd wal-Ḥiǧāz, silsilat waqālāt sijāsija, iǧti- 35 mā’ija, din’ija, tataḍamman ḥaqā’iq wamušāhadāt fī qalb šubḥ al-ǧazīra al-‘arabija lam jasbiq lirahḥāla tadwīnuhā qabl al-‘an, biqalam Muḥammad Šafiq Effendī Mušṭafā Šaḥḥāfi;*

Kairo, Manār 1346, 67 S., kl. 8° (mit einem Bild des Verf.)
(Abdruck aus der Zeitung as-Sijāsa).

Die Kapitel des Buches sind: fi qarajāt al-milḥ; fil-Ġauf;
as-sariqa waz-zinā' ma'dūmān; faṣal muḥāwalāt isti'mārija;
fi Ḥā'il; fi dijāfat Amīr Ḥā'il; fi Buraida; Bāris Nağd (so
nennt der Verfasser al-Buraida); ilar-Rijād; 'āṣimat Nağd
tastaqbil malikahā; ta'aṭṭufāt malikija; waṣf al-'āṣima an-
nağdija; Ġalālat al-Malik 'Abdal'aziz; auwal ḥadiṭ malikī
ma'anā; al-munādāt bis-Sultān 'Abdal'aziz malikā; hafat zawağ
al-Amira Sāra; 'ind al-Amīr Sa'ūd; ḥajāt al-malik al-jaumiya;
10 fil-mağlis al-kabir; bain zu'amā' qabā'il Nağd; 'aqā'id an-
Nağdijīn fil-ḥajāt wal-ḥulūd; ḥajāt an-Nağdijīn al-igtimā'ija;
qabā'il banī Ṣaḥr; ḥadiṭ malikī hāmm; ilā umm al-qurā; fi
Makka al-mukarrama; mağlis aš-šūrā; al-Amīr Faiṣal; al-ḥağğ
wamarāsīmuḥ: Miṣr fil-Ḥiğāz; fi Ġudda. 15

Die Tendenz ist wahhābitenfreundlich und erstrebt eine
Annäherung zwischen Ägypten und dem Ḥiğāz trotz der be-
kannten Differenzen.

6. *kitāb al-qawl al-mufīd fi adillat al-iğtihād wat-taqlīd*
von Muḥammad ibn 'Alī aš-Šaukānī, herausg. von 20
Muḥammad Munīr; 2. Aufl., Kairo, Munīrija-Druckerei o. J.
84 S., 8°.

Bekämpft den taqlīd und ra'j. Folgende Stichworte sind
instruktiv: adillat al-qā'ilīn bit-taqlīd; ruğū' ba'ḍ aš-ṣaḥāba ilā
ba'ḍ lais bitaqlīd; ḥadiṭ „aṣḥābī kan-nuğūm“ lam jaṣiḥḥ wa- 25
lam jaṭbut; ar-radd 'alā ḥuğğ al-muqallidīn; aqwāl al-'ulamā'
fi ḍamm at-taqlīd; ḥudūt bid'at at-taqlīd fil-qarn ar-rābī'; ġālib
al-muqallidīn jataṭallabūn al-waḏā'if war-rijāsa; sukūt muḥaq-
qiqī al-'ulamā' 'an bid'at at-taqlīd naqījat al-ardā; kalām al-
imām aš-Šāfi'ī fi ḍamm at-taqlīd; mā warad min al-aḥādīṭ fi 30
ḍamm ar-ra'j; aqwāl aš-ṣaḥāba fi ḍamm ar-ra'j; radd at-taqlīd
min al-kitāb was-sunna; ad-dalīl 'alā wuğūb al-ḥukm bikitāb
Allāh wasunnat rasūlih; dīn al-islām huwa mā kān 'alaih an-
nabī wa'aṣḥābuh; ḥāl quḍāt al-muqallidīn.

7. *maǧmū'*, gedruckt auf Kosten von 'Īsā ibn Rūmaiḥ 35
min ahāli Nağd; Kairo, Manār 1340, 72 + 328 S., kl. 8°.

Zur Verteilung an die Wahhābiten des Nağd bestimmt.

Inhalt: 1—14 talāṭat al-uṣūl wa'adillatuhā von Šaiḥ al-islām Muḥammad ibn 'Abdalwahhāb (diese drei uṣūl sind ma'rifat al-'abd rabbah wadinah wanabijah); 15—23 šurūṭ aṣ-ṣalāt von dems.; 24—27 al-arba' qawā'id von dems. (über das Verhältnis zu den Ungläubigen); 28—54 lum'at al-i'tiqād al-hādī ilā sabil ar-rašād von Šaiḥ al-islām 'Abdallāh ibn Aḥmad ibn Qudāma al-Ḥanbalī (st. 620) mit Vorwort des Herausgebers 'Abdalqādir ibn Aḥmad ibn Muṣṭafā, genannt ibn Badrān, S. 28 und kurzer Biographie des Verfassers S. 29 ('aqīda); 10 54—55 metrische 'aqīda von abū Bakr 'Abdallāh ibn Sulaimān ibn al-Aš'at, bekannt als ibn abī Dāwūd (st. 310); 56—72 kitāb kašf aš-šubahāt von Muḥammad ibn 'Abdalwahhāb (behandelt die wichtigsten Differenzpunkte und bringt die Antworten, die der Wahhābit auf die Behauptungen seiner Gegner zu geben hat); 15 1—65 risālat al-'ubūdija von Šaiḥ al-islām Aḥmad ibn Taimija; 66—80 al-wāsiṭa bain al-ḥalq wal-ḥaqq von dems.; 81—122 raf' al-malām 'an al-a'imma al-a'lām von dems.; 123—136 risālat tanauwu' al-'ibādāt von dems.; 137—149 risāla fir-radd 'alan-Nuṣairija von dems.; 150—180 risālat zijārat 20 al-qubūr wal-istingād bil-maqbūr von dems.; 181—214 ma'āriḡ al-wuṣūl von dems.; 215—228 risālat al-mazālīm al-muṣṭaraka von dems.; 229—310 risālat al-ḥisba fil-islām von dems.; 311—328 kitāb kašf al-kurba fi waṣf ḥāl ahl al-ḡurba von abul-Faraḡ 'Abdarrahmān ibn Raḡab al-Ḥanbali (ausgehend 25 von dem Ḥadīṭ: bada' al-islām ḡaribā wasaja'ūd ḡaribā kamā bdda', faṭūbā lil-ḡurabā').

8. maḡmū'at at-tauḥīd an-naḡdija, amar biṭab'iha 'alā nafaqatih sāhib al-Ġalāla as-Sa'ūdija wamuḡji (sic) as-sunna al-muḥammadija al-imām 'Abdal'aziz Āl Sa'ūd Malik al-Ḥiḡāz 30 waNaḡd wamulḥaqātihā, herausg. von as-Saijid Muḥammad Rašīd Riḡā; Kairo, Manār 1346, VIII + 526 S., 8° (mit ausführlichem Inhaltsverzeichnis).

Inhalt: 1—72 kitāb at-tauḥīd alladī huwa ḥaqq Allāh 'alal-'abīd von Šaiḥ al-islām Muḥammad ibn 'Abdalwahhāb 35 (nach zwei Handschriften und einem indischen Druck); 73—92 kitāb kašf aš-šubahāt von dems. (= Nr. 7 S. 56—72); 93—130 biḡ' rasā'il muḥṭašara fit-tauḥīd wal-imān wamā jata'allāq

bihimā von dems., im ganzen neun kleinere Abhandlungen, darunter als Nr. 4 arba' qawā'id ad-dīn, tamaijuz bain al-mu'minīn wal-mušrikīn (= Nr. 7 S. 24—27), als Nr. 8 fil-uṣūl at-talāṭa al-wāgiba 'alā kull muslim wamuslima (ähnlich Nr. 7 S. 1—14); 130—140 arba' rasā'il lah aiḍā, darunter als Nr. 1⁵ fi aḥkām aṣ-ṣalāt (ähnlich Nr. 7 S. 15—23); 141—227 biḍ' rasā'il uḥrā liba'ḍ aḥfād aš-Šaiḥ Muḥammad ibn 'Abdalwahnḥāb waḡairihim min 'ulamā' Naḡd, im ganzen 11 rasā'il; 229—296 kitāb al-kalimāt an-nāfi'a fil-mukaffirāt al-wāqi'a, ḡam' aš-Šaiḥ 'Abdallāh ibn Šaiḥ al-islām Muḥammad ibn 'Abdalwahnḥāb; 10 297—524 kitāb qurrat 'ujūn al-muwaḥḥidīn fi taḥqīq da'wat al-anbijā' wal-mursalīn, Glosse des aš-Šaiḥ 'Abdarrahmān ibn Ḥasan ibn Šaiḥ al-islām Muḥammad ibn 'Abdalwahnḥāb zum kitāb at-tauḥīd des ibn 'Abdalwahnḥāb (oben S. 1—71).

In glänzender Ausstattung gedruckt.

9. *maḡmū'at al-ḥadīṭ an-naḡḍiyya*, amar biṭāb'ihā binafaqatih . . . as-Sultān 'Abdal'azīz ibn 'Abdarrahmān al-Faiṣal Āl Sa'ūd imām Naḡd wamulḥaqātiḥā, herausg. von as-Saijid Muḥammad Rašīd Riḍā; Kairo, Manār 1342 + XVI + 856 S., 8° (mit längerem Vorwort von Muḥammad Rašīd Riḍā und aus-²⁰führlichem Inhaltsverzeichnis).

Inhalt: 1—94 kitāb al-arba'in an-Nawawija waṣarḥuḥ lil-imām Muḥji ad-dīn Jaḥjā ibn Šaraf ad-dīn an-Nawawī (nach einem indischen und einem ägyptischen Druck); 95—208 'umdat al-aḥkām min kalām ḥair al-anām von 'Abdalḡani Taqī ad-dīn²⁵ abū Muḥammad ibn 'Abdallāh ibn 'Alī al-Muqaddasī (st. 600; nach einem indischen Druck; belegt die einzelnen Kapitel des fiqh kurz durch Ḥadīṭe); 209—240 uṣūl al-imān, ta'lif al-imām Muḥammad ibn 'Abdalwahnḥāb (nach einem indischen Druck; belegt die hauptsächlichsten Glaubenssätze aus dem Ḥadīṭ);³⁰ 241—255 kitāb faḍl al-islām von demselben (nach einem fehlerhaften indischen Druck); 257—310 kitāb al-kabā'ir von demselben (nach einem fehlerhaften indischen Druck); 311—444 naṣiḥat al-muslimīn bi'aḥādīṭ ḥātam al-mursalīn von demselben (nach einem fehlerhaften indischen Druck; handelt hauptsäch-³⁵lich über „ādāb“ nach dem Ḥadīṭ); 445—477 kitāb ar-risāla as-sunnija fiṣ-ṣalāt wamā jalzam fiḥā, ta'lif al-imām . . . abi

'Abdallāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal (nach einem fehlerhaften indischen und einem ägyptischen Druck); 479—667 kitāb aṣ-ṣalāt von ibn qaijim al-Ġauzija (nach einem fehlerhaften indischen und einem ägyptischen Druck); 669—856
 5 kitāb al-wābil aṣ-ṣaijib fil-kalim aṭ-ṭaijib von demselben (nach einem fehlerhaften indischen Druck; handelt hauptsächlich über den dikr auf Grund von Traditionen).

Auch dies Werk ist in guter Ausstattung gedruckt. Auch die Schriften, von denen es nicht eigens bemerkt ist, behandeln
 10 ihr Thema auf Grund des Traditionsstoffes.

10. *maǧmū'at rasā'il wafatāwā fi masā'il muḥimma tamass ilaihā ḥaǧat al-'aṣr*, li-'ulamā' Naǧd al-a'lām; min maṭbū'at ṣāhib al-Ġalāla as-Sa'ūdija wamuḥjī (sic) as-sunna al-muḥammadija al-imām 'Abdal'aziz Āl Sa'ūd Malik al-Ḥiǧāz waNaǧd
 15 wamulḥaqātihā; Kairo, Manār 1346, V + 74 S., kl. 8°.

Inhalt: 1—11 risāla fil-ittibā' waḥaṣr al-ǧulūw fid-din von 'Abdallāh ibn 'Abdallaṭif Āl aš-Šaiḥ (scil. ibn 'Abdalwahhāb); 12—21 risāla von Sa'd ibn Ḥamd ibn 'Atiq; 22—41 risāla von Muḥammad ibn 'Abdallaṭif Āl aš-Šaiḥ und 'Abdallāh
 20 ibn 'Abdal'aziz العنقري; 42—46 al-birr wal-'adl ilal-mušrikīn wakaunuh lā jadḥul fin-nahj 'an muwalāt al-mu'ādīn minhum walmuḥārabīn (Auszug aus einer risāla von aš-Šaiḥ 'Abdallaṭif ibn 'Abdarraḥmān ibn Ḥasan ibn Muḥammad [ibn] 'Abdalwahhāb); 47—49 fatwā fi mas'alat as-salām 'alal-kāfir (Auszug
 25 aus einer risāla von demselben); 51—66 al-ǧawāb al-fāṣil fis-sā'a bain man jaqūl innahā siḥr waman jaqūl innahā ṣinā'a, ta'lif . . . aš-Šaiḥ Sulaimān ibn Saḥmān; 67—74 taqāriṣ wa'iǧāzāt lihādih al-fatwā a) von 'Abdallāh ibn 'Abdallaṭif ibn 'Abdarraḥmān, b) von Muḥammad ibn 'Abdallaṭif ibn
 30 'Abdarraḥmān, c) von Sa'd ibn Ḥamd ibn 'Atiq.

Der Inhalt dieser Broschüre, die zur Verteilung an die Iḥwān des Naǧd bestimmt ist (die an der Spitze stehenden drei rasā'il sind sogar in ihrer Form richtige Kundgebungen an die Iḥwān), ermahnt zur Disziplin, auf politischem Gebiet
 35 zum Gehorsam gegenüber dem Imām, auf religiösem zur Annahme der Lehren der 'ulamā', und warnt vor Übertreibung und Fanatismus; zu S. 42—49 ist zu beachten, daß für die

Wahhābiten auch die andern Muslims als Ungläubige gelten; besonders interessant ist das fatwā über die Uhr, die gestattet wird, auch wegen der Wichtigkeit, die ihm die beigelegten Empfehlungen verleihen.

11. *mağmū'at ar-rasā'il wal-masā'il*, ta'lif Šaiḥ al-islām ibn Taimīja, erster Teil (als Fortsetzung gilt Nr. 12), herausg. von as-Saijid Muḥammad Rašid Riḏā; Kairo, Manār 1341 (von S. 185 an 1344), IV + 232 S., 8° (mit ausführlichem Inhaltsverzeichnis).

Inhalt: 2—9 al-ḥağr al-ğamil waş-şafḥ al-ğamil waş-şabr al-ğamil wa'aqsām an-nās fit-taqwā waş-şabr; 10—24 aš-şafā'a aš-şar'ija wat-tawassul ilā Allāh bil-a'māl wabiḍ-ḍawāt wal-aşḥās; 25—60 ahl aş-şuffa wa'abātil ba'd al-mutaşauwifa fihim wafil-aulijā' wa'aşnāfuhum wad-da'āwā fihim; 61—120 ibṭal waḥdat al-wuğūd war-radd 'alal-qā'ilin bihā; 121—146 munā-zarat ibn Taimīja al-'alanija lidağāğilat al-baṭā'iḥija ar-rifā'ija; 147—160 libās al-futūwa wal-ḥirqa 'ind al-mutaşauwifa wamasā'il uḫrā faşat fihim; 161—183 kitāb Šaiḥ al-islām ibn Taimīja ilal-'arif billāh aš-Šaiḥ Naşr al-Manbuğī (über das Verhältnis zu den Šūfis); 185—216 mas'alat şifāt Allāh ta'ālā wa'ulūwih 'alā ḥalqih bain an-nafj wal-iṭbāt; 217—232 fatāwā.

In guter Ausstattung gedruckt.

12 a. *mağmū'at ar-rasā'il wal-masā'il an-nağḍija*, zweiter Teil (als erster Teil gilt Nr. 11), ṭubi' 'alā nafaqat şāḥib al-Ğalāla as-Sa'ūdija wamuḥjī (sic) as-sunna al-muḥammadija al-imām 'Abdal'aziz Āl Sa'ūd Malik al-Ḥiğāz waSultān Nağḍ wamulḥaqātihā; Kairo, Manār 1344/45, VII + IV + 138 + 96 + 257 S., 8° (mit ausführlichem Inhaltsverzeichnis).

Enthält in den drei gesondert paginierten Hauptteilen:

a) 1—131 kleine Abhandlungen von aš-Šaiḥ 'Abdarrahmān ibn Ḥasan ibn 'Abdalwahhāb (st. 1285), die zu einem kitāb al-imān war-radd 'alā ahl al-bida' zusammengestellt sind; 132—138 eine Schrift von aš-Šaiḥ Muḥammad ibn 'Abdallaṭif über ḥukm al-ḥariğ ilā mālih fil-bādiya li'ağl işlahih wanijatuh ar-ruğū' ilā baladih; b) 10 weitere rasā'il und fatāwā von 'Abdarrahmān ibn Ḥasan; c) 1—94 rasā'il und fatāwā von aš-Šaiḥ Ḥamd ibn Nāşir ibn 'Uṭmān ibn Ma'mar al-Ḥanbali

(herausg. von as-Saijid Muḥammad Rašid Riḏā); 95—257 rasā'il und fatāwā von 'Abdallāh ibn 'Abdarrahmān abū Baṭīn (st. 1282).

12 b. dasselbe, dritter Teil, ṭubi' etc. wie bei 12 a, herausg. von as-Saijid Muḥammad Rašid Riḏā; Kairo, Manār 1345, XVI + 455 S., 8° (mit ausführlichem Inhaltsverzeichnis und einem Vorwort von Muḥammad Rašid Riḏā).

Enthält 76 rasā'il von aš-Šaiḥ 'Abdallaṭīf ibn 'Abdarrahmān ibn Ḥasan ibn Muḥammad ibn 'Abdalwahrāb (1225—1292), zusammengestellt und überarbeitet von aš-Šaiḥ Sulaimān ibn Saḥmān. Sie handeln über tauḥīd und ittibā', širk und ibtidā', über die furū', endlich über die inneren Kämpfe im Hause Āl Sa'ūd um die Herrschaft (besonders Nr. 11. 25. 26. 46. 61).

Beide Teile sind gut ausgestattet und zusammen in einen schönen Originalband mit Goldpressung gebunden. Der Inhalt dieser maḡmū'at ar-rasā'il wal-masā'il an-naḡdīja ist außerordentlich reichhaltig und umfaßt alle Gebiete der Dogmatik und der uṣūl und furū' des fiqh; ihn näher zu skizzieren würde einer Darstellung aller wahrhābitischen Lehren gleichkommen.

13. *al-muḡnī*, ta'līf... Šaiḥ al-islām abī Muḥammad 'Abdallāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāma (st. 620), ein Kommentar zum muḥtaṣar des abul-Qāsim 'Umar ibn al-Ḥusain ibn 'Abdallāh ibn Aḥmad al-Ḥiraqī (st. 334), sowie *as-šarḥ al-kabīr* (so die übliche Bezeichnung; der eigentliche Titel lautet *aš-šāft*) von Šaiḥ al-islām Šams ad-dīn abul-Faraḡ 'Abdarrahmān ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Qudāma (st. 682) zum Text des *al-muḡnī* des erwähnten Abdallāh... ibn Qudāma, herausg. von as-Saijid Muḥammad Rašid Riḏā; Kairo, Manār 1341 ff., 4°.

Zwei große ḥanbalitische Fiqhwerke für den Gebrauch der Wahrhābiten. Der Gesamtumfang wird auf zehn Bände veranschlagt; bisher sind erschienen Bd. 1 (1341, 28 + 8 + XVIII + 811 S.), das kitāb aṭ-ṭahāra und den Anfang des kitāb aṣ-ṣalāt enthaltend, Bd. 2 (1345, X + 4 + 717 S.), das Ende des kitāb aṣ-ṣalāt und das kitāb az-zakāt enthaltend, Bd. 3 (1346, VIII + 591 S.), das kitāb aṣ-ṣijām und das kitāb al-ḥaḡḡ enthaltend, das aber damit wohl noch nicht ab-

geschlossen ist. Die Anordnung ist so getroffen, daß in beiden Werken auf derselben Seite die gleichen Fragen behandelt werden.

14. *minhāğ ahl al-ḥaqq wal-ittibā' fī muḥālafat ahl al-ğahl wal-ibtidā'*; s. Nr. 1 b. 5

15. *kitāb al-wahda al-islāmīja wal-uḥūwa ad-dīnīja* von as-Saijid Muḥammad Rašid Riḍā; 2. Aufl., Kairo, Manār 1346, IV + 166 S., 8° (mit Inhaltsverzeichnis).

Abdruck folgender drei in Bd. 3. 4. 6 des Manār erschienenen Aufsätze des Verfassers: a) muḥāwarāt al-muṣliḥ wal-muqallid fī mas'alat al-iğtihād wat-taqlid wal-wahda al-islāmīja; b) al-as'ila al-bārisīja (im Anschluß an einen Brief von Aḥmad Zakī Paša aus Paris) fil-iğtihād wat-taqlid waš-šarī'a wal-qānūn wal-madāris al-islāmīja al-ğāmi'a; c) iḥtilāf al-umma wasirat al-a'imma, wamuḥālafat al-ḥalaf lis-salaf aš-šāliḥ fī fahm ad-dīn wal-'amal bih, wamā jağib an jakūn 'alaih al-muslimūn fī dīnihim wašar'ihim. Vorangestellt ist eine Einleitung zur ersten Schrift.

Meine Absicht bei diesen Mitteilungen über die wahnäbitische Literatur war ihre Bekanntmachung, nicht ihre Ver-
 arbeitung¹). Ich möchte zum Schluß aber noch ganz kurz
 wenigstens auf einige interessante Einzelheiten hinweisen, die
 aus ihr zu lernen sind; zur allgemeinen Orientierung wird
 man sie ohnehin von selbst heranziehen. Wichtige Fragen
 für den Wahnäbiten sind z. B. die nach der Erlaubtheit, d. h.
 dem sunna-Charakter des 'aqāl gegenüber der 'imāma, des
 Wachsenlassens des Haares, und der Uhr; für die praktische
 Auswirkung der wahnäbitischen Lehre steht an erster Stelle
 die religiös begründete Ansässigmachung der Beduinen in
 Iḥwān-Kolonien unter Aufhebung der Stammesverbände, durch
 die sich das Wahnäbitentum nicht bloß in seiner Lehre, sondern
 auch in seiner Politik als die um 13 Jahrhunderte verspätete
 erstmalige Islamisierung Zentralarabiens erweist; die damit
 zusammenhängenden Fragen kehren wegen ihrer großen prak-
 tischen Bedeutung immer wieder. Es ist kein Wunder, daß
 der Leiter dieser Bewegung seine eigenen Anhänger zügeln

1) Für letzteres cf. bereits HARTMANN in ZDMG. 76 (N. F. 3) 176 ff.

muß, daß vor Übertreibungen mehr als vor Lässigkeit gewarnt wird; sehr instruktiv ist die Art, in der versucht wird, auf die Massen der Iḥwān in dieser Richtung einzuwirken, sie über ihre religiösen Verpflichtungen zu belehren und ihnen
 5 das Allerwichtigste für Gespräche mit Andersgläubigen an die Hand zu geben: die Verteilung von Broschüren (Nr. 1. 7. 10). Andere Werke sind für die wahlhäbitischen Gelehrten bestimmt (Nr. 4. 8. 9. 11. 12. 13); an ihnen zeigt sich besonders deutlich die eingangs gestreifte „ḥanbalitische Renaissance“. Deutlich
 10 springt auch die von HARTMANN¹⁾ hervorgehobene Verwandtschaft zwischen den Wahlhäbiten und dem islamischen „Modernismus“ (ich gebrauche das Wort, obwohl ich mir seiner Unzulänglichkeit voll bewußt bin) in einzelnen Lehrensätzen in die Augen (vgl. z. B. Nr. 2 und 6); charakteristisch dafür ist,
 15 daß die in ganz wahlhäbitischem Geist gehaltene Schrift Nr. 2 einen modernistischen Mälikiten zum Verfasser hat. So ist es auch nicht verwunderlich, daß die ursprünglich modernistische Zeitschrift Manār jetzt im sunnitischen Islam den Geist und die Interessen der Wahlhäbiten vertritt, was sich äußerlich
 20 auch darin kundgibt, daß drei Aufsätze ihres Schriftleiters Muḥammad Rašīd Riḍā aus dem Anfang des Jahrhunderts, jetzt wieder ganz aktuell geworden, als Nr. 15 einen Neudruck erfahren haben.

1) Die Krisis des Islam (Morgenland, H. 15) S. 8 ff.

Verzeichnis der neuerworbenen orientalischen Handschriften der Universitätsbibliothek Heidelberg.

Von J. Berenbach.

I. Zugänge 1927 bis Mai 1928.

A = Cod. Heid. Orient. Arabicus,
P = Cod. Heid. Orient. Persicus,
T = Cod. Heid. Orient. Turcicus.

1. Einzelschriften.

- A 172: Ibn Abī 'r-Riğāl [Abū 'l-Ḥasan 'Alī], ca. 930 H.
"ك" البارع في احكام علم النجوم
208 Bl.; 8^o; 27 Zeilen. Gedrungenes, unschönes Nashī; sehr viele diakr. Punkte fehlen. Die spärlichen Randglossen sind vom Buchbinder fast restlos abgeschnitten. — Cop. 1145/1798. BROCKELM. 10 I, 224. 5
- A 157: Ibn al-Aṭīr [Mağd ad-Dīn Abū 's-Sa'ādāt], † 606/1209.
"ك" النهاية في غريب الحديث والاثار
326 Bl.; Folio; 31 Zeilen. Kleines, enges, aber kalligraphisches Nashī; oft Vokale [nachträglich?] eingesetzt. — Cop. 1077/1666 15 in Ispahan vom Kalligraphen M. b. Šāliḥ at-Tūnī. BROCKELM. I, 857; H. H. VI, 14096.
- A 161: Ibn Umm Qāsim [al-Ḥasan ibn Qāsim al-Murādī], † 749/1348.
توضیح کتاب شرح خلاصة الالفية
244 Bl.; 8^o; 27 Zeilen. Schönes, breites, kräftiges Nashī. Viele diakr. Punkte fehlen. Eigenhändige Randglossen des Grammatikers Aḥmad ibn 'Alī al-'Adawī, † 1161/1748. — Cop. 874/1427. BROCKELM. I, 298; II, 22. 20
- A 190: Ibn al-Buldağī ['Abdallāh ibn Maḥmūd], † 683/1284. 25
"ك" مختار الفتاوى على مذهب... ابى حنيفة
99 Bl.; 8^o; 15 Zeilen (Bl. 1—10 später ergänzt: 21 Zeilen). Nashī versch. Hānde. — Cop. 1060/1649. BROCKELM. I, 982. 15
Zeitschr. f. Semitistik. Bd. VI.

A 148: Ibn Taimija [Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm], † 728/1328.
 ك" فعال الانبياء [nach YAHUDA!]

66 Bl.; 8°; 15 Zeilen. Sehr deutliches, kräftiges, breites Nashī. —
 Nicht datiert (etwa IX.—X. sec. H.). Cf. BROCKELM. II, 100,
 5 wo aber das vorliegende Werk nicht erwähnt ist.

A 198: Ibn al-Ġazarī [Abū 'l-Ḥair Muḥammad], † 833/1429,
 [im Ms.: Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad].

ك" للخص للخصين من كلام سيد المرسلين
 100 Bl.; 8°; 15 Zeilen. Sehr schönes, durchvokalisiertes Nashī. —
 10 Cop. 1087/1666. Cf. BROCKELM. II, 203 und Notiz zu Gotha 661.

A 234: Ibn Ḥaġar al-Haiṭamī [Aḥmad ibn Muḥammad],
 † 973/1565.

ك" الصواعق المحرقة في الرد على أهل الصلاة والابتداء والزندقة
 15 Unser Ms. zeigt schon im Titel Varianten zu den
 Berliner Exemplaren. Vom gleichen Verfasser folgt
 ein نَيْل, betitelt أهل البيت.

223 Bl.; 8°; 21 Zeilen. Kräftiges, fast durchweg deutliches Nashī,
 unvokalisiert. Spärliche Randglossen. — Cop. 1090/91 = 1679/1680.
 BROCKELM. II, 388; Berlin 2128 sqq.

20 A 225: Ibn al-'Arabī [Muḥammad ibn 'Alī], † 638/1240.

ك" مواقع النجوم ومطالع أهلة الاسرار والعلوم
 70 Bl.; 8°; 33 Zeilen. Kleines, enges, aber sehr deutliches Nashī.
 Zahlreiche Glossen. — Nicht datiert (c. 1800 a. D.). Cf. BROCKELM.
 I, 443, 19; Berlin 2089 (starke Varianten!).

25 A 174: Ibn al-Qāṣih [‘Alī ibn ‘Oṭmān], † 801/1398.

ك" تلخيص الفوائد وتقريب المتباعد في شرح عقيلة اتراب
 القصائد في علم مرسوم خط المصاحف الكريمة
 50 Bl.; 8°; 21 Zeilen. Kleines, klares Nashī. — Cop. 972/1565.
 Cf. zum Verfasser: BROCKELM. I, 409; II, 165, zum Werk: „This
 30 commentary is mentioned only by H.-Halfa and is not to be found
 anywhere. Very important for the studies of the variations of
 the Qoran“ [YAHUDA].

T 239: Ibn al-Kātib [Muḥammad ibn Šāliḥ], Jaziġioġlu,
 † 885/1450.

85 الرسالة المحمدية
 235 Bl.; gr. 4°; 17 gespaltene Zeilen. Schönes, vokalisiertes Nashī. —
 Cop. 1119/1707. Cf. Bibliographische Notiz Berlin, Türk., sub 371.

T 241: Ders. Verfasser:

ك" مغارب الزمان لغروب الاسيا في العين والعيان
in der türkischen Übersetzung des Aḥmad Biḡān
betitelt: ك" انوار العاشقين

258 Bl.; 8^o; 21 Zeilen. Schönes unvokalisiertes Nashī. Arabischer 5
Grundtext rot. — Cop. 1001/1593. Cf. BROCKELM. II, 710 =
Nr. 231, § 6, 3^a; Cambridge Catalogue 111. (Berlin hat nur
kleinere Textproben).

A 203: Ibn Kam ālp āsch ā [Aḥmad ibn Sulaimān], † 940/1533.

ك" تغيير التنقيح

10

243 Bl.; 8^o; 19 Zeilen. Gedrängte kräftige Züge türkischer Hand.
Grundtext rot überstrichen. — Cop. undatiert (ca. 1750 a. D.).
BROCKELM. II, 214.

A 175: Ibn al-Malik [‘Abd al-Laṭīf ibn ‘Abd al-‘Aziz], al-
Kirmānī, ca. 800/1397, [auch: al-Kirmānī ibn Malik-15
schāh].

ك" مبارك الازهار في شرح مشارق الانوار [للمغاني]

= Titel nach Berlin 1323/24.

ك" مبارك الازهار في صحاح الاخبار = Titel nach fol. 1^b, l. 8.

ك" هذا الكتاب شرح مشارق ابن ملك = Titel neuerer Hand. 20

168 Bl.; Folio; 27 Zeilen. Kleines, gedrängtes, aber im ganzen
deutliches Nashī in türkischem Ductus. Zahlreiche kleine Rand-
glossen verschiedener HÄnde. — Nicht datiert. BROCKELM. I, 861.

A 182: Ibn Mālik [Muḥammad ibn ‘Abdallāh], al-Ġaijānī
672/1273. 25

ك" تحفة المودود في المقصور والمدود

19 Bl.; 8^o; 23 Zeilen. Schönes, altes, deutliches Nashī. Grund-
text. — Undatiert (etwa IX sec. H). BROCKELM. I, 300, IX.

NB. Soweit aus PERTSCH Gotha-Katalog ersehen werden kann,
stimmt unser Codex mit Gotha 207, 2 nicht überein. 30

A 171: Ibn an-Nafīs [‘Alī ibn Abī ‘l-Ḥasan], al-Qarschī,
† 687/1288.

ك" الموجز مختصر قانون ابن سينا

147 Bl.; 8^o; 17 Zeilen. Enges, kleines, oft flüchtiges Nashī.
Viele diakr. Punkte fehlen. Zahlreiche Interlinear- und Rand-
glossen. — Cop. 943/1536. BROCKELM. I, 457. 493. 35

15*

T 205: Abū Bakr Nuṣret vor 1190/1776.

ک "طب (nach RESCHER).

59 Bl.; 8°; 17 Zeilen. Sauberes Nasta'liq türkischer Hand. — Undatiert. Den Verfasser findet man erwähnt als Kommentator zum Dīwān-i-Sā'ib im Cairo-Katalog VIII, 1, pag. 143. NB. Der Codex handelt mehr über magische Quadrate und Zahlenmystik als über Medizin.

A 127: al-Itqānī [Amīr Kātib ibn Amīr 'Umar 'Amīd], † 752/1357.

10 ک "التبيين لقوام الدين
= Titel auf
[ک "التبيين في الاصول شرح اصول حسام الدين]
dem Vorsatzblatt.]

236 Bl.; 8°; 18—19 Zeilen. Sehr schönes Nashī mit sehr mangelhafter Punktation. Wenige Glossen. — Cop. 735/1334 zu Lebzeiten des Verfassers von Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad 'Uluw; fol. 1* hat eigenhändige Approbation des Verfassers mit Lehrerberlaubnis für den Copisten. Älteste bekannte Hs. dieses Textes. BROCKELM. I, 381 (al-Aḥṣīkatī, K. al-muntaḥabī).

A 130: al-Astarābādī [al-Ḥasan ibn Muḥammad], † 713/1313.

20 ک "الوافية في شرح الكافية [لابن الحاجب]
276 Bl.; 8°; 19 Zeilen. Nachträglich ergänzt: fol. 1—10, 72—80. Altertümliches, breites Nashī. Leichter zu ergänzende diakr. Punkte fehlen oft. Glossen verschiedener Hände durch den ganzen Text. — Cop. 933/1527. BROCKELM. I, 304, 8, b.

25 A 219: al-Isfarā'inī [Ibrāhīm ibn Muḥammad], † 944/1537.

30 ک "ميزان الادب في لسان العرب
33 Bl.; 8°; 21 Zeilen. Enges, türkisches, nicht undeutliches Nasta'liq. — Cop. ca. 1750 a. D. Der Text unseres Codex ist gleich dem Grundtexte von Berlin 6779 (BROCKELM.: 6979 ist Druckfehler); doch scheinen starke Varianten vorzuliegen, wenn man vom Explicit auf den ganzen Text schließen darf. BROCKELM. II, 410.

A 119: al-Ushmūnī ['Alī ibn Muḥammad], schrieb das Werk 883/1430.

35 ک "فتح الينبوع في شرح المجموع لمحمد بن شرف الكلبي
155 Bl.; 8°; durchschnittlich 25 Zeilen. Sehr klares Nashī. — Undatiert (XVI. sec. p. Ch.). Die Hs. ist „Copie einer Copie des Originals“ also 2. Grades. Cf. zum Grundtext BROCKELM. II, 161, wo aber unsere Schrift nicht erwähnt ist.

A 120: al-Iṣfahānī [Maḥmūd ibn 'Abd ar-Raḥmān], † 749/1348.

ك" شرح طوابع الانوار للبيضاوى

177 Bl.; 8^o; durchschnittlich 21 Zeilen. Nashī, allmählich hängender werdend bis zu Ta'liq; oft schwer leserlich. Zahlreiche diakr. Punkte fehlen. — Ohne Datum (XV. sec. p. Chr.?). Schlecht 5
behandeltes, stark abgenutztes Exemplar mit außergewöhnlich vielen Rand- und Interlinearglossen. BROCKELM. I, 418, VI, 2.

P 129: Aṣaf-nāmeḥ: اصف نامه.

150 Bl.; 8^o; durchschnittlich 17 Zeilen. Kräftiges Nashī. — Cop. 1029/1620. Luṭfi Paschas türkisches Werk ist verkürzte 10
Übersetzung aus dem Persischen (YAHUDA). Vgl. R. TSCHUDI, *Das Aṣafnāmeḥ des Luṭfi Pascha* (Türk. Bibl., 12. Bd.), Berlin 1910.

A 208: Oqğyzāde [Muḥammad ibn Muḥammad Sāhī], ca. 1039/1629.

ك" النظم المبين في آيات الاربعين

9 + 221 + 7 Bl.; 8^o; 25 Zeilen. Kleines, enges Nashī türkischer Hand. Spärliche Glossen. — Cop. 1231/1816. BROCKELM. II, 430.

A 194: al-Anqirawī [Muḥammad ibn Ḥusain], † 1098/1687.

ك" الفتاوى

8 + 395 Bl.; Folio; 31 Zeilen. Ziemlich kleine und enge Schrift in türkischem Ductus. Zahlreiche Randglossen von der Hand des Copisten. — Cop. 1123/1711. BROCKELM. II, 436.

A 162: al-Buḥārī [Ṭāhir ibn Aḥmad], Iftihār ad-Dīn, † 542/1147.

ك" خلاصة الفتاوى

12 + 385 Bl.; Folio; 29 Zeilen. Kleines, gedrängtes, im Ganzen deutliches Nashī türkischer Hand. — Cop. 1080/1670. Im Abendlande schwer auffindbarer Text. BROCKELM. I, 374.

T 132: al-Buḥārī [‘Alischāh Muḥ. b. al-Qāsim al-Ḥowarizmī]. 80

1) ك" اشجار واثمار

2) سال طالع في احكام النجوم

3) شعراى يمانى رسالهسى

6 + 208 Bl.; 8^o; 15 Zeilen. Sehr schönes Nashī. Keine Glossen. — Geschrieben Ende d. XVIII. sec. p. Chr. Handexemplar des türkischen 85
Historikers und Arztes محمد عطاء الله † 1242/1827.
Cf. Gibb IV, 248.

- A|P 150: al-Buḥārī [Muḥammad ibn Muḥammad], al-Ḥāfiẓī,
 † 838/1428.
 5 "فصل الخطاب في ذكر المشايخ أكثرهم النقشبنديون بالفارس
 6 + 234 Bl.; Folio; 27 Zeilen. Nicht immer leicht leserliches
 Nashī; wechselnder Ductus; oft fehlen diakr. Punkte. Zahlreiche
 große Glossen und Ausführungen am Rande. — Cop. 869/1464
 in Damaskus. Nicht bei BROCKELM. Vielleicht dürfte unser Werk
 zu Berlin 3397 in Beziehung stehen.
- T 224: Bāqī. "فضائل للجهاد
 10 92 Bl.; 8°; 21 Zeilen. Gutes Nashī. — Undatiert. Eine Ver-
 gleichung des Volumens mit dem Wiener Exemplar läßt in unserem
 Codex einen Auszug vermuten. Cf. BROCKELM. II, 76; FLÜGEL,
 Wiener Hss. II, 1414; Berlin, Türk. 105.
- A 121: al-Birkawī [Muḥammad ibn Pir 'Alī], † 1573 a. D.
 15 "الطريقة المحمدية
 149 Bl.; 8°; durchschnittlich 19 Zeilen. Nicht durchweg deutliches
 Nashī. Zahlreiche Glossen verschiedener Hände. „Gedruckt in Tunis,
 aber gekürzt“ (YAHUDA). — Cop. 1218/1803. Cf. BROCKELM. II, 441.
- A|T 192: Ders. Verfasser.
 20 وصية نامه "الوصية
 mit dem türkischen Kommentar des 'Alī Ṣadrī al-Qunawī.
 126 Bl.; 8°; 13 Zeilen. Schönes durchvokalisiertes Nashī mit
 spärlichen Interlinearglossen. — Cop. ist undatiert. BROCKELM.
 II, 441, 10; Berlin, Arab. 4015; Berlin, Türk. 99.
- 25 A 143: al-Bağawī [al-Ḥusain ibn Mas'ūd], † 516/1122.
 "مصابيح السنن
 3* + 399 Bl.; 8°; 17 Zeilen. Kleines, deutliches Nashī; oft fehlen
 diakr. Punkte. Ungewöhnlich viele Glossen und Ergänzungen. —
 Cop. 843/1439. Fol. 1*^b: Approbation von seiten des s. Zt. in Jemen
 30 berühmten Ḥadīṭ-Gelehrten Abū 'l-Faḍl Tağaddīn al-Ḥasan al-
 Imām. BROCKELM. I, 363; Berlin 1280.
- A 180: al-Baiḍāwī ['Abdallāh ibn 'Omar Nāṣir ad-Dīn],
 † 685/1286.
 "انوار التنزيل واسرار التاويل
 35 6 + 486 Bl.; 8°; 33 Zeilen. Kleines, sehr klares Nashī in türkischem
 Ductus. Der Text wimmelt stellenweise von sauber cachierten
 Radierungen und Durchstrichen. — Cop. 1060/1650 von Iljās,
 dem Sohne des türkischen Hofkalligraphen 'Abd al-Laṭīf al-Mar'aschī.
 BROCKELM. I, 417.

- A 223: al-Būṣīrī [Muḥammad ibn Saʿīd], † 624/1294.
 قصيدة البردة
 von fol. 29^b an Gebete und Anrufungen Gottes und
 des Propheten.
 51 Bl.; 8^o; 7 Zeilen. Kalligraphisches Musterstück in Nashī. — 5
 ca. 1800 a. D. Der Wert des Codex beruht lediglich in der
 kalligraphischen Ausführung.
- P 229: Ġāmī [ʿAbd ar-Raḥmān ibn Aḥmad], † 898/1492.
 95 Bl.; 8^o; 13 Zeilen. Kleines, enges Nastaʿlīq. Sehr spärliche
 Glossen. — Cop. 908/1502. Cf. Berlin, Pers. 895; IVANOW, *Pers.* 10
Mss. As. Soc. of Bengal 612.
- A 185: al-Ġurġānī [ʿAlī ibn Muḥammad], as-Saijid asch-
 Scharīf, † 806/1413.
 حاشية على شرح قطب الدين على الشمسية
 7 + 112 Bl.; 8^o; 21 Zeilen. Gleichmäßiges, deutliches Nashī. 15
 Zahlreiche Interlinear- und Marginalglossen. — Cop. 1029/1630.
 BROCKELM. I, 466; II, 216/17; Berlin besonders 5261; H. H.
 IV, 7667.
- A 117: Ders. Verfasser.
 شرح على كتاب المواقف في علم الكلام 20
 [لعصد الدين عبد الرحمن بن احمد الایجي]
 196 + 166 Bl.; 8^o; „Besonders hübsche Schrift“. — Undatiert
 [XV. sec. p. Chr.?] BROCKELM. II, 208, IV, 1.
- P 153: Ġalāl ad-Dīn Rūmī, † 672/1273.
 ک متنوی معنوی 25
 289 Bl.; Folio; 25 vierspaltige Zeilen. Sehr schönes kräftiges
 Nastaʿlīq. — Cop. etwa 1800. Cfr. Berlin, Pers. 763 sqq.
- A/T 243: Ġalāl ad-Dīn as-Sujūṭī [ʿAbd ar-Raḥmān ibn
 Abī Bakr], † 855/1451.
 ر الكشف في مجاوزات هذه الامة عن الالف 30
 mit türkischem Kommentar ohne Angabe des Verfassers
 und Titels.
 30 Bl.; 8^o; 19 Zeilen. Nastaʿlīq türk. Hand. — Cop. 1058/1648.
 Grundtext: BROCKELM. II, 151, 135.
- A 142: Ġamāl ad-Dīn al-Isnawī [ʿAbd ar-Raḥmān ibn as-
 al-Ḥasan], † 1370 a. D.
 ک مطالع الدقائق في الجوامع والفوائق

109 Bl.; 8°; 17 Zeilen. Deutliches Nashī. Sehr viele diakr. Punkte fehlen. Häufige Glossen. Zahlreiche Besitzer- und Leser- vermerke; fol. 109^a ist Kette von Lehrern des (schafītischen) Fiqh. — Cop. 836/1433. BROCKELM. II, 91.

5 A|T 164: al-Ğauharī [Ismā‘il ibn Ḥammād], † 393/1002.

ك" الصحاح في اللغة

in der türkischen Übersetzung des Muḥammad ibn Muṣṭafā Wānqūlī [im Text: al-Wānī], † 1000/1591, betitelt: ك" لغة وان قولى.

10 4 + 789 Bl.; Folio; 31 Zeilen. Kräftiges, meist deutliches Nashī türkischer Hand. — Cop. 1004/1595. Unser Codex ist also die älteste z. Zt. bekannte Abschrift. Cf. BROCKELM. I, 128/29.

A 137: al-Ğīlī [‘Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm], geb. 767/1365. 8°. Sammelband mit acht Arbeiten des al-Ğīlī:

15 fol. 1—189: BROCKELM. II, 205, 1

ك" الانسان الكامل في معرفات الاواخر والاولائل

fol. 190—227: BROCK. II, 206, 20 ك" شرح الفتوحات المكية

fol. 230—261: BROCK. II, 206, 10 ك" مناظرة الالهية

fol. 262—280: BROCK. II, 206, 12

20 ك" الكهف والرفيم في شرح لبسم الله الرحمن الرحيم

fol. 280—286: BROCK. II, 206, 6

ر" زلغة التمكين

fol. 286—305: BROCK. II, 206, 7

ك" لوامع المبرق الموهن ... = ك" للحضرات

fol. 306—321: BROCK. II, 206, 18(?) ك" القصيدة الوحيدة

25 والدرة الفريدة الموسومة بالمبادرات العينية والنادرات الغيبية

ك" مراتب الوجود ... fol. 322—337: BROCK. II, 206, 5

Datiert 1292/1875.

P 123: Ḥāfiẓ [Muḥammad] asch-Schirāzī.

ديوان

30 6 + 239 Bl.; 8°; durchschnittlich 11 Zeilen. Herrliches Ta‘līq, geschrieben von Schāh Maḥmūd Nīsāpūrī, dem größten persischen Kalligraphen des XVII. Jahrh. Reicher Buchschmuck.

A 159: al-Ḥarīrī [al-Qāsīm ibn ‘Alī], † 516/1122.

ك" المقامات والرسالة السينية والرسالة الشينية

35 360 Bl.; Folio; 11 Zeilen. Sehr gedehntes kalligraphisches Nashī; durchvokalisiert. Sehr reiche Glossen. Die Hs. bricht ab mit dem Verse der Schīnīja: شيا مشرقى جاش للشهر شاهه; Custode شفى. Datum fehlt. BROCKELM. I, 276/77.

P 202: Ḥusain Wā'iz

[تفسير حسين واعظ] "ك" مواهب عليه

= Qur'änkommentar von جزء 1—16.

355 Bl.; 8°; 27 Zeilen; fol. 9—137 zeigen zweite, evtl. ältere Hand. Alles in sehr schönem Nashī. Spärliche Glossen. Eine ältere Folierung beweist den Verlust von 4 Blättern ('Unwān?) am Anfang des Codex, doch ist der Text vollständig. — Undatiert (ca. 1630 p. Chr.).

A 242: al-Ḥusainī [Muḥammad ibn al-Ḥasan], al-'Alawī.
[Nach fol. 2^b.]

"ك" الصحيفة الكاملة

angebl. auf d. Chalifen 'Alī zurückgehende schi'itische Gebete.

186 Bl.; 8°; 10 Zeilen. Kalligraphisches vokalisiertes Nashī. — Cop. 1096/1685. Cf. BROCKELM. I, 44; Berlin 3769, 3770.

A 160: al-Ḥiṣnī [Taḳī ad-Dīn Abū Bakr ibn Muḥammad],
† 829/1426.

"ك" القوائد في فقه على مذهب الامام الشافعي

3 + 164 Bl.; 4°; bis fol. 47^b 21 Zeilen; dann 27. Fol. 1—47^b kräftiges, großes, deutliches Nashī, von fol. 48^a an kleinere, fast durchweg sehr deutliche Schrift; viele diakr. Punkte fehlen. — Undatiert; abgeschrieben von Sālim ibn Salmān aṣ-Ṣāwī (ca. 1450 a. D.). „Vielleicht zu Lebzeiten oder kurz nach dem Tode des Verfassers copiert“ [Yahuda]. Cf. zum Verf. BROCKELM. II, 95, wo aber unser Werk fehlt.

T 210: al-Ḥaqqī [Ismā'il], al-Burūsawī, ca. 1127/1715.

"ك" خطاب

3 + 145 Bl.; 8°; 25 Zeilen. Schrift ist klein, eng, unvokalisiert, türkischer Zug. Öfters Glossen derselben Hand. — Cop. 1242/1826.

A 122: al-Ḥomaidī [Faraḡa amrahu], al-Ḥanafī, † 880/1475.

"ك" جامع الفتاوى

80 Bl.; 8°; 25 Zeilen. Deutliches Nashī. Dat. 1125/1718. BROCKELM. II, 226.

A 169: Ḥaṭīb Dimasḡ [Muḥammad ibn 'Abd ar-Raḥmān],
al-Qazwīnī, † 739/1338.

"ك" الايضاح في المعاني والبيان

129 Bl.; 8°; 21—25 Zeilen. Kein einheitlicher Ductus. Sehr zahlreiche, z. T. große Glossen verschiedener Zeiten. — Cop. 741/1340

(zwei Jahre nach des Verf. Tode). Älteste bis jetzt bekannte Hs. dieses Werkes. BROCKELM. II, 22; Gotha 2786.

A 146: ad-Dānī [‘Oṭmān ibn Sa‘īd], al-Qurṭubī, † 444/1053.

ك" التيسير في قرات السبع

5 79 Bl.; 8°; 16—19 Zeilen. Sehr wechselndes Nashī derselben Hand. Die Ränder sind bedeckt mit Gebetsformeln, Federproben etc. Beschriftung mehrfach überklebt. — Cop. 1119/1707. BROCKELM. I, 407; Gotha 550; Berlin 579 sqq.

T 199: Dabbāğzāde [Tāğ ad-Dīn Ibrāhīm], lebte unter Baza-
10 zid ca. 1484 a. D.

صکنامه

fol. 329 nach dem Fihrist folgt: Abū's-Su'ūd,

اراضى قانونى و طابو قانونى

15 12 + 353 Bl.; 8°; 23 Zeilen. Türk. Schrift. — Cop. 1187/1773. Cf. zum Verf. Taschköprüzāde, ed. RESCHER 209.

A 139: ad-Dimjāṭī [Aḥmad ibn Muḥammad], † 1117/1705.

ك" اتخاف فضلاء البشر في القرات الاربعة عشر

6 + 176 Bl.; 8°; 31 Zeilen. Kleines aber klares Nashī türkischer Hand. — Cop. 1183/1718. BROCKELM. II, 327.

20 P 235: ad-Dawānī (Dauwānī) [Muḥammad ibn As'ad],
† 907/1501.

ك" لوامع الاشراق في مكارم الاخلاق

(ist die persische Bearbeitung von: Naṣīr ad-Dīn aṭ-
Tūsī [Muḥammad ibn Muḥammad], العلم في تحقيق

25 141 Bl.; 8°; 17 Zeilen. Hübsches, leicht lesbares Nasta'liq. Spärliche Glossen. — Cop. etwa 1730 a. D. BROCKELM. I, 510, N. 1.

T 209: Roschan-ḍamir [nach fol. 1^b, linea 15].

ك" رشتنه جواهر

30 verf. nach d. Chronogramm fol. 77^b: 1120/1708. Cop. (undatiert) von Schaiḥ Muḥ., genannt „ar-Ruschdī“.

78 Bl.; 8°; 23 Zeilen. Sehr schönes, breites, klares Nashī. Am Rande zahlreiche Glossen resp. Ergänzungen von der Hand des Copisten.

A 201: Ramaḍān ibn Muḥammad al-Ḥanafī (Ramaḍān Efendī)

ك" كنز الفرائد في شرح العقائد (حاشية رمضان)

35 168 Bl.; 8°; 21 Zeilen. Unschwer leserliches, oft stark gedrängtes Ta'liq. — Cop. 964/1455 in Stambül. BROCKELM. I, 428; Leiden 1997 (ohne Titel!).

A 184: az-Zāhidī [Muḥtār ibn Maḥmūd], † 658/1260.

ک "قنينة الفتاوى

153 Bl.; 8°; 21 Zeilen. Enges, kleines, oft undeutliches Nashī ohne Vokale und diakritische Punkte. (Letztere an einzelnen Stellen von späterer Hand ergänzt). Zahlreiche Glossen verschiedener 5 Hände. — Cop. 853/1449. BROCKELM. I, 382.

A|T 155 I. II: az-Zamaḥscharī [Maḥmūd ibn 'Omar], † 538/1143. ک "مقدمة الادب

mit der türkischen Version: اقصى الادب: ک des Ishāq Efendi Aḥmad ibn Ḥair ad-Dīn al-Burūsawī, 10 † 1120/1708.

Tom. I: 6 + 321, tom. II: 350 Bl.; Folio. Kleines, gedrängtes aber sehr sauberes Nasta'liq. Einzelne Worte vokalisiert. Sehr viele Glossen, anscheinend alle von der kalligraphischen Hand des Copisten. — Cop. 1144/1781 (اسكنمة العبد العمر محمد امين ابي 15 حافظ). BROCKELM. I, 292; Wien 86.

A 173: az-Zailī [al-Muḥarram ibn Muḥammad],

ک "هداية الصعلوك هو شرح تحفة الملوك للرازي زين الدين

159 Bl.; 8°; 23 Zeilen. Sehr deutliches Nashī. — Cop. 1108/1695. BROCKELM. I, 383, Nr. 50, 3; Upsala 435. Beigebunden ist 20 (fol. 156*—158*) eine التجويد ر" ohne Angabe ihres Verfassers.

P 230: Sā'ib [Muḥammad 'Alī Iṣfahānī], † 1088/1677.

ديوان

310 Bl.; 8°; 21 Zeilen. Gutes Nasta'liq. Glossen und Nachträge verschiedener Hände. — Undatierte Copie (zu Lebzeiten des 25 Dichters!). Fol. 6* datierter Besitzervermerk 2—3 Jahre vor dem Tode des Dichters. Berlin, Pers. 956 sqq.; IVANOW, *Pers. Mss. As. Soc. of Bengal* 788 sq.

A 158: as-Sāqizī [Ṣādiq Muḥammad ibn 'Alī], † 1099/1688.

ک "ضرة الفتاوى

30

4 + 325 Bl.; 8°; 37 Zeilen. Kleines, unvokalisiertes Nashī türkischer Hand. Spärliche Glossen. — Cop. 1123/1711. BROCKELM. II, 486.

P 233: Sipehsālār [nach RESCHER].

ک "مناقب جلال الدين رومي

123 Bl.; 8°; 17 Zeilen. Sehr sorgfältig geschriebenes Nasta'liq. 35 Schlechte Tinte, daher viele Abklatsche und Verwischungen. — Cop. 1006/1597 in Damaskus. Marginaltext: Schāhidī [nach RESCHER], ک "گلشن توحيد.

T 228: Surūri [‘Otmān], † 1229/1814.

ک "هزليات

57 Bl.; 8^o; 19 Zeilen. Sehr feines und zierliches Nasta‘liq türkischer Hand. Größere Nachträge am Rande. — Undatiert
6 [ca. 1850 a. D.]. Cf. GIBB IV, 265 sqq., 270.

P 147: Sa‘dī-i-Schirāzī. ک "گلستان

124 Bl.; 8^o; 15 Zeilen. Einleitung und Schluß großes deutliches Nashī, stark vokalisiert. Der eigentliche Text zeigt sehr kleines, aber durchaus deutliches, reichvokalisiertes Nashī. Sehr zahlreiche
10 Glossen, nur z. T. von der Hand des Copisten. — Cop. 1040/1630.

A 236: as-Su‘ūdī [Abū‘l-Faḍl al-Mālikī], ca. 942/1535.

ک "منتخب تحجیل من خرف الاحجیل

140 Bl.; 8^o; 19 Zeilen. Gut lesbares Nasta‘liq. Keine Glossen. —
Cop. 1178/1765. BROCKELM. II, 329, § 8, 1. STEINSCHNEIDER,
15 *Polemische und apologetische Literatur* ... Nr. 121 und 17.

A 140: as-Suhrawardī [Abū ‘Abdallāh ‘Omar ibn Muḥam-
mad], † 632/1234. [BROCKELM.: Abū Ḥaḥḥ ‘O. b. ‘Abd-
allāh; Berlin: Abū Naṣr].

ک "رشف النصائح الامانية وكشف الغصائح الیونانية

20 [Der Titel zeigt auch Umstellung der beiden Glieder,
z. B. Ḥ. Ḥ.]

72 Bl.; 8^o; 21 Zeilen. Alttertümliches Nashī, sehr deutliche Schrift;
stellenweise (moderne?) Korrekturen. Manchmal sind Vokale ein-
getragen; kaum nennenswerte Glossen. — Cop. 645/1284, also
25 wohl älteste bekannte Abschrift. BROCKELM. I, 440.

T 221: Saifallāh ibn Niẓām ad-Dīn al-Ḥilwatī,

ديوان (Eine der acht Sammlungen).

76 Bl.; 8^o; 21 meist zweispaltige Zeilen. Kleine türkische ‘Ādi-
schrift. — Undatiert. Cf. Cairo-Katalog VIII, 1, pag. 49.

30 A|T 189: asch-Schaṭṭanaufī [‘Alī ibn Jūsuf], † 713/1364.

ک "بهجة الاسوار

218 Bl.; 8^o; 15 Zeilen. Schönes, klares Nashī mit zahlreichen
(späteren?) Lesezeichen. Der Text unseres Codex scheint vom Berliner
Exemplar stark abzuweichen. — Cop. 1171/1757. BROCKELM. II, 118
35 (I, 435).

A 156: asch-Scha‘rānī [‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī], † 973/1565.

ک "لواقح الانوار في طبقات الاخيار

vollendet Maṣr 952 H. (unser Codex hat unrichtig: 902 l)

357 Bl.; Folio; 25 Zeilen. Nicht undeutliches, sehr kräftiges Nashī. Glossen fehlen fast ganz. — Cop. 1026/1617. NB. Fol. 1^a: Bibliographische Notiz des 'Abdallāh al-Badrī asch-Schāfi'ī al-Bagdādī (Autograph!) von 1190/1776. BROCKELM. II, 338; Berlin 9982 sq.; Gotha 1767.

5

A 125: Schams ad-Dīn as-Sujūṭī [Muḥammad ibn Schihāb ad-Dīn Aḥmad], ca. 875/1470.

ك" اتحاف الاخصا اللطيف في فضائل المسجد الاقصا الشريف

85 Bl.; 8^o; 18—25 Zeilen. Oft schwieriges Nashī. Sehr viele diakritische Punkte fehlen. — Cop. 991/1583. NB. Unser Codex 10 war das Familienexemplar der Familie الداودى von der 'Omar-moschee in Jerusalem ca. 1030 H. BROCKELM. II, 132.

P|T 166: Scham'ī, † 1000/1591.

ك" شرح ديوان حافظ الشيرازى

431 Bl.; Folio; 25 Zeilen. Deutliches Nasta'liq. Zahlreiche Rand-glossen der verschiedensten Hände. Selten Vokale. — Cop. 996/1588, also noch zu Lebzeiten des Verf. Cf. Berlin, Pers., 853^a und „Hāfiḡ“ pag. 845, ibid.

P|T 145: Ders. Verfasser.

ك" شرح كلستان سعدى

20

221 Bl.; 8^o; 15 Zeilen. Gedrängtes, aber deutliches Nashī türkischer Hand. Anfang (etwa 60 Blätter) fehlt! — Cop. 1056/1646. Cf. Berlin, Pers., 801^a.

A 178: asch-Schinschaurī ['Abdallāh ibn Bahā' ad-Dīn Muḥammad], † 999/1591.

25

ك" فتح القريب المجيب [= Mathematik im Erbrecht].

270 Bl.; 8^o; 25 Zeilen. Sehr klares kleines Nashī. Spärliche Rand-glossen. Mehrere Tabellen. — Cop. vom Originalwerk 1106/1695. NB. Der Codex ist Kommentar zum „Tartīb“ des Ibn Maḡdī, eine Vereinfachung des al-Maḡmū' des Scharaf ad-Dīn al-Kallā'ī. Unsern 30 Text habe ich bisher anderswo nicht gefunden. Cf. BROCKELM. II, 161, 320.

P 226: Schaukat (Schewket) [Abū Ishāq], † 1107/1696.

ديوان

149 Bl.; 8^o; 17 gespaltene Zeilen. Gutes Nasta'liq; am Rande 35 zahlreiche Ergänzungen und Glossen. Undatiert (zwischen den beiden letzten Hemistichen steht klein die Jahreszahl 1153 [= 1739]. Enthält Gazelen, zwischen denen auch die zum Reime gehörigen Rubā'ijāt stehen. Cf. IVANOW, *Pers. Mss. As. Soc. of Bengal*, 809.

- A 149: asch-Schaibānī [Muḥammad ibn al-Ḥasan], geb. 132/749. ك" للجامع الصغير
in der Neubearbeitung des Ḥusām ad-Dīn 'Omar ibn Māza aṣ-Ṣadr asch-Schāhib, † 536/1141.
- 5 262 Bl.; 8°; 19 Zeilen. Die letzten sieben Blätter von späterer Hand ergänzt. Sehr altertümliches Nashī. Sehr viele diakritische Punkte fehlen, sind aber stellenweise von späterer Hand, oft mit Vokalen nachgetragen. Die verschiedensten Zeiten lieferten zahlreiche Interlinear- und Randglossen. — Cop. spätestens Ende des XII. sec. p. Chr. Die Ergänzungen am Schlusse sind datiert
- 10 1101/1690. Cfr. BROCKELM. I, 171/172.
- A 176: 'Abd al-Ġanī an-Nābulusī, † 1143/1731.
ك" تحريك الاقليد في فتح التوحيد
= Kommentar zu asch-Schinnāwī's الاقليد ك"
15 الفريد في تحريد التوحيد.
- 115 Bl.; 8°; 23 Zeilen. Kräftiges, unschönes, im ganzen deutliches Nashī, oft gedrängt. Stellenweis zahlreiche Glossen. — Nicht datiert (etwa II. Hälfte des XVIII. sec. p. Chr.). BROCKELM. II, 345, 391; cf. Cairo II, 73.
- 20 A 186: Ders. Verfasser.
ك" ديوان الدواوين ورجحان الرياحين
361 Bl.; 8°; 23—25 Zeilen. Deutliches, weites, kräftiges Nashī. — Cop. 1196/1782. Besitzervermerke: 1. 1271. H. محمد رشاد بن محمد... محمد. 2. 1277. محمد عمر... ابن الشيخ اسماعيل بن مؤلفه
- 25 سعيد النابلسي من نسل المؤلف. Cf. BROCKELM. II, 345; Berlin 8028 sq.
- A 213: al-'Aḡlūnī [Muḥammad ibn 'Alī], al-Balālī,
ك" مختصر احياء علوم الدين
104 Bl.; 8°; 17 Zeilen. Altertümliches Nashī. Zahlreiche diakritische Punkte fehlen. NB. Unser Codex dürfte mit keiner der
- 30 BROCKELM. I, 422 aufgeführten Kurzausgaben identisch sein. Ein Miniaturtitel auf dem Titelblatt zeigt: روح الاحياء; doch unterscheidet sich unser Codex sowohl durch seinen Umfang, wie auch durch vollständig abweichende Verfasseramen vom gleichbetitelten
- 35 Bodl. I, 121, 2.
- T 214: 'Aḡbī, ديوان
209 Bl.; 8°; 15 Zeilen. Türkisches Nasta'liq. NB. Dem „Diwān“ vorausgehen nach dem Reimalphabet geordnet die خميسات. —

- Fol. 113^b—116^a sind von zweiter Hand Gedichte eingeschoben („Adbī-Gedichte“). Datiert 1149/1736.
- T 231: ‘Aṭā’ī [‘Aṭā’allāh ibn Jahjā Naw‘izāde], † 1045/1635.
 خمسة [= Einleitungsgedicht und 4 Maṭnawī-Gedichte,
 darunter das Sāqī-Nameh]. 5
 244 Bl.; 8^o; 23 Zeilen. Feines, enges Nasta‘līq. Sehr spärliche
 Randglossen. — Cop. 1161/1747. Cf. GIBB, III, 234 sq; RIEU,
Turk. Mss. in the Brit. Mus. 195^b; HAMMER, *Osm. Dichtk.*
 III, 1050.
- A 131: ‘Alī ibn Abī Ṭālib(?). 10
 Anfang des Werkes fehlt. Auf fol. 1^a von späterer
 Hand: جفر الامام على رضى الله عنه
 120 Bl.; 8^o; 17 Zeilen. Sehr deutliches kräftiges Nashī ohne
 Vokale. — Cop. 1105/1694. Cf.; BROCKELM. I, 44. NB. Viel-
 leicht mit KRAFFT 363 identisch. 15
- A 151: ‘Ijād ibn Mūsā al-Jahṣubī as-Sabtī, † 544/1149.
 ك" الشفا في تعريف حقوق المصطفى
 258 Bl.; 4^o; 17 Zeilen. Kalligraphisches Nashī. Sehr viele
 Rand- und Interlinearglossen, die oft selbst wieder kalligraphische
 Musterstücke sind. Fast ganz vokalisiert. — Cop. 778/1376 vom 20
 Kalligraphen Muḥammad ibn Aḥmad al-Balensī und kollationiert
 mit dem Handexemplar des Theologen und Dogmatikers Ibn as-
 Sarrāḡ, † 714/1314. NB. Der Codex enthält zahlreiche Besitzer-,
 Hörer- und Leservermerke mit den Namen hervorragender Ge-
 lehrter. BROCKELM. I, 369. 25
- A 138: al-‘Ainī [Maḥmūd ibn Aḥmad], † 855/1451.
 ك" مآخذ السلوك في شرح تحفة الملوك للرازي زين الدين
 206 Bl. [fol. 54. 55 und 77 der arab. Zählung ausgelassen]; 8^o;
 18 Zeilen. Fol. 171—178 aus älterem Codex übernommen.
 Schönes Nashī. Am Ende fehlt kurzes Textstück. — Cop. ca. 1730. 30
 BROCKELM. I, 383; II, 53, 13.
- A 163: al-Ġazālī [Muḥammad ibn Muḥammad], † 505/1111.
 ك" احياء علوم الدين
 543 Bl.; Folio; 31 Zeilen. Schönes, sehr deutliches, aber stark
 gedrängtes Nashī. Bl. 1. 2. 245—247. 543 von späterer Hand 35
 ergänzt. Glossen nicht nennenswert. — Cop. 773/1371.
- P 134: Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī [Muḥammad ibn ‘Omar],
 † 606/1209.
 ك" حدائق الانوار في حقائق الاسرار

190 Bl.; 8^o; 19 Zeilen. Sehr gut lesbares Ta'liq. Spärliche Glossen. — Cop. 899/1494. Cf.: BROCKELM. I, 506; Berlin, Pers., 92/93. Auch: WÜSTENFELD, *Arab. Ärzte* 200.

A 154: al-Farġānī [Sa'īd ibn 'Abdallāh], † 699/1300.

5 "منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل وعارف وسالك
شرح تائبة عمر بن الفارض

322 Bl.; 4^o; 31 Zeilen. Sehr schönes altes Nashī (IX.—X. sec. H.). Wenige Glossen. — Undatiert. Cf. BROCKELM. I, 262; H. H. IV, 7572; VI, 180. 18136.

10 A 152: al-Firūzābādī [Muḥammad ibn Ja'qūb], † 817/1414.

"القاموس المحيط

568 Bl.; Folio; 29 Zeilen. Kleines, gedrängtes Nashī, viele Vokale. Am Rande zahlreiche, wohl noch unedierte Glossen verschiedener Hände. Letztes Blatt neu ergänzt. — Cop. 953/1546.

15 (Letztes Blatt 1832/1914.) BROCKELM. II, 183.

T 196: al-Qā'imī.

ديوان

165 Bl.; 8^o; 17 Zeilen, oft zweispaltig. Türkisches Nashī. — Cop. 1167/1753.

A 133:

القران

20 449 Bl.; 8^o; 12 Zeilen. Eine ursprünglich prachtvolle, jetzt leider Spuren starker Benützung zeigende Hs. des XVII. sec. mit sehr schönen Vignetten am Anfang der Suren und Rosetten für Kapiteileilung. Fol. 1^b—2^a enthalten die Fātiḥa in besonders schönem Rahmen.

25 T 240: Qaraḥiṣarī [Muṣṭafā ibn Maḥmūd], ca. 1450.

"ارشاد المريدين الى المراد

194 Bl.; Folio; 19 Zeilen. Sehr schönes, deutliches Nashī türkischer Hand. — Cop. 997/1589.

A 167. al-Qaṣrānī [Ja'qūb ibn 'Alī], al-Qarschī, ca. 200 H.

80 [Berlin 5877: al-Qaiṣarānī, so auch ursprünglich in unserem Codex, aber dann korrigiert.]

"مسائل للقصراني

[Berlin und BROCKELM.: بمعرفة المسائل والمعاني

"مسائل في احكام النجوم: H. H. V, 11907:]

85 288 Bl.; 8^o; 25 Zeilen. Altertümliches, kleines weites Nashī. Keine Glossen. — Schrift des VIII. sec. H. BROCKELM. I, 221.

A 220: al-Qalǧūbī [Aḥmad ibn Aḥmad], Schihāb ad-Dīn,
† 1069/1658.

ك" حاشية على شرح الاجرومية للشيخ خالد الازعري
59 Bl.; 8°; 23 Zeilen. Schrift: klein, breit, hintenüberhängend,
ohne Vokale, ziemlich flüchtiges Nashī. — Cop. 1122/1710. Cf. 5
Berlin 6676; BROCKELM. II, 364 erwähnt den Verfasser, aber
nicht das Werk.

T 193: Qynālyzāde [‘Alī Ćelebī ibn Imru‘ullāh], † 979/1571.

ك" اخلاق علائى
366 Bl.; 8°; 23 Zeilen. Türkisches Nasta‘līq. — Cop. 999/1591. 10
Berlin, Türk., 150 (BROCKELM. II, 433).

A 217: al-Kurdī [Maḥmūd (ibn ‘Abbās)].

Hāschija zu Baiḏāwī’s Kommentar zur Sūrat an-Naṣr
[= 110].

8 Bl.; 8°; 13 Zeilen. Kalligraphisches Musterstück in Nasta‘līq. 15
— Dat. 1149/1736 [ist wohl Jahr der Abfassung]. Nicht bei
BROCKELMANN. Als Gegenstück vgl. Berlin 975 [= Sura 112].

P 238: Kamālpāschāzāde [Aḥmad ibn Sulaimān], Schams
ad-Dīn. ك" نكارستان (Vollständig!)

184 Bl.; 8°; 21 Zeilen. Kleines, gedrängtes Nasta‘līq türkischer 20
Hand. — Cop. 997/1589. Cf. Berlin, Pers. 899, 2.

P 227: Kalīm [Abū Ṭālib Hamadānī], † 1061/1651.

ديوارى
Enthält nur die alphabetisch nach Endbuchstaben ge-
ordneten Ćazelen und die Rubā‘ijāt, letztere offenbar 25
nicht vollständig.

144 Bl.; 8°; 12—15 Zeilen. Nicht immer gut lesbares, derbes
Ta‘līq. Zahlreiche Interlinear- und Marginalnoten verschiedener
Hände. — Undatiert (ca. 1780 p. Chr.). Cf. Berlin, Pers., 943 sqq.
IVANOW, *Pers. Mss. As. Soc. of Bengal* 754 sqq. 30

A 128: al-Lu‘lu‘ī [Maḥmūd ibn Dā‘ūd], † 668/1270.

عذا الكتاب حقائق (شرح) المنظومة في (بيبا.) المذاعب الاربعة

Durch die Ausmerzung der eingeklammerten Titel-
worte, wird der Titel angeglichen an die Manzūmah
des jüngeren an-Nasafi († 1310, BROCKELM. II, 197, VI). 30
Sollte der Kopist oder ein Besitzer, der die Klammern
setzte, die beiden Schriften verwechselt haben?

205 Bl.; 8^o; 31—40 Zeilen. Kleines, aber deutliches Nashī. Starke Interlinear- und Randglossen. Cop. ist nicht datiert (XVI. ? sec.).

T 211: La‘līzāde [‘Abd al-Bāqī], Anf. des XVIII sec.

5 "ک" مناقب حمزویه: "ک" سرگذشت حمزویه

38 Bl.; 8^o; 29 Zeilen. Sehr deutliches, aber kleines und enges Nashī. — Cop. 1234/1818.

A 136: al-Maḥbūbī [‘Ubaidallāh ibn Mas‘ūd], † 747/1346 = Ṣadr asch-Scharī‘a at-tānī.

10 "ک" التوضیح فی حل غوامض التنقیح

252 Bl.; 8^o; 17 Zeilen. Mit wenigen Ausnahmen (cf. fol. 244^b) türkisches, kräftiges, nicht immer ganz deutliches Nashī. Glossen am Anfang des Werkes häufig. — Cop. 1200/1786. BROCKELM. II, 214, 3a; Gotha 938.

15 A 165: Ders. Verfasser.

"ک" شرح وقایة المرغینانی

9 + 256 Bl.; 4^o; 17 Zeilen. Gedrängtes, aber sehr deutliches, fast kalligraphisches Nashī. Unzahl Glossen verschiedener Hände. Dreißig eingeklebte Blättchen enthalten weitere Glossen. — Cop. 962/1555. BROCKELM. I, 376; II, 214.

20

A 170: Muḥammad ‘Ārif ibn Kutahijāwī ‘Omar [Rechtslehrer in Stambül].

نقول فتاوی المرحوم عبد الرحیم

25 10 + 180 Bl.; 8^o; 21 Zeilen. Kleines, sehr gut lesbares Nashī türkischer Hand. Viele Glossen und Ergänzungen. Autograph des Sammlers der Fetwas. — Dat. 1227/1812. „Diese Gerichtsentscheidungen sind besonders interessant, weil sie schon in die Periode hineinreichen, wo der Kampf um die Reform des muḥammedanischen Zivilrechts in der Türkei eingesetzt hatte“ [YAHUDA].

30 A 197: Matthaepassion arabisch.

Am Rande steht der lateinische Text. Zwischen den arabischen und lateinischen Kolumnen sind die hebräischen Wurzeln der betr. arabischen Vokabeln in feinem Raschi verzeichnet.

35 13 Bl.; 8^o; 14 Zeilen. Durchvokalisiertes Nashī, zierliche abendländische Gelehrtenschrift. Geschrieben in Straßburg ca. 1750
من ایدی مکیلی. Am Schlusse folgt Psalm 21.

- A 124: al-Maḡdisī 'Abd al-Laṭīf ibn 'Abd ar-Raḥmān], † 856/1452.
 Sammelband, enthält: 1. Gebet; — 2. Zwei Qasīden;
 a) auf ب, b) auf ل; — 3. "المهمات في مصطلح اهل
 الروايات"; — 4. "الوسيلة للغلط مزيله"; — 5. Verzeich- 5
 nis seiner Lehrer; — 6. Approbation (اجازة) durch
 Muḡ. Sālīm az-Zara'ī; — 7. دعاء القنوت; — 8. Schreibe-
 probe; — 9. Planetentafel [mit kabbal. Alphabet zur
 Bestimmung des Horoskopes]; — 10. Tabula magica; —
 11. dsgl. mit: دعاء عظيم علمه النبي صم لايبكر رضى الله عنه; 10
 — 12. Schreibeprobe (?); — 13. Stammbaum des Ver-
 fassers; — 14. خواصه لاصناف المظلوم من ظالمه لوقته.
 93 Bl.; 8^o; 17 Zeilen. Nicht immer deutliches Nashī. Verfasser-
 exemplar von 842/1438. Der Verf. ist wohl identisch mit al-
 Qudsī (BROCKELM. II, 231). 15
- A 144: Nāṣir ad-Dīn aṭ-Ṭūsī [Muḡammad ibn Muḡam-
 mad], asch-Schī'ī, † 672/1273.
 "الذكرة الناصرية"
 [fol. 1^a hat den Titel: متن الذكرة للطوسي].
 88 Bl.; 8^o; 17 Zeilen. Ziemlich kleines, aber fast durchweg gut 20
 lesbares Nashī. — Undatiert (ca. 1650 a. D.). BROCKELM. I, 508, 511.
- T 191: Nargisī [Muḡammad Efendī], † 1044/1633.
 Aus dem Sammelwerke Ḥamze die Teile:
 1. "اكسير دولت"
 2. "غزوات مسلمة بن عبد الملك" 25
 68 + 34 Bl.; 8^o; 21 Zeilen. Enges, nicht immer leicht lesbares
 Nasta'līq. Wegen schlechter Tinte vielfach Abklatsche. — Un-
 datiert. BABINGER, *Geschichtsschreiber* 173 f. — Berlin, Türk.
 145. — Fol. 1^a: Hinweis auf Ḡazālīs كيميای سعادت.
- T 206: Nesib [Saijid Muḡammad] Efendi. 30
 ديوان
 30 Bl.; 8^o; 13, bei Verstexten gespaltene Zeilen. Hübsches,
 sorgfältig geschriebenes Nasta'līq türkischer Hand — Cop. in der
 Zeit 'Abdu'l-Ḥamīds I. Cf MEḤMED ṬAḤIR, *Oṭmanly Mü'ellifleri*,
 wo auch ein Druck erwähnt ist. 35

- T 195: Naqschī Aqkermānī [Mystiker],
 كليات ديوان
 von fol. 134^a an Gedichte des Saifallāh Efendī.
 137 Bl.; 8^o; 14 Zeilen. Sauberes Nashī, oft mit Lesezeichen.
 5 — Cop. 1296/1852.
- A 204: an-Nikusarī [‘Abd al-Bāqī ibn Aḥmad], al-Muftī.
 ك" التبيين لكل شيء مما يتعلق به البيان
 Das Werk ist ein Kommentar zu einem Text (trotz
 Varianten wohl identisch mit Berlin 3540), der nach
 10 der Basm. beginnt: ...باب شروط الصلوة وفي سنة الأول الموضوع.
 31 Bl.; 8^o; 17 Zeilen. Schönes Nashī. — Undatiert. Fehlt bei
 BROCKELM.
- A 168: an-Nawawī [Jahjā ibn Scharaf], † 676/1277.
 ك" التقريب في اصطلاح الحديث
 15 [BROCKELM. und Berlin 1041:
 ك" التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير والنذير
 80 Bl.; 8^o; 13 Zeilen. Flüchtigtes, unschönes Nashī. Wenige
 Glossen. — Undatiert (etwa 1800 a. D.). BROCKELM. I, 359;
 H. H. II, 3468.
- 20 T 126: Hindī Maḥmūd. ك" قصص الانبياء العظام
 Epos in rund 8000 Versen über Prophetenlegenden nach
 Qur’ankommentaren und dergleichen, vollend. 987/1579.
 199 Bl.; 8^o; durchschnittlich pro Seite 21 Verse. — Cop. 1214/1799
 in fast durchweg schönem Nashī. Fehlt bei HAMMER-PURGSTALL
 25 und GIBB. „Sehr selten!“ [YAHUDA].
- T 218: Jahjā Bey. ك" شاه وگدا Maṭnawī-Gedicht.
 56 Bl.; 8^o; 19 gespaltene Zeilen. Sehr hübsches, kleines, später
 flüchtiger werdendes Nashī ohne Vokale. — Undatiert (ca.
 1700 a. D.). Cf.: Berlin, Türk., 409.

30 2. Sammelbände und Anonyma.

A|Samarit. 116:

1. pag. 1—123:

Munḡā (Munaḡḡā?) ibn Ishāq Ġurub.

لجزء الأول من مسائل الخلاف

35 (Cf. dagegen: MONTGOMERY, *The Samaritans* ..., pag. 296,
 Philadelphia 1907);

2. neue Paginierung 1—39:

Abu Sa'īd (Kommentator des XIII. sec.).

کام حاشیة علی خمسة اسفار الشریعة الشریفة

3. pag. 39—42:

تخامیس الی العم المرحوم ابراهیم آل یعقوب

5

4. pag. 42—54 (samaritanisch):

کام بیت ... الی جناب سیدنا هر بن ابیشع بن فکس

Cop. 1908; Autograph des samaritanischen Hohenpriesters Ja'qub walad Hārūn ibn Salāma ibn ...?, هکهن هولای.

P 118:

کتاب مجمل التواریح

10

291 Bl.; 8^o; 19 Zeilen. Breites, altertümliches Nashī mit fünf geographischen bzw. architektonischen Abbildungen. — Cop. etwas vor 1500 a. D. Cf. QUATREMÈRE in *Journal Asiatique* III, 7, 246 sqq.; — REINAUD, *Fragm. arab. et pers.* — SCHEFER, *Description topographique et historique de Bukhara*, Paris 15 1892, III.

A 135:

1. fol. 1^a—102^b:

Ibn as-Sā'ātī [Aḥmad ibn 'Alī], † 696/1296.

ک" مجمع البحرین وملتنقی النیرین

20

BROCKELM. I, 383.

2. fol. 103^a—122^b:

Ibn Wahbān[Abd al-Wahhāb ibn Aḥmad], † 768/1366.

ک" نظم الفرائد وقید الشرائد

BROCKELM. II, 79. NB.! Unser Exemplar besitzt das Berlin 25 4596 fehlende Verzeichnis der Abkürzungen.

3. fol. 123^a—125^b:

Gedichte und Verse verschiedener Autoren, darunter:

Ism'ā'il ibn al-Muqrī,

Qasīda von 60 Zeilen (verschieden von Berlin 7261, 8). Cf.: 80

BROCKELM. I, 389, N. 1.

4. fol. 126^a—147^b:

تلخیص شرح حیل الامام الحصاف مما شرحه وجمعه المشایخ

الائمة من شمس الائمة للملوانی وشمس الائمة السرخسی

Text bricht ab! والامام الزاهد المعروف بخواهره... .

5. fol. 148^a—149^b:

استئلة فی الحكم واجوبتها!



149 Bl.; 8°. Sehr deutliches, etwas breites Nashī fast durchweg einer Hand. — Geschrieben etwa zweite Hälfte des XV. sec. p. Chr.

A 141:

1. fol. 1—415:

5 al-Ḥaṣḥafī [Muḥammad ibn 'Alī], † 1088/1677.
 ك" الدر المختار

BROCKELM. II, 311 mit Randtext: al-Mudārī (Ibrāhīm ibn Muṣṭafā), † 1190/1776. BROCKELM. II, 287. ك" تحفة الاخيار
 [= Glossen zu Obigem].

10 2. fol. 418^b—443^b:

Ibn Nuḡaim [Zain al-'Ābidīn ibn Ibrāhīm], † 970/1563.
 (رسالة أو) ك" الفوائد الزينية في فقه الحنفية

BROCKELM. II, 310.

15 3. Es folgen mehrere Briefe verschiedener Autoren, darunter drei von Ibn Nuḡaim und einer von einem „al-Ḥanbalī“.

10 + 476 Bl.; 8°; 27 Zeilen. Kalligraphisches, aber enges und kleines türkisches Nasta'liq. Randtext in kleinem, feinem aber sehr deutlichem Nashī. — Cop. 1192/1778.

20 A 177:

1. fol. 1^b—27^b:

al-Kattānī Qāri' al-Hidāja ['Omar ibn 'Alī], † 829/1426.

ك" السؤالات يعنى الفتاوى

25 BROCKELM. II, 81.

2. fol. 28^a:

at-Timirtāschī [Muḥammad ibn 'Abdallāh], † 1004/1595. مسئله

3. fol. 29^a:

30 Muḥammad ibn 'Abdallāh al-Ġazzī [= at-Timirtāschī]

رسالة مفيدة هذا رسالة في الفقه المتعلق بالقضا والحكم...

4. 48^b:

Eine رسالة في علم الكلام ohne Angabe des Verf.

35 5. fol. 51^a:

Ein Text ohne Angabe des Verf.: مسئله

6. fol. 51^b—225^a:
 at-Timirtāschi [cf.: 2.]
 ك" الفتاوى
 BROCKELM. II, 312.
7. fol. 225^b: 5
 al-Muqaddasī [‘Alī].
 في رجلين Rechtsgutachten
 226 Bl.; 8^o; 21 Zeilen. Deutliches, kräftiges Nashī. Cop. (d. h. fol. 51—226) 1153/1740.
- A 179: Zwei Biographien des Aḥmad ar-Rifā‘ī. 10
 1. fol. 1^b—163^a:
 Ibn as-Sillī [Sa‘īd ibn Ḥālid].
 ك" بهجة الشيخ احمد الرفاعي Cf. Berlin 10095 [Anonym!].
 2. fol. 165^b—267^a:
 al-Kāzarūnī [Ibrāhīm ibn Muḥammad]. 15
 ك" شفاء الاسقام في سيرة غوث الانام
 267 Bl.; 8^o; meist 19 Zeilen. Kräftiges Nashī. Geschrieben vor 1151/1738. Der Codex trägt mehrere Besitzervermerke der Familien ar-Rifā‘ī und al-Ḥamdānī.
- P 200: 20
 1. fol. 1^b—36^a:
 Ibn al-Fārid. ك" الحموية (cf. fol. 2^a, 6!)
 mit dem Kommentar des Molla Ğāmī.
 BROCKELM. I, 263, 4g; Berlin, Arab., 7738.
 2. ‘Āmulī [Bahā’ ad-Dīn], † 1030/1620. 25
 ك" نان وحلوا Cf.: Berlin, Pers., 57, 1 und öfter.
 49 Bl.; 8^o; 18—22 Zeilen. Beide Texte von derselben Hand geschrieben: Ta‘līq in türkischem Duktus. Spärliche Glossen (nur fol. 37^b ist stark glossiert). — Cop. 1268/1851.
- T 207: 30
 1. fol. 2—20^b: Schamsī, ديوان
 2. fol. 22^b: Schaiḥī, ديوان
 3. fol. 42^b: Nūrī,
 ديوان mit Einleitung. Alphabetische Anordnung.
 4. fol. 38^b und 74^b: 35
 ‘Oṭmān Efendī, الهيات [= Hymnen].

82 Bl.; 8^o; 23 Zeilen. Sehr schönes, klares Nashī einer Hand. — Cop. 1214/1799. Cf. GIBB I, 299; II, 383; Taschköprizāde ed. RESCHER 66; Cairo-Catal. VIII, 1. Desgl. RIEU und Berl., Türk., sub nominibus.

5 T|A 215:

1. fol. 1^b—87^a:

‘Omar Fu’ādī. الرسالة المسماة بمصلح النفس
واحوالها لبيان مراتب النفس وصفاتها

2. 88^b—90^a:

10 Türk. Text von zweiter Hand ohne Angabe des Verfassers, noch nicht identifiziert.

Anfang: اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله وكفى والصلوة على رسوله الذي اصطفى
اما بعد اشبه رساله اجمالا سالكه لازم اولان افعالى [?]
15 بيان ايدر...

Türkisches Ta’liq.

3. fol. 91^b—102^a:

Ibn al-‘Arabī [Muḥammad ibn ‘Alī], Muḥjī ad-Dīn,
† 638/1240.

20 رسالة كنه ما لا بد عنه

Cf. BROCKELM. I, 443, Nr. 15.

4. fol. 102^a—103^b:

von demselben unter dem Namen الشيخ الاكبر eine
kleine Schrift ohne Titel:

25 Inc. [Basm.] قال الشيخ الاكبر رضى الله عنه اعلم ان السموات
سبع ...

5. fol. 103^b—144^b:

von demselben: ك” للحكم الالهيه

30 Cf. BROCKELM. I, 447, Nr. 124. 8^o; 17 Zeilen. Klares unvokali-
siertes Nashī; ohne Datum (ca. 1700 a. D.).

A|P 232:

1. fol. 1—69:

Verfasser noch nicht festgestellt.

ك” لغت مثنوى عربى وپارسى وپهلوى

35 [Pehlewi bedeutet hier wohl nur altertümliches Neu-
persisch!]

2. fol. 71^b—133:

Ibn al-Fāriḍ.

قصيدة للمريّة مع شرح للجامي Cf. oben Cod. P 200, 1.
133 Bl.; 8^o; 15 Zeilen. Ziemlich flüchtiges Nasta'liq. Fol. 69^b—71^a:
fremde Hand: Miscellanea.

5

A 237:

1. fol. 3^b—63^b.

'Abd al-Ġalīl ibn Aḥmad Ġamīl.

”بداة الافكار وهي شرح مختصر المنار

2. fol. 65^b: Ein 'Abd ar-Raḥmān (Ringstempel 1291): 10
Approbation in Reimprosa. Autogramm.

3. fol. 66^a: Aḥmad ibn Muḥammad Emīn; Lob-
gedicht und Autogramm.

4. fol. 66^b: 'Abd al-Wahhāb Subḥī Senawizāde;
Lobgedicht und Autogramm.

15

5. fol. 67^b: 'Abd al-Qādir al-Qādirī; Lobgedicht
und Autogramm.

6. fol. 68^a: Ibrāhīm ar-Rāfi'i; Lobgedicht und
Autogramm.

7. fol. 68^b: Muḥammad Nūr ad-Dīn: Lobgedicht 20
und Autogramm.

71 Bl.; 8^o; 15 Zeilen. Zierliches, kleines Nashī türkischer Hand.
Keine Glossen. Geschrieben 1821/1906 [vom Verf. 'Abd al-Ġalīl
oder dessen Sekretär?].

(Schluß folgt.)

Fātiḥa und Vaterunser.

Von H. Winkler.

Die Fātiḥa nimmt in verschiedener Hinsicht im Rahmen des Korans eine Sonderstellung ein. Sie dient nicht wie die Hauptmasse der Offenbarungen zu irgendwelcher Instruktion der Gläubigen, ist nicht ein Wort Allahs an die Menschen, sondern ein Gebet der Menschen zu Allah. Entgegen dem einigermaßen befolgten Prinzip der Anordnung der Suren nach ihrer Länge steht die kurze Fātiḥa am Anfang des Buches, damit es eben mit einem Lobgebet eröffnet werden möge, wie es mit zwei Beschwörungssuren als Schutzgebeten beschlossen wird¹). Diese beiden Zufluchtssuren und die Fātiḥa unterscheiden sich so sehr vom Charakter des übrigen Korans, daß Ibn Mas'ūd sie nach einigen Nachrichten nicht in seine Koran-
ausgabe aufgenommen haben soll, nach anderen Nachrichten hat er nur die beiden Beschwörungssuren ausgeschieden²). Weiter ist die Sprache der Fātiḥa durch die Fülle von Anklängen an jüdische und christliche, besonders in Hymnen und Liturgien gebrauchte Ausdrücke sehr auffallend³). Weil die Fātiḥa das von Muhammed seiner Gemeinde gegebene Gebet war, kam sie bei den Gläubigen zu höchstem Ansehen und beständigem Gebrauche. Wir finden in der Tradition mehrfach die Bestimmung, daß es kein Gebet ohne die Fātiḥa gebe⁴). Und als Gebet sollte sie mit „Amen“ geschlossen werden: „Wenn der Imam spricht: . . . *ğairi 'l-mağdūb 'alaihim walā*

1) TH. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans*, 2. Aufl. besorgt von FR. SCHWALLY, II, S. 68.

2) NÖLDEKE-SCHWALLY, II, S. 41f.

3) NÖLDEKE-SCHWALLY, I, S. 111 ff.

4) A. J. WENSINCK, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden 1927) S. 194: No prayer without the recitation of the first sūra. Weitere Belege NÖLDEKE-SCHWALLY, I, S. 110 Anm. 1.

'l-dāllin so spricht „'āmīn“ und wessen Wort dann mit dem Worte der Engel (dem „'āmīn“ der Engel) zusammenklingt, dem werden seine früheren Sünden vergeben¹⁾“. Und dieses Gebet, das der fromme Muslim täglich spricht, das das Verhältnis des Gläubigen zu Allah in gedrängter Form ausdrückt, 5 fand in alter Zeit schon seinen Weg in die Zauberpraxis. Die Tradition berichtet von der Heilung eines Mannes der von einer Schlange oder einem Skorpion gestochen worden war, durch die Beschwörung mit der Fātiḥa²⁾. „Er (der Beschwörer) begann die 'Umm al-ḩur'ān (Fātiḥa) zu rezitieren, 10 sammelte seinen Speichel und spuckte aus, da wurde der Mann gesund“, lesen wir gelegentlich in dieser Geschichte³⁾. Diese hervorragende Rolle spielt die Fātiḥa bis zum heutigen Tage in der muhammedanischen Zauberei⁴⁾.

Woher stammt dieses Gebet? Woher nahm es der Prophet, 15 der angeblich gesagt haben soll, daß sich weder in der Tora, noch im Evangelium, noch im Psalter etwas der Fātiḥa ähnliches finde⁵⁾. SCHWALLY schreibt über die Fātiḥa: „Das spezifisch islamische Kolorit tritt hierbei derartig zurück, daß sich das Gebet in jedem jüdischen oder christlichen Erbauungs- 20 buche sehen lassen könnte⁶⁾“. Und doch ist die Fātiḥa das Gebet der Gläubigen geworden. Wir kennen auf christlichem Boden eine parallele Erscheinung: auch das Vaterunser ist ein Gebet, das „an sich heute noch jeder Jude sprechen kann“⁷⁾. Aber wie das Vaterunser dadurch, daß es von Christus selber 25 seinen Nachfolgern gegeben und von ihnen gepflegt wurde,

1) Buḩārī, *Tafsīr al-ḩur'an*, bāb 2.

2) Buḩārī, *Faḩā'il al-ḩur'ān*, bāb 9, Muslim, *Tiḩb*, bāb *al-ruḩja min al-'ain*, gegen Ende.

3) Buḩārī, *Tiḩb*, bāb 33, Muslim, a. a. O. 'Abū Dā'ūd, *Sunan*, *Tiḩb*, bāb 47 wird in ähnlicher Weise die Heilung eines Wahnsinnigen beschrieben.

4) Bānī, *Šams al-ma'ārif al-kubrā* widmet ihr ein langes (das zehnte) Kapitel des ersten Buches.

5) NÖLDEKE-SCHWALLY, I, S. 110 Anm. 1.

6) NÖLDEKE-SCHWALLY, I, S. 110.

7) J. HAUSSELEITER, Vaterunser, in HAUCK's *Realenzyklopädie*, Bd. 20, S. 435.

das christliche Gebet geworden ist, so wurde die Fātiḥa Muhammeds das Gebet des Muslims schlechthin. Äußerlich erinnert die Fātiḥa durch die Siebenzahl ihrer Verse¹⁾ an die Siebenzahl der Bitten des Vaterunser. Ist es möglich, daß 5 Muhammed irgendwie durch das Vaterunser angeregt worden ist, die Fātiḥa zu formulieren? Wir wissen, daß Muhammed lange Zeit den Christen freundlich gesinnt war und daß er Jesus über alle andern Propheten stellte. Die Untersuchungen T. ANDRAE'S erweisen den christlichen Einfluß als unerwartet 10 weit in die Verkündigung Muhammeds hineinreichend. Aber selbst wenn wir die Bekanntschaft Muhammeds mit Christen einschränken und diesen Christen keine rechten theologischen Kenntnisse zutrauen, bleibt es kaum denkbar, daß diese Christen in Arabien das im Kultus unentbehrliche Vaterunser, das 15 Mindestmaß christlicher Kenntnis, nicht gekannt und gebraucht hätten. Gerade das muslimische Gebetswesen ist unter dem Einfluß der älteren Offenbarungsreligionen entwickelt worden. Es würde uns deshalb nicht erstaunen, wenn wir die Fātiḥa als eine Nachbildung des Vaterunser erkennen könnten. Nicht 20 nur als Gebet war das Vaterunser für die Christen wichtig, sondern in demselben Maße auch als Zauberspruch. Das von Christus stammende Gebet mit der Bitte „Erlöse uns von dem Übel“ mußte von der frühesten Zeit an primitiveren Gemütern als ein unfehlbarer Zauberspruch erscheinen. In dieser Funk- 25 tion finden wir das Vaterunser aus jenen dem Islam vorhergehenden Jahrhunderten in der Tat mehrfach. Das älteste Zeugnis dieser Art ist eine Tontafel — etwa ein Haussegen oder ein ähnliches Phylakterion — mit dem Vaterunser aus Megara. Sie stammt aus dem 4. Jahrhundert²⁾. Etwa ein 30 bis zwei Jahrhunderte jünger sind zwei Papyrusamulette³⁾,

1) deren Zählung allerdings nicht ohne Schwierigkeiten bleibt, vgl. NÖLDEKE-SCHWALLY, I, S. 115 f.

2) R. KNOPF, *Eine Thonscherbe mit dem Texte des Vaterunser*. Mitteilungen des Kaiserl. Deutschen Archaeologischen Instituts. Athenische Abteilung, Bd. 25 (1900) S. 313 ff.

3) U. WILCKEN, *Heidnisches und Christliches aus Aegypten*, Archiv für Papyrusforschung, Bd. 1 (1901) S. 431 ff. und Papiri Greci e Latini, Bd. 6 (1920) Nr. 719.

die ebenfalls den Text des Vaterunser¹⁾ bieten. Ein besonders charakteristisches Zeugnis für den Gebrauch des Vaterunser in der Zauberei ist die berühmte viel umstrittene *sator*-Formel, in der F. GROSSER²⁾ das Paternoster wiedererkannt hat. Die Belege für die *sator*-Formel führen uns hinreichend weit in die Jahrhunderte vor Muhammed zurück. Es ist möglich, daß Muhammed das Vaterunser in seiner Verwendung als Zauberspruch kennen gelernt hat. Wir sahen vorhin schon die Fātiḥa als Beschwörungsformel bei einem Krankheitsfall, auch hier wäre sie also die Erbin des Vaterunser.

1) Auch im Ḥadīṭ finden wir dann das Vaterunser, wieder in einem Zaubermittel: „(‘Abū ‘l-Dardā‘) sagte: Ich habe den Gesandten Allahs — Allah segne ihn und schenke ihm Heil — sagen hören: Wer von euch an irgendetwas leidet oder wessen Bruder leidet, der soll sprechen: Unser Herr Gott, der (Du) im Himmel (bist). Geheiligt werde Dein Name. Dein Befehl (أَمْرُكَ) gilt im Himmel und auf der Erde. Wie Deine Barmherzigkeit im Himmel ist, mache Deine Barmherzigkeit auf der Erde. Vergib uns unsere Sünden und Vergehen. Du bist der Herr der Guten. Laß herniederkommen eine Barmherzigkeit von Deiner Barmherzigkeit und eine Heilung von deiner Heilung auf diese Krankheit. Dann wird er genesen“. (‘Abū Dā‘ad, Sunan, Ṭibb, bāb 38). Das Gebet zeigt hier koranische Beeinflussung an der Stelle: Dein Befehl: (أَمْرُكَ) usw., wo wir erwarten würden „Dein Reich komme“, vgl. Sūra 10 V. 25 (أَتَاهَا أَمْرُنَا), 11 V. 42 (جَاءَ أَمْرُنَا) 16 V. 1 (أَنزَى) (أَنزَى). Der Schluß أَنْزَلَ رَحْمَةً مِنْ رَحْمَتِكَ وَشَفَاءً مِنْ شِفَائِكَ ist gebildet unter dem Einfluß von Sūra 17 V. 84: وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ, einem Verse, der gern in Talismanen zur Heilung verwendet wird. Die letzten Verse des Vaterunser finden wir in Sujūṭī’s *‘Itḥān* (Calcutta 1854) S. 88 als einen dem Moses offenbarten Vers: „O Gott, laß nicht eintreten den Satan in unsere Herzen. Und erlöse uns von ihm (das Böse ist hier also persönlich gedacht), denn Dir gehört das Reich und die Macht und die Herrschaft und das Königtum und das Lob und die Erde und der Himmel in alle Zeit, ewig, ewig. Amen, Amen“. Auf beide Stellen hat GOLDZIEHER mehrfach aufmerksam gemacht (Muh. Studien II, S. 386 f., Vorlesungen (1910) S. 43, Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitāb, ZDMG., Bd. 32 (1878) S. 352. 2) F. GROSSER, *Ein neuer Vorschlag zur Deutung der sator-Formel*. Archiv für Religionswissenschaft Bd. 24 (1926), S. 165 ff. Ich verdanke diesen Hinweis der Freundlichkeit Herrn Prof. WEINREICH’s.

Vergleichen wir einmal im einzelnen die Fātiḥa mit dem Vaterunser. Wenn die Fātiḥa eine bewußte Nachbildung des christlichen Vaterunser ist, ist es begreiflich, daß wir keinerlei unmittelbare Anklänge an das Vaterunser finden werden, denn
 5 Muhammed wollte das Vaterunser für seine Gläubigen nicht übertragen, sondern ihnen sein eigenes Vaterunser geben. Daß Muhammed die Fātiḥa unter dem Einfluß eines fremden Gebetes geformt hat, wird schon durch die vielen fremden Elemente in ihr nahegelegt. Muhammed lehnte sich an den Sprachgebrauch christlicher und jüdischer Hymnen an, um den Ton
 10 zu treffen, der in den Gebeten der älteren Offenbarungsreligionen üblich war. In dem religiösen Leben seiner Landsleute konnte er niemals eine Vorlage für ein solches Gebet finden; wie diese Leute beteten, lehren uns etwa die beiden Schlußuren
 15 des Korans, die nichts anderes als Zaubersprüche sind. Das Fehlen unmittelbarer Anklänge an das Vaterunser neben dem Gebrauch fremder Wendungen¹⁾ zeugen eher für als gegen eine Abhängigkeit der Fātiḥa vom Vaterunser. Die in beiden Gebeten vorhandene Siebenzahl, die gerade von
 20 dem Menschen einer minder tiefen Religiosität unendlich oft unterstrichen wird, haben wir schon notiert. Lernte Muhammed das Vaterunser kennen, wird man ihn wohl auf die Siebenzahl der Bitten energisch aufmerksam gemacht haben. In beiden Gebeten wenden sich die Gläubigen gemeinsam
 25 in der ersten Person Pluralis an Gott, auch das ist schließlich zu bemerken.

Immerhin ist nichts von dem bisher Vorgebrachten irgendwie zwingend. Vergleichen wir aber die Disposition beider Gebete, so wird die Abhängigkeit der Fātiḥa vom Vaterunser
 30 deutlich. Wir finden in der Tradition das Wort: „Es sagt Allah: Ich habe das Gebet (die Fātiḥa) zwischen mir und meinem Knechte in zwei Hälften geteilt, eine Hälfte davon

1) Dieser selbe Gebrauch fremder Ausdrücke und Wendungen findet sich übrigens ganz ähnlich im Thronvers wieder, der als Thema zur Erbauung und zu Schutz und Segen eine ähnliche Rolle wie die Fātiḥa in der Religion des Volkes spielt. Vgl. NÖLDEKE-SCHWALLY, I, S. 184 Anm. 2.

gehört mir und eine Hälfte meinem Knechte¹⁾“. Diese Zweiteilung der Fātiḥa findet sich dann noch weiter ausgeführt: „Es sagt Allah — Er ist stark und groß —: Ich habe das Gebet zwischen mir und meinem Knechte in zwei Hälften geteilt. Und meinem Knechte soll werden, worum er bittet. 5 Wenn der Knecht sagt: Lob sei Allah, dem Herrn der Welten, sagt Allah — Er ist stark und groß —: Mein Knecht hat mich gelobt. Und wenn er spricht: Dem barmherzigen Erbarmer, sagt Allah — Er ist stark und groß —: Mein Knecht hat mich gepriesen. Und wenn er sagt: Dem Könige des 10 Gerichtstages, sagt Er: Mein Knecht hat mich verherrlicht (Variante: Mein Knecht hat (es) mir überlassen). Und wenn er sagt: Dir dienen wir und Dich bitten wir um Hilfe, sagt Er: Dieser (Vers) ist zwischen mir und meinem Knechte, und meinem Knechte soll werden, worum er gebeten hat. Und 15 wenn er sagt: Führe uns den geraden Weg, den Weg derjenigen, denen Du Gnade erwiesen hast, auf denen kein Zorn liegt und die nicht irregehen, sagt Er: das gehört meinem Knecht und er soll erhalten, worum er gebeten hat²⁾“.

Wenn wir Fātiḥa und Vaterunser (Matth. 6, 9–13) neben- 20 einanderstellen, bekommen wir folgendes Bild³⁾:

1) MUSLIM, *Ṣalāt, bāb wuḡūb al-ḵirā'āt bi'umm al-ḵur'an fi 'l-ṣalāt.*

2) MUSLIM a. a. O., 'Aḥmad ibn Ḥanbal II, S. 460, zit. von WENSINCK in seinem Artikel *Ṣalāt V* in der Enzyklopaedie des Islam.

3) An dritter Stelle gebe ich den Text des oben S. 241, Anm. 1 übersetzten Vaterunser aus 'Abū Dā'uds Sunan. Es ist äußerst instruktiv auch in dieser Wiedergabe des Vaterunser ungefähr dieselben von dem neuen Geiste des Islams eingegebenen Faktoren wirksam zu sehen, die auch die Gestaltung der Fātiḥa beeinflussten. An folgenden Punkten sehen wir die Islamisierung des Vaterunser sowohl in der Fātiḥa wie bei 'Abū Dā'ud: 1. Umwandlung des Vaters in den Herrn. 2. Umwandlung des (zeitlich bedingten) Gedankens vom kommenden Reiche in die Aussage über eine (zeitlose) Eigenart Gottes oder seines Befehles, 3. die Wiedergabe des Wunsches, daß der Wille Gottes geschehen möge, durch die Unterwerfung unter seine Gerichtsherrlichkeit oder Barmherzigkeit. Die letzten drei Bitten werden — was nahelegend — in einen einzigen Gedanken zusammengefaßt und dieser nur einmal ausgedrückt. In der Fātiḥa wie in 'Abū Dā'uds Vaterunser ist also der Abstand zwischen Gott und dem Menschen betont, den gerade Christus überwunden wissen wollte.

Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	وَبِإِذَا اللَّهُ الَّذِي فِي السَّمَاءِ
1. Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·	لِلْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	تَقْدَسُ اسْمُكَ
2. ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου·	الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	أَمْرِكَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ
3. γενηθήτω τὸ θέλη- μά σου, ὡς ἐν οὐ- ρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·	مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ	كَمَا رَحِمْتَكِ فِي السَّمَاءِ فَاجْعَلِي رَحِمَتِكَ فِي الْأَرْضِ
4. Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·	إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ	—
5. καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφή- καμεν τοῖς ὀφειλέ- ταις ἡμῶν·	اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	اغْفِرْ لَنَا حُوبَنَا وَخَطَايَانَا (أَنْتَ رَبُّ الطَّيِّبِينَ أَنْزَلِ رَحْمَةً مِنْ رَحِمَتِكَ وَشِفَاءً مِنْ شِفَائِكَ عَلَيَّ هَذَا الْوَجْعِ)
6. καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασ- μόν,	صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ	
7. ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. (Ἀμήν).	غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (أَمِينَ)	

Auf den ersten Blick sehen wir den großen Schnitt mitten in der Fātiḥa, auf den oben die Tradition hinweist, wenn sie die Fātiḥa in zwei Hälften teilt. Die ersten drei Aussagen der Fātiḥa (nach der Basmala) betreffen Allah, gehören Allah: 5 in vollkommener Parallele zum Vaterunser, dessen drei erste Bitten der Verherrlichung Gottes und des Gottesreiches dienen. Nach diesen himmlischen Dingen kommen die irdischen, menschlichen zur Sprache. Von diesem Einschnitt in beiden Gebeten haben wir auszugehen, wir können dann die Parallelität der 10 Probleme beider Hälften im ganzen feststellen, nicht eine durchgehende Parallelität der einzelnen Verse. Der Anrede und der ersten Bitte des Vaterunser entspricht (nach der oben befolgten Zählung) die Basmala und der erste Vers der

Fātiḥa. Der „Vater“ und die „Herrschaft des Vaters“ sind nach Auffassung der Christen selber vor allem durch Barmherzigkeit charakterisiert¹⁾. Deshalb könnte etwa an dieser Stelle der „barmherzige Erbarmer“ dem Πάτερ entsprechen. Dem „im Himmel“ der Anrede entspricht etwa der „Herr der 5 Welten“ des ersten Fātiḥa-Verses, dem „Geheiligt werde . . .“ das „Lob sei Allah“. Mit der zweiten Bitte des Vaterunsers konnte Muhammed nichts anfangen, das Reich Gottes war eine ausgesprochen christliche Vorstellung, aber nicht unpassend stellt Muhammed an diese Stelle nochmals den auch von ihm 10 erkannten „barmherzigen Erbarmer“. Auch die dritte Bitte ist für Muhammed nicht annehmbar; der Wunsch, daß Gottes Wille geschehen möge, mußte ihm fast als Lästerung Allahs erscheinen, dessen Wille unbedingt geschah, ohne daß dabei der Mensch irgendetwas dazutun oder unterlassen könnte. 15 Diese seine Auffassung von dem Willen Allahs kommt zum Ausdruck in dem „Herrn des Gerichtstages“, einer Wendung, die Muhammed offenbar deshalb an diese Stelle gesetzt hat, um der christlichen seine eigene Auffassung von Gott gegenüberzustellen²⁾, im Koran findet sich sonst nirgends der Aus- 20 druck مالك يوم الدين. So schimmert Muhammeds Orientierung am Vaterunser in den ersten drei Versen der Fātiḥa noch durch, diese Verse „gehören Allah“. In den folgenden Versen sprechen die Menschen: in der Fātiḥa wie im Vaterunser setzt gerade hier die erste Person Pluralis ein. Der vierten Bitte 25 um das tägliche Brot wird Muhammed einigermaßen gerecht,

1) Das hat Muhammed auch gewußt, vgl. Sūra 57 V. 27. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, daß in dem von 'Abū Dā'ūd mitgeteilten Vaterunser das Gebet die Barmherzigkeit so sehr betont und in ihr ausklingt.

2) Es ist auffallend, daß die oben aus dem Ḥadīṭ mitgeteilte Zweiteilung der Fātiḥa noch besser auf das Vaterunser paßt. Man vergleiche zu den folgenden Versen die dort gegebene Verheißung Allahs, daß dem Knecht gegeben werden soll, worum er bittet, was besser auf die entsprechenden Bitten des Vaterunsers paßt als auf die Verse der Fātiḥa. Besonders bemerkenswert ist die Variante zum dritten Fātiḥa-Verse: „Mein Knecht hat es mir überlassen“, die vorzüglich zu dem „Dein Wille geschehe“, ziemlich schlecht aber zu dem „Herrn des Gerichtstages“ paßt.

wenn er im entsprechenden vierten Verse der Fātiḥa sagt: „Dir dienen wir und Dich bitten wir um Hilfe“. Die folgende Bitte um Vergebung der Sünden ersetzt Muhammed durch die Bitte um rechte Leitung, damit im fünften und 5 sechsten Verse die fünfte, sechste und siebente Bitte des Vaterunser zusammenfassend. An dieser Stelle scheint mir die Umwandlung der zusammengefaßten christlichen Bitten um Vergebung der Sünden, Bewahrung vor Versuchung und Erlösung von dem Übel in das islamische Äquivalent sichtbar 10 zutage liegen. Das Wesen Allahs ist eben die *hidāja*, die rechte Leitung, die dem Gläubigen, der auf die durch Muhammed verkündete Botschaft hört, die Möglichkeit gibt zum Heile zu gelangen¹⁾. Der siebente Vers der Fātiḥa bezeugt vielleicht noch in ganz besonderer Weise, daß Muhammed dieses Gebet 15 gebildet hat, damit auch seine Gemeinde ein Vaterunser haben möge; denn er unterstreicht die hervorragende Stellung der Muslime unter den Völkern: *المغضوب عليهم* ist in alten Traditionen eine Bezeichnung für die Juden und *الضالون* für die Christen²⁾.

20 Wir können demnach sagen, daß die Fātiḥa von Muhammed nach dem Muster des Vaterunser gebildet wurde und zwar zu einer Zeit, als Muhammed die Eigenart seiner Sendung Juden und Christen gegenüber schon klar erkannt hatte. Wir kennen das Vaterunser, das Muhammed gehört hatte, und wir kennen 25 die Fātiḥa, die von ihm gesprochen worden ist. Zwischen diesen beiden Polen erfassen wir den Geist Muhammeds. Seine eigenen Gedankengänge können wir hier Schritt für Schritt nachgehen. Und mehr noch: die Fātiḥa wird uns eine authentische Auseinandersetzung Muhammeds mit Christus. Das macht 30 uns die Fātiḥa so wertvoll.

1) T. ANDRAE, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Kyrkohistorisk Årsskrift 25. Jahrg. (1925), S. 84, GOLDZIEHER, *Vorlesungen* (1910), S. 92.

2) NÖLDEKE-SCHWALLY, I, S. 110, Anm. 3.

Das „Tragische“ in der arabischen Literatur.

Eine Skizze von

Rudi Paret.

Bei der bis jetzt ziemlich bruchstückhaften Kenntnis der arabischen Literatur erzählenden Inhalts mag es allzu kühn erscheinen, eine Untersuchung darüber anzustellen, ob und inwieweit ein ästhetischer Typus wie der des Tragischen darin eine Rolle spielt. Und in der Tat wäre es verfrüht, jetzt schon ein abschließendes Urteil darüber zu fällen. Aber es ist doch wohl an der Zeit, die Frage selber wenigstens aufzuwerfen und zur Diskussion zu stellen. Einige der bis jetzt bekannten Texte mögen dabei immerhin ein erstes Hilfsmittel bilden, um das Problem einer vorläufigen Lösung nahe zu bringen. Ob diese Lösung die endgültige sein wird, mag sich dann später am Befund der gesamten Literatur zeigen.

Will man sich über die Rolle unterrichten, die der Typus des Tragischen in der arabischen Literatur spielt, so muß man sich natürlich zuerst klar darüber werden, was eigentlich das Wesen des Tragischen ist. Das läßt sich nun allerdings nicht mit ein paar Worten abmachen. Aber in diesem Zusammenhang handelt es sich auch nicht darum, alle die Fälle aufzuzählen, auf die der Begriff des Tragischen sich anwenden läßt. Vielmehr genügt es hier, ein paar wesentliche Züge herauszugreifen und von ihnen aus die Fragestellung zu beleuchten.

Darüber wird kein Zweifel bestehen, daß es sich bei der tragischen Dichtung um die Darstellung von irgendwelchem Leiden handelt. Mögen auch die erhebenden Gefühle, die sich beim Genuß einer solchen Dichtung neben den niederdrückenden

einstellen, die Wirkung der letzteren etwas abschwächen: wenn es sich überhaupt noch um Tragik handeln soll, muß eine pessimistische Grundstimmung, ein unmittelbares Gefühl von der Realität des Leidens vorherrschen¹⁾. Dieses niederdrückende Moment wird noch verstärkt durch den Umstand, daß dabei das Leiden nicht etwa zufällig über einen beliebigen Menschen hereinbricht, vielmehr der davon Betroffene sich durch irgendwelche Eigenschaften vor den Durchschnittsmenschen auszeichnet: eben seine menschliche Größe ist es, an der das Leiden einsetzt. Der Schwerpunkt der Handlung liegt nicht außerhalb des Helden, also etwa in der jenseitigen, göttlichen Welt, sondern in ihm selber. Das bedeutet aber eine vorwiegende Wertschätzung rein menschlicher, irdischer Gestalten²⁾.

15

I.

Die eben genannten charakteristischen Züge des tragischen Lebensgefühls konnten nun in der arabischen Literatur — soweit diese islamisch orientiert ist — durchaus nicht zur Entfaltung kommen, ebensowenig wie in der typisch „mittelalterlichen“ Literatur des christlichen Abendlandes. Die islamische Weltanschauung ist weder pessimistisch eingestellt, noch mißt sie irgendwelchen menschlichen Gestalten eine absolute Bedeutung zu. Vielmehr ist sie, was das erstere angeht, einem weitgehenden Optimismus ergeben: die Überzeugung, daß Gott die Macht in der Hand hat und letzten Endes dem Guten zum Sieg verhilft, kommt immer wieder zum Durchbruch. Und was die Wertung menschlicher Gestalten betrifft, so hat die islamische Einstellung immer die Tendenz, diese nur soweit anzuerkennen, als sie Werkzeuge und Exponenten der göttlichen Welt sind; ein eigentlich menschliches Interesse haben sie dabei nicht zu beanspruchen. Derselbe Sachverhalt läßt sich nun auch, wie schon angedeutet, bei der konsequent

1) J. VOLKELT, *Ästhetik des Tragischen*, 3. Aufl., München 1917, S. 50. 102 ff.

2) J. VOLKELT, o. c. S. 446 ff. („Das transzendente und immanente Schicksal im Tragischen“); E. HIRT, *Das Formgesetz der epischen, dramatischen und lyrischen Dichtung*, Leipzig 1923, S. 181.

christlichen Lebensanschauung des Mittelalters nachweisen, und die islamische Weltanschauung ist daher, was die grundsätzliche Einstellung angeht, keine einzigartige Erscheinung. Ein besonderes Gesicht bekommt die Sachlage erst, wenn man sich fragt, wie weit diese dem tragischen Lebensgefühl widerstrebende Grundeinstellung in den Werken islamischen bzw. christlichen Schrifttums tatsächlich in Erscheinung trat und sich durchsetzte. Hierbei ergeben sich nämlich die weitgehendsten Unterschiede zwischen dem islamischen und dem christlichen Kulturkreis, und die Eigenartigkeit der islamischen Verhältnisse tritt klar zu Tage. Während auf christlichem Gebiet die vorwiegend jenseitig orientierte „mittelalterliche“ Lebensanschauung sich im Laufe der Zeit zu der ganz anders garteten, den Wert des Individuums und der in ihm immanent wirksamen Kräfte betonenden „modernen“ Lebensanschauung umbildete und damit erst der rechte Boden für die ungehemmte Ausbildung des tragischen Lebensgefühls geschaffen wurde, blieb der islamischen Welt eine auch nur einigermaßen ähnliche Entwicklung versagt. Bewegungen wie Renaissance, Humanismus und Aufklärung kommen hier erst in der neuesten Zeit in Gang, und zum mindesten läßt es sich für das arabische Schrifttum, um das es sich in der folgenden Untersuchung speziell handelt, bestimmt behaupten, daß die „mittelalterlich“-islamische Einstellung bis auf unsere Tage maßgebend war, m. a. W. daß darin kein tragisches Lebensgefühl zur Entfaltung kommen konnte.

Es ist deshalb bezeichnend, daß diejenige Literaturgattung, in der sonst das Tragische am eindrucksvollsten in Erscheinung zu treten pflegt, die dramatische Dichtung, auf arabischem Sprachgebiet bis in die neuere Zeit herein fast ganz gefehlt hat. Selbst der eigentlich arabische Stoff vom Tod 'Antars, über den weiter unten zu handeln sein wird, ist in seiner dramatischen Fassung kein arabisches Original, sondern eine Übersetzung aus dem Französischen. Und was die arabischen Schattenspiele angeht, so scheinen sie, nach den bis jetzt veröffentlichten Proben zu schließen, mehr der Karrikatur als

ernster Lebensdarstellung gedient zu haben¹⁾. Die folgenden Untersuchungen beschränken sich daher auf die epische Literaturgattung²⁾.

Das Fehlen der tragischen Einstellung tritt am deutlichsten in denjenigen Dichtungen zutage, die Episoden aus der islamischen Geschichte zum Inhalt haben. Bei der Entstehung und Ausbreitung der islamischen Theokratie wurde, wie bei jedem revolutionären Geschehen, gar manches Menschenleben in seinem tiefsten Innern erschüttert und einem — für das moderne Empfinden — tragischen Ende zugetrieben. Die arabischen Dichter, die sich später dazu berufen fühlten, die frühislamische Geschichte darzustellen, hatten aber keinen Sinn für solche Tragik. Der einzelne Mensch wurde von ihnen einzig und allein danach gewertet, ob er für oder gegen den Islam Stellung nahm. Im ersteren Fall führte er sein zum Erfolg prädestiniertes Leben in maiorem gloriam dei; im letzteren Fall war er wegen seiner teuflischen Natur von vornherein dem Untergang geweiht und verdiente deshalb keine weitere menschliche Sympathie, wie dies eine tragische Auffassung seines Geschicks hätte erfordern müssen. Nun waren jedoch in den ältesten Geschichtswerken, denen diese

1) Das einzige mir bekannt gewordene arabische Schattenspiel tragischer Art, „Die Liebenden von Amasia“, gehört trotz der arabischen Fassung dem türkischen Kreis an (H. STUMME in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* 1906, Nr. 10, S. 819 f.; G. JACOB, *Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland*, 2. Aufl., Hannover 1925, S. 107). Der tragische Stoff, die Geschichte von Ferhād und Šīrīn, stammt hier übrigens aus der altpersischen Sage, also aus vorislamischer Zeit. Vgl. unter II.

2) Neben der dramatischen und epischen Literaturgattung böte auch die lyrische Dichtung, speziell die Trauerpoesie und die Gedankenlyrik, die Möglichkeit zur Äußerung eines tragischen Lebensgefühls. Ob diese Möglichkeit in der späteren arabischen Poesie irgendwie zur Wirklichkeit geworden ist, kann nur jemand entscheiden, der auf diesem Gebiet Fachmann ist. Nach meiner oberflächlichen Kenntnis der hierher gehörenden Dichtungen überwiegt darin das Weichlich-Sentimentale gegenüber dem Herb-Tragischen. Anders liegt die Sache allerdings in der altarabischen Poesie. Darauf werde ich weiter unten kurz zu sprechen kommen.

Dichter das Material entnehmen, auch Tatsachen erwähnt, die sich nicht so ohne weiteres in dieses Schema einfügten. Wenn etwa darin berichtet war, daß Mohammed durch seine Gegner ab und zu schwere Schädigungen erlitt, und daß dabei sogar einzelne Muslime ihr Leben lassen mußten, so widersprach das eigentlich der optimistischen Einstellung, nach der dem Islam durchweg der Sieg beschieden sein sollte. Aber weit entfernt, derartige Mißerfolge in tragischem Sinn aufzufassen, brachten die betreffenden Dichter sie in Übereinstimmung mit ihren islamischen Postulaten, indem sie ihnen durch irgendwelche Umdeutungen die tragische Spitze abbrachen. Schon die besondere Betonung der Tatsache, daß die bei solchen unglücklichen Ereignissen gefallenen Muslime des Märtyrertods teilhaftig geworden und deshalb nicht eigentlich unterlegen, sondern siegreich ins Paradies eingegangen seien, bog den pessimistischen Ausklang einigermaßen ins Optimistische um. Aber abgesehen davon suchten die Dichter die niederdrückenden Wirkungen solcher Nachrichten noch weiter zu verringern und zu neutralisieren, u. zw. dadurch, daß sie den einzelnen Mißerfolgen eine blutige Rache nachfolgen ließen. So entstanden Dichtungen wie die in der Berliner Handschrift Petermann I, 259, Bl. 54 b—93 b überlieferte¹⁾. Hier wird zuerst in Anlehnung an das Geschichtswerk des Ibn Hišām (ed. WÜSTENFELD, S. 638 ff.: *jaum ar-Raǧī'*) erzählt, wie eine Anzahl Muslime in verräterischer Weise überfallen und die beiden einzigen Überlebenden gefangen genommen, nach Mekka verkauft und dort hingerichtet werden. Unmittelbar darauf folgt nun aber ein — in kürzerer Form schon von Ibn Hišām (S. 992—994) als Nachtrag angeführter — Bericht darüber, wie die Hinrichtung der beiden Muslime im Auftrag Mohammeds gerächt wird. In ähnlicher Weise berichtet die am Anfang bruchstückhafte Erzählung Berlin Wetzstein II, 702, Bl. 160 a bis 163 b, wie 'Alī mit einem muslimischen Heer die Ermordung der muslimischen Gesandtschaft bei Bi'r Ma'ūna (vgl. Ibn

1) Eine kurze Inhaltsangabe dieser Geschichte sowie der beiden folgenden gedenke ich in einer zusammenfassenden Bearbeitung der legendären Magāzi-Literatur zu veröffentlichen.

Hišām, S. 648 ff.) rächt. Mit derselben Tendenz wird der in der Berliner Handschrift Petermann II, 460, Bl. 45 b—75 a überlieferte Kriegszug nach Tabūk (vgl. Ibn Hišām, S. 893 ff.) damit motiviert, daß Mohammed für die beim Treffen von Mu'ta (Ibn Hišām, S. 794 ff.) gefallenen Muslime Rache nehmen will. Endlich sei noch an die ši'itische Märtyrergeschichte „Der Tod des Ḥusain ibn 'Alī und die Rache“ erinnert¹⁾.

1) *Der Tod des Husein ben 'Alī und die Rache.* Ein historischer Roman, aus dem Arabischen übersetzt von F. WÜSTENFELD, Göttingen 1888 (in: Abh. der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Band XXX).

(Schluß folgt.)

Volkskundliches aus el-Qubēbe bei Jerusalem.

Von H. H. Spoer und E. N. Haddad.

(Neue Folge.)

7. *il-ḥaṣīde* — Die Ernte.

Der Weizen und die Gerste werden mit dem *qālūš* geerntet; diese Art Ernte heißt *ḥaṣīde*. Der *qālūš* ist ein kleines sichelförmiges Messer, das in einem Holzgriff *masče* oder *nṣāb* oder *īd* eingelassen ist. Die Schneide heißt *timm* oder *afam*.⁵ Die *dura*¹⁾-Ernte heißt *qaṭīfe* oder *qā'a* „Schneiden“, sie geschieht mit dem *minḡal*²⁾ „Sichel“. Er hat Zähne, wie eine Säge, *marḡūm*, die Verzierungen auf dem Eisen heißen *naqš*, die Spitze *rās il-minḡal*. Ist der Weizen lang im Halm und fest im Boden, so wird er mit dem *minḡal* und nicht mit dem¹⁰ *qālūš* geerntet; diese Art Ernte heißt *qarīṭ*.

Die Fellachen ernten nur von früh morgens bis zwei Stunden nach Mittag, vorausgesetzt, daß während der Nacht Tau³⁾ gefallen ist, im anderen Falle hört man eine Stunde vor Mittag auf. Das Geerntete wird in kleine Garben *šimle*,¹⁵ *šmāl* plur. *šmālāt* oder *ḡirza*⁴⁾ gebunden⁵⁾; je 10 bis 15 bilden einen Haufen *rimir*. Das Bund, welches auf dem Kopfe nach Hause getragen wird, heißt *qaṭṭa* oder *ḥizme* plur. *ḥizam*, ist es aber der Tagelohn des Schnitters, so heißt es *karwe* „Lohn“. Die *rumūr* werden täglich zusammen gelegt und bilden dann²⁰ eine *hille* oder *ikdīs*; auf die Tenne *bēdar* gebracht, heißt sie *irḡīdi*, bei den Beduinen *iḡrāra*.

Die Ernte wird auf Tieren zur Tenne gebracht. Die Kamelslast heißt *šabače* „Netz“, nach dem Netz genannt, worin das Getreide überführt wird. Die einzelne Masche des Netzes²⁵ heißt *'en eš-šabače* oder *ḡurm* „Nadelöhr“. Das flache Netz

ist *bahr eš-šabače* „See des Netzes“. Der hölzerne Haken, je einer an den vier Ecken, heißt *qāide*, *'aqāfa*⁶⁾ oder *ħaffa*; das Stückchen Seil, mit dem er angebunden ist, *dāime* plur. *dawājim*. An einer der Schmalseiten des Netzes ist in der Mitte ein
5 fünfter Haken, *ǰāsir* genannt, ihm gegenüber auf der anderen Querseite ist ein langes Seil *izmāl* befestigt.

Eine Eselslast oder Maultierlast heißt *qādim ħmār* oder *q. baḥl*, plur. *qawādim*. Für den Getreidetransport bedient man sich eines hölzernen Sattels *ħammāle* plur. *ħammālāt*. Er
10 besteht aus einem Holzgestell von acht starken Latten. Vier sind, je zwei, kreuzweise, in einem spitzen Winkel, zusammen genagelt, sie heißen *qāime* plur. *qawājim* „Stützen“. Der Teil oberhalb des Kreuzungspunktes ist kürzer als der untere und heißt *kabš* plur. *ikbāš* „Widder“. Auf dem unteren Teile sind
15 Latten *'arqa* plur. *'awāriq* längsweise befestigt, so daß das Ganze wie ein Dreieck aussieht mit verlängerten Seiten. Diese Gestelle werden zu beiden Seiten des Tieres befestigt. Die Last wird an den *qawājim* angebunden⁷⁾.

¹⁾ *dura* entweder mit *ḏ* oder *d* ausgesprochen. Die Blätter der Durapflanze heißen *waraq aḏra* oder *iḏra*; die Blüten *būq*; plur. *ḫwāq*; die Fruchtkolben *zu'būr* „Mähne“, plur. *za'ābir* oder *'arnūs*, plur. *'arānis*. — ²⁾ Pferde- und Kamelführer haben auf ihren Reisen eine kleine Sichel bei sich, *'ekāfa* oder *ħaššāše* genannt, da sie zum Grasschneiden dient; libanesisch *zōbar*. — ³⁾ Starker Tau heißt *riḏḏa*, schwacher *nada*. — ⁴⁾ Hat auch die Bedeutung „Leimruten“; im Libanon „Bündel Rebholz“. — ⁵⁾ Das, womit gebunden wird, heißt *rabṭa*. — ⁶⁾ *'aqāfa* bezeichnet auch eine kleine Stange mit Haken zum Pflücken der Feigen. — ⁷⁾ Der Weizen wird verschiedentlich benannt, je nach der Form der Ähren. *Abu ħerēbet* ist eine lange, dunkle, vierzeilige Ähre. Die Körner sind nicht dicht gewachsen und sind von verschiedener Größe. *Nūrī* ist eine lange vierzeilige Ähre mit dünnem Stroh. *Saḡra maqrūta* ist eine dicke vierzeilige Ähre; liefert gutes *tibn* und ist bartlos; wird besonders von den Tscherkessen im Ostjordanland gezogen. *Kaff er-rahmān* „Hand des Barmherzigen“ ist auch vierzeilig, gibt reiche Ernte; wird besonders in der Jordanebene und Großen Ebene gesät. *Dubbije* ist sechszeilig und von plumpem Äußeren, deshalb der Name „Bärenähnliche“. Sie hat viel Feuchtigkeit nötig. Der Samen muß jedesmal erneuert werden, da er in andern Gegenden, als in der des Jordans, schnell entartet. *Ḥulqū er-rahmān* „Schöpfung des Barmherzigen“ hat sieben Ähren, die aus einem Stengel heraus-

wachsen, und ist, wie aus dem Namen hervorgeht, durch besonders günstige Umstände im Wachstum hervorgebracht. Gerste hat auch verschiedene Namen je nach ihrer Eigenart. *Farqadî*, lange, sechszeitige Ähre. *Razzâwi* lange zweizeitige Ähren mit langen Hülsen. Die Beduinen haben eine Art Gerste, *s'ir nebawi* genannt, sie ist vierzeitig, hat keine Hülsen wie die Gerste sonst hat, und sieht fast wie gelber Weizen aus. Jeder, der drischt, muß rituell rein sein. Vieh darf dazu nicht verwendet werden. Sie heißt Prophetengerste, weil die Propheten davon gegessen haben sollen; sie wird nur für Brot gebraucht. Diese Mitteilungen verdanken wir dem Ökonomen des Syrischen Waisenhauses in Jerusalem. Man vgl. auch *Quarterly Statement of the Palestine Expl. Fund* 1907, SS. 15 ff., wo eine längere, von unserer etwas abweichende Liste gegeben ist.

8. *il-ḥaṣīde* — Erntelieder.

lā jā zar' ṣḥābak mā ḡuṣ

u mā ḥaḍaru ḍarb il-qālūṣ¹⁾

u lau ḥaḍaru ḥānu saddu

u saddu msaddāt il-iḡwād

5

lā jā zar' ṣḥābak riḡāb

u mā ḥaḍaru ḍarb in-niṣṣāb

u lau ḥaḍaru ḥānu saddu

u saddu msaddāt iḡ-ḡwād

Nein, o Saat, deine Besitzer sind nicht gekommen,

10

Und sie waren nicht beim Abhauen mit der *qālūṣ*¹⁾.

Wären sie erschienen, so hätten sie die Lücken gefüllt,

Sie hätten die Lücken gefüllt, die die Edlen füllen.

Nein, o Saat, deine Besitzer sind abwesend,

Sie haben dem Pfeilschießen nicht beigewohnt.

15

Wären sie anwesend gewesen, so hätten sie die Lücke gefüllt,

Sie hätten die Lücken gefüllt, die die Edlen füllen.

¹⁾ Vgl. قلس „kratzen“.

ṣabāḥ il-ḥēr lak dājim *u nabbih ḥill min ḥān nājim*

ṣabāḥ il-ḥēr lak ḥilleh *jīḡini wana badilleh¹⁾*

Ein guter Morgen sei dir immer.

20

Und wecke jeden auf der schläft.

Ein guter Morgen sei dir ganz und gar;

Er soll zu mir kommen, und ich will ihn (dir) zeigen.

¹⁾ von *dall*.

wil-wāwi wil-wāwīja
lāqūni 'al-barrīja
billāh 'alēc jā uḥti ḥorīja
tisqīni ḡur'it maija
 5 *wallāh ana ma basqīki*
umā ḥaṣadt li hāna šwaije
iḥšid li čatta¹⁾ willa rimrīje²⁾

Der Schakal und die Schakalin

Trafen mich in der Wildnis.

10 Ich beschwöre dich, o meine Schwester *Ḥorīja*

Tränke mich mit einem Schluck Wasser!

Bei Gott, ich tränke dich nicht.

Wenn du mir hier nicht ein wenig erntest.

Ernte mir eine Garbe oder ein Häufchen Garben.

¹⁾ eigentlich „Grünes“. — ²⁾ von *rumr*, plur. *armār* „Garbe“.

15 *alā jā ba'd rūhi šḥāb iz-zar' aḡūh*
ḡābu l-manāḡil u qālu manḡlūh

O der du mich überleben mögest, die Besitzer
der Saat kamen zu ihr.

Sie brachten die Sicheln und sagten: Erntet sie.

20 *šurbti¹⁾ haz-zarākil*
miṭl frāḥ iš-šanānūr
limmin tiḡi-li t-tabḥa
biqūmu zai il-'azārīn⁴⁾
u limmin tiḡi l-fēle²⁾
 25 *bjithabbu³⁾ biṭ-ṭawābīn*

Meine Abteilung, o diese Nestlinge,

Sind wie die Jungen der Feldhühner.

Wenn die Speise mir kommt,

So stehen sie auf wie *'azārīn⁴⁾*

30 Und wenn der Streit anfängt,

So verstecken sie sich in den Backöfen.

¹⁾ *šurbti* statt *surbti*; vgl. diese Zeitschr., Bd. 4, S. 214, Anm. 2.
- Vgl. unten S. 269, Anm. 7; 270, Z. 9 v. u. — ²⁾ *fēle* = *tōše*. —

³⁾ *خبأ*. — ⁴⁾ i. e. *'izrāel*, vgl. das Gedicht in ZDMG. 68, S. 251.

*rauwaḥ il-mfallis 'ad-dār
u lāqa ṭ-ṭabḥa 'an-nār
qaraš danēn il-ḥmār*

Der Säumer kehrte zurück zum Hause
Und fand das Gericht auf dem Feuer; 5
Er zermalmte die beiden Eselsohren mit den Zähnen.

*rauwaḥ il-mfallis 'al-'illīje
lāgateh bint ḥūrīje
qāl lha jāḥti wisqīni
u lannha nuqtit maije*

Der Säumer ging ins obere Stockwerk;
Es traf ihn eine schöne Schwarzäugige. 10
Er sagte zu ihr: „O meine Schwester, tränke mich,
Auch wenn es nur ein Tropfen Wasser ist.

*wana wārid 'alal-'ēn 15
wamalli lak 'astīje
waṣubb lak ana fil-čarmīje¹⁾
lā jā ibn ir-radīje
mā ḥāda 'ašamak fīje
u lēš mā ḥaṣatt²⁾ li šwaije 20*

Ich will zur Quelle hingehen,
Und will dir die 'astīje³⁾ füllen,
Und will sie dir in der karmīje¹⁾ ausleeren“.
„Nein, du Sohn der Schlechten!
Was ist dies dein Gelüsten nach mir? 25
Weshalb hast du mir nicht ein wenig geerntet⁴⁾“?

¹⁾ als *bāṭje* erklärt. — ²⁾ *ṭ* statt *dt*. — ³⁾ Ein Gefäß ähnlich der *ḡarra*, aber kleiner, in welchem die kleinen Mädchen Wasser vom Brunnen holen. — ⁴⁾ Dieses ist ein Spottlied auf den Träger.

*ṭuḥt il-rōr ta ṭṣaijad raqāṭi¹⁾
laqēt il-rōr mā fīha raqāṭi
jā far'ōn dauwir-lak bawāṭi²⁾
u daššrak min il-frū' il-'ālajāti 30*

Ich ging in die Jordanebene, um *raqāṭi*³⁾ zu jagen.
Ich fand die Jordanebene, doch gab es dort keine *raqāṭi*.

O Pharao, sieh dich um nach *bawāṭi*⁴⁾
 Und wende dich weg von den hohen Ästen.

¹⁾ erklärt als *ṣer aṣrar min il-ḥamām*. — ²⁾ Plur. von *baṭje*.
 — ³⁾ Art Feldhuhn. — ⁴⁾ Vgl. ZDMG. 68, S. 246, Z. 42.

tuḥt il-rör ta ṭṣaijad šanānīr
jahl il-rör mā fiha šanānīr
 5 *jā far'on dauwir-lak ṭawābīn¹⁾*
u daššrak min il-frū' il-'ālǰati

Ich ging in die Jordanebene um Feldhühner zu jagen.
 O Bewohner der Jordanebene, es gibt dort keine Feldhühner.
 O Pharao, sieh dich um nach Backöfen.
 10 Und wende dich weg von den hohen Ästen.

¹⁾ Plur. von *ṭabūn*.

jā ḥaṣṣādīn iḥṣdu
iḥṣdu walannha šwaije
jallah jā rabb jallah jā rabb
mījet irdabb¹⁾ mījet irdabb
 15 *mījet irdabb min hāda l-ḥabb*

O Ernter, erntet!
 Erntet, selbst wenn es nur wenig ist.
 Wohlan, o Herr, wohlan, o Herr!
 Einhundert *irdabb¹⁾*, einhundert *irdabb*.

¹⁾ Getreidemaß von 197,7 Liter, gleich 24 *ṣā'*.

ja m'allim 'u 'u
 20 *wiḥna qatalna ḡ-ḡū'*

O Meister 'u 'u,
 Und uns hat der Hunger getötet.

minḡali jābu l-ḥarāḥiṣ¹⁾
 25 *minḡali fiṣ-zari' ṭāfiš*
minḡali jābu razza²⁾
jalli ḡalēteh fi ra:za

Meine Sichel, o Abu l-ḥarāḥiṣ²⁾,
 Meine Sichel fährt rasch durch die Saat.

Meine Sichel, o Vater des Klanges⁴⁾,
Die ich in Gaza blank⁵⁾ machen ließ;

1) S. auch Bem. 3. Man vergleiche zu diesem Liede DALMAN, *Palästinischer Diwan*, S. 4, Nr. 1 und S. 12, Nr. 2. *ḥarāḥiṣ* ist dort mit „Verzierungen“ übersetzt, *ḥarḥaṣ* bedeutet aber in der Vulgärsprache „zischen“. — 2) Bei DALM. mit „Spitze“ übersetzt. Es wurde uns zuerst als *masḥe ḥaṣab* „Holzgriff“ erklärt, dann aber als gleichbedeutend mit *ṛanna* „singen“. Das Verbum *razz* bezeichnet das Prasseln des Regens und das Nomen *rizz* „Donner“ oder einen Laut aus der Ferne. — 3) Die Stellung der Ernter ist gewöhnlich folgende: Sie stehen in einer Reihe an der rechten Seite des Feldes. Der an der Kante stehende Mann wird *ḡaḥṣe* „Eselin“ genannt, während der letzte in der Reihe *eš-šaqqā* „der Teil“ heißt. Dieses ist der geschickteste der Ernter; an seiner Sichel hängen Glöckchen *ḥarāḥiṣ*, daher die Bezeichnung *abu ḥarāḥiṣ*. — 4) So benannt wegen des zischenden Geräusches, wenn die Sichel durch die Halme fährt. — 5) d. h. er schärfte sie.

miṅḡali jā min ḡalāh
raḥ lis-sājir¹⁾ ḡalāh
mā ḡalāh illa b'īlba²⁾
rēt hal-'ilba 'azāh

5

Meine Sichel, o wer machte sie blank?

Er ging zum Goldschmied, er machte sie blank;

Er machte sie blank für eine 'ilbe²⁾.

O möge diese 'ilbe seine Trauerspeise werden³⁾.

10

1) s. S. 256, Z. 3 v. u. — 2) Getreidemaß, hier eine 'ilbe Getreide.
— 3) Vgl. ZDMG. 68, S. 245.

u zar'na a'ṭa qafāh
niḡirbu bil-'ekafa

Und unsere Saat hat sich geneigt¹⁾.

Wir hauen sie ab mit der 'ekafa²⁾.

1) d. h. ist reif; wörtlich: gab ihren Nacken. — 2) s. S. 254, Bemerk. 2.

radd btiḡḡi jā ḡalle
lā rimrin u lā ḡille¹⁾
radd btiḡḡi jā māris²⁾
lā rimrin u lā ḡāris

15

Morgen wirst du erscheinen, o Stückland³⁾,
 Ohne Garbenhäuflein und ohne Krauthaufen;
 Morgen wirst du erscheinen als ein abgemessenes Stückland
 Ohne Garbenhäuflein und ohne Wächter⁴⁾.

¹⁾ = *kadis*. — ²⁾ Plur. *mawāris*; bezeichnet ein Stück Land, welches durch Furchen oder Steine von einem größeren Feld abgegrenzt ist. Es ist der Anteil einer Person. — ³⁾ Der arab. Ausdruck bezeichnet ein ebenes Stück Land zwischen Hügeln. — ⁴⁾ In Verbindung mit diesem Abschnitt weisen wir auf folgendes hin: Man hört bei den Schnittern auf den Erntefeldern bei *er-Ramle* den Ausruf *šmalak*, d. h. „gib mir, was in deiner linken Hand ist“. Dieses ist auch Gewohnheit auf dem Karmel, wo der Vorübergehende mit demselben Ausdruck den Schnitter um das in seiner linken Hand befindliche Getreide bittet (vgl. ZDPV. 1907, S. 160; 1908, S. 256, Anm.). Ein merkwürdiger Ausdruck, wenn man bedenkt wie verpönt im Verkehr der Gebrauch der linken Hand ist.

5 9. *t-tāhūne* — Die Handmühle.

Die Handmühle, *tāhūne*¹⁾ oder *ġarūse*²⁾ genannt, besteht aus zwei runden Steinen, dem oberen und unteren Mühlstein, *il-falqa l-fōqa* und *il-falqa t-tahta*. Der einzelne Mühlstein, als solcher, heißt *fardet tāhūne*. Der erhöhte Rand des unteren Mühlsteins, wenn er ein Teil des Steines selbst ist, heißt *ħaffe*, wenn aus Lehm gemacht *ħarf-ħīne*. Die Rinne an der Seite, aus der der geschrotene Weizen, *ġriše*, rinnt, heißt *mizrāb*, das Herausrinnen *nadf* oder *tjāh*. Die Öffnung im oberen Steine, in die das Getreide geschüttet wird, heißt *ħalq it-tāhūne*³⁾; das einmalige Hineinschütten von Getreide *lahwet it-tāhūne*.

Die beiden Steine werden zusammengehalten durch einen eisernen Stift, *kulub*, der im unteren Steine befestigt ist. Dieser Zapfen geht durch ein Stückchen Holz, welches im oberen Steine befestigt ist und *farūse* „Schmetterling“ heißt. Der Griff, wodurch der obere Stein in Bewegung gesetzt wird, heißt *id*. Das Tuch, welches zum Reinhalten des Mehles unter die Mühle gelegt wird, heißt *idfāl*⁴⁾.

¹⁾ Auf dem Karmel *tāhūnet el-id* genannt, L. 1907, S. 161. In der Ebene gegen Ägypten heißt sie *raħā*. Im Hauran heißt sie *raħa*, dort ist auch der Name *ġarūse* bekannt, SOCIN-STUMME,

op. cit., Artikel Mühle. — ²) Eine Grobmühle zum Mahlen der Wicken, Kamelfutter, heißt *meğraše*. — ³) Im Hauran *ħalgūm* genannt, SOCIN-STUMME, *op. cit.* — ⁴) Ehe der Weizen gemahlen wird, siebt man ihn in dem *rurbāl*, um Steinchen und andere Unreinlichkeiten zu entfernen. Die Frauen zeigen hierin große Geschicklichkeit.

Man singt folgende Lieder beim Mahlen:

*ana lačtib waqazzi 'ala ġanāħ il-'ašfūr
jaħl¹) il-řarībe²) lā nġazētu wala šuftu srūr*

Ich werde schreiben und auf dem Flügel des Vogels
(es dir) schicken; 5

O Eltern der Fremd-Verheirateten, möget ihr weder
Vergeltung erhalten, noch Freude sehen!

¹) = *ja* + *ahl*. — ²) d. h. *mitzauwiġe*.

*lā tiħsbūni ġamal
wasruq¹) 'ala sinni
lāni ba'alliq wala
šāħbi biħammīni*

10

Betrachtet mich nicht als ein Kamel,
Da ich mit meinem Zahne knirsche.

Ich werde weder gefüttert, noch

Legt mir mein Besitzer eine Last auf. 15

¹) erklärt als *akizz u mā bōčil* „ich knirsche mit den Zähnen und esse nicht“.

*lā tiħsbūni ġamal
wasruq 'ala nābi
lāni ba'alliq wala
šāħbi bi'innā-bi*

Betrachtet mich nicht als ein Kamel,
Da ich mit meinem Eckzahne knirsche. 20

Ich werde weder gefüttert, noch

Sorgt sich mein Besitzer um mich.

*allāħ iġřrak jā ġamal
jā mħammil is-suččar
allāħ idīmak jā marčab
jā ġāġib il 'aščar*

25

Gott möge dir beistehen, o Kamel,
 O du Träger des Zuckers!
 Gott möge dich ewig bestehen lassen, o Schiff.
 O Bringer des Militärs!

5 *allāh iğṛak jā ġamal*
 jā mḥammil it-tuffāḥ
 allāh idīmak jā marčab
 jā mḥammil is-šabāb il-mlāḥ

Gott möge dir beistehen, o Kamel,
 10 O Träger der Äpfel!
 Gott möge dich ewig bestehen lassen, o Schiff,
 O Träger der schönen Jünglinge!

ḥilē-li¹⁾ ṭulak u hindāmak
 ḥilē-li bajāḍ qumšānak
 15 *u allāh iḥalli abūk wi'māmak*
 wiruddak rabbi sālim 'a-ummak

Lieblich ist mir deine Gestalt und dein Ebenmaß,
 Lieblich ist mir das Weiß deiner Hemden.
 Möge Gott deinen Vater und deine Oheime erhalten;
 20 Und mein Herr schicke dich gesund deiner Mutter zurück.
 ¹⁾ statt *ḥilī*.

wana jā marčab laštariḥ bil-māli
 wallah iğṛak jā marčab jā ġājib il-ṛāli

Ich will dich mit Reichtum kaufen, o Schiff¹⁾.
 Und Gott möge dir beistehen, o Schiff, o Herbringer des Teuren.
¹⁾ Zum Vergleich der Kamele mit Schiffen in vorislamischer
 Zeit s. G. JACOB, *Altarabisches Beduinleben*, S. 69.

25 *lafla' ḡabal 'ali*
 wašči l-hawa lallah
 lāqēt ḥabībi nājim
 bidaḥīl allah
 časaft 'an ṣaḥn ḥaddeh
 30 *u qult mā šallah*
 jā timmeh ḥātim il-muna
 u qāri čalām allah

Ich will auf einen hohen Berg steigen
 Und wegen der Liebe zu Gott klagen.
 Ich fand meinen Geliebten schlafend;
 Ich flehe Gott an.
 Ich deckte den Teller seiner Wange auf
 Und sagte, wie wunderbar!
 O, sein Mund ist der Ring des Verlangens,
 Und er ist Gottes Wort lesend.

5

10. *ǧdād iz-zētūn* — Die Olivenernte¹).

Iz-zētūn aščāl walwān fih zētūn (A.) *bjādi saǧareh ičbīr* 10
 u 'ālī u ḥamlāneh qatlī u ḥabbeh ṭawīl wičbīr u ba'mlu minneh
 zēt lēš zēteh bičūn ibjaḍ u zāci²). (B.) *šurri u hāda mitwassit*
 u bōhdūh lal-ačl lēš inneh aḥla l-čill. (C.) *iz-zimmēri bičūn*
ǧismeh q'if u ba'mal zēt qatlī u bōhdūh laz-zēt. (D.) *iǧ-ǧazari*
 u hāda čbīr wismar wil-madanīje ba'malūh mamlūh. iz- 15
 zētūn imma ismar au iḥḍar u hāda bismarr ida biḥallūh
 iṭawwil 'a-immeḥ wil-fallāḥin ba'malu iz-zētūn talāt iǧnās
 min šān il-ačl: iš-šurri biduqqūh daqq u biḥuṭṭūh fil-milḥ
 u bisammūh zētūn maršūš u ba'd ǧim'ten bōčlu minneh. wiz-
 zimmēri bōhdūh lil-mamlūh biḥuṭṭūh fi qafire³). u biḥuṭṭu 20
 'alēh milḥ u bičībsūh fi ḥǧār ḥatta jinmaḍḍ⁴). u bōčlu minneh
 ba'd šahr. wiš-šurri ba'malu minneh čamān zētūn šḥīḥ u
 biḍa'uh min ḥol la ḥol fiǧ-ǧarra bmai min dūn milḥ min šān
 ihaddi⁵). u bibqa dāiman aḥḍar činneḥ ǧdād u limmin birīdu
 jōčlu minneh bičībbu l-mai u bōḍa'u l-milḥ 'alēh u bišbru 25
 'alēh tlāt arba't iǧām ḥatta jišrab il-milḥ u biḥuṭṭu 'alēh
 šwaijet mai u bōčlu minneh u fil-ḥarīf bistwi iz-zētūn u biǧiddūh
 išḥābeh imma bidēhim au bil-maṭāriq

Es gibt Oliven von verschiedener Art und Farbe. (A.) Eine Art heißt *bjādi*, ihr Baum ist groß und hoch, trägt wenig 30 Früchte, die lang und groß sind. Man macht Öl daraus, weil sein Öl weiß und schmackhaft⁶) ist. (B.) *šurri*; diese sind mittelgroß, und man nimmt sie zum Essen, weil sie die süßesten von allen sind. (C.) *iz-zimmēri*; diese sind dünnleibig und geben wenig Öl. Man macht Öl daraus. (D.) *iǧ-ǧazari*; diese sind groß 35 und schwarz und die Städter machen gesalzene Oliven davon.

18*

Die Oliven sind entweder schwarz oder grün. Diese werden schwarz, wenn man sie lange auf den Bäumen läßt. Die Fellachen bereiten drei Arten Oliven zum Essen. Die *şurri* werden zerschlagen und in Salz gelegt, man nennt sie 5 „zerquetschte Oliven“. Nach zwei Wochen ißt man sie. Die *zimmēri* braucht man, um Salzoliven daraus zu bereiten. Man legt sie in einen Binsenkorb, tut Salz darauf und preßt sie mit einem Stein herunter, bis sie zusammen schrumpfen. Man ißt davon nach einem Monat.

10 Aus den *şurri* macht man auch „ganze Oliven“. Man tut sie in einem Topf und läßt sie darin von einem Jahr zum andern in Wasser ohne Salz, damit sie dauern, und so bleiben sie immer grün, als ob sie frisch wären. Wenn man davon essen will, so schüttet man das Wasser ab und legt Salz 15 darauf. Danach wartet man drei bis vier Tage, bis das Salz eingezogen ist, fügt ein wenig Wasser hinzu und ißt davon.

Die Oliven reifen im Herbst. Ihre Eigentümer ernten sie entweder mit den Händen oder indem man sie mit Stöcken abschlägt⁷⁾.

¹⁾ Man vgl. was Dr. SCHUMACHER über Olivenbau und Öl im Adschlun sagt in *Mitteilungen und Nachrichten* der ZDPV. 1898, S. 180; B. 1908, S. 296 ff.; A. GOODRICH-FREER, *Arabs in Tent and Town*, Kapitel XXI. — ²⁾ كى. — ³⁾ faßt ungefähr 15 rofl,

der *qafir* das Doppelte. — ⁴⁾ erklärt als *jira u jidbal* „wird weich und runzelig. — ⁵⁾ *hadda* „sich niederlassen, bleiben“, z. B. *hadda l'asfar 'aš-šajara* „der Vogel ließ sich auf dem Baume nieder“. *haddi 'indak* „bleibe wo du bist“. — ⁶⁾ So in der Vulgärsprache; sonst „rein, sündlos“. [Die bekannte Verwechslung von كى und كى. — *Red.*] — ⁷⁾ Das Abschlagen der Oliven mittels Stöcken heißt *ğadd*, vgl. J. § 116, 1; das Abstreifen der Frucht mit der Hand *naqeb*, B. 1908, S. 297.

20 *waqt iğ-ğdād birannu hēdda:*

Zur Zeit der Olivenernte singt man wie folgt:

laqqiṭ bit-tintēn jābu daije¹⁾

laqqiṭ bil-uhra u fiha haije

Sammle mit beiden Händen, o Besitzer der Hand!

25 Sammle mit der anderen, und eine Schlange ist darin²⁾.

¹⁾ = *jadi, jad*. Inversion, *el-qalb*, findet häufig in der Volkssprache statt, z. B. *ǧawwaz* statt *zawwāǧ*. [Die Form *daije* ist jedoch Diminutivum, altarab. *judaijar^{un}*. - Red.] — ²⁾ d. h. falls du es unterläßt, zu sammeln, so wünsche ich dir, daß eine Schlange in deine Hand kommt und dich beißt.

daiti jā dait il-ḥazam lazam
'aunīni l-ǧōm willa barzam
daiti jā dait il-fuččāca
jā rarqa fis-samn wir-rqāqa

Mein Händchen, o Händchen, das Zusammenwirken ist 5
 notwendig.

Hilf mir heute, sonst vergehe ich.

Mein Händchen, o Händchen, das frei macht¹⁾,

O Überschwemmte mit ausgelassener Butter, und dünne
 Fladen²⁾! 10

¹⁾ d. h. die Oliven pflückt. — ²⁾ Dünne mit Semne bestrichene Fladen, die zusammengefaltet im *ṭabūn* gebacken werden. Siehe A. 1880, S. 111, wo der *ṭabūn* beschrieben ist.

jā zētūn iqlib lēmūn
bēn idēn il-laqqāṭin

O Oliven, verwandelt euch zu Zitronen¹⁾

Unter den Händen der Einsammelnden.

¹⁾ Vgl. B. 1908, S. 297.

zētūnti jā ḥabbha zimmēri 15
jā zētha biṭawwil il-'mēri¹⁾

O mein Olivenbaum! seine Früchte sind *zimmēri*.

O, ihr Öl verlängert das Alter²⁾

¹⁾ Diminutiv. — ²⁾ Zum Gebrauche des Öls vergleiche man A. GOODRICH-FREER, *op. cit.* S. 305 „Semne for beauty, but oil for muscle“.

zētūnti jā ḥabbha balah balah
mā ḡaddha ḡ-ḡaddād ta-minneh šalah 20

Mein Olivenbaum, o, seine Frucht ist Datteln¹⁾, Datteln!
 Gleich nachdem der Ernter sie geerntet hatte, zog er sich
 deshalb aus.

¹⁾ d. h. groß wie Datteln.

11. *it-taḥṭib* — Das Holzsammeln.

*ḥin*¹⁾ *bisraḥin il-banāt willa n-niswān iḥaṭṭibin biḡulin*
u hinne ḥāmlāt il-ḥaṭab wimrauwaḥāt:

Wenn die Mädchen oder Frauen zum Holzsammeln gehen,
 5 so sagen sie, wenn sie das Holz heimtragen:

¹⁾ = *limmin*.

jā mḥaṭṭbāt il-ḥaṭab birūs il-ḥaṭab riḥa
*jā msōḥāt*¹⁾ *il-'azab imšu bila šriḥa*²⁾

O ihr, die ihr Holz gesammelt habt, an den Spitzen des Holzes
 ist Duft. [Gürtel.

10 O ihr, die ihr die Junggesellen bezaubert, gehet ohne ledernen

¹⁾ Part. fem. von *sōsaḥ* „bezaubern“. — ²⁾ Erklärt als *zunnār*
min ḡild. Das Wort bezeichnet sonst einen langen Streifen Fleisch,
 vgl. WAHRMUND, *Arab. Wörterbuch*.

jā mḥaṭṭbāt il-ḥaṭab birūs il-ḥaṭab riḥān
jā msōḥāt il-'azab imšu bila ḥzām

O ihr, die ihr Holz gesammelt habt, an seinen Spitzen ist
 Basilienkraut¹⁾.

15 O ihr, die ihr den Junggesellen bezaubert, gehet ohne Gurt.

¹⁾ *Ocimum basilicum*. Jede wohlriechende Pflanze kann *riḥān*
 genannt werden. Man vgl. J. S. 175.

*jā mḥaṭṭbāt il-ḥaṭab birūs il-ḥaṭab mēramiye*¹⁾
jā msōḥāt il-'azab imšu bila ḥaffiye

O ihr, die ihr Holz gesammelt habt, an den Spitzen des Holzes
 ist Salbei²⁾

20 O ihr, die ihr den Junggesellen bezaubert, gehet ohne Kopftuch.

¹⁾ In ZDPV., Bd. XXXIV, S. 190, Nr. 1361 findet man die
 Formen: *mariamiye* und *merjamiye* (DINSMORE-DALMAN: *Die Pflan-*
zen Palästinas). — ²⁾ *Salvia triloba*, vgl. POST, *Flora of Syria,*
Palestine and Sinai, S. 625.

īdi wīdak jā ḥaije 'a bīr abu zāuje
allāh iḡīrak jā ḥaije u māli fil-rurbe niye

Hand in Hand mein Brüderchen gehen wir zum Brunnen
 Abu Zāuje. [nach der Fremde.

25 Gott stehe dir bei, o mein Brüderchen, mir ist kein Verlangen

*uq'ud mǧābīli¹⁾ wana laq'ud mǧābīlak
lāni²⁾ baṭūlak u lā barāk ta-ški³⁾ lak*

Setze dich mir gegenüber und ich will mich dir gegenüber
setzen.

Nicht kann ich dich erreichen, und ich sehe dich nicht, damit
ich dir klage.

¹⁾ statt *mǧābīli*. — ²⁾ = *la ana*, z. B. J. S. 175 in dem Gedichte *ahla bil-wardi: lāni oōčtak ū lāni bini 'ammak* „ich bin weder deine Schwester noch die Tochter deines väterlichen Oheims“. In demselben Gedicht kommt auch die Form *lānak* „du bist nicht“ vor. — ³⁾ = *ta + aški*.

*jā qar' jā mar'¹⁾ jā mdaḥdal²⁾ 'al-birče
jā ḥasan ḥiff il-qadam ta ni'ab id-dabče*

O kahler Kürbis, der du am Teiche gewälzt wirst,

O Hasan, mache den Schritt leicht, damit wir den Stampf-
reigen³⁾ tanzen.

¹⁾ = *agra'*. — ²⁾ vgl. *daḥal* „rollen mit einer Walze“, *maḥale* „Dachwalze“. — ³⁾ Für verschiedene Reigenarten vgl. diese Zeitschrift, Bd. 5, S. 113, Anm. 3 und ZDMG., Bd. 68, S. 235; 245.

*jā qar' jā mar' jā mdaḥdal 'aṭ-ṭariq
jā ḥāda ḥiff il-qadam ta niḥaq ir-rafiq*

O kahler Kürbis, der du auf der Straße gewälzt wirst;

O du da, mache den Schritt leicht, damit wir den Genossen
erreichen.

12. *il-lattūn*¹⁾ — Der Kalkofen.

(Aufgezeichnet in Ramallah.)

*bikūnu ḡamā'a fi aijām iṣ-ṣeṣ qā'dīn fil-maḍāfe bala šurl
biḡūlu la-ba'ḏhim biṭṭiḥ jā flān 'al-lattūn biḡulleh wāḥad minhim²⁾
baṭiḥ anhim³⁾ rab'na³⁾ biḡulleh flān wiṣlān min in-nās il-
qawijīn, lēš šurl il-lattūn ṣi'ib, u bitwāfaqu sitte wil-bāqjīn
taba', lēš taḡsimeh bikūn bēn sitte au aqall bass, u bišūfu
mḥill mliḥ lal-lattūn illi ḥawāleh natš u hiš u biḡiṣšu fil-
bdāje 'ašara la ḥamsta'šar kibbāš⁴⁾ natš u biḥuṭṭu n-natš fi
n-nuḡta li⁵⁾ twāfaqu 'alēha u bikaumu ḡḡāra ašāra⁶⁾ 'ala an
l-mḥill ilhim u biṣru iḡiṣšu ibṭalet ir-rūḥ bin-natš naḥu ḥams
la sitt alāf kibbāš taba' kibr il-lattūn u zurreh⁷⁾ ba'd il-ḡāš⁸⁾*

*bifharu*⁹⁾ *ğura fil-arq qadar arba' imtura ba'den bişru iqışsu*
ja'ni binhu qarajibhim harim wirğal u bihuţ kull zalame
*bişteh*¹⁰⁾ *au 'abateh 'ala rāseh hōf jiqa' iş-şok 'ala rāseh ba'den*
*birizz kibbāšen au talāta biljāşul*¹¹⁾ *u bilqi l-jāşul 'ala kitfeh*
 5 *wil-kibbāş 'ala rāseh win-niswān bihuţtu ka'ke imdawara,*
isma kamān midwara, 'ala rūshin au burbţu l-kibbāş bihabl
u bihmlu kibbāş wāhid bass ba'den bitsābaqu il-qawi bisbaq
'al-lattūn u bihuţ u bistrīh hatta jiğu baqit in-nās lamma
bingim' u l-'aţşān bişrab maije u bistrīhu qadar 'aşar daqājiq
 10 *au rub' sā'a ba'den biğumu birina wāw u şubāş: — rina l-harim:*

Eine Anzahl Leute, die zur Sommerszeit in der *mađāfe*¹²⁾
 sitzen und ohne Beschäftigung sind, sagen einer zum anderen
 „möchtest du, o N. N. zum Kalkofen gehen¹³⁾?“ Es sagt einer
 von ihnen, „ich will gehen. Wo aber sind unsere Leute?“
 15 Der antwortet ihm: „N. N. und N. N. von den starken Männern
 sind dabei“; denn die Kalkofen-Arbeit ist schwer. Sechs
 werden einig untereinander und die Übrigen sind Helfer¹⁴⁾,
 weil seine Verteilung nur unter sechs oder noch weniger
 stattfindet. Sie sehen sich nach einem passenden Ort für
 20 den Kalkofen um, in dessen Umgebung sich Dornbusch¹⁵⁾
 und Gestrüpp befindet. Zu Anfang sammelt man zehn bis
 fünfzehn Haufen Dornbusch und bringt sie an den Ort, über
 den man einig geworden ist und häuft Steine auf dieselben
 zum Zeichen, daß der Ort ihr Besitz ist. Nun beginnt man
 25 in Gemütsruhe fünf bis sechs Tausend Haufen Dornbuschpflanzen
 zu sammeln, je nach der Größe oder Kleiner des Kalkofens.
 Nach Beendigung des Sammelns gräbt man eine Grube unge-
 fähr vier Meter in die Erde. Darauf beginnt man den Dorn-
 busch herbei zu bringen (d. h. sie ermuntern ihre Verwandten,
 30 Frauen und Männer dazu). Jeder Mann legt seinen *bişt*¹⁶⁾
 oder seine *'aba* auf seinen Kopf aus Furcht, daß die Dornen
 auf seinen Kopf fallen möchten; dann steckt er zwei oder
 drei Haufen auf seinen Laststock, *jāşul*¹⁷⁾, und legt denselben
 an seine Schulter und den Dornhaufen auf seinen Kopf. Die
 35 Frauen legen ein rundes Polster¹⁸⁾ auf ihre Köpfe, sein Name
 ist auch *midwara* „gerundete“; sie binden die Haufen mit
 einem Seil zusammen und tragen nur einen einzigen. Dann

laufen sie um die Wette. Der Starke kommt zuerst beim Kalkofen an, legt nieder und ruht aus bis der Rest der Leute ankommt. Wenn sie versammelt sind, so trinkt der Durstige Wasser, und man ruht aus ungefähr zehn Minuten oder eine Viertelstunde, dann erheben sie sich mit *wāw*- und *šabāš*-Gesang¹⁹⁾. Die Frauen singen:

¹⁾ statt الأتربون. In den Gegenden nördlich von Jerusalem auch *kabbāra* genannt, pl. *kabābir*. Auf dem Karmel scheint dieser Ausdruck nur den kleinen Kalkofen zu bezeichnen; L. Bd. 30, S. 157. —

²⁾ Zusammenziehung von ابن und هم. So sagt man: *anhu* „wer ist er?“, *anhi* „wer ist sie?“ — ³⁾ Vgl. SOCIN-STUMME, *op. cit.* Gedicht 7, v. 11. — ⁴⁾ *kabaš* „mit beiden Händen aufnehmen“. — ⁵⁾ *nuqta lli* = *nuqta illi*. — ⁶⁾ = *alāme*. — ⁷⁾ *z* statt *š*. Vgl. oben S. 256, Z. 3 v. u. — ⁸⁾ *qašš* in Verbindung mit *natsš* hat die Bedeutung „abhacken“. — ⁹⁾ *bišharu*, *faḥar*, ist eine Inversion für *ḥaḥar*. — ¹⁰⁾ Der *bišt* ist eine weite *‘abā* (vgl. Muḥiṭ el-muḥiṭ), hat kurze Ärmel und reicht bis zu den Knien. Er wird auch von Frauen im Jerusalemer Distrikt getragen. Die Drusen auf dem Karmel tragen ihn ebenfalls, vgl. ZDPV., Bd. 30, S. 167. — ¹¹⁾ *‘ašū tḥine*. — ¹²⁾ Zur *maḏāfe*, Gasthaus der Dorfgemeinde, vgl. man ZDMG. 68, S. 244; diese Zeitschr. 5, S. 122. — ¹³⁾ d. h. willst du helfen einen Kalkofen bauen? — ¹⁴⁾ Diese „Helfer“-Leute haben keinen Anteil an Kalkofen; sie gehören der Sippe der sechs Kalkofenbauer an. — ¹⁵⁾ *Spinosum poterium*. — ¹⁶⁾ Vgl. Anm. 10. — ¹⁷⁾ Ein dicker Stock, oben zugespitzt. — ¹⁸⁾ Wörtlich: Kuchen. — ¹⁹⁾ Zur Erklärung vgl. man D. S. XIX, 11.

jā haš-šabābāt¹⁾ jā mīje ‘ala mīje
imšu bnāmūs la timšu bdillīje

O diese Jünglinge, o hundert über hundert!

Wandelt gemäß dem Gesetze und nicht gemäß dem Verächtlichen. 10

¹⁾ Neue Pluralbildung von *šabb*.

ba’dēn biḡāubu r-rḡāl qōl¹⁾ wāw:

iḥna r-rada mā bnignāh jā wāw

wala bimši ma’āna jā wāw

lau māt ma ḥadd bin’āh

ḥatta ḥarīmeh kamān jā wāw

15

Darauf antworten die Männer mit einem *wāw* Lied:

Wir dulden den Gemeinen nicht bei uns, o *wāw*!

Noch geht er mit uns um, o *wāw*!

Wenn er stirbt, so beklagt ihn Niemand,
Selbst nicht seine Frau, o wāw!

1) Man vgl. SOCIN-STUMME, *op. cit.*, Glossar qīl „Gedicht“.

ba'dēn bizarritin il-ḥarīm lululululāi ba'dēn birǧa'u u
biǧibu uḥra naqle u bibqu 'a-ḥaš-sikl ḥatta jinthi¹⁾ lamm il-
5 kabābiš ba'dēn biǧibu ṣabi izrīr²⁾ u bidār in-nār³⁾ bin-natše
u birmāha ġūwa l-lattūn u biḥallu l-walad iz-zrīr²⁾ jirmīha
ḥatta tkūn in-niye ṭaibe u tiḥla' iṭ-ṭabḥa mlīha witimm il-lattūn
'ala ḥēr u kull ṭalāte binzlu sawa waḥid bisarsib⁴⁾ in-natš
witnēn biḥuṭṭu ġūwa l-kibbāš bil-lat tūnbil-kiddās⁵⁾ u biṣīru
10 jīḥdu:

ibn mlēkān⁶⁾ iḥḍar lihān
jā ḥalīl allah jābu l-bunǧān
iḥḍar lihān iḥḍar 'indi⁷⁾

Darauf trillern die Frauen lulululululāi. Dann kehren
15 sie um und bringen noch eine Last und fahren so fort bis
das Zusammenbringen der Haufen zu Ende ist. Darauf bringt
man einen kleinen Knaben, der zündet einen Dornbusch an
und wirft ihn in den Kalkofen hinein. Man läßt den kleinen
Knaben ihn hinein werfen, damit die Absicht eine gute sei
20 und der Brand⁸⁾ gut gelingt und der Kalkofen gut zu Ende
kommt. — Je drei Leute steigen zusammen hinunter⁹⁾; einer
sortiert die Dornbüsche, und zwei tun sie in den Kalkofen
hinein mit einem Schürholz¹⁰⁾ und sie beginnen einen Wechsel-
gesang:

25 Sohn des Melēkān, sei hier anwesend!
O Freund Gottes, o Beschützer der Bantēn,
Sei hier anwesend, sei bei uns anwesend!

1) VIII von *naha*. — 2) z statt *ṣ*. — 3) Man sagt: *dār en-nār fi kōm el-ḥaṭab* „er zündete den Holzhaufen an“. — 4) Eigentlich „in Zweifel versetzen“, hier „sortieren“. — 5) von *kaddas* „aufhäufen“. — 6) *wāḥad min il-'aḡarūt*. — 7) 'indi statt 'indna. — 8) Wörtlich: Gericht. — 9) Das Schürloch liegt tief unten in der Grube. — 10) Ein starker Stock mit natürlicher oder eiserner Gabel.

la-ḥalīl allah ḡbiḥa la¹⁾ waqa' ġōz il-mlīha
ḡūwa ḡūwa laḥm il-ḥauwa²⁾

80 mā jittākal rēr mšauwa

Dem Freunde Gottes sei ein Opfer dargebracht,

Wenn der Gatte der Schönen fällt.

Hinein, hinein!³⁾

Das Fleisch der Schwarzäugigen⁴⁾

Wird nicht gegessen, es sei denn geröstet.

5

¹⁾ (i)la = *idā*. — ²⁾ = *samār* = مَعْر. — ³⁾ d. h. in den Kalk-
ofen hinein. — ⁴⁾ d. h. Ziege. Vgl. Anm. 2.

<i>jā badalēna</i>	<i>ta'u lēna</i>
<i>wintu baradtu¹⁾</i>	<i>wihna ihmēna</i>
<i>jā nāimīna</i>	<i>fi hawa t-tīna</i>

O unsere Ersatzmänner, Kommet zu uns.

Ihr seid kühl Und wir sind erhitzt.

10

O ihr Schlafende Im Dufte des Feigenbaumes.

¹⁾ Vgl. J. S. 183 *ma abrad tintak* „wie unerträglich ist dein Benehmen“.

ba'dēn biḡu bōḡdu 'anhim u biwāuu u biḡūlu:

wardat 'ala bīr 'auwād jā wāw

halli 'alēh iz-zhāmi jā wāw

illi ḡāsar asqa ḡawādeh

15

willi istaḡa rāḡ dāmi¹⁾ jā wāw

Darauf kommen sie, lösen sie ab, singen wāw-Lieder
und sagen:

Sie kam zum Brunnen des 'Auwād, o wāw

Um welchen herum das Gedränge ist, o wāw

20

Derjenige, der sich durchpreßte, tränkte seinen Renner;

Und derjenige, der schüchtern war, kehrte durstig zurück.

¹⁾ *dāmi* = *ḡāmi*.

ba'dēn bōḡdu badal 'an it-tānjīn u biḡīru jimdaḡu wiḡūlu:

jā 'ammōti¹⁾

'indi fōti

hān il-himmi

samn u diḡni

25

wibḡa ndaḡli

jābin 'ammi

ilzam 'anni

ilzam dāda

jābu ḡlāda

lā ḡamminha lu'b iwlāda

bil-būlada²⁾

Darauf lösen sie die zweite Partei ab und fangen an Lob zu singen und sagen:

- O mein väterlicher Oheim, Tritt bei mir ein.
 Hier ist die Tatkraft, Schmelzbuttermilch und Fett.
 5 Fahr fort mich anzurufen, O Sohn meines Oheims
 Tritt für mich ein, Sei langsam gehend.
 O Besitzer des Halsbandes, Betrachte es nicht als ein
 Kinderspiel.

1) von 'ammū. — 2) auch būlāde.

- 10 *muṣliḥ bakkār* *fi bēt in-nār*
hū wawlādeh *hatta ḥamāteh*
muṣliḥ waḥūh *fin-nār arlāh*
win-nār itsibb *min foq a'lāh*
ḥaije¹⁾ ma ḥlāh *'asal in-naḥlāh*
mā aḥmar ḡuwāh

- 15 Muṣliḥ ist ein Frühgänger Zum Feuerhaus,
 Er und seine Kinder, Sogar seine Schwiegermutter.
 Muṣliḥ und sein Bruder — Im Feuer hat man sie geröstet²⁾.
 Das Feuer lodert Über seine Statur hinaus.
 O wunderbar, wie süß Ist der Bienenhonig!

20 O wie rot ist sein Inneres!

1) Ausdruck der Bewunderung. — 2) Wörtlich: gesotten.

biḡūlu ḥēk 'iddet marrāt:
ja badalēna ta'u lēna

Sie wiederholen dies mehrere Male:

O unsere Ersatzmänner, kommet zu uns!

- 25 *ba'den wāḥid min il-mist'iddin lal-badal biḡul la-rab'eh*
ḡumu ninzil u biḡul:

- 'ēb 'alli idaṣṣir wald 'ammeh*
mā bēn nārēn wāqi'
jā bīd la tindbinneh
 30 *jā lātsāt¹⁾ il-barāqi' jā wāw*

Darauf sagt einer von denen, die zur Ablösung bereit sind, zu seinen Leuten „laßt uns hinab gehen“ und spricht:

Schande dem, der den Sohn seines väterlichen Oheims
im Stiche läßt.

Zwischen zwei Feuer fallend²⁾).

O ihr Weißen beweinet ihn nicht,

O ihr Trägerinnen des Gesichtsschleiers, o wāw. 5

¹⁾ = *lābsāt*. — ²⁾ Nämlich die Glut des Kalkofens und die der Sonne.

*hadīk is-sā'a binzlu 'anhim u 'ala hāda l-m'addal binḥu
ba'dhim u ba'd talāt ijām u lajālin ibtistwi ṭ-tabḥa ba'den
bisiddūha bitirkūha ḡum'a u ba'den biḥillu¹⁾ 'anha bilāqūha šid:*

Zur Stunde gehen sie hinunter an ihrer Statt. Auf diese
Weise eifern sie einander an. Nach drei Tagen und Nächten 10
wird das Gebraute gar²⁾). Dann verschließt man den Kalk-
ofen und läßt ihn eine Woche lang unberührt, darauf legt
man ihn frei und findet, daß er Kalk geworden³⁾).

¹⁾ Man sagt: *ḥill 'anni* „laß mich los“. — ²⁾ d. h. der Kalk
ist fertig. — ³⁾ B. 1904, S. 366 erwähnt, daß sich die Männer,
wenn die Arbeit am Kalkofen vollendet ist, *koḥl* als Schutzmittel
an die Augenränder streichen.

13. *bina l-lattūn* — Der Bau des Kalkofens.

*biḥfru tlāt la-arba' imtār, ib'arq ḥamse fi ḥams imtār u 15
ba'malu bikār 'ar-rūmi ja'ni biruzzu 'ūd bin-nuṣṣ u burbṭūh
biḥēt u biṭarafeh qalam raṣās ismeh nūneh u bidawru il-ḡōra
tamām u bibnāha ibsamaḡa¹⁾ u ḥaḡar u ba'den biḡību ḥaḡar
ḥurram mizzi au mizzi lēš šideh aqwa min rēr ihḡār u
birattbūh dāḡir min dār 'ala 'ulu talāt imtār u banjeh 'ala 20
l-qōs mitl il-qubbe u kull ma ḥalaṣ midmāk biqaddim bil-
midmāk it-tāni la-ḡūwa ḥatta iṣīr min dāḡil mitl il-qubbe tamām
u min ḥāriḡ bimallūh ḥatta jiḡla' mdauwar illa l-wāḡha
fabitkūn 'ala ḥaṭṭ mistḡim u min ḥḡāra kbīre ktīr ḥatta ma
tfassiḥ min al-ḥamm u ḥēk il-qubbe u ba'malu hauwājeḥ ma' 25
qā' il-lattūn u 'ala ṭul ḥams la-sitt imtūra²⁾ 'an il-lattūn
ḥatta ikūn il-māḡra qawi u fōq il-hauwāje bikūn bāb il-lattūn
li-waḡ' in-natš wil-bāb mirtfi' 'an il-arq talāt imtūra²⁾ u
mirtfi' la-fōq uḥra talāt u aktar ḥatta jiṣbiḥ³⁾ ṭul il-lattūn
naḥu sitt imtūra²⁾).* 30

Man gräbt drei bis vier Meter (in die Erde, und zwar) fünf bei fünf Meter in die Breite. Man macht einen griechischen Zirkel, d. h. man steckt ein Stöckchen in die Mitte (der Grube), bindet eine Schnur daran und am Ende derselben einen Bleistift, sein Name ist *nūneh*. Man macht die Grube ganz rund und baut den Kalkofen mit roter Erde und Steinen. Darauf bringt man löchrigen *mizzi*-Stein oder (gewöhnlichen) *mizzi*-Stein, weil sein Kalk stärker ist als der aus anderen Steinen. Man ordnet sie rings herum bis zu einer Höhe von drei Metern; 10 im Bogenstil, wie eine Kuppel, und so oft eine Reihe fertig ist, tritt man mit der Nächsten ins Innere bis es von innen genau wie eine Kuppel wird, und von außen wird es gefüllt, damit der Bau rund wird. Nur die Vorderseite wird in einer geraden Linie gebaut, aus sehr großen Steinen, damit sie keine 15 Risse von der Hitze bekommt, und ebenso wird die Kuppel gebaut. Man macht eine Zugröhre am Boden des Kalkofens in einer Länge von fünf bis sechs Metern vom Kalkofen angerechnet, damit der Zug stark wird. Über der Zugröhre ist die Tür des Kalkofens zum Hineinwerfen des Dorngestrüpps. 20 Die Tür ist drei Meter hoch über der Erde, und darüber ist noch eine Höhe von drei oder mehr Metern, so daß die Höhe des Kalkofens etwa sechs Meter wird.

¹⁾ *samaqa* heißt die rote Erde, die sich in den Felsspalten findet oder auch auf ungedüngtem Lande. — ²⁾ *imtüra*, Plur. von *mitr*. — ³⁾ IV. Form von *şabah*. Diese Form ist in der Volkssprache ziemlich selten; vgl. H. S. 42 und J. S. 44.

Zum Syrischen Medizinbuch.

(Fortsetzung.)

Von J. Schleifer.

S. 335. Z. 2.1. ܘܡܫܚܝܢܝܢ. — Die Übersetzung für ܘܡܫܚܝܢܝܢ „sobald sie einatmen“ fehlt in B. 385¹ (nach pain). — Z. 4. ܘܡܫܚܝܢܝܢ VIII 349 8 *μεχρι της δεξιᾶς κλειδός*. — Z. 6. ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ VIII 349 10 *και τουτ' αὐτοῖς κοινὸν εἰκότως ἐστὶ*. — ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ VIII 349 11 *συμβαλνον οὐ πᾶσι*. — Z. 11 l. ܘܡܫܚܝܢܝܢ für ܘܡܫܚܝܢܝܢ. — Z. 12. ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ (B. 385 16: in such a way that this can be demonstrated), VIII 349 17 *κατὰ θάτερον τῶν μερῶν, ἀκριβῶς περιορισθεῖσα* l. wohl ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ (vgl. Z. 18) „... in einer gewissen Umgrenzung“. — Z. 13. ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ VIII 349 18 *συνεχῆς γὰρ ἐστὶν ἡ σὰρξ τοῦ σπλάγχνου κατὰ πάντα αὐτοῦ τὰ μέρη, ܘܡܫܚܝܢܝܢ = ܘܡܫܚܝܢܝܢ, ferner ܘܡܫܚܝܢܝܢ (Sing.). — Z. 17. ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ VIII 350 8 *ἴδιον ἔχουσαι παρὰ τοὺς ἐπικειμένους* μὲς τὸ κατὰ περιγραφὴν ἀθρόαν παύεσθαι τὸν ὑποπλπτοντα τοῖς χροσὶν ὄγκον l. ܘܡܫܚܝܢܝܢ, mit Rücksicht auf ἀθρόαν wird vielleicht auch ܘܡܫܚܝܢܝܢ für ܘܡܫܚܝܢܝܢ zu lesen sein (vgl. dazu Z. 21 ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ ܘܡܫܚܝܢܝܢ = VIII 350 8 *ἀθρόως περιγραφόμενον*) „die außerhalb jener Muskeln, die außerhalb der Leber gelegen sind, als besonderes Merkmal (besonders)*

eine sichtbare Umgrenzung haben, die kreisförmig (in einem Kreise) leicht (dicht) fühlbar ist“, B. 385 20: for they subsist by themselves outside the muscles....and there is a certain limited region within which the groups of
 5 ulcers can be easily felt. — Z. 20. **وَأَمَّا حَبَلٌ مَلَا** VIII 350 6 *κατὰ βραχὺ μειούμενον ἔχει τὸν ὄγκον*
 „hat eine Entzündung, die allmählich abnimmt (lang und winzig wird)“, B. 385 23 bezieht **وَأَمَّا حَبَلٌ** auf das
 Femin. **مَلَا** und übersetzt: (For each one of the muscles),
 10 the long and the short.... little by little acquires
 ulcers. — Z. 21. **وَأَمَّا حَبَلٌ** **وَأَمَّا حَبَلٌ** **وَأَمَّا حَبَلٌ**
 „bei der Leber allein kommt es nun vor, daß sie eine
 ... Entzündung hat“ (= VIII 350 7 *τῷ δ' ἥπατι μόνῳ συμβέ-
 βηκεν... ἴσχειν αὐτὸν [ὄγκον]*), B. 385 25: so then it is not
 15 only the liver... (liest also **مَلَا** für **وَأَمَّا**). — Z. 22. I. wohl
مَلَا (auf **حَبَلٌ** bezogen) für **مَلَا**.

S. 336. Z. 5. **وَأَمَّا حَبَلٌ** **وَأَمَّا حَبَلٌ** **وَأَمَّا حَبَلٌ**
وَأَمَّا حَبَلٌ **وَأَمَّا حَبَلٌ** **وَأَمَّا حَبَلٌ** (I. **وَأَمَّا حَبَلٌ**, VIII 350 17
οὐκ αἶε δὲ κατὰ πρωτοπάθειαν αὐτοῦ συνίσταται, κἄν ὅτι μάλιστα
 20 *διὰ τοῦτο γίνηται, εἰς also = εἰς* „sie entsteht aber
 nicht immer infolge deren (der Leber) primären
 Erkrankung (sie ist aber nicht immer bei... vorhanden),
 wenn sie auch zumeist infolge dieser entsteht“,
 B. 386 1: but no liver existeth that hath always
 25 suffered, and because of this fact it happeneth
 very often. — Z. 9. **وَأَمَّا حَبَلٌ** **وَأَمَّا حَبَلٌ** VIII 351 3 *ἄλλο τ'*
ἄλλου μέρους.... γιγνομένου. — Z. 11. **وَأَمَّا حَبَلٌ**
 VIII 351 5 *καὶ μάλιστα τοῖς κατὰ τὴν νῆστιν.* — **وَأَمَّا حَبَلٌ**
وَأَمَّا حَبَلٌ VIII 351 6 *αἱ κατὰ τὸ μεσεντέριον ἄπασαι φλέβες.*
 30 — Z. 17. **وَأَمَّا حَبَلٌ** **وَأَمَّا حَبَلٌ** **وَأَمَّا حَبَلٌ**
 VIII 351 12 *συνδιατίθεται δὲ τῷ χρόνῳ δηλονότι καὶ ταύταις*
*ἔλον τὸ σπλάγγνον I. **وَأَمَّا حَبَلٌ** „mit der Zeit aber leidet*
 bekanntlich auch die Leber mit ihnen mit“, B. 386 19 zieht

the substances of all the powers in the natural conditions ... — Z. 6. Vokalisiere ܩܘܢܝܢܐ . — Z. 8. Nach ܩܘܢܝܢܐ ist VIII 358 12–14 weggelassen. — Z. 12. $\text{ܩܘܢܝܢܐ ܩܘܢܝܢܐ ܩܘܢܝܢܐ ܩܘܢܝܢܐ}$ usw. ist vom vorhergehenden ܩܘܢܝܢܐ abhängig „und das, was zu ihr hinaufkommt, 5 schleimig, roh und halbverdaut (machen)“ (= VIII 359 1 $\text{φλεγματικὸν δὲ καὶ ὠμὸν καὶ ἡμίπεπτον τὸ ἀναφερόμενον}$), B. 392 29: and the living chyme, and that which is half digested, which go up into the liver, these cold changes of condition render phlegmatic. — Z. 15. I. ܩܘܢܝܢܐ 10 ܩܘܢܝܢܐ . — Z. 18. $\text{ܩܘܢܝܢܐ ܩܘܢܝܢܐ ܩܘܢܝܢܐ ܩܘܢܝܢܐ}$ VIII 359 7 $\text{καλεῖται δ' ἐξαιρέτως ἡπατικά τὰ διὰ τὴν ἀφθωσίαν αὐτοῦ τῆς δυνάμεως τῆς γάρτοι τοῦ ἥπατος οὐσίας ἐστὶ ταῦτ' ἴδια παθήματα}$. Vor ܩܘܢܝܢܐ ist durch Homoioteleuton etwa ܩܘܢܝܢܐ 15 ܩܘܢܝܢܐ ausgefallen (vgl. S. 344 Z. 23–24). „[Leberkrankheiten werden besonders jene genannt,] die infolge der Schwäche der Kräfte der Leber entstehen; denn solche Krankheiten sind (besonders) der Substanz der Leber eigen“, B. 392 38: the diseases which 20 arise through weakness of the power of the liver are like unto those that are due to the substance of the liver itself. — Z. 20. $\text{ܩܘܢܝܢܐ ܩܘܢܝܢܐ ܩܘܢܝܢܐ ܩܘܢܝܢܐ}$ VIII 359 9 $\text{μεμαθήκατε δ' ὡς ἐκάστων τῶν πρώτων σωμάτων ἢ οὐσία κατὰ τὴν κρᾶσιν ἐστὶ τῶν τετ- 25 τάρων ποιότητων}$ I. ܩܘܢܝܢܐ für ܩܘܢܝܢܐ und übersetze: „Ihr habt ja gelernt, daß die Substanz eines jeden der ersten Körper aus (in) der Mischung der vier Elemente (Qualitäten) besteht“, B. 393 2: For ye have learned of what kind is the substance of each one of the bodies.. and so that the first(?) is a mixture of four elements.

S. 344. Z. 1. $\text{ܩܘܢܝܢܐ ܩܘܢܝܢܐ ܩܘܢܝܢܐ}$ „wenn es aber (Blut-) Hefe gleicht“ (= VIII 359 14 τὸ δ' οἶον τρῶξ), B. 393 9: Now 19*



when it resembleth blood. — Z. 15. **وَمِمَّا يَخْلُقُ فِيهَا رُوحًا**
 VIII 360 10 *καὶ συγχωροῦσιν ἀμελέστερον διατηθῆναι, **وَمِمَّا***
 wird hier im Sinne von *omisit, neglexit* zu fassen sein „und
 sie unterlassen es, ihnen eine bestimmte Diät vorzu-
 5 schreiben“. — Z. 19. **وَمِمَّا يَخْلُقُ فِيهَا رُوحًا**; VIII 360 14 *τὰ τῶν ὀρέξεων*
 1. **وَمِمَّا يَخْلُقُ فِيهَا رُوحًا**; „ihr Appetit“ (B. 393 36: *their feeling*). —
 Z. 21. **وَمِمَّا يَخْلُقُ فِيهَا رُوحًا**; VIII 360 17 *ἀνορεξία* 1. **وَمِمَّا يَخْلُقُ فِيهَا**
 „Appetitlosigkeit“. — Z. 23. **وَمِمَّا يَخْلُقُ فِيهَا رُوحًا**
وَمِمَّا يَخْلُقُ فِيهَا رُوحًا, streiche das Inter-
 10 punktionszeichen nach **وَمِمَّا يَخْلُقُ فِيهَا** und übersetze: „es werden nun
 so, wie ich bereits gesagt, jene genannt, bei welchen
 die Kraft der Leber geschwächt ist“ (= VIII 361 1 *ὀνο-*
μάζεσθαι δ' οὕτως ἔφη ἐκείνους οἷς ἄρρωστος ἢ τοῦ σπλάγγνου
δύναμις ἐστίν), B. 394 4, irreführt durch die Interpunktion,
 15 zieht **وَمِمَّا يَخْلُقُ فِيهَا** zum Folgenden und übersetzt: *And they are*
so called, even as I have said. Concerning those
patients in whom the power of the liver is feeble (many..
physicians have erred...).

S. 345. Z. 1. **وَمِمَّا يَخْلُقُ فِيهَا رُوحًا** „und hielten diese (Leber)-
 20 **وَمِمَّا يَخْلُقُ فِيهَا رُوحًا** Leiden für Dysenterie. Anders sind aber, wie bereits
 gesagt worden ist, die Symptome einer Entzündung der
 Leber“ (= VIII 361 4 *δυσεντερίαν εἶναι νομίζουσι τὸ πάθος.*
ἕτερα δ' ἐστίν, ὡς εἴρηται, τὰ τῆς φλεγμονῆς συμπτώματα),
 25 B. 394 7: ... *that the diseases of the liver were characte-*
ristics of general disease, and others have thought
...that they were characteristics of an ulcer therein. —
 Z. 7. **وَمِمَّا يَخْلُقُ فِيهَا رُوحًا** „indem wir auch jene Symptome, die (auch)
 30 **وَمِمَّا يَخْلُقُ فِيهَا رُوحًا** anderen Krankheiten gemeinsam sind, genau prüfen
 und unterscheiden“ (= VIII 361 9 *προσπειρωροῦσι καὶ τὰ κοινὰ*
πρὸς ἕτερα πάθη), B. 394 16: *if we are able to... distinguish*
between the general characteristics of diseases
*and those other diseases. — Z. 10. Nach **وَمِمَّا يَخْلُقُ فِيهَا***

auf- und zurückgehalten, sobald es die ‚zurückhaltende‘ Kraft nicht sehr beschwert“ (B. 398 1: ...or when the power which expelleth ejecteth it, the power of retention will retain and hold that which doth not weigh very heavily upon it). In **ܘܝܘܬܘܝܘܐ ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ** könnte auch eine Lesart *ἢ τῆς ἀποκριτικῆς* ⁵ *δυνάμεως ἐκκενούσης* vorliegen, die von uns vorgeschlagene Ergänzung wird aber durch den Kontext gefordert, zu dem aber **ܘܟܝܘܢ** nicht paßt, **ܘܟܝܘܢ** wird wohl eher nachträglich, nachdem **ܘܝܘܬܘܝܘܐ** usw. ausgefallen war, hinzugefügt worden sein. — Z. 12. **ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ** ¹⁰ **ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ** **ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ** **ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ** VIII 371 16 *ἄλλοτε γὰρ ἄλλη δύναμις ἐν ἐκάστῳ τῶν ὀργάνων ἰσχυροτέρα τε καὶ ἀσθενεστέρα γίνεται κατὰ τὴν ἐπὶ τὰς ἐνεργείας ἀναφορὰν, εἰς ἔννοιαν ἡμῶν ἀφικνουμένων ἐκάστης δυνάμεως.* — Z. 15. ¹⁵ **ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ** VIII 372 3 *κατὰ τὴν ἰδιότητα τῆς ὑπαρχούσης ἐκάστοτε κράσεως αὐτῆ* l. wohl **ܘܟܝܘܢ** „nach der Eigenart der Mischung...“, B. 398 10 scheint **ܘܟܝܘܢ** (totalitate) zu lesen, denn er übersetzt: to the utmost power of the constitution. — Z. 16. **ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ** ²⁰ **ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ** VIII 372 4 *ἀλλ' ἐνίοτε μὲν ὑπομένει βαρυνόμενον, ἐν χρόνῳ τε πλείονι τοῦ λυποῦντος ἐκράτησεν, κατεργασάμενον τε καὶ ἀλλοιωῶσαν καὶ πέψαν αὐτό. καθ' ἕτερον δ' αὖ χρόνον ἦτοι τὴν ποιότητα τοῦ λυποῦντος ἢ τὸ πλῆθος οὐ φέρον ἐξορμᾷ* ²⁵ *πρὸς τὴν ἔκκρισιν αὐτοῦ; das βαρυνόμενον entsprechende ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ kann schon ursprünglich vom Übersetzer weggelassen worden sein, hingegen wird wohl nach ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ etwa [ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ ܘܟܝܘܢ], das durch Homoiote- ³⁰ leuton ausgefallen sein dürfte, zu ergänzen und das Ganze zu übersetzen sein: „zuweilen nun hält es (das, was es beschwert,) längere Zeit aus (auf) und hält (dann) das, was es*



γάρ ποτε, μηδὲν ὄλως πεπονθότος τοῦ σπλάγγνου τούτου, χωλῆς ὡχροῦς ἀνάχυσις... γιγνομένη), B. 445 32: for we can always see when the liver is not in any way diseased. Now, the discharge of the yellow bile... taketh place.

S. 382. Z. 7. *ܘܘܥܩܠܟܘܢ ܘܚܘܠܘܬܗܘܢ* VIII 355 8 τῆς χροιάς ὄλης. 5

— Z. 15. *ܘܘܥܩܠܟܘܢ ܘܚܘܠܘܬܗܘܢ ܘܘܥܩܠܟܘܢ ܘܚܘܠܘܬܗܘܢ* VIII 355 16 ὡς *ἡπατοφθῆναι τὸ πᾶν σῶμα. δυνατὸν δὲ καὶ διὰ τῆν αὐτοῦ τοῦ ἥπατος ἀλλοίωσιν τῆς κατὰ φύσιν κράσεως, ἡ τοιαύτη γενέσθαι κακοχυμία*, „so daß durch sie der ganze Körper von 10 Gelbsucht befallen wird. Und durch die Veränderung der natürlichen Mischung der Leber entsteht dann auch eine solche schlechte Mischung...“, B. 446 13: that the whole body becometh yellow through them, and through the change....and that some kind of evil condition 15 happeneth.

S. 383. Z. 1. *ܘܘܥܩܠܟܘܢ* = VIII 356 8 Σησιαμόν. —

Z. 15. *ܘܘܥܩܠܟܘܢ ܘܚܘܠܘܬܗܘܢ* „obwohl ich mich nicht über die vorangegangenen (Symptome) erkundigt hatte“ (= VIII 357 8 *μήτε τῶν προγεγονότων ἀκηκο-* 20 *ότα τι*), B. 447 10: and not by the answers of the patients to the questions that I asked them beforehand. —

Z. 19. Nach *ܘܘܥܩܠܟܘܢ* ist VIII 357 10–15 weggelassen. — Z. 21.

ܘܘܥܩܠܟܘܢ ܘܚܘܠܘܬܗܘܢ VIII 357 16 ἕτερον.. γένος συμπτωμάτων. —

ܘܘܥܩܠܟܘܢ stellt die Verbindung her zwischen VIII 357 16 und 25

VIII 372 15. — Z. 22. *ܘܘܥܩܠܟܘܢ ܘܚܘܠܘܬܗܘܢ* *ܘܘܥܩܠܟܘܢ* *ܘܘܥܩܠܟܘܢ*

„Wir haben nun gezeigt, daß diese (die Gallenblase) die gallige Feuchtigkeit an sich zieht“ (= VIII 372 15 .. *ὡς ἐδέξαμεν, ἔλκει τὸ χολῶδες ὑγρὸν εἰς ἐαντήν*), B. 447 20: Now, it is proven in our opinion that 30 the bile is absorbed by this bladder from the bilious liquid.

S. 384. Z. 1. Nach *ܘܘܥܩܠܟܘܢ* fehlt VIII 372 18 κατὰ δὲ τοῦ-

λαιον ἀμόργη. — Z. 2. *ܘܘܥܩܠܟܘܢ ܘܚܘܠܘܬܗܘܢ*. *ܘܘܥܩܠܟܘܢ*



... **μολυ** VIII 372 18 *γενήσεται ποτε... ἀκάθαρτον αἷμα, καὶ
 τις οὗτος ἕτερος τρόπος λετέρου γενέσεως...* „entstehen zu-
 weilen... unreines Blut und andere Arten von Gelbsucht...“,
 B. 447 25: the blood must sometimes become polluted. And
 5 there are other kinds of jaundice. — Z. 6. I. **ορμα** für
ορμα. — Z. 15. **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα**
ορμα **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα**
ορμα **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα**
 VIII 373 18 *καὶ κατὰ τὸ δόγμα, τινῶν μὲν
 ἐκκρινόμενον ἐν τοῖς λουτροῖς τὸ πλεῖστον, τινῶν δ' ἐπεχόμενον*
 10 *τὸ πλεῖστον τῆς ξανθῆς χολῆς, ὀλίγιστον δὲ ἐκκρινόμενον,* nach
ορμα ergänze: [**ορμα** **ορμα**], nach **ορμα**: [**ορμα** **ορμα**]
 und übersetze: „und auch beim Bade(wasser) (der Kranken)
 bemerkte ich, daß bei manchen [das, was] aus ihrer Haut
 [ausgeschieden wurde,] überaus gallig war, bei manchen
 15 wieder der größte Teil [der gelben] Galle zurückgehalten
 wurde und nur ein geringer Teil von ihr [ausgeschieden
 wurde]“, B. 448 8: ...and found it to contain bile [which
 hath come into it through the pores of] their skin..., [and
 in the water] only a very little of it [appeared]. — Z. 18.
 20 **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα** **ορμα**
ορμα VIII 373 16 *χωρὶς τοῦ προκαλεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον,
 ἀποστλεγγίζεσθαι τὸν ἰδρώτα καλεῖσθε,* danach ergänzt BROCKEL-
 MANN l. c. p. 193 **ορμα** und schlägt vor für **ορμα**,
 das im griechischen Texte fehlt, **ορμα** (entsprechend
 25 *ἀποστλεγγίζεσθαι*) zu lesen, ferner **ορμα** für **ορμα**
 und die folgende Lücke; nun ist aber **ορμα** sonst
 nicht belegt, dann wird durch die Lesung von **ορμα** für ... **ορμα**,
 die mit Rücksicht auf das vorhergehende **ορμα** gar nicht
 notwendig ist, die Lücke gewiß nicht ganz ausgefüllt, zu
 30 beachten ist ferner, daß Absynth als inneres und äußeres
 Mittel bei Gelbsucht oft gebraucht wird (vgl. S. 388 Z. 16,
 S. 389 Z. 22), so daß **ορμα** später in den Text hinein-
 gekommen und daher zu streichen sein wird, ich möchte daher
 nach Ergänzung von **ορμα** vor **ορμα** vorschlagen **ορμα**



larly, when it was necessary to do this a second time, I used to give them a medicine. — Z. 6. $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$, VIII 375¹¹ ἡγοῦμαι l. $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ „glaube ich“ (B. 449²⁶: one would imagine). — Z. 11. Nach $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ ist VIII 375¹⁶ 5 οὐ χεῖρον γὰρ αὐτῆν οὕτως ὀνομάσαι weggelassen. — Z. 13. $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ VIII 376¹ ἢ τινα ἀσχολῆσαι l. $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ (vgl. oben S. 256 Z. 18 = VIII 303¹⁵) „oder irgend einer Beschäftigung wegen“, B. 449³⁵: owing to non-emptying.

10 Achtzehntes Kapitel. (Krankheiten der Milz.)

S. 394. Zu Z. 2—4 vgl. oben S. 329 Z. 23—24, XIII 236¹⁶ bis 237¹ und *περι δυν. φυσικῶν* II 202²⁻¹². — Z. 4. $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ „auf daß sie ihn zum Appetit (zur Gier nach Speisen) anregt“, B. 460⁴ verwechselt $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ mit $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ und übersetzt: as thou mayest see from the desire for food [which is in] the stomach. — Zu Z. 5—6 vgl. *Γ. περι ἀνατομικῶν ἐργειρήσεων* II 557¹¹⁻¹⁴, 573⁵⁻¹². — Z. 9. $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ fehlt VIII 377¹. — Z. 12. (l. $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$) $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ „unterscheiden sie sich (auch) dadurch, daß sie größer und (oder) kleiner sind“ (= VIII 377⁵ ἐν τῷ μᾶλλον τε καὶ ἥττον ἔχειν αὐτὰ διαλλάττει), B. 460¹⁸: for this reason they become large, and diminish and change. — Z. 17. $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ VIII 378³ ἀκάθαρτον εἰς ὄλον τὸ σῶμα φέρεται τὸ ἐξ ἥπατος αἷμα 25 ergänze $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ nach $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ und übersetze: „dann kommt [das Blut] ungereinigt von der Leber in den ganzen Körper“. (B. 460²²: because this black bile is not cleared away, it goeth up...). — Z. 22. $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ = $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ (= VIII 378⁸ ἀθυμία), „Betrübnis“ und nicht sickness (B. 461⁴).

30 S. 395. Z. 1. $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ $\text{I} \overline{\text{I}} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I} \text{I}$ VIII 378¹¹ ἀνατροπῆν τε καὶ ὑπτιασμὸν, ὅταν ἐτέραν τινὰ ἔχη διαφθοράν. — Z. 11. ὁδ

- 5 **S. 405.** Z. 1. l. **لَا يَكُونُ** für **لَا يَكُونُ**. Zu **لَا يَكُونُ** **لَا يَكُونُ** vgl. VIII 46 15 *πλύματι κρεῶν ὁμοία*. Zu Z. 2—5 vgl. *Γ. Εἰσαγωγή ἢ Ἰατρος XIV 754 7—11, Ἰατροκράτους ἀφορισμοὶ καὶ Γαλ. εἰς αὐτοὺς ὑπομνήματα* (ed. KÜHN) XVIII 1 1 1 ff. — Z. 4. l. **لَا يَكُونُ**. — Z. 5. **لَا يَكُونُ** = *λειεντερία* vgl. S. 424 Z. 2 = VIII 388 8 und l. c. XVIII 1 1 1 ff. — Z. 16. **وَأَمَّا** **لَا يَكُونُ** **لَا يَكُونُ** VIII 381 5 *ὁ συνεχές ἐστι τῷ στομάχῳ*. — Z. 19. **لَا يَكُونُ** **لَا يَكُونُ** VIII 381 7 *ἐστι δ' ... χρεία τοῖς ἰδίοις ἴδιος*, **لَا يَكُونُ** ist synonym zu **لَا يَكُونُ** und ist, wenn es nicht, was sehr wahrscheinlich ist, aus **لَا يَكُونُ** (= *ἴδιος*) verderbt ist, wohl Verstärkung zu **لَا يَكُونُ**: „ein besonderes Bedürfnis den lebenden Wesen erfüllt (besonders notwendig ist)“. — Z. 21. ... **لَا يَكُونُ** **لَا يَكُونُ** **لَا يَكُونُ** „die den... Gliedern gemeinsam sind“ (= VIII 381 10 *κοινὰ ... τῶν*, B. 476 27: *that arise in the interior, that* 20 *is to say, from the members that...* — Z. 23. **لَا يَكُونُ** **لَا يَكُونُ** „jenen untereinander“ (= VIII 381 11 *τούτοις ... πρὸς ἄλληλα*), B. 476 29 verwechselt **لَا يَكُونُ** mit **لَا يَكُونُ**, denn er übersetzt: *to these, and to the others* (476 32 übersetzt B. denselben Ausdruck (Z. 24): *those that resemble each other*).
- 25 **S. 406.** Z. 3. **لَا يَكُونُ** **لَا يَكُونُ** VIII 381 15 *ὥσπερ αἱ δυσεντερίαὶ καὶ οἱ τεινισμοὶ* l. **لَا يَكُونُ** „wie (auch) die Dysenterie und der Tenesmus (Hartleibigkeit)“ (B. 476 37: *... internal pain caused by haemorrhoids*); ebenso ist das darauffolgende **لَا يَكُونُ** wie das in Z. 11 = *δυσεντερία*, (B. 477 1. 11 30 *disease bzw. pain of the interior*. — Z. 12. Die Übersetzung für **لَا يَكُونُ** „bloß“ fehlt B. 477 12 (nach *when*). — Z. 20. **لَا يَكُونُ** **لَا يَكُونُ** **لَا يَكُونُ** „es ist aber nicht
- 1 9 *

διαστημάτων χρόνου μακρῶν, was etwa $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ entsprechen würde (vgl. dazu S. 10 Z. 21 $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ = VIII 173 7 *ἐκ διαστημάτων χρόνον* und die Bemerkung zur Stelle). — Z. 15. ܕܘܫܘܩܐ (l. ܕܘܫܘܩܐ) (1) = VIII 383 14 *τεινεσμούς*, ܕܘܫܘܩܐ (2) = 5 VIII 383 15 *ἐντάσεις*. — Z. 23 l. ܕܘܫܘܩܐ .

Zwanzigstes Kapitel. (Kolik und Darmverschlingung.)

S. 420. Z. 8. $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ „der ‚Zwölffinger (-Darm)‘ genannt wird“, B. 496 7: which is called „the fingers“. — Zu Z. 9—17 vgl. *Εἰσαγωγή ἡ Ἰατροῦ* XIV 714 15 bis 715 9. — Z. 9. Zu $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ vgl. III 345 14 *καὶ καλεῖται τὸ μέρος τοῦτο τῶν ἐντέρων νῆστις, ὅτι διὰ παντὸς εὐρίσκειται κενόν*. — Zu Z. 20 bis S. 421 1 vgl. l. c. XIV 736 14 bis 737 4.

S. 421. Z. 1. Zu $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ „runde oder breite Magenwürmer“ (B. 497 2: round or flat clots of blood, richtig übersetzt B. 500 11 [= S. 424 Z. 14]: maw-worms) vgl. S. 424 Z. 14 ff. — Z. 2. Zu $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ vgl. VIII 47 5 *λιθιώσι δὲ νεφροὶ . . ὡς δ' ἔνοιόφρασι, καὶ κῶλον*. — Z. 10. ܕܘܫܘܩܐ VIII 384 10 *καθ' ὃν χρόνον* l. ܕܘܫܘܩܐ „zu welcher Zeit“ (B. 497 12: and there is likewise). — Z. 18. l. ܕܘܫܘܩܐ für ܕܘܫܘܩܐ . — Z. 19. $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ VIII 385 2 *ὅταν γε μὴν ὑψηλότερον ὑπάρχη τὸ ἄλγημα τῆς θέσεως τῶν νεφρῶν, ἐναργῆς ἢ* 25 *διάγνωσις ἐστὶν ἐπὶ τῆς τοῦ κώλου πίσεως· εἰ δὲ κατὰ τὴν τῶν νεφρῶν εἴη θέσις, ἐρηρυσμένον τε καθ' ἓνα τόπον, οὐδὲν εἰς διάγνωσιν ἐκ τούτου λαμβάνειν ἐστί*. Nach $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ ist durch Homoioteleuton etwa folgendes ausgefallen: $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ $\text{ܕܘܫܘܩܐ} \text{ܕܘܫܘܩܐ}$ „Sobald nun [der Schmerz] höher als der Sitz der Nieren gelegen ist, [ist das ein sichtbares Indiz der Erkrankung des κῶλον-Darmes, wenn er

aber dort, wo die Nieren gelegen sind,] an einer Stelle fixiert, [vorhanden ist], so kann man daraus nichts für die Diagnose entnehmen“. (B. 497 26: When, then, the pain is fixed in one place, above the seat of the kidneys, it is impossible....).

5

S. 422. Z. 2. **ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ** „ähnlich Rindsmist, der auf dem Wasser schwimmt“ (VIII 385 12 *ἐποχέεται τῷ ὕδατι, τῇ συστάσει παραπλήσια βολβίτοις*), B. 497 26: have the appearance of having been dipped in water. — Z. 4. **ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ** VIII 385 14 *μᾶλλον τῶν* 10 *νεφριτικῶν*. — Z. 6. **ܕܗܘܐ ܗܘܐ** (sic!) — Z. 7. **ܕܗܘܐ ܗܘܐ** „sondern auch heilend und diagnostizierend (zugleich)“ (= VIII 385 16 *ἀλλὰ καὶ θεραπευτικοῦ καὶ διαγνωστικοῦ γενομένου*), B. 498 5: but also a well recognized healer. — **ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ** VIII 385 17 *καθ' ἅπερ δὲ χυμὸς ψυχρὸς ἐπὶ τούτων ἐκκρίθεις, οὕτως ὁ λίθος ἐπὶ τῶν νεφριτικῶν οὐρηθεις ἀπῆλλαξέ θ' ἅμα τῆς ὀδύνης ἐνεδείξατό τε τὸν πεπονθότα τόπον, ὥστε τοῦ λοιποῦ τῆς δυσπασθείας αὐτῶν προνοεῖσθαι*. Nach **ܕܗܘܐ ܗܘܐ** wird wohl durch Homoioteleuton etwa folgendes ausgefallen sein: **ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ** „wie nun der kalte Saft [bei diesen (den Kolikern)], wenn er entleert wird, [ebenso] befreit [auch der Stein der Nephritiker, wenn er (mit dem Urin) abgeht,] die Kranken (sie) von den Schmerzen und zeigt gleichzeitig die erkrankte Stelle an, so daß wir dann (nur) dafür Sorge zu tragen haben, daß sie (die erkrankte Stelle) nicht wieder erkrankt“, B. 498 6: Now, inasmuch as the cold chyme....so that..we may also occupy... with the part that is no diseased. — Z. 10. **ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ** „und wie nun zur Zeit der Inten-



sität der Schmerzen diese beiden Glieder (ganz) derselben Heilmittel bedürfen“ (= VIII 386 8 ὡσπερ γὰρ ἐν ταῖς ὀδύναῖς ἀμφοτέρω τὰ μέρη τῶν αὐτῶν δεῖται βοηθημάτων), B. 498 9: and inasmuch as sometimes the frequency of the

5 pains [in] the two organs [sheweth] that they require the self-same remedies. — Z. 13. **وَلَا يَسْتَعِينُ لَهُمَا شَيْءٌ مِّنْ دَوَائِهِمْ** VIII 386 5 βλάβην οὐδεμίαν ἔχειν ἡμᾶς εἰς τὴν θεραπείαν. — Z. 18. **وَأَمَّا مَا فِي عَمْعَانِ فَهُوَ مِمَّا يَتَّخِذُ الْوَجْهَ الْأَعْلَىٰ** VIII 386 11 μεθ' ὃ τοῦ μὲν τυφλοῦ πρὸς τὰ κάτω μέρος

10 τὴν ἔκτασιν ἔχοντος l. wohl **وَ** (وَ = μέν im Gegensatze zum folgenden **وَ** مَمْلُوكًا) „und hernach der Blinddarm, dieser nun zweigt nach unten ab und ist dorthin (nach unten) gerichtet (der κῶλον dagegen ist jener, der sich nach oben wendet)“, B. 498 21: ... which separateth from it...

15 — Z. 23. **وَأَمَّا مَا فِي عَمْعَانِ فَهُوَ مِمَّا يَتَّخِذُ الْوَجْهَ الْأَعْلَىٰ**, **وَأَمَّا مَا فِي عَمْعَانِ فَهُوَ مِمَّا يَتَّخِذُ الْوَجْهَ الْأَعْلَىٰ** ist Plur. von **وَأَمَّا مَا فِي عَمْعَانِ فَهُوَ مِمَّا يَتَّخِذُ الْوَجْهَ الْأَعْلَىٰ** „was auch immer“, also „daß alle heftigen Schmerzen, die in jedem beliebigen Teile des Bauches vorkommen“ (= VIII 386 18 τὰ σφοδρότατα τῶν ἀλγημάτων, ἐν οἷς ἂν τύχη μέρεσι γιγνόμενα), B. 498 27: all the

20 diseases that arise in these intestines, which are parts of the belly.

S. 423. Z. 1. **وَأَمَّا مَا فِي عَمْعَانِ فَهُوَ مِمَّا يَتَّخِذُ الْوَجْهَ الْأَعْلَىٰ** VIII 387 1 τὴν αἰτίαν τοῦ σφοδροῦ τε ἔμα καὶ μονίμου τῆς ὀδύνης. — Z. 2. **وَأَمَّا مَا فِي عَمْعَانِ فَهُوَ مِمَّا يَتَّخِذُ الْوَجْهَ الْأَعْلَىٰ** „unüberlegt, unbesonnen, ohne Grund“ = VIII 387 2 ἀπλῶς

25 „einfach, schlechthin“ vgl. auch S. 224 Z. 15 und die Bemerkung dazu, B. 498 31: as it happened. — Z. 5. **وَأَمَّا مَا فِي عَمْعَانِ فَهُوَ مِمَّا يَتَّخِذُ الْوَجْهَ الْأَعْلَىٰ** VIII 387 4 οὕτω κἄπὶ τῶν λεπτῶν ἐντέρων εὐλόγως ἂν τις ὑπολάβοι, τὰ περιεχόμενα πνεύματα ψυχρὰ καὶ χυμοὺς ὁμοίους

30 αὐτοῖς, ἐργάζεσθαι τὴν ὀδύνην, ergänze wohl **وَأَمَّا مَا فِي عَمْعَانِ فَهُوَ Μ** [nach **وَأَمَّا** „sollte man es [mit Recht auch bei den zarten Eingeweiden] annehmen, daß....“. — Z. 16.**وَأَمَّا مَا فِي عَمْعَانِ فَهُوَ Μ**....**وَأَمَّا مَا فِي عَمْعَانِ فَهُوَ Μ**....**وَأَمَّا مَا فِي Ε**



gleichen) Teilen zusammengesetzten Körpers werden sie ergriffen, wenn sie sich erhitzen....“, B. 516 19: They are attacked [by diseases] that are common to all of them owing to their homogeneity. — Z. 12. **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ** ist Erklärung zur dritten Art von Nierenkrankheiten, zu **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ** Z. 9, nach *περι τῶν ἐν τοῖς νοσήμασιν αἰτίων*, VII 39 18 *συνεχέως δ' ἐστὶ λύσις καὶ τὸ ῥῆγμα καὶ τὸ σπάσμα* wird wohl **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ** [**ܘܠܫܩܘܢܐ**] **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ** zu lesen sein „wenn in ihnen [ein Krampf] oder irgend eine Öffnung (Bruch) vorhanden ist“, B. 516 23: either [a rent], 10 or an opening, or something [of this kind]. Vgl. auch S. 35 Z. 11—12. — Z. 15. **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ** VIII 390 1 *νεφροίτις*. — Z. 16. **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ** = VIII 390 3 *οὐρητήρων*. — Z. 19. **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ** fehlt VIII 390 5. — Z. 21. **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ** 15 VIII 390 7 *πολλάκις καὶ τῷ τόπῳ, τῶν ὑψηλῶν μερῶν τοῦ κόλου πασχόντων*, S. hat vielleicht *τοῦ κόλου πάσχοντος*.

S. 438. Z. 4. Von **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ** bis **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ** (Z. 7) ist Zusatz gegenüber G. — Z. 11. **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ** „die Nierensteine lösen“ (= VIII 390 17 *ὅσα θρύπτει τοὺς ἐν τοῖς νεφροῖς λίθους*), 20 B. 517 27 verwechselt **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ** mit **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ** und übersetzt: that remove pains of the kidneys. — Z. 17. **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ** VIII 391 4 *ἅμα τῇ λοιπῇ θεραπείᾳ* l. **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ** „indem ich auch sonst für die Therapie Sorge“. — Z. 17. Mit **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ** ... **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ** beginnt, wie auch 25 aus der vorangehenden Interpunktion ersichtlich ist, ein neuer Satz: „Da dies nun ein Nierenleiden anzeigt...“ (= VIII 391 5 *διεγνωσμένον δὲ, ὅτι πάσχει τις οὕτω νεφρός...*), B. 517 37 zieht es zum vorangehenden Texte: for this testifieth.... to the kidney. When the pains appear.... — Z. 20. **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ** 30 VIII 391 8 *κατακλίνοντες ἐπὶ τὴν γαστέρα τὸν κάμνοντα* l. **ܘܠܫܩܘܢܐ ܕܘܢܐ** „dann legen wir den



Kranken auf den Bauch“, B. 518² we then throw ourself on the belly of the patient.

S. 439. Z. 6—8. $\text{רַב־בַּיִת} \text{וְיָשָׁב} \dots \text{וְיָשָׁב}$ VIII 391¹⁸
 καὶ τῷ κάμνοντι πολλάκις ὀδύνης αἰσθησις ἐν τῷ κατὰ τὸν
 5 πεπονθότα νεφρὸν χωρίῳ. συνεκκρίνεται δ' αὐτοῖς ἐνίοτε καὶ
 πῦον ὡς ἀφ' ἔλκουσ l. und ergänze etwa: $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$
 $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$
 $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$
 „und [der Kranke hat oft ein Gefühl des Schmerzes
 10 an der Stelle der erkrankten Niere. Zuweilen
 geht auch Eiter mit dem Urin ab wie] von einem
 Geschwür“. — Z. 17. $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$
 $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$
 „und sie gehen ab infolge einer Erosion, die zumeist
 15 von den Geschwüren herrührt. Jene anderen, die sehr
 zart sind und Haaren ähnlich sind, sah auch Hippo-
 krates...“ (= VIII 392¹⁰ κατὰ τὴν ἐπιπλέον ἀνάβρωσιν ἐκ
 τῆς ἐλκώσεως ἀποφύμπτόμενα. τὰ γε μὴν ταῖς θριξίν ὅμοια καὶ
 ὁ Ἱπποκράτης μὲν εἶδεν...), B. 518²⁹: And in the case of
 20 cancer... other very fine (or, thin)... which are like unto
 strings... come forth in the urine. Now Hippokrates
 observed. — Z. 21. $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ VIII 392¹⁴ καὶ πάνυ σμικρά,
 S. hat also μακρά (πάνυ μακρά wie BROCKELMANN l. c. p. 194²⁷
 bietet, müßte wohl $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ lauten). — Z. 22. $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$
 25 „in der Vertiefung (dem Kanal) der Nieren“ (= VIII
 392¹⁵ ἐν τῇ κοιλίᾳ τῶν νεφρῶν), B. 518³⁷: that the kidneys
 were large enough (for anything of the kind to subsist
 in them).

S. 440. Z. 8. $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ VIII 393⁷ αὐτὰς ἐκ παχέος τε καὶ γλίσχρου
 30 $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$
 χυμοῦ θερμανθέντος τε καὶ ξηρανθέντος ἐν ταῖς φλεβί συνί-
 στασθαι l. $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ für $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ und wohl auch
 $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ (auf וְיָשָׁב bezogen) für $\text{וְיָשָׁב} \text{וְיָשָׁב}$ „daß sie aus dickem

und zähem Saft, der in den Nieren erhitzt und ausgetrocknet wird, bestehen“, B. 519 13: that they consist of . . . and that they are transmitted to the kidneys, and subsist there. — Z. 19. **لا ياتي من حلاوة : حلاوة** „aber in dieser Hinsicht (solcher-⁵maßen) sind alle diese jenen ähnlich, die bei den Eingeweiden vorkommen“ (= VIII 393 18 *ἀλλὰ κατὰ γε τοῦτο, παραπλησίως ἔχει ταῦτα τοῖς κατὰ τὰ ἔντερα*). — Z. 21. **حلاوة من حلاوة** VIII 393 19 *κατὰ τὰς ἥπατικὰς διαθέσεις*.

Das Netz Salomons.

Von Sebastian Euringer.

(Fortsetzung.)

C.

60. በስመ : አብ : ወወልድ : ወመንፈስ : ቅዱስ : ጀአምላክ ፡፡

61. ጸሎት : ዘባርያ : ወሌጌዎን ፡፡

62. ዘይሰልብ : ልበ : ሰብእ : ወያጻልም : አዕይ[ን]ተ : ሰብእ : ወይመጽእ : ከመ : ጽላሎት : እምጎቡዕ : ከሡት ፡፡

63. አምሀለክ : ወአውገዘክ : በ፫አካላት : ወበ፩መለኮት : በ፭ቅንዎተ : መስቀሉ : ለእግዚእነ : ኢየሱስ : ክርስቶስ ፡ ሳዶር : አላዶር : ዳናት : አደራ : ሮዳስ ፡፡

64. በእሉ : እሙንቱ : ማዕሠሮሙ : ለአጋንንት ፡፡ በከመ : አሠርከ : ለብርያል : በ፭፻፱ሰናስለ : እሳት ፡፡ በ፭፻፱መሐፒለ : እሳት ፡፡ በ፭፻፱ስንጉጥረ : እሳት ፡፡ ከማሁ : እስሮሙ : ለባርያ : ለደስ[ክ] : ወለጉዳሌ : ወሌጌዎን : ለቡዳ : ወለባርጤዘ : ወለነ[ሀ]ብት : ወለኩሎሙ : አጋንንት ፡፡

65. ወቁርፀት : ወፍለጸት : ወዓይነት : ወጉሥምት : (ወዓይነት) : ወተያያዥ : ወፌራ : ወንዳድ : (ወቁርፀት : ወፍልፀት) : ወውግዓት : ወእምዓየረ : አጋንንት : [አድጎና] ለዓመትክ : ወለተ : ጊዮርጊ[ስ] ፡፡

62. ከሡት:] lege f. ንጉሥ : — 63. ወአውገዘክ:] lege ወአወግዘክ : — 65. ወዓይነት:] ²] abundat. — ወቁርፀት : ወፍልፀት:] abundant. — አድጎና:] vacat.



C.

60. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes, des einen Gottes.

61. Gebet gegen (wörtlich: des) Bārjā und Lēgēwon,

62. (gegen jeden,) der den Verstand (wörtlich: das Herz) der Menschen raubt und die Augen der Menschen verfinstert und kommt wie ein Schatten aus dem geoffenbarten Verborgenen(?).

63. Ich beschwöre und (verfluche) dich durch die drei Personen und die eine Gottheit, durch die fünf Nägel des Kreuzes unseres Herrn Jesus Christus: Sādor, 'Alādor, Dānāt, 'Adērā, Rodās:

64. mit eben diesen Fesseln der Dämonen, ebenso wie du den Berjāl mit fünf Millionen Feuerketten und fünf Millionen Feuer-Walkern(!?) und fünf Millionen Feuer-Sen-guṭer(?) gefesselt hast, so fessele (die Dämonen:) Bārjā und Dask und Gudālē und Lēgēwon, Budā und Bārṭezā und die Schmiede und alle Dämonen.

65. [... von] und Qurḍat und Felaṣat und 'Ājnat und Guṣemt (und 'Ājnat) und Tajājāž und Fērā und Nedād (und Qurḍat und Feldat) und Weg'āt und von der (Pest-)Luft der Dämonen [errette] deine Magd Walatta Gijorgis.

62. aus dem geoffenbarten Verborgenen] vielleicht: von dem verborgenen König (?). — 63. Hs.: er verfluchte dich (!). — 65. (und 'Ājnat) überflüssig. — (und Qurḍat und Feldat)] überflüssig. — [errette]: fehlt.

61—65. Vgl. die Parallelen W. II, 80 und III, 88. Einzelne Gedanken und Ausdrücke begegnen uns auch bei W. II, 85. 87. 93; III, 91 usw.

62. Die Beziehung des Relativsatzes bereitet einige Schwierigkeit. Das Natürlichste scheint zu sein, ihn als Apposition zu Bärjä und Lëgëwon, oder zu Lëgëwon allein zu betrachten. Aber das erstere verbietet die Singularkonstruktion, im letzteren Falle vermißt man eine ähnliche Apposition zu Bärjä. Als nähere Beschreibung des „dich“ und „du“ in 63 und 64 kann er nicht in Betracht kommen, da dort Salomon oder Gott angederedet ist, auf welche die Aussagen nicht passen. WORRELL hat einfach einen Ausrufsatz übersetzt: „Derjenige, der das Herz des Menschen stiehlt . . . und wie ein Schatten bei Tag und Nacht kommt!“ (W. II, 80; ebenso III, 88) und alles andere dem Leser anheimgestellt. M. E. bleibt nur ein Ausweg übrig: Der Relativsatz ist Bärjä und Lëgëwon zu koordinieren und wie diese Namen als Genitiv zu **አሉት**: „Gebet“ aufzufassen. Das Relativ ist im allgemeinen Sinn von „jeder, der“ (quicumque) zu verstehen. Ich schlage daher vor zu übersetzen: „Gebet gegen B. und L., gegen jeden, der usw.“ Wer alles damit gemeint ist, lehren die Dämonenlisten in 64 und 65. Es richtet sich also das Gebet nicht bloß gegen die beiden ausdrücklich genannten Geister B. und L., sondern auch gegen alle übrigen, welche ebenso gefährlich sind und die im Relativsatze beschriebenen Dinge verüben.

„der das Herz (d. h. den Verstand) der Menschen raubt“ d. i. sie wahnsinnig macht.

„und kommt wie ein Schatten aus dem geöffneten Verborgenen“. So geräuschlos, so spurlos, so rasch vorübergehend und daher unfassbar wie ein Schatten kommen und gehen diese Dämonen; vgl. zum Bilde Sap. 2, 5; 5, 9; vgl. auch Job 4, 13—16 (die nächtliche Geistererscheinung des Eliphaz).

„aus dem geöffneten Verborgenen“. Was damit gemeint ist, kann ich nicht angeben — die Parallelen versagen hier —; die Korrektur von **ከሁት** in **ንጉሥ**: „vom verborgenen König“ würde einen annehmbaren Sinn ermög-

lichen, dürfte aber zu gewaltsam sein. Bei W. z. B. II, 80 heißt es dafür: „und wie ein Schatten bei Tag und Nacht kommt“, oder III, 88: „wie ein Schatten im Nachtraum kommt“, oder II, 93: „wie ein Schatten kommen und sich unsichtbar machen im Nachtraum und im Traumgesicht“.

5

III 63. „Ich beschwöre und verfluche dich“. In der Hs. steht fehlerhaft **አወገዘከ**: „er hat dich verflucht“, was natürlich an **አምላክ**: „ich beschwöre dich“ angeglichen, also in **አወገዘከ**: oder **አወ'**: „ich verfluche dich“, verbessert werden muß.

10

Die Frage, wer hier angeredet ist, läßt sich erst nach Besprechung des folgenden § in Angriff nehmen.

„durch die fünf Nägel des Kreuzes“. Hier liegt eine Schwierigkeit vor, auf die W. I, 169, 8 mit den Worten hingewiesen ist: „**ቅንቅት**: eigentlich = ‚Nägel‘, und ‚Wunden 15 des Kreuzes‘ geht kaum. Es gab aber eben fünf Wunden und nur vier Nägel“. Wenn **መስቀል**: „des Kreuzes“ nicht dabeistehen würde, könnte man an sich unbedenklich „Wunden“ oder Wundmale“ übersetzen. Aber nach dem Cod. Lady Meux 2 bezeichnet Maria als den vierten Schmerz, der sie besonders 20 tief verwundet habe, jenen, als sie „dich zwischen zwei Schächern am Rüsttage kreuzigten, nackt und angenagelt mit fünf Nägeln“ (ed. BUDGE, p. 10 resp. 19). Hier ist ausdrücklich von fünf Nägeln die Rede, die den Leib des Herrn bei der Kreuzigung durchbohrten, sonst könnte man als fünften Nagel jenen 25 anführen, der die Kreuzesinschrift befestigte oder den Sitzpflock, der als Körperstütze bei Kreuzigungen angebracht zu werden pflegte. Man muß also nolens volens die Lanze als fünften Nagel in Anspruch nehmen oder **መስቀል**: im weiteren

Sinne als „Kreuzigung“ erklären und übersetzen: durch die fünf 30 Wunden (bzw. Wundmale). Glatt ist die Sache nicht, man darf allerdings bei solchen Texten und Termini nicht allzu genau nachrechnen.

Die hier angeführten Bezeichnungen der fünf Nägel oder Wunden Christi gehen auf die lateinischen Wörter: Sator, 35 Arepo, Tenet, Opera, Rotas zurück. Ordnet man sie in ent-

sprechender Weise in ein Quadrat, so ergeben sich immer wieder, nach welcher Richtung man auch lesen mag, dieselben Wörter und der gleiche, im grunde genommen, sinnlose Spruch. Dieses magische Quadrat sieht so aus:

5 S A T O R
 A R E P O
 T E N E T
 O P E R A
 R O T A S

10 Wie die lateinischen Grundwörter bezeugen, stammen diese Namen aus dem Abendlande. Sie haben sich über das ganze romanische, germanische und slavische Kulturgebiet verbreitet, und gelangten schon frühzeitig nach Ägypten, wie ein dort entdecktes Ostracon aus der Zeit zwischen 600—750 n. Chr.
 15 (CRUM, *Coptic Ostraca*, p. XVI) beweist. Über die koptische Sprache — daher die Erweichung der Dentale: Sädor, Dänät, Rodäs — wanderten sie entweder direkt oder über Jerusalem nach dem fernen Abessinien, und zwar schon langē bevor die Portugiesen, die man als die Vermittler vermuten könnte,
 20 dorthin kamen. Hier traten, abgesehen von Vokaländerungen, noch weitere Modifikationen ein:

1. $\text{S} = \text{p}$ wurde zu $\text{R} = \text{d}$ verlesen. So entstand aus $\text{S A T O R} = \text{Opera}$ das jetzige A D E R A ; aus $\text{A R E P O} = \text{Arepo}$ zunächst A R A D O .

25 2. In Angleichung an S A D O R wurde aus A R A D O 'Arado eine neue Form: A R A D O R , die z. B. im Gebete der heil. Jungfrau zu Bartos (BASSET, V, 16, 2) erscheint.

3. Neben S A D O R entstand ein A L A D O R , wobei die graphische Ähnlichkeit zwischen $\text{S} = \text{sā}$ und $\text{A} = \text{lā}$
 30 mitgewirkt haben mag; und neben diesen ein A N L A J U R 'Anlādor, das ich, zu A N L A J U R 'Anlājur zerlesen, mit W. III, 93, 6 belegen kann. Die Verfasser der Zaubertexte haben nämlich das Bestreben, den überlieferten Zauberwörtern zur Steigerung ihrer magischen Kraft ähnlich lautende, volltönende Neu-
 35 bildungen an die Seite zu stellen.

Zu diesem Zwecke hängen sie dem überlieferten Worte eine volltönende, mehr oder weniger willkürlich gewählte Endung an, oder wie in unserem Falle, ändern sie den Anlaut ebenfalls ganz willkürlich, meist indem sie andere Konsonanten wählen. So z. B. W. III, 95: *Abašun Ašašun, Huri Kuri*; 5
 III, 93: *Qantam Santam Sankaram*; oder II, 80: *Santam Qantaram, Kantam Santam Sankaram*, alle fünf hinter einander;
 III, 97: *Ajer Majer*; III, 93: *Lis Malis Afis Molis Afiswos*.
 So wird hier aus *Sādor* zunächst *Lādor* und dann *'Alādor* usw. entstanden sein. 10

Das so entstandene **አላዶር**: *'Alādor* hat im Laufe der Zeit das **አረዶር**: *'Arador* von 2., das Äquivalent von *Arepo*, vollständig verdrängt.

So entstanden die äthiopischen Namen der „Kreuzesnägel“ unserer Rolle **ሳዶር**: **አላዶር**: **ዳናት**: **አዶራ**: **ሮዳስ**: = *Sador*, 15
'Alādor, Dānāt, 'Adērā, Rodās aus dem lateinischen palindromischen Zauberspruch: Sator Arepo Tenet Opera Rotas. Damit ist aber das magische Quadrat unmöglich geworden; dazu eignet sich auch die äthiopische Schrift in keiner Weise.

Zum Vorstehenden vgl. die Ausführungen bei LUDOLF, 80
Commentarius, p. 351, bei BASSET V, 5 ff. und WORRELL III, 88, 7. Bei den letzteren findet man weitere Literatur über diesen Zauberspruch aufgeführt. Die richtige Erklärung des Ursprungs der Sator-Formel hat GROSSER im *Archiv f. Religionswiss.*, Bd. 24, S. 165 ff. gegeben; sie geht auf ein doppeltes PATER 25
 NOSTER in Kreuzesform mit doppeltem A und O zurück.

Dieser Entwicklungsgang des äthiopischen Äquivalents für *Arepo* kann unter Umständen die Bestimmung des relativen Alters eines Zaubertextes erleichtern. Ceteris paribus wird z. B. ein Text, der kein *Alador*, wohl aber *Arador* kennt, 30
 früher verfaßt sein, als ein solcher, der nur *Alador* schreibt, aber von *Arador* nichts mehr weiß. Die Altersskala dieser Leitfossilien ist: 1. *'Arepo*, 2. *'Arado*, 3. *'Arador*, 4. *'Alādor*, 5. *'Anlādor*, 6. *'Anlājur*, nebst Zwischenstufen.

64. „mit eben diesen Fesseln der Dämonen“ 35
 d. s. die Namen der fünf Kreuzesnägel, durch welche die Geister gebannt, d. h. unschädlich gemacht werden können.

ⲁⲚⲢⲁ *Berjäl*. Dieser Satansname ist eine Umstellung von *Βελλιαρ* im 2. Korintherbrief 6, 15 (W. III, 139). Dieses geht wieder zurück auf das alttestamentliche **בְּלַיַעַל** (= „Nichtsnutz“), das meist in der Verbindung mit **בְּנֵי, בְּת, בְּנֵי, בְּנֵי** vor-
 5 kommt und dann mit „Taugenichtse bzw. Taugenichts“ übersetzt werden kann. Im A. T. scheint es noch kein Teufelsname zu sein, obwohl es im *ψ* 18, 5 in Parallele zu **מָוֶת** „Tod“ und **שְׂאוֹל** „Unterwelt“ steht; aber die Entwicklung zu einem solchen legte sich gerade dadurch nahe. Die Übersetzung der
 10 Vulgata mit *filius, filia, vir Belial* scheint in B. bereits einen Teufelsnamen zu sehen; sicher ist dies in der Übersetzung der Korintherbriefstelle (*Quae autem conventio Christi cum Belial?*) der Fall.

In der äthiopischen *Ascensio Isaiæ prophetæ*, die zwischen
 15 dem 5. und 7. Jahrhundert aus einer griechischen Vorlage übersetzt wurde, (E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseud-epigraphen des A. T.*, II. Bd., Tübingen 1900, S. 120), führt der Teufel, speziell der Satan der geheimen Offenbarung, konstant den Namen *Berjäl* und trägt zugleich die Züge des
 20 Antichrists an sich, wie in der altchristlichen Literatur (s. PREUSCHEN, *ZntW.* II, 173 f.). So heißt er *Asc. Is.* 2, 4: *l'ange de l'injustice, qui domine en ce monde; 4, 2: le roi du monde, qu'il domine depuis qu'il existe; il descendra de son firmament sous l'apparence d'un roi d'iniquité, meurtrier de sa mère.*
 25 Nach 1335 Tagen wird aber der Herr kommen vom 7. Himmel mit den Engeln und den Scharen der Heiligen und wird den B. und seine Mächte in die Hölle schleudern (4, 14). Ich zitiere nach der Übersetzung R. BASSET's III (1894).

Auf diesen Sturz des B., der wohl von *Apoc.* 20, 1—3
 30 inspiriert sein dürfte, könnte sich die hier geschilderte Fesselung des B. beziehen. Allerdings müßte man voraussetzen, daß nach der Ansicht des Verfassers des Gebetes die Prophezeiung *Asc.* 4, 14 bereits eingetreten und nicht erst am Ende der Welt zu erwarten wäre. Aber dann müßte er eine andere
 35 Fassung der *Ascensio Is.* vor Augen gehabt haben. Er muß aber durchaus nicht von diesem Apokryphon abhängig sein; denn die ihm sicher bekannte *Geh. Offenbarung* verlegt a. a. O.

die Fesselung „des Drachen, der alten Schlange, welche ist der Teufel und der Satan“ tausend Jahre und mehr vor diese Endzeiten: *καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον καὶ ἔκλεισεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ, ἵνα μὴ πλανήσῃ ἔτι τὰ ἔθνη, ἄχρι τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη· μετὰ 5 ταῦτα δεῖ λυθῆναι αὐτὸν μικρὸν χρόνον.*

Aber in 64 wird weder Christus, noch der Engel von Apoc. 20, 1—3, sondern Salomon, und nicht die apokalyptische Szene, sondern eine Episode aus der Netzlegende in Frage kommen. Denn der Verfasser würde es doch nicht gewagt 10 haben, Christus den Fluch anzudrohen, wie es 63 geschieht, und von einem Engel, dem man 63 und 64 zuteilen könnte, ist in der ganzen Rolle keine Rede. Es bleibt also niemand anderer als Salomon übrig. Wir dürfen daher in 64 ein weiteres Bruchstück der Legende vom Netz des Salomon er- 15 blicken, das dessen Endsieg über den „verborgenen König“ und seine Fesselung und Unschädlichmachung zum Gegenstand hat. Hier erfahren wir zugleich seinen Namen, nämlich Berjäl. Somit blieb Salomon in seinem Kampfe mit den Dämonen auf der ganzen Linie Sieger. Die Erinnerung daran soll dem 20 Besitzer der Zauberrolle die Zuversicht einflößen, daß S., in der rechten Weise beschworen, die jetzt drohenden bösen Geister ebenfalls bannen könne und werde, und soll den Salomon bewegen, wie einst, so jetzt seine Zaubermacht gegen die feindlichen Mächte zu betätigen. 25

Mit **מַחֲפִיל** *maḥapil* = „Walker“?! und **סֵגוּנְטֵר** *sengunter* weiß auch W. nichts anzufangen und transkribiert sie einfach: „Bei demjenigen, der den Beryäl gefesselt hat! Bei den 5000000 Feuerflammen! Bei den 5000000 *Maḥapil* der Flamme!“ (II, 87). „Bei dem, der finden ließ den Beryäl, so den Drachen! Bei den 5000000 Feuerketten! Bei den 5000000 *Segunter* (sic!) des Feuers!“ (III, 99). Da aber beide fraglichen Wörter parallel zu den „Feuerketten“ stehen, werden sie ebenfalls Ketten, jedoch besonderer Art bezeichnen.

בַּרְיָל *Bärjälä*. Kommt in der Rolle nur hier vor; 35 aber auch aus den übrigen mir bekannten magischen Texten vermag ich keinen Beleg beizubringen.



65. Diese Dämonen- bzw. Krankheitsnamen wurden mit Ausnahme von zweien bereits 59 besprochen.

ፊሬራ : *Fērā*. Nach W. III, 133 eine nicht näher bestimm-
bare, ansteckende Krankheit, die FRIES l. c. mit der Cholera

D.

66. በስሙ : አብ : ወወልድ : ወመንፈስ : ቅዱስ : ጀአምላክ ።
67. በስሙ : ለእግዚአብሔር : አብ ። በስሙ : ለ[እ]ግዚአብሔር : ወልድ ። በስሙ : ለእግዚአብሔር : መንፈስ : ቅዱስ ።
68. ታኦስ : አዝዮስ : ማሲ : ማስያስ : አቅዴፌር ።
69. በስሙ : ለሐራሹን : ፍልፍልማኤል : ሐራፋን : ወጠጁን : ዘሐጁን : ዋሕ ።
70. በስሙ : ሳዶር : አላዶር : ዳናት : አዴራ : ሮዳስ : ጭልሀዋ ቅ : አብከቲር : ጸባኦት : ሕፍርዋቅ : ሕፍርዋኤል ።
71. በኃይለ : ዝንቱ : አስማቲክ : ቃልክ : ውጉዝ : ወበሰይፈ : ቃልክ : ስሁል : እሳ[ተ] ፣ መለኮት ።
72. ምንኦንኦንያልሀ : አምር : አሜር : ፍያኩን : አልመለኩን : መልአክ : አንሐሊ ።
73. በኃይለ : ዝንቱ : አስማቲክ : ቃልክ : ውጉዝ : ወበሰይፈ : ቃልክ : ስሁል : እግዚእን : ኢየሱስ : ክርስቶስ : ወልድ : እግዚአብሔር : ሕያው : ወወልደ : ማርያም : ሥግው ።
74. በሰይፈ : ሚካኤል : ወገብርኤል : ይትዝሙ : ወይዳዕ : መንፈስ : ርኩስ ።
75. ወለዘአኅዝ : ቡዳ : ወፈላሳ : ቁመኛ : ወቁራኛ : ወዳይነት : ወባርያ : ወሌጌዎን : ወተግባረ : ሰብእ : ወሥራይ : (ወቡዳ) ወአጋንንት : ቁርፀት : ወፍልፀት : ውግዳት : ወቁርጥማት : መጋኛ : ወጉሥምት : ወተያ[ያ]ጋገ ፣
76. አድኅና : ለዓመትክ : ወለተ : ጊዮርጊስ ።

71. አስማቲክ ፣] lege f. አስማተ ፣ - እሳተ ፣ መለኮት ፣] እሳመለኮት ፣ (!),
postea corr. per ተ superscript. — 73. አስማቲክ ፣] lege f. አስማተ ፣
— 75. ወቡዳ ፣] abundat.

identifiziert. Bei W. I, 182 hat der Dämon Quēlquēlmā'ēl den Titel: „König von Fērā (𐤒𐤍𐤁)“.

𐤒𐤍𐤁: *Nedād*. Nach W. III, 136 mit „Malaria, Sumpffieber“ zu identifizieren, wobei er als Gewährsmänner PARRYNS 277 und GUMI 395 angibt.

5

D.

66. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes, des einen Gottes.

67. Im Namen Gottes des Vaters, im Namen Gottes des Sohnes, im Namen Gottes des heil. Geistes.

68. Tā'os, 'Azjos, Māsi, Māsās, 'Aqdēfēr!

69. Im Namen von Ḥarāšun, Felfelmā'ēl, Ḥarāfun und Ṭaḡun von Ḥaḡun Waḥ!

70. Im Namen von Sādor, 'Alādor, Dānāt, 'Adērā, Rodās, Čelhewāq, 'Abkatir, Šabā'ot, Ḥeferwāq, Ḥeferwā'ēl.

71. Durch die Kraft dieser deiner Namen, deines Wortes, sei er verflucht und durch das geschärfte Schwert deines Wortes, des Feuers der Gottheit!

72. Men'an'anjāleh 'amer 'ašēr fejākun 'elmalakun mal'ak 'anḥali.

73. Durch die Kraft dieser deiner Namen, deines Wortes, sei er verflucht und durch das geschärfte Schwert deines Wortes, unseres Herrn Jesus Christus, des Sohnes des lebendigen Gottes und des leiblichen Sohnes Mariens!

74. Durch das Schwert des Michael und des Gabriel sollen sie zerschnitten werden und der unreine Geist fahre aus!

75. Und wen in Besitz nahm Budā und Falāsā, Qumañā und Qurāñā und 'Ajnat und Bārjā und Lēgēwon und Zauberwerk und Medizin (und Budā) und die Dämonen: Qurḡat und Feldat, Weg'āt und Qurṭemāt, Magāñā und Gušemt und Tajājāž,

76. den errette, (besonders) deine Magd Walatta Gijorgis.

71 und 73 ist „deiner“ zu streichen und zu übersetzen: Durch die Kraft dieser Namen deines Wortes. — 75. und Buda^{2°}] überflüssig.

66—76. Dazu besitzen wir in W. I, 173 (Übersetzung 169 f.) eine Art Gegenstück mit der Überschrift: „Betreffend den Bann der Dämonen und Tegerteya“.

67. Feierliche Wiederholung des Basema; man beachte 5 das dreimalige: „im Namen Gottes“.

68. Namen Gottes bzw. Christi.

ታአስ : *Tā'os* = θεός (W. I, 169, 3).

አገዡስ : *'Azjos* = ἄγιος oder ἕγιος, vgl. W. III, 105 Azios und W. II, 63 Azyās, sowie oben 6: አገአያት : *'Az'ajät*.

10 ግሴ : oder ግሴ : *Māsi* (*Māsē*): Kurzform des folgenden Namens ግሴያስ : *Māsejās* = Μεσσίας, vgl. W. I, 169, 4 und 5.

አቅደፊር : *'Aqdēfer*: vgl. W. I, 169, 6: „In 'Aqdēfer steckt vielleicht eine Ableitung von قد (L.)“. Man könnte also an اقتدار = „Macht“ denken; aber die Silbe *fer*, die in Ḥeferwāq, 15 Ḥeferwā'el (70) wiederkehrt, scheint eine andere Deutung zu fordern.

69. Anrufungen, die sich, vielleicht mit Ausnahme von Wāḥ, nicht auf Gott beziehen:

ሐራሹን : *Harāšun*: vgl. W. III, 114: Ḥarāšun von Ḥašun.

20 ዩፋፋግሴል : *Felfelmā'el*; dafür schreibt W. I, 173 bzw. 169: ፊፊፊግሴል : *Falfalmā'el*.

ሐራፉን : *Harāfun*; bei W. I, 173 bzw. 169: ሐራቱን : Ḥarātun.

ጠጁን : ስሐጁን : Ṭaḡun von Ḥaḡun; vgl. W. I, 173 bzw. 25 169: በጠጁን : ስሐ' : „bei Ṭaḡen (!) von Ḥaḡun, und W. III, 114: „Ḥaḡun (!) von Ḥaḡun“. Demnach muß Ḥaḡun ein Gebiet sein, über das Ṭaḡun oder Ṭaḡen oder Ḥaḡun herrscht.

Im Allgemeinen ist zu diesen Namen zu bemerken, daß es — wie W. III, 181, 9 hervorhebt — unsicher ist, ob solche 30 Aufzählungen Namen von Dämonen oder von Zauberern, welche diese überwunden und deren Namen daher Zauberkraft besitzen, oder von Häuptlingen von Dämonenscharen, durch deren Namen ihre Untertanen beschworen werden können, enthalten.

ዋሕ : *Wāḥ* wäre nach L. bei W. I, 169, 7 „wohl ቀሀ :



zu lesen; *qah* ist *ḥaqq* (arabisch = Gott), umgekehrt zu lesen;“ was aber etwas zu umständlich sein dürfte.

70. Neue Reihe von Zaubernamen. Auf die fünf Kreuzesnägeln oder „Wundmale“, die wir schon kennen, folgen fünf weitere Namen, von denen nur Šabā'ot klar ist. 5

Für **ⲪⲁⲤⲰⲪ**: *Čelhwāq* oder *Čelehwāq*; **ⲬⲚⲤⲪ**: *Ḥeferwāq*; **ⲬⲚⲤⲪⲗ**: *Ḥeferwā'el* habe ich keine Deutung und keine weiteren Belege. **ⲬⲠⲏⲧⲤ**: 'Abkatir könnte möglicherweise auf **Ⲁⲃ ⲕⲏⲧⲏⲣ**, verlesen aus **Ⲁⲃ ⲕⲏⲃⲏⲣ** = „großer Vater“, zurückgehen. Nach Ard. II, 19 bedeutet **ⲬⲠⲏⲧⲤ**: „merciful“ 10 und ist einer der mystischen Namen Jesu. In einer in meinem Besitze befindlichen Hs. des Lefāfa šedeq (**ⲗⲉⲑⲉⲕ ⲉⲧⲉⲕⲉⲩ**) f. 22 ist der Name des Vaters Murā'el, der Name des Sohnes Menātēr und der des heil. Geistes Abjätēr (**ⲬⲠⲏⲧⲤ**). Aber in der Rolle steht deutlich **ⲬⲠⲏⲧⲤ**: 'Abkatir. 15

Jedenfalls enthalten diese Namen keine Dämonen-, sondern heil. Namen, und zwar mystische Namen „des Wortes“, d. i. Christi, wie aus 71. 73 und W. I, 173 hervorzugehen scheint.

71. Schwierigkeiten bereitet die Deutung von **Ⲫⲁⲏ**: Ist damit das unpersönliche Wort Gottes, die oder eine Rede, 20 Offenbarung Gottes, oder das persönliche Wort, der Logos gemeint? Läßt man den Text, wie er lautet, so kann **Ⲫⲁⲏ**: nur Apposition zu **ⲏⲓⲛⲧⲉ**: **ⲬⲠⲏⲧⲧⲏⲏ**: sein; dann ist „dein Wort“ = „diese Namen“, m. a. W. „diese Namen“ in 70 sind von Gott mündlich geoffenbart. Also bedeutet: „durch die Kraft 25 dieser deiner Namen, (durch die Kraft) deines Wortes“ so viel als: „durch die Kraft dieser deiner von dir selbst geoffenbarten Namen“. Damit würde der Schluß des Satzes stimmen, soweit nämlich „vom geschärften Schwerte deines Wortes“ die Rede ist. Denn dieser Ausdruck scheint auf 30 Hebr. 4, 12 hinzuweisen, wo es vom unpersönlichen Worte Gottes heißt: *Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομᾶτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διεικνούμενος ἔχει μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἄρμων τε καὶ μυελῶν καὶ καρτικῶς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας.* Dazu kommt, daß 35

21*

in Zaubertexten sehr häufig der Psalmenvers ψ 27, 7 (V. 28, 7) wiederkehrt: $\text{ቃለ : እግዚአብሔር : ደመገር : ነደ : እሳት}$ „das Wort Gottes zerschneidet die Feuerflamme“ (W. II, 60, 68, 81 u. s. f.), was nur vom unpersönlichen Worte Gottes gilt.

5 Aber die Apposition zu ቃለክ „des Feuers der Gottheit“ paßt besser zum „Logos“, als zu „Wort Gottes“ im unpersönlichen Sinne. Denn der Sohn Gottes wird ständig in den äthiopischen liturgischen Büchern „Feuer der Gottheit“ genannt, z. B. in der Anaphora Unserer Herrin Maria¹⁾ § 21: „Es wohnte
10 in deinem Mutterschoße das Feuer der Gottheit, das unerforschlich und unermesslich ist; das irdische Feuer ist dagegen erforschlich und meßbar. Es wäre daher nicht richtig, wenn wir das Feuer der Gottheit mit dem irdischen erforschlichen und meßbaren Feuer vergleichen würden.“ § 29: „Der Vater
15 ist Feuer, der Sohn ist Feuer, der heil. Geist ist Feuer; eines ist das Feuer des Lebens, das vom höchsten Himmel stammt.“ § 32: „O Jungfrau, als in deinem Mutterschoße das verzehrende Feuer wohnte — sein Antlitz war Feuer, sein Kleid war Feuer, seine Hülle war Feuer — wie kam es, daß dich die sieben
20 Hüllen von Feuerflammen nicht versengten?“ § 36. „Er (der Logos) ist Feuer, so daß er nicht berührt werden kann; aber wir haben ihn gesehen, berührt, mit ihm gegessen und getrunken.“ Diese Beispiele, die sich leicht vermehren lassen, mögen genügen.

25 Zu dem heißt es in dem parallelen § 73 ausdrücklich: „und durch das geschärfte Schwert deines Wortes, unseres Herrn Jesus Christus, des Sohnes des lebendigen Gottes und des leiblichen Sohnes Mariens.

Daher möchte ich annehmen, daß nach der Meinung des
30 Verfassers hier ቃለክ durchweg im Sinne von „Logos“ zu verstehen und daher 71 und 73 $\text{በኃይለ : ዝንቱ : አስግኑክ : ቃለክ}$ in $\text{ሰ' : ዝ' : አስግተ : ቃለክ}$ d. h. „durch die Kraft dieser Namen deines Wortes (des Logos)“ zu ändern ist, wie

1) *Die äthiopische Anaphora U. H. Maria, nach der editio princeps vom J. 1548 übers. von Dr. S. EURINGER (Der Katholik, Mainz 1916, Heft 4).*



auch tatsächlich in der parallelen Stelle bei W. I, 173 steht. Daraus ergibt sich, daß die Zaubernamen in 70 sich auf den „Logos“, also auf Christus beziehen.

72. Ein (fast) nur aus arabischen Wörtern bestehender Zauberspruch, dessen Vorlage wohl im Koran zu suchen ist. 5 Einzelne Wörter lassen sich mit ziemlicher Sicherheit feststellen. So wird **פֿיִקוֹן** : auf **مَنْ حَانَ اللّٰه** , d. i. „aus (durch) Gottes Erbarmen“; **אָמַר** : auf **أَمْرٌ** „Sache“, „etwas“ oder auf **أَمَرَ** „befehlen“ zurückgehen. **פֿיִקוֹן** : ist sicher das bekannte **فَيَكُونُ** „so wird es“, „so geschieht es“, 10 „so ist es“, z. B. Sure 2, 111: „Wenn Gott etwas (أَمْرًا) beschlossen hat, so braucht er nur zu sagen: ‚Sei!‘ und dann ist es (كُنْ فَيَكُونُ). Vgl. Sure 3. 42. 52 und W. II, 64, 6; 77, wo zwar *kun* und *lakun*, nicht aber *fejakun* vorkommen.

מַלְאָכִי : und **מַלְאֲכֵי** : sind **مَلَكٌ** „Engel“ und **الْمَلَائِكَةُ** 15 „der Engel“.

אָסַר : könnte mit **أَسَرَ** „binden“, „bannen“ zusammenhängen (**أَسْر** = Banner, Bindender), vgl. **אִסַר** = **אִסַר** bei W. I, 173 bzw. 170, 3. Aber wahrscheinlicher ist es Gottesname, indem aus **אִסַר אִסַר אִסַר** das mittlere Wort **אִסַר** heraus- 20 gelöst würde.

Mit **אִסַר** : weiß ich ebensowenig anzufangen wie W. I, 173 mit **אִסַר** : [Vielleicht ist arabisches **الحلى** als **الحلى** gelesen; dann hätten wir den „Engel der Offenbarung“. — *Red.*]

Aber einen zusammenhängenden Spruch mit einem erträg- 25 lichen Sinn gewinnt man nicht. Man könnte zwar mit etwas Wagemut übersetzen: „Infolge der Erbarmung Gottes befiehlt der Beschwörer und es wird der Engel zum Engel von Anḥali(?)“ oder „Aus Erbarmung Gottes befiehlt 'Ašer und es wird der Engel usw.“ Aber Sinn liegt darin keiner; vielleicht ist auch 30 schon ursprünglich gar keiner beabsichtigt.

73. Ist wie 71 zu behandeln und zu deuten.

74. „Durch das Schwert des Michael und des Gabriel“. Auf Bild 1 sind zwei Engel mit einem Schwerte in der Hand

abgebildet und werden daher diese beiden Erzengel darstellen sollen.

75. **ፈለሳ**: *Falāsā*. Name der abessinischen Juden. Er bedeutet „Einwanderer“. Dieselben werden von den christlichen Abessiniern für Zauberer der schlimmsten Art, die sich in Dämonen und Hyänen verwandeln und Krankheiten hervorrufen können, gehalten und sind daher gefürchtet und gemieden (W. III, 137).

ቁመኛ: *Qumafā*. Bedeutet nach GUIDI 291 „Hexenmeister“, „Giftmischer“, und ist von WORRELL III, 127 unter der Rubrik „Zauberer“ untergebracht.

ተግባረ ሰብአ: bedeutet „*Menschenwerk*“, ist aber hier im Sinne des nahezu gleichlautenden **ተ' ሰብፀ**: „Zauberwerk“, „Hexerei“ zu verstehen. Siehe W. III, 90, 1 und 105.

Bücherbesprechungen.

PAUL RIESSLER: *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übersetzt und erläutert.* Augsburg, Dr. Benno Filser Verlag G. m. b. H. 1928. — 1342 Seiten.

Kaum hat RIESSLER seine monumentale Übersetzung des Alten Testaments beendet, so läßt er ihr ein anderes großes Werk folgen, das gleichfalls die Frucht jahrelangen Fleißes ist: seine Übersetzung der Apokryphen und Pseudepigraphen zum Alten Testament und anderer altjüdischer Schriften, deren Umfang sich schon aus der Seitenzahl des Buches ergibt. Der Text umfaßt 1265 Seiten, denen auf S. 1266—1339 die Erläuterungen folgen. Es sind im ganzen 61 verschiedene Schriften und Bruchstücke, von denen hier deutsche Übersetzungen in der ausdrucksvollen und fein geschliffenen Sprache RIESSLER's geboten werden. Apokalypsen, historische Schriften, didaktische Werke und kleinere Spruchsammlungen, Märchen und Prophetien folgen einander in bunter Mannigfaltigkeit. Alles, was in der von KAUTZSCH herausgegebenen Sammlung der Apokryphen und Pseudepigraphen enthalten ist, findet sich auch hier wieder; aber außerdem hat R. noch vieles andere z. T. aus sehr entlegenen Quellen hinzugefügt, und so hat er ein Werk geschaffen, wie es bisher noch keines in deutscher Sprache gab. In ihm kommt das Dichten und Trachten, all das Leiden und Hoffen, all die nüchterne Werkerechtigkeit und die mystische Phantasie des jüdischen Volkes während der letzten vorchristlichen und der ersten nachchristlichen Jahrhunderte zum Ausdruck. R. wendet im Vorwort auf die von ihm übersetzten Schriften das Wort Batiffols an „Nachklänge zu den Propheten und Vorspiele zu dem Evan-

gelium“. Sein Werk erfüllt den Zweck, die Leser mit dem gesamten altjüdischen Schrifttum bekannt zu machen, in schönster Weise; nur die Schriften des Fl. Josephus, des Philo von Alexandrien und die Sprüche des Rabbi Eliezer sind wegen ihres Umfangs nicht aufgenommen.

Das Buch ist in schönen, starken Typen auf so feinem Dünndruckpapier gedruckt, daß gelegentlich die Buchstaben von der einen Seite auf die andere durchscheinen. Dadurch wird das Lesen der Texte kaum behindert, aber das Umschlagen der Seiten und das Vergleichen der Erläuterungen wird erschwert; ein Papier wie das in R.'s Übersetzung des A. T. wäre besser gewesen, obgleich auch dies schon beim Umblättern gewisse Schwierigkeiten bereitet. Die Texte werden von R. in einzelne Versglieder abgeteilt, die etwa Sprechakte darstellen, und mit jedem Versglied beginnt eine neue Zeile. So kann oftmals der Inhalt gut zur Geltung kommen; aber der Unterschied zwischen Prosa und Poesie in den Urtexten wird dadurch verwischt. Sehr gern hätte ich es gesehen, wenn bei jedem Texte als erstes angegeben wäre, auf Grund welchen Urtextes die Übersetzung angefertigt wurde. Das kann bei einer zweiten Auflage nachgeholt werden, und für eine solche möchte ich hier einige der Bemerkungen, die ich mir gemacht habe, mitteilen.

S. 29, letzte Zeile: Statt „mein“ ist „dein“ zu lesen. Nur die Übersetzung „Es möge vor dir dein Diener reden“ ergibt einen rechten Sinn. — S. 102, Z. 4 v. u.: Statt „mühten“ ist „mühen“ zu lesen; der Satz bezieht sich hier auf die Zukunft, und frühere Übersetzer geben das Verbum hier im Futurum. — S. 162, Kap. 11, V. 2 findet sich die auffallende Übersetzung: „Dem Adler gleicht dein Haar und deine Augen Traubenbeeren“. Der Text bei JAMES lautet: *γνωσται αι τριχες σου απο Θαιμων, οι οφθαλμοι σου απο Βοσορ*. R. bemerkt dazu auf S. 1274: „Wörtlich ‚dein Haar gleicht Theman, deine Augen Bosor‘. Theman dürfte mit *timma* ‚Vogel‘, Bosor mit *boser* verwechselt sein“. Nun bedeutet zwar *timma* im Jüd.-Aram. „eine Vogelart“, aber das Wort ist selten und sonst unbekannt; und *boser* bedeutet im Hebr. „unreife Trauben,

Herlinge“. Wir müssen uns wohl nach anderen Vergleichen umsehen. S. 163, V. 17 u. 18 heißt es: „Ihr Haare, sternengleich“ und „Ihr Augen, Feuer sprühend“; S. 172, Z. 3 wird das Haar mit einer Löwenmähne verglichen. Bei den Ägyptern besteht das Gotteshaar aus Edelstein (vgl. GRAPOW, *Die bildl. Ausdrücke des Ägyptischen*, S. 55), und auch bei ihnen findet sich der bekannte Vergleich des Auges mit einem Sterne (ebd. S. 36). Bei Pseudo-Philo (RIESSLER, S. 791, Z. 21) kommt der Themanstein vor; an den wird auch hier zu denken sein. Da aber der Vergleich des Auges mit einem Feuer u. dgl. 10 sehr nahe liegt, möchte ich bei Βοσοφ eher an eine Verlesung von בער zu בצר denken; denn das arab. *baṣr* „weiße, glänzende Steine“ liegt dort wohl zu fern. — S. 262, V. 8: Die Worte „samt den Regeln“ sind zu streichen; vgl. den äthiop. Text und GUNKEL's Anm. zur Stelle bei KAUTZSCH. — S. 560: Zu 15 Jubil. 7, 22 habe ich bereits vor 30 Jahren bemerkt, daß „ungleich“ hier soviel wie „uneinig“ bedeutet. Meine Übersetzung „und es tötete Jerbach den Nephil“ scheint mir besser in den Zusammenhang zu passen als die von CHARLES, an die R. sich hält; Jerbach gilt hier als Eigennamen wie Nephil und Eljo. 20

Zu den Erläuterungen. S. 1267, Z. 18 v. u.: Bei *Merumat* „der Trügerische“ ist die grammat. Form auffällig; man erwartet *Meramme* (oder *Ramma*). — S. 1269, Z. 4 v. u.: Das ägyptische Wort für den Phoenix lautet *bnw* (besser *bjnw*), das für die Dattelpalme *bnr*; beide sind voneinander zu trennen, 25 ebenso wie die beiden Wörter *φολυξ*; vgl. SETHE in *Äg. Zeitschr.* 45, S. 84 f. und SPIEGELBERG, ebd. 46, S. 120. — S. 1276; In Ermiuth, dem Namen für die Juden, vermutete ich ein kopt. **ḫmōt* „jüdischer Mann“; SPIEGELBERG teilte mir mit, daß dies bereits von KRALL und ihm vermutet wurde 30 (*Äg. Zeitschr.* 43, S. 89). — S. 1278: Zu Aristeeas-Brief 140 „Gottesmenschen“ vgl. auch kopt. *ḫmōt* „der Fromme“. — S. 1279, Z. 23: L. „einen der letzten Sasanidenkönige, Chosrau“. — Ebd. Z. 15 v. u. heißt es: „Gigit ist Deckname für den Herrscher von Palmyra; Gigit bedeutet das gleiche, 35 was *odhenat* „Weinschlauch“. Für *giggith* hat DALMAN die Bedeutung „großer Vorratskrug“; *'udhainat* aber bedeutet

„Öhrlein“. — S. 1303: Der Name Asenath kann nicht, wie R. meint, *asinnatu* „Dienerin, Essenerin“ sein. Für assyr. *assennu* gibt BEZOLD „Festsänger, Kastrat, Eunuch“; ein Femininum ist nicht belegt, und im Hebr. kommt das Wort nicht vor. Die richtige Bedeutung ist „der Neit gehörig“; vgl. SPIEGELBERG, *Ägyptol. Randglossen zum A. T.*, S. 18 f. — S. 1305, Z. 6: Zu Beliar wäre auf CHARLES, *Asc. Is.* S. LIV ff. zu verweisen; S. 1309, Z. 13, S. 1326, Z. 24, S. 1335, Z. 8 v. u. könnte darauf zurückverwiesen werden. — S. 1306, Z. 8 v. u.: Über das „Gottesland“ im Osten s. Genaueres bei ERMANN-RANKE, *Ägypten*, S. 600. — S. 1308, Z. 8 v. u.: Statt „das spätere Edessa“ ist zu lesen „das Edessa der Griechen und der Kreuzfahrer“; im Orient hat die Stadt immer ihren einheimischen Namen beibehalten. — S. 1311, Z. 7: Die Bemerkung „machen = austreten“ ist mir unverständlich. Sie bezieht sich auf Jub. 50, 8, wo es heißt: „wer sagt, er wolle an ihm etwas machen (d. h. am Sabbat), der soll sterben“. CHARLES übersetzt (in Übereinstimmung mit dem äthiop. Text) „who ever says he will do something on it“, d. h. also „irgend eine Sache tun (arbeiten)“. Am Sabbat das „Austreten“ zu verbieten, ginge entschieden zu weit. — S. 1314 könnte zu „Orpheus“ bemerkt werden, daß Moses nach S. 187 Musaeus genannt und zu Orpheus in Beziehung gesetzt wird, und daß mit Menes vielleicht der noch spät als Gott verehrte ägypt. König Menes gemeint ist. — S. 1324, Z. 13 wäre auch ED. MEYER, *Die Gemeinde des neuen Bundes in Damaskus*, Abh. Berl. Akad. 1919, zu erwähnen, S. 1325, Z. 7 A. GÖTZE, *Die Nachwirkung der Schatzhöhle*, Z. f. Sem., Bd. 2, 3. — S. 1325, Z. 13 v. u.: Der Satz „die Edessener wie die Haranier waren Sabier“ ist sehr mißverständlich. Die „Sabier“ waren „Täufer“, hauptsächlich wohl die Mandäer und christliche Sekten. Die harranischen (so, mit *rr*) Heiden wurden später fälschlich als „Sabier“ bezeichnet; sie hatten wohl ungefähr den gleichen Gestirndienst wie die Edessener vor ihrer Bekehrung zum Christentum. — S. 1334, Z. 6 v. u.: Misri ist August, nicht März. — S. 1335, Z. 21: Amschir ist Februar, nicht Mai; SPIRO hat in seinem *Arabic-English Dict.* die falsche Angabe

„the tenth month“. — S. 1339, Z. 6: Der Dämon Ehippas (S. 1258 u. ist „Ephiphas“ Druckfehler) mag an den ägypt. Drachen *ʿ3pp* erinnern; ob das Wort *apep* (so R.) gesprochen wurde, ist unsicher, da die griech. Umschrift *Αποπις* lautet. — Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß es mir scheint, als ob R. in den Erläuterungen den „Essenern“ doch wohl etwas zu viel von dem altjüdischen Schrifttum zuschreibt; aber da ich diese Frage nicht genauer untersucht habe, enthalte ich mich eines Urteils.

E. LITTMANN.

KARST, Prof. Dr. JOSEPH: *Grundsteine zu einer Mittel-10
ländisch-Asianischen Urgeschichte. Ethnographische
Zusammenhänge der Liguro-Iberer und Proto-Illyrer
mit der Lelegisch-Hetitisch-Alarodischen Völkergruppe,
erwiesen in Toponymie, völkischer Onomastik und ver-
gleichender Mythologie.* Leipzig, Harrassowitz, 1928. 15

Verfasser, Prof. an der Universität Straßburg, versucht in diesem Werke aus Völker- und Ortsnamen, aus Götter- und Personennamen ein Bild von den vor- und frühgeschichtlichen Wanderungen der Völker um das Mittelmeer herum zu gewinnen. Befremdlich wirkt, daß die Ergebnisse der archäologischen Bodenforschung in keiner Hinsicht für die Aufhellung der Frage herangezogen werden. Der schwere Nachteil, den dieser Mangel bedeutet, tritt jedoch vollends in den Hintergrund gegenüber der völlig unmethodischen Art, in der hier Namen ohne Rücksicht auf Raum und Zeit nur 25 um ihres ähnlichen Klanges willen aneinander gereiht und miteinander verglichen werden. Verfasser schreckt vor keinem Gewaltmittel zurück, um seine Gleichungen zu ermöglichen. Paßt der Name, so wie er ist, nicht, so wird er eben auf eine entsprechende hypothetische Vorform zurückgeführt, für deren 30 Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit auch nicht der Schatten eines Beweises versucht wird. Um den Lesern eine Kontrolle meines ablehnenden Standpunktes zu ermöglichen, seien einige Beispiele aus dem Werke angeführt, die mein Urteil wohl hinreichend begründen.

35

In den Namen Nabu-polasar und Tiglath-Pilezar (Schreibung nach KLBST), über deren rein semitische Herkunft auch nicht der geringste Zweifel bestehen kann, wird der zweite Bestandteil mit bask. *buruzari* (<**buluzari*) „Oberhaupt“ verglichen; 5 das durchaus semitisch verständliche Namenselement *Tiglath-* soll verwandt sein mit berb. *agellid* „König“. Auch Sardanapal wird in ähnlicher Weise aus dem Armenischen etymologisiert. Der Gottheitsnamen Astarte wird in zwei Teile zerlegt, Astarte, und entspricht dann nach Vertauschung der beiden Glieder 10 einem Namen Adr-aste. Hebr. *yareah* „Mond“ wird, um eine Basis für die Vergleichung mit einem baskischen Worte zu gewinnen, ohne jede Begründung auf eine Vorform **yadarhi* zurückgeführt.

Das sind nun nicht etwa vereinzelte, willkürlich heraus- 15 gegriffene Beispiele ganz unmethodischen Vergleichens, sondern das ganze Buch besteht nur aus solch unmöglichen Etymologien, auf die Verfasser dann seine ethnographischen Schlüsse aufbaut. Wenn diese da und dort einmal dem wahren Sachverhalt nahekommen dürften, so kann man darin nach der 20 völlig verunglückten Beweisführung kaum ein Verdienst des Verfassers erblicken.

V. CHRISTIAN.



In dem neuen Nachdruck sind (Hilf!) Pluralbildungen nach Kaiser) über dem von eigentliche Hauptteil nach dem geringsten Zweck bestehen kann, wird der zweite Bestandteil mit dem Namen (z. B. "Vollständ.") "Charakter" versehen; der deutsche entspricht verständlich Namenzusatz "Eigenschaft" soll verwendet sein mit dem "eigentlich" "König". Auch die Ausgabe wird in ähnlicher Weise aus dem Anmerkungen ersichtlich. Der Goethesamen Aufsatz wird in zwei Teile zerlegt. Aufsätze und entspricht dem nach Vertuschung der beiden Glieder einen Namen (z. B. "Hohle" "Hohle" "Hohle" wird, um eine Basis für die Vergleichung mit einem bestimmten Worte zu gewinnen, eine jede Begründung auf eine Veranschaulichung zurückgeführt.

Das sind nun nicht etwa veraltete, willkürlich herausgegriffene Beispiele ganz unterschiedlichen Vergleichens sondern das ganze Buch besteht aus aus sich selbst erklärenden Beispielen, auf die Verfasser dann seine ethno-graphischen Hilfsmittel anwendet. Wenn diese ja und dort einmal dem wahren Sachverhalt unbekanntem dürfen, so kann man dann doch der völlig verlässlichen Beweisführung kann die Verdienst des Verfassers ablesen.

V. Müller



K

D Zs 96
(5/6, 1927/28)

ULB Halle 3/1
000 095 400



