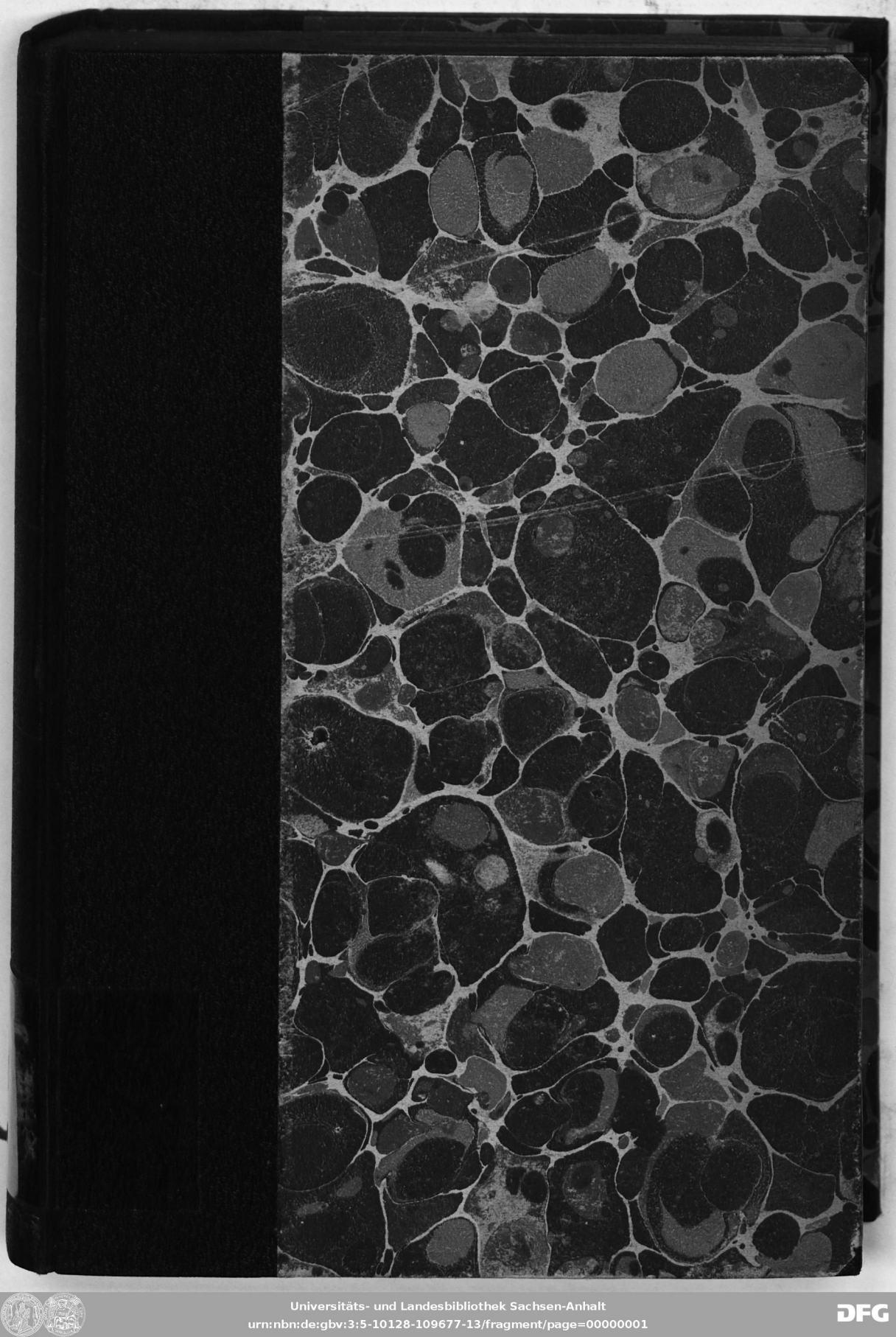


Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000001

Bibliothek der
D
Mon
Ge

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000004

ZEITSCHRIFT

FÜR

ASSYRIOLOGIE

UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

VIERUNDZWANZIGSTER BAND.

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1910.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000005

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000006

INHALT.

Seite

I. Friedlaender, ʿAbdallāh b. Sabā, der Begründer der Šīʿa, und sein jüdischer Ursprung 1

Fr. Schulthess, Aramäisches 47

W. H. Worrell, Studien zum abessinischen Zauberwesen (Fortsetzung) 59

W. Manitius, Das stehende Heer der Assyrerkönige und seine Organisation 97, 185

J. Barth, Zum assyrischen Lexikon II 150

C. Frank, Zu babylonischen Beschwörungstexten 157

Br. Silberberg, Das Pflanzenbuch des Abû Ḥanîfa Aḥmed ibn Dâʾûd ad-Dînawarî 225

Sch. Ochser, Studien zur Kritik der Mischna 266

Th. Nöldeke, Tigre-Texte 286

J. Kolmodin, Abessinische Glossen 301

R. Hartmann, Zur Erklärung von Sūre 18, 59 ff. 307

SPRECHSAAL:

H. Zimmern, Gilgameš-Omina und Gilgameš-Orakel 166

C. Frank, Assyriologische Glossen zu I. Löw's Lexikalische Miszellen (ZA XXII, 79 ff. und XXIII, 274 ff.) 171

F. X. Kugler, Zwei Kassitenkönige der Liste A 173

H. Zimmern, Zu Šurpu VIII 34 316

H. Zimmern, Assyr. *kisū* nicht zu arab. كُسْوَة, hebr.-syr. כֻּסְּא . . 317

F. Röck, Die Platonische Zahl und der altbabylonische Ursprung des indischen Yuga-Systems 318

J. Barth, Arab. ظِلْتُ und die Verba med. gemin. 330

J. Barth, Zu neusyr. ܨܚܦ ܢܚ Exod. 1, 9 332

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000007

Seite

H. Grimme, bubutu 332

C. Frank, Nachtrag zu S. 157 ff. (Zu babylonischen Beschwörungstexten) 333

A. Van Hoonacker, Annales d'Ašourbanipal IV, 13—20 334

C. Conti Rossini, Sud-ar. *asad* = et. *anbasā* »uomo d'arme« . . . 337

C. Bezold, Assyriologische Randbemerkungen 344

H. Hausrath, Aus einem Briefe desselben an C. Bezold 356

RECENSIONEN:

C. H. Becker, Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Besprochen von I. Goldziher 359

Assyriologische und archäologische Studien, Herman V. Hilprecht gewidmet. Besprochen von C. Frank 366

Mohammed ben Cheneb, Proverbes arabes de l'Algérie. Besprochen von O. Rescher 380

A. Poebel, Babylonian legal and business documents from the time of the First Dynasty of Babylon. Besprochen von St. Langdon . 384

Bibliographie 179, 394

Berichtigungen 400

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000008

D6251 C. 93

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON
CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

XXIV. Band. Mai 1910. 1.—2. Heft.

INHALT:

Seite

I. Friedlaender, ʿAbdallāh b. Sabā, der Begründer der Šīʿa, und sein jüdischer Ursprung 1
Fr. Schulthess, Aramäisches 47
W. H. Worrell, Studien zum abessinischen Zauberwesen (Fortsetzung) 59
W. Manitius, Das stehende Heer der Assyrerkönige und seine Organisation 97
J. Barth, Zum assyrischen Lexikon II 150
C. Frank, Zu babylonischen Beschwörungstexten 157
Sprechsaal, Mitteilungen von H. Zimmern, C. Frank und F. X. Kugler 166
Bibliographie 179

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1910.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000009

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

Aus dem Verlag von Emil Felber in Berlin ging vom XVI. Bande an in den obigen Verlag über:

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

Die „Zeitschrift für Assyriologie" erscheint in Vierteljahresheften von je mindestens 5 Bog. 8° zum jährlichen Subskriptionspreis von 20 M. Einzelne Hefte soweit Vorrat zu entsprechend höheren Preisen.

Man beliebe alles was die Redaktion betrifft an **Geh. Hofrat Prof. Dr. C. Bezold** in Heidelberg, alles was die Expedition und den Verlag anbelangt an die Verlagsbuchhandlung von **Karl J. Trübner** in Strassburg (Elsass) zu adressieren.

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.

In Kürze erscheint:

Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft.

Von

Theodor Nöldeke.

Lex. 8°. ca. 9 Bogen. ca. M. 8.—.

Der Nestor der semitischen Sprachwissenschaft nimmt hier wiederum das Wort. Jede Schrift Nöldekes bedeutet ein Ereignis für die gesamte Gelehrtenwelt der orientalischen Philologie.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000010

ʿAbdallāh b. Sabā, der Begründer der Šīʿa, und sein jüdischer Ursprung.

Von *Israel Friedlaender.*

Schluss.[1])

Der Doketismus[2]) ist nicht das Dogma einer bestimmten Religionspartei sondern der Ausfluss einer Weltanschauung, die wohl im Gnostizismus wurzelt.[3]) Diese Lehre war, wie der Gnostizismus selber, seit früher Zeit in Vorderasien verbreitet[4]) und tritt uns bereits, wahrscheinlich durch

1) S. Bd. XXIII, S. 296 ff.

2) Vgl. *Shiites* II 29 f. und den Verweis auf HARNACK, ibid. Anm. 1.

3) Vgl. den Artikel *Docetismus* in HERZOG's *Protestantische Realenzyklopädie.* Ich sagte *Shiites* II 29 Z. 8: "But it seems highly probable that this doctrine came to the Muslims through the medium of Manichaeism." Doch muss man im Auge behalten, dass gnostische Vorstellungen damals im ganzen Orient gang und gäbe waren. Vgl. GOLDZIHER's Artikel über *Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ* in dieser *Zeitschr.* XXII, 317 ff. und siehe *Shiites* Index s. v. Gnosticism.

4) Doketische Anschauungen sind merkwürdigerweise im Judentum selten. Ein typisches Beispiel findet sich in der mystischen Schrift *Pirke Hechaloth* (*Beth Hamidrasch* ed. JELLINEK III 88): R. Ḥanīna b. Teradion (ein bekannter Märtyrer des zweiten Jahrhunderts) sollte vom Kaiser Lupinus (לופינוס) hingerichtet werden. Als es jedoch zur Hinrichtung kam, da wurden ihre beiderseitigen Gestalten verwechselt, sodass Lupinus hingerichtet wurde und R. Ḥanīna in der Gestalt des Kaisers sechs Monate über Rom herrschte. Ein anderes Beispiel in *Exodus Rabba* Kap. 1, wo ein Engel die Gestalt Mose's annimmt. — Ein amüsantes und zugleich lehrreiches Beispiel eines philosophisch gefärbten Doketismus wird *ʿIqd* I 268 unten berichtet. Ein Anhänger der *Ḥisbānijja* (so ist mit Ms. British Museum Add. 18502 statt

die Vermittelung christlicher Sektierer,[1]) in scharfer Ausprägung im Koran entgegen. Nach der Lehre Muhammed's (Koran 3, 47—50;[2]) 4, 155—156) war es nicht Jesus, der am Kreuze starb, sondern »ein ihm ähnlicher«, und Muhammed verflucht die Juden, »weil sie sprachen: Siehe, wir haben den Messias, Jesum, den Sohn der Maria, den Gesandten Allāh's ermordet«. Ibn Sabā berief sich somit auf eine Vorstellung, die den Muhammedanern geläufig war und durch den Koran religiöse Sanktion erhalten hatte.

Was nun das zweite Element seiner Lehre betrifft, so ist bereits häufig[3]) die Vermutung, die freilich auf der Hand liegt, ausgesprochen worden, dass es dem Messiasglauben entstammt. Man dachte dabei, sofern man überhaupt der Frage ernste Beachtung schenkte, naturgemäss an die messianischen Vorstellungen des Judentums, umsomehr als auch die messianischen Vorstellungen des orthodoxen Islams den tiefgehenden Einfluss des Juden-

---

des unverständlichen الحسانية der Druckausgabe zu lesen), etwa der Subjektivisten (s. unten), trägt dem Chalifen Ma'mūn seine Lehre vor, nach der »sämtliche Dinge der Einbildung und Mutmassung (على التوهّم والحِسْبان; zu التوهّم vgl. Isfarā'īnī unten S. 39, Z. 9 a ff., zu الحسبان *Shiites* II 30 Z. 25) unterworfen sind und von den Menschen nur nach dem Grade ihres Intellekts begriffen werden können, sodass es keine objektive Wahrheit gibt (لا حقّ فى الحقيقة)«. Hierauf versetzte ihm der anwesende Dichter Ṯumāma b. Aśras eine schallende Ohrfeige. »Was habe ich dir getan?« fragt der Dichter den verdutzten Philosophen. »Du hast mir eine Ohrfeige gegeben.« »Vielleicht«, versetzte der Dichter, »habe ich dich blos mit Muskatsaft bestrichen«, worauf er eine witzige Parodie auf den Doketismus in Reimen vortrug. [Vgl. *Nachträge*.]

1) Vgl. die folgende Anmerkung.

2) S. die ausführliche Note SALE's zu seiner Uebersetzung dieser Stelle, die er aus einem christlichen Apokryphon ableitet.

3) Vgl. DE SACY, *Exposé de la religion des Druzes* I XXXI ff.; WEIL, *Geschichte der Chalifen* I 259 Anm. 1; KREMER, *Geschichte der herrschenden Ideen* 15, 339; MUIR, *Annals of the Early Caliphate* 316; HIRSCHFELD in *Jewish Encyclopedia* I 43b.

tums verraten,[1]) und so hat auch früher Schreiber dieser Zeilen geurteilt.[2]) Allein diese Ansicht wird sich eine bedeutende Modifikation gefallen lassen müssen. Denn bei der Beurteilung solcher tiefgreifenden, weltumfassenden Gedanken kommt es bei der genetischen Erklärung nicht nur, und nicht in erster Linie, auf die vage Grundidee, sondern auf die scharf ausgeprägten charakteristischen Einzelzüge an. Und die Einzelzüge, mit denen das Messiasbild in der Lehre des Ibn Sabā ausgestattet erscheint, sind von denen der offiziellen Messiasvorstellung des Judentums sichtlich verschieden. Die jüdische Anschauung hat — abgesehen von vereinzelten Ausnahmen und von späteren Uebertreibungen, die für den uns interessierenden Zeitpunkt nicht in Betracht kommen, — im Allgemeinen an dem menschlichen und irdischen Charakter des Messias festgehalten.[3]) Die Vorstellung vom Messias als »desjenigen, der in den Wolken kommt,«[4]) findet sich im Judentum, trotz des Verses Daniel 7, 13, in dem sie ihre Quelle hat, nur äusserst selten.[5]) Dagegen erinnert Vorstellung und Ausdruck lebhaft an das neutestamentliche ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (Matthäus 24, 30; 26, 64. Markus 13, 26; 14, 62. Lukas 21, 27. Vgl. 2 Thessalonicher 1, 7). Doch eine noch viel frappantere Parallele als selbst das Neue Testament bietet uns die

1) Cfr. VAN VLOTEN, *Recherches* p. 58; *Shiites* II 37 Anm. 3.

2) *Die Messiasidee im Islam* in *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's*, Frankfurt a. M. 1903, p. 116—130. Vgl. *Shiites* I 3 Anm. 1.

3) Vgl. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* Band II (vierte Auflage, 1907) p. 616, 618, bes. 619 unten; KLAUSNER, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten* (Berlin 1904) p. 8, 65, 71, 94.

4) الذى يجىء فى السحاب Šahrastānī ZA XXIII, S. 303 Z. 14. Vgl. ebd. S. 325 Anmm. 2 und 3.

5) So wird Sanhedrin 96[b] der Messias בר נפלי genannt, das nach einigen »Wolkensohn« (נפלי = *νεφέλη*) bedeuten soll, vgl. KRAUSS, *Lehnwörter* II 365. Der Talmud selber und die Kommentare erklären jedoch den Ausdruck anders.

messianische Vorstellung, wie sie uns in der apokryphischen Literatur entgegentritt. Hier wird der himmlische Charakter des Erlösers scharf betont. Hier wird zuerst Daniel's Weissagung von der in den Wolken kommenden Menschengestalt (gegen den ursprünglichen Sinn der Stelle) direkt auf den Messias bezogen.[1]) Der letztere wird als im Himmel lebend gedacht[2]) und diese Verborgenheit (*ǵaiba*) des Messias im Himmel, aus der er dereinst heraustreten wird (*raǧ'a*)[3]), wird oft und scharf hervorgehoben.[4]) Doch nicht nur die Grundidee, sondern auch die Einzelnheiten der Ibn Sabā'schen Lehre von der Wiederkunft des Messias, die sonst unverständlich und beziehungslos erscheinen, finden in diesem Vorstellungskreis ihre Parallele und Erklärung. Es gehört zum Charakterbild des himmlischen Messias, dass er den Gebrauch irdischer Waffen verschmäht. Dieser Zug dient einerseits dazu, um, im Einklang mit den prophetischen Verheissungen, den Friedenscharakter des Messias hervorzuheben und ihn mehr als gerechten Richter denn als Kriegshelden erscheinen zu lassen.[5]) Daher »wird es kein Eisen für den Krieg geben noch einen Kleiderstoff zur Anfertigung für einen Brustpanzer; Erz wird nichts nütze sein, noch Zinn etwas frommen und geschätzt sein, und Blei wird nicht begehrt werden, . . . wenn der Auserwählte vor dem Angesichte

---

1) Schürer 614

2) IV Esra 14, 9. Vgl. Schürer 618.

3) Vgl. insbesondere IV Esra 7, 27 ff. Ich bemerke nebenbei, dass diese Vorstellung vom »wiederkehrenden« Messias auch dem samaritanischen Tā'eb (= *ar-rāǧi'*) zu grunde liegt. Vgl. über die Messiasvorstellung der Samaritaner Vilmar, *Abulfathi Annales Samaritani* p. XLI ff. und über den Namen Tā'eb Merx, *Ein samaritanisches Fragment über den Tā'eb oder Messias* (*Actes du huitième Congrès international des Orientalistes* 1889, Section Sémitique B) 123 ff.

4) Schürer 617 ff., 620. Freilich wird dies auch in der neutestamentlichen und jüdischen Vorstellung vorausgesetzt.

5) Schürer 623.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000014

des Herrn der Geister erscheint.«[1]) Der Messias kommt vom Himmelsgewölbe als seliger Mann, das Szepter in Händen tragend.«[2]) Andererseits aber erscheinen irdische Waffen überflüssig, weil der himmlische Messias, wenn er wiederkommt, um Rache an seinen Feinden zu nehmen,[3]) im Besitze übernatürlicher Machtmittel sich befindet. »Er vernichtet die Widersacher durch das blosse Wort seines Mundes.«[4]) Diese Anschauung wird mit besonderm Nachdruck im IV. Esrabuch vertreten. Man vergleiche die Schilderung Ibn Sabā's von der Wiederkunft ʿAlī's, dessen Stimme der Donner, dessen Geissel der Blitz ist[5]) und der, den blossen Stab in der Hand,[6])

1) Henoch 52, 8—9. Ich übersetze hier, und auch später, meistens nach KAUTZSCH' *Apokryphen und Pseudoepigraphen.*

2) *Sibyllinen* V 414—415.

3) Vgl. I Korinther 15, 25; 2 Thessalonicher 1, 7—8.

4) Psalterium Salomonis 17, 27. 39. Vgl. Jesaia 11, 4.

5) Vgl. ZA XXIII, S. 325 Anm. 4. Vielleicht ist die dort zitierte Variante »dessen Lächeln der Blitz ist« ursprünglicher, indem der Messias als milder und gütiger Richter erscheint. Vgl. die vorhergehende Anmerkung. Die »Geissel« mag aus dem »Stabe« eruiert sein. — Ich bemerke gelegentlich, dass der Blitz auch im Neuen Testament (vgl. Matthäus 24, 27; Lukas 17, 24) und in IV Esra, freilich in anderer Wendung, für die Beschreibung der Parusie verwandt wird.

6) Dasselbe Detail erscheint auch in einem Hadith bei Buḫārī, *Ṣaḥīḥ* (Kairo 1300 H.) IV 198 لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بعصاه (über den Qaḥṭānī, den Messias der Jemeniten vgl. VAN VLOTEN, *Recherches* p. 61). *Tāǧ al-ʿArūs* s. v. سوق (vgl. LANE s. v.) bemüht sich, diesen Zug allegorisch als Ausdruck der harten Behandlung zu erklären: هو كناية عن استقامة الناس وانقيادهم له واتّفاقهم عليه لم يُرِدْ نفسَ العصا وانما ضربها مثلًا لاستيلائه عليهم وطاعتهم له الّا انّ فى ذِكْرها دلالةً على عُسْفه بهم وخشونته عليهم. Doch ist diese Erklärung künstlich. Die ursprüngliche Bedeutung des Stabes als des Symbols des Friedensheilands drückt sich auch in der jüdischen Vorstellung aus, nach der das Szepter des Messias der Stab

von den Wolken herabsteigt, um Rache an seinen Feinden zu nehmen,[1]) mit der Vision vom Erscheinen des Welterlösers, die sich in IV Esra[2]) findet. »Nach den sieben Tagen geschah es, da träumte ich des Nachts einen Traum: siehe, da stieg ein gewaltiger Sturm aus dem Herzen des Meeres[3]) auf und erregte alle seine Wogen.[4]) Ich schaute, siehe, da führte jener Sturm aus dem Herzen des Meeres etwas wie einen Menschen hervor. Ich schaute, siehe, dieser Mensch flog mit den Wolken des Himmels. Und wohin er sein Antlitz wandte und hinblickte, da erbebte alles, was er anschaute, und wohin die Stimme seines Mundes erging, da zerschmolzen alle, die seine Stimme vernahmen . . . Er erhob keine Hand, noch führte er ein Schwert oder eine andere Waffe, sondern ich sah nur, wie er von seinem Munde etwas wie einen feurigen Strom ausliess, von seinen Lippen einen

---

Ahron's sei. Dieser ist nämlich in der jüdischen Tradition der Typus des Friedensstifters. Vgl. KLAUSNER, *Die messianischen Vorstellungen* 73 unten. — Es ist wohl nicht zufällig, dass diese Erwähnung des Stabes, abgesehen von Ǧāḥiẓ, bei dem Jemenier Ibn Sabā, einem südarabischen Schriftsteller (ZA XXIII, S. 325 Anm. 2) und in einem national-südarabischen Hadith erscheint. Dass die Muhammedaner selber einen Zusammenhang zwischen den messianischen Vorstellungen des Islams und dem Süden vermuteten, darf man vielleicht daraus schliessen, dass sie das eschatologische *harǧ* aus dem Aethiopischen ableiteten: والهَرْج القتل بلسان الحبشة (Buḫārī IV 192). Vgl. VAN VLOTEN, *Recherches* 58.

1) ZA XXIII, S. 309 Z. 21.

2) Kap. 13, 1—10.

3) Nach der Ausdeutung IV Esra 13, 52 soll dieses Aufsteigen aus dem Meere die Verborgenheit des Erlösers symbolisieren. »Wie niemand erforschen noch erfahren kann, was in des Meeres Tiefen ist, so kann keiner der Erdenbewohner meinen Sohn schauen noch seinen Gefährten, es sei denn zur Stunde seines Tages.« Dies dürfte jedoch kaum den ursprünglichen Sinn der Vorstellung wiedergeben. Nach der eschatologischen Dogmatik kommt der Christus vom Himmel. Vgl. die Anmerkung bei KAUTZSCH zur Stelle.

4) In ähnlicher Weise drückt sich Buḫārī aus, *Ṣaḥiḥ* (Kairo 1300 H.) IV 195 unten باب الفتنة التى تموج كموج البحر.

flammenden Hauch, und von seiner Zunge liess er hervorgehen stürmende Funken: alle diese aber vermischten sich mit einander: der feurige Strom, der flammende Hauch und der gewaltige Sturm«. Aehnlich heisst es in der Deutung dieser Vision[1]): »Wenn du gesehen hast, wie aus seinem Munde Sturm und Feuer und Wetter hervorging, wie er kein Schwert noch eine Waffe führte und doch den Ansturm des Heeres, das wider ihn zu Felde zog, vernichtete ....« Die Darstellungen der Wiederkunft des Messias bei Ibn Sabā und im IV. Esra decken sich zwar nicht vollkommen. Aber die Aehnlichkeit ist stark genug, um zur Annahme zu berechtigen, dass Ibn Sabā, als er seine Lehre konzipierte und formulierte, von den messianischen Vorstellungen des Neuen Testaments und insbesondere der apokryphischen und pseudo-epigraphischen Literatur in starkem Masse beeinflusst war.

Hier müssen wir auf die bereits oben[2]) gestreifte Behauptung der Dogmenhistoriker zurückgreifen, dass Ibn Sabā an die Göttlichkeit ʿAlī's glaubte. Dass dieser Glaube in der von den Dogmenhistorikern überlieferten Form eine tendenziöse Projektion späterer Anschauungen darstellt, haben wir oben[3]) wahrscheinlich gemacht. Allein wir sind trotz alledem nicht berechtigt, diese Angabe ohne weiteres beiseite zu schieben. Denn nach einer unabhängigen und durchaus unverfänglichen Notiz des Spaniers Ibn ʿAbdi Rabbihi protestierte bereits der keisānitische Dichter as-Sajjid al-Ḥimjarī (starb 173/789) gegen die Gewohnheit der Sabāijja, ʿAlī als »Sohn Gottes« zu bezeichnen.[4]) In der Tat ist von der scharfen Betonung des

1) IV Esra 13, 52.

2) ZA XXIII, S. 303, 308.

3) Ebd. S. 317.

4) *ʿIqd* I 267. Ich setze die betreffende Notiz hierher (die Varianten entnehme ich der ZA XXIII, S. 311 Anm. 2 erwähnten Handschrift fol. 69[a]):

فامّا الرافضة فلها غلوّ شديد فى علىّ (حتى +) ذهب بعضهم

überirdischen und himmlischen Charakters des Messias zum Glauben an seine Göttlichkeit nur ein Schritt. Und es ist ungemein bezeichnend, dass dieser Titel, der in seiner dogmatischen Bedeutung dem Judentum fremd blieb[1]) und auch in der pseudo-epigraphischen Literatur nur spärlich vertreten ist,[2]) gerade im IV. Esra mehrfach[3]) vorkommt und namentlich im Neuen Testament eine so überwältigende Rolle spielt.[4]) Man wird somit annehmen dürfen, dass Ibn Sabā in seine Schilderung des himmlischen Messias auch gewisse Attribute einfliessen liess, die denselben als übermenschliches, dem Göttlichen nahestehendes

---

(فيه +) مذهب النصارى فى المسيح وهى السبائية اصحاب عبد الله بن سبا عليهم لعنة الله وفيهم يقول السيّد (Var. عبيد) الحميرىّ

قَوْمٌ غَلَوْا فِي عَلِيٍّ لَا أَبَا لَهُمْ ❊ وَأَجْشَمُوا أَنْفُسًا فى حُبِّهِ تَعَبَا

قالُوا هُوَ ٱبْنُ ٱللّٰهِ جَلَّ خالِقُنَا ❊ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ ٱبْنٌ أَوْ يَكُونَ أَبَا

وقد احرقهم علىّ رضى الله عنه بالنار.

Die zweite Vershälfte differiert in der Handschrift wesentlich:

قَالُوا هُوَ ٱللّٰهُ جَلَّ ٱللّٰهُ خالِقُنَا ❊

مِنْ أَنْ يَكُونَ ٱبْنُ شَيْءٍ أَوْ يَكُونَ أَبَا

Doch gibt der Text der Druckausgabe einen viel bessern Sinn. Das Zitat scheint durchaus echt zu sein. Man sieht auch gar nicht ein, warum es sonst dem Ketzer as-Sajjid in den Mund gelegt würde. Auch wird es von inneren Gründen gestützt; vgl. unten.

1) Die göttliche Natur des Messias wird vielleicht in den *jüngeren* Midraschim angedeutet, vgl. KLAUSNER, *Die messianischen Vorstellungen* 71.

2) Er kommt Henoch 105, 2 in einem verdächtigen Verse vor, vgl. die Anmerkung in KAUTZSCH's Ausgabe S. 308.

3) 7, 28. 29; 13, 32. 37. 52.

4) Eine Zusammenstellung und Erörterung des Materials findet man in HASTING's *Dictionary of the Bible* IV 570 f. s. v. »Son of God«.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000018

Wesen kennzeichneten.[1]) Doch dürfte sich diese Anschauung, die, auf Muhammed angewandt, sogar im Hadith einen Widerhall gefunden hat,[2]) sowohl genetisch wie dogmatisch von der pantheistischen Doktrin der spätern Šīʿa, die die Göttlichkeit der ʿalidischen Imame (und anderer Sektenstifter) lehrt, beträchtlich unterscheiden, wenn sie auch begreiflich genug von den Dogmenhistorikern mit der letzteren verwechselt wurde.[3])

Wir haben im vorhergehenden die Lehre Ibn Sabā's auf Grund verschiedenartiger Notizen und Kombinationen zu rekonstruieren versucht. Wir haben hierbei mit Absicht die wesentlich abweichende Darstellung Ṭabarī's ausser acht gelassen und müssen nunmehr auf dieselbe zurückkommen. Es wäre übertriebener Skeptizismus, wollten

---

1) Wohl in ähnlicher metaphorischer Weise bezeichnet Philo mehrfach den Logos als den »Sohn Gottes«. Ueber ʿAlī als Logos vgl. u. Anm. 3. Man wird unwillkürlich an die bekannte Koranstelle 9, 30 erinnert: »Und es sprechen die Juden: ʿUzeir (Esra) ist Allāh's Sohn; und es sprechen die Nazarener: der Messias ist Allāh's Sohn.« Hinter diesen dunklen Worten müssen sich bestimmte Tatsachen verbergen; vgl. unten. [S. auch *Nachträge*.]

2) Goldziher in dieser *Zeitschr.* XXII, 326.

3) Es ist schwer festzustellen, ob die Angabe Šahrastānī's (ZA XXIII, S. 303 Z. 12, S. 304 Z. 5 f., ebenso Māqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 357), dass Ibn Sabā die Immanenz des göttlichen Teiles (الجزء الالاهى) in ʿAlī annahm, auf Wahrheit beruht. Die Idee vom »göttlichen Teil«, die alt ist, wird bereits beim Dichter Kumeit (starb 126 H.) und im Hadith erwähnt und spielt bei den schiitischen Sekten eine grosse Rolle, vgl. Goldziher in *Revue des Études juives* L (1905) p. 32 ff., besonders p. 34 Anm. 2 und denselben in dieser *Zeitschr.* XXII, 340. Sie mag jedoch ebensogut von Šahrastānī auf ʿAbdallāh projiziert sein. — Nach einer Mitteilung des Imamiten Ibn Bābūje (starb 381/991), die *Shiites* II 91 aus einer Handschrift zitiert ist, war ein Nachkomme (رجل مِنْ وَلَدِهِ, vgl. ibid. Anm. 2) des ʿAbdallāh b. Sabā ein Anhänger des Tafwīḍ, der Lehre, nach der Gott zuerst Muhammed und ʿAlī schuf und ihnen dann die Erschaffung und Leitung der Welt überliess. Doch ist diese uralte Vorstellung vom Logos und Demiurg höchstwahrscheinlich Ibn Sabā blos zugeschoben oder vielleicht als Konsequenz seiner Lehre aufgefasst.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000019

wir den Bericht des Ṭabarī, oder genauer des Seif b. ʿOmar, weil einiges in demselben ohne Zweifel tendenziös ist, in Bausch und Bogen verdammen. Man kann sehr wohl zugeben, dass Seif b. ʿOmar aus apologetischen Rücksichten ʿAbdallāh b. Sabā und seiner Partei, der Sabāijja, eine Bedeutung beimisst, die sie nie gehabt haben. Man braucht aber darum noch nicht, ja man hat kein Recht deswegen anzunehmen, dass die positiven Angaben Seif's über Herkunft, Leben und Lehre Ibn Sabā's einfach aus der Luft gegriffen sind. In der Tat hat auch WELLHAUSEN, der zuerst auf den tendenziösen Charakter der Mitteilungen Seif's über Ibn Sabā's politische Tätigkeit aufmerksam gemacht hat,[1]) zugleich dessen anderweitige Angaben über unsern Sektenstifter anstandslos verwertet, ja dieselben seiner Darstellung der sabāitischen Lehre ausschliesslich zugrunde gelegt.[2]) Es ist bereits oben[3]) auf den Gegensatz hingewiesen worden, der zwischen der Darstellung Ṭabarī's und den Berichten der Dogmenhistoriker besteht, indem Ibn Sabā nach ersterem die Wiederkunft Muhammed's, nach letzteren die Wiederkunft ʿAlī's lehrte. Doch ist dieser Gegensatz kein kontradiktorischer. Denn es liegt auf der Hand und wird von Šahrastānī[4]) ausdrücklich bezeugt, dass Ibn Sabā das Dogma von der Wiederkunft ʿAlī's als Messias, das den Späteren mit Recht als der Kernpunkt seiner Lehre gilt, erst formulierte, als ʿAlī bereits gestorben war. Seif b. ʿOmar's Werk über den Bürgerkrieg,[5]) das für die Geschichte dieser Periode Ṭabarī's wichtigste und, soweit Ibn Sabā in Betracht kommt, dessen ausschliessliche Quelle bildet, bricht mit der Kameelschlacht ab. Er hatte also weder Veranlassung noch Möglichkeit, über diese spätere Phase der Ibn Sabā'schen Doktrin zu

1) *Skizzen und Vorarbeiten* VI 121 ff., 133 f.
2) *Religiös-politische Oppositionsparteien* S. 91 ff.
3) S. ZA XXIII S. 313 f.
4) S. ZA XXIII S. 304 Z. 1.
5) Vgl. WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten* VI 5 Anm. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000020

berichten. Da jedoch ʿAbdallāh mit seiner Lehre von der Wiederkehr bereits unter ʿOthmān auftrat,[1]) so darf es nicht weiter Wunder nehmen, dass sich dieselbe zunächst auf Muhammed bezog, dessen Wiederkunft anfangs sogar von ʿOmar erwartet wurde.[2]) Wichtiger und schwieriger ist es, die andere von Ṭabarī[3]) überlieferte Anschauung ʿAbdallāh's von den tausend Propheten und ihren Erben (Waṣīs) zu erklären. Wellhausen[4]) hat diese Vorstellung mit der Lehre von der Raǧʿa in Einklang zu bringen versucht, indem er die letztere mit der Seelenwanderung (*tanāsuḫ al-arwāḥ*) identifizierte und als die Transmigration des göttlichen Geistes[5]) von einem Propheten auf den andern interpretierte. Die tausend Propheten stünden somit für die nacheinander auftretende Reihe von Propheten, die durch den Gottesgeist, der in ihnen wiedergeboren wird, identisch sind, — die bekannte Lehre der Pseudoclementinen von dem »Einen Wahren Propheten«. Der Prophet und sein Waṣī bildeten ein ζεῦγος, eine Vorstellung, die sich ebenfalls in den Pseudoclementinen findet. Doch lässt sich diese Konstruktion Wellhausen's nicht aufrecht erhalten. Zunächst ist *raǧʿa* keineswegs identisch mit *tanāsuḫ*, sondern wird scharf davon unterschieden: *raǧʿa* bedeutet die Wiederkehr in ureigener Person, *tanāsuḫ* die Wiederkehr in fremder Gestalt.[6]) Die Raǧʿa schliesst somit eigentlich die Vorstellung von dem einen in verschiedenen Gestalten wiederkehrenden Propheten aus. Was die letztere Vorstellung betrifft, so spielte sie zweifellos eine bedeutende Rolle in der Entwickelung des Schiitismus[7]) und hat auch

1) S. ZA XXIII S. 298 f.

2) *Shiites* II 24 Z. 14 ff.

3) S. ZA XXIII S. 298.

4) *Oppositionsparteien* S. 93.

5) Vgl. oben S. 9 Anm. 3.

6) Vgl. darüber ausführlicher *Shiites* II 23 ff., besonders p. 26—27. S. Houtsma in *Enzyklopädie des Islām* s. v. *ʿAbd Allāh b. Saba.*

7) Vgl. *Shiites* II 85 f. und die im Index s. v. *Clementines* verzeichneten Stellen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000021

im Hadith einen kräftigen Widerhall gefunden.[1]) Allein es wäre misslich, lediglich auf Grund der Worte *innahu kāna alfu nabijjin*, die bei sämtlichen Ṭabarī reproduzierenden Autoren fehlen,[2]) diese Anschauung bereits Ibn Sabā zuzuschreiben.[3]) Auch die Lehre von den Propheten und ihren Waṣīs kann nicht gut mit der clementinischen Syzygientheorie, die freilich ebenfalls bei den spätern Schiiten vorkommt,[4]) identifiziert werden, da die Syzygie nach den Clementinen, wie WELLHAUSEN[5]) selbst bemerkt, nicht zwischen dem Propheten und seinem legitimen Nachfolger, sondern zwischen dem wahren und dem falschen Propheten stattfindet. Die Vorstellung Ibn Sabā's dürfte vielmehr auf die Beobachtung zurückgehen, dass eine Reihe alttestamentlicher Propheten[6]) in Begleitung ihrer Gehilfen und Nachfolger auftreten, wie Moses und Josua, Elias und Elisa, Jeremias und Baruch.[7]) Ob Ibn Sabā bereits Wert darauf legte, dass ʿAlī der Waṣī Muhammed's,[8]) d. h. der von ihm

---

1) GOLDZIHER in dieser *Zeitschrift* XXII S. 337 ff. So soll es 124000 Propheten gegeben haben, die jedoch alle eine und dieselbe Person seien. In der alten jüdischen Chronik *Seder ʿOlam* (2. Jahrhundert) Kap. 21 wird sogar die Zahl der Propheten, doch kaum unter dem Einfluss dieser Vorstellung, als 600000 (gemäss der Zahl der aus Aegypten Ausgewanderten) angegeben.

2) ZA XXIII S. 298 Anm. 4; auch bei Sujūṭī, der Seif direkt zitiert.

3) Die Worte erinnern unwillkürlich an die zoroastrische Vorstellung von den drei Milleniumspropheten, die in Zwischenräumen von je tausend Jahren erscheinen, vgl. JACKSON, *Die iranische Religion* im *Grundriss der iranischen Philologie* II 686. Ob Ṭabarī, der Perser war und diese Idee gekannt haben mochte, wohl eine Verwechselung beging?

4) *Shiites* II 116, 127.

5) *Oppositionsparteien* 93 Anm. 1.

6) Nach Baġdādī (ZA XXIII S. 312 Z. 12) hat ʿAbdallāh diese Lehre in der Thora gefunden.

7) Vgl. MÜLLER, *Islam* I 300 Anm. 3.

8) Nach dem *Lisān al-ʿArab* (vgl. auch *Tāǧ al-ʿArūs*) s. v. وَصِيّ ist dieses schlechthin eine Bezeichnung für ʿAlī und wird erst sekundär auf Muḥammad b. al-Ḥanafijja und andere ʿAliden angewandt (vgl. GOLDZIHER,

testamentarisch bestimmte Nachfolger war, ist möglich[1]), aber nicht sicher. Es kann sehr wohl sein, dass diese später heiss umstrittene Frage, die auch im Hadith ihre tiefen Spuren hinterlassen hat,[2]) bereits dem ersten schiitischen Ketzer tendenziös zugeschoben wird. Auch die Ibn Sabā zugeschriebene Vorstellung von ʿAlī als dem Siegel der Waṣīs, nach dem Vorbilde Muhammed's, des Siegels der Propheten, ist nicht ganz einwandfrei, da es sich nach Baġdādī[3]) nicht um das Siegel, sondern um den besten der Waṣīs, bezw. der Propheten handelt. Wir können sehr wohl Ṭabarī's Bericht über die Lehre Ibn

---

Muh. Stud. II 118 Anm. 2). Daher wird ʿAlī als Waṣī (*Agh.* VII 22) und sein Sohn Muḥammad b. al-Ḥanafijja in einem Gedichte as-Sajjid's (bei Ḏahabī, *Taʾrīḫ al-Islām* Ms. Strassburg in der Biographie as-Sajjid's, auch Ibn Bābūje, *Iṯbāt al-ġaiba* ed. Möller p. 33) als ابنَ الوصيّ angeredet, wofür Masʿūdī, *Murūǧ* V 183 ابن الرسول liest. Diese Vorstellung wird aus einem Gedichte as-Sajjid's (oder Kuṭajjir's, vgl. darüber *Shiites* II 38) klar, nach dem es vier Waṣī's gab: ʿAlī und seine drei Söhne, indem die Waṣijja von dem einen auf den anderen überging: ❖ علىّ والثلثة من بَنِيه هُمُ أَسْباطه والأَوْصِياء (*Agh.* VII 9 vorl. u. l. Z.; Ibn Bābūje 32; Ibn Ḫaldūn, *Muqaddima* I 358), wofür *Agh.* VIII 32 Z. 18 und Masʿūdī V 183 هم الاسباط ليس بهم خَفاء. Daher wird in etwas loserer Weise Ibn al-Ḥanafijja selber als Waṣī bezeichnet, z. B. *Agh.* VII 9 Z. 20, VIII 32 Z. 8 (Z. 9 auch Ḫalīfa und Imām genannt); 33 Z. 1 ist سَمِيُّ النبيّ vielleicht eine Korrektur für وصيّ النبيّ, das *Lisān* und *Tāǧ al-ʿArūs* s. v. überliefern (vgl. des letztern Erklärung ibidem). Man sieht aus den angeführten Beispielen, dass die Frage über die Waṣijja (vgl. u. Anm. 2) auch auf die poetische Ueberlieferung nicht ohne Einfluss geblieben ist. Eine genauere Untersuchung wird zweifellos viel interessantes Material zu Tage fördern.

1) S. Wellhausen, *Das arabische Reich* p. 22 Anm. 1.

2) Goldziher, *Muh. Stud.* II 115 ff.

3) S. ZA XXIII S. 312 Z. 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000023

Sabā's mit der Darstellung der anderen Schriftsteller in Einklang bringen, wenn wir sie, auf Grund der oben[1]) besprochenen Erwägungen, auf zwei verschiedene Perioden in seiner Tätigkeit beziehen. Als ʿAbdallāh zuerst aus Jemen nach dem Ḥiǧāz kam und seine eigentümlichen messianischen Vorstellungen mit der Lehre des Islams zu kombinieren suchte, erklärte er, und er stand dabei nicht allein,[2]) Muhammed's Tod für blossen Schein und seine Abwesenheit für eine blosse zeitweilige Verborgenheit (*ġaiba*),[3]) aus der er wieder auf Erden erscheinen wird (*raǧʿa*), um die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen. Doch so lange der Prophet in seiner Verborgenheit verharrt, können die Gläubigen nicht ohne Oberhaupt bleiben. Der Prophet muss daher einen interimistischen Statthalter[4]) haben. Dieser war, nach seiner Ueberzeugung, die von weiten Kreisen geteilt wurde, nicht ʿOthmān,[5]) sondern ʿAlī. Als jedoch der Bürgerkrieg ausbrach, der den Muhammedanern nicht nur als schweres Unheil, sondern auch als *fitna*,[6]) als eine qualvolle Anfechtung erschien und die Hoffnung auf das messianische Zeitalter von neuem auflodern liess[7]), als schliesslich ʿAlī unter tragischen Umständen als ein Märtyrer seiner Sache fiel, da modifizierte Ibn Sabā seine Lehre von der Raǧʿa, indem er die Hoffnung auf Muhammed's Wieder-

---

1) S. 10 f.

2) Oben S. 11 Anm. 2. Vgl. WELLHAUSEN, *Das arabische Reich* p. 22 oben.

3) Vgl. oben S. 4 Z. 7 f.

4) In gewissem Sinne ist diese Idee im Begriffe *ḫalīfa* enthalten, vgl. WELLHAUSEN, *Das arabische Reich* 22 unten und 23.

5) Nach Ḏahabī bei WEIL, *Geschichte der Chalifen* I 173 Anm. 3 soll ʿAbdallāh von ʿOthmān, den er getadelt habe, aus Medina vertrieben worden sein.

6) ZA XXIII S. 315 Anm. 3. Vgl. WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten* VI 114.

7) Das Weltende wurde sehr nahe geglaubt, SNOUCK-HURGRONJE, *Der Mahdi* pp. 4, 6; VAN VLOTEN, *Recherches* 58. S. die Variante ZA XXIII S. 309 Anm. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000024

kunft aufgab und nunmehr ʿAlī für den zu erwartenden Messias erklärte.[1]) Wen er als dessen Statthalter während seiner Verborgenheit ansah, wird nicht berichtet. Es ist vielleicht nicht allzu gewagt, die Vermutung auszusprechen, dass nunmehr Ibn Sabā sich selbst als diesen Statthalter betrachtete.[2]) In genau derselben Weise bezeichnet sich Muḫtār offiziell als Ḫalīfa des Ibn al-Ḥanafijja, dessen Wiederkunft er predigt,[3]) und erklärt z. B. später der berühmte schiitische Sektierer Abu-l-Ḫaṭṭāb (starb 167 H.), dass er der Ḫalīfa Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq's (starb 148 H.) sei, von dem er glaubte, dass er lediglich verborgen sei und unfehlbar wiederkommen werde.[4])

Die Lehre ʿAbdallāh b. Sabā's und seiner Anhänger,

1) Aehnlich urteilt auch HOUTSMA in der *Enzyklopädie des Islām* s. v. *ʿAbd Allāh b. Saba* gegen Ende. Dies ist vielleicht auch in den Worten Baġdādī's (ZA XXIII S. 308 Anm. 5) angedeutet: Ibn Sabā habe zuerst ʿAlī für einen Propheten, sodann für einen Gott erklärt. Letzteres mag für den himmlischen Messias stehen (oben S. 8) und *nabī* für den Sachwalter desselben. S. folg. Anm.

2) Nach einer auf Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq zurückgeführten Tradition (Kaššī 70) nahm Ibn Sabā die Prophetie für sich in Anspruch, und als er dieserhalb vor ʿAlī zitiert wurde, erklärte er demselben: أَنْتَ هو وقد كان ألقى فى روعى انك انت الله وأنى نبى. Die Tradition ist ohne Zweifel gefälscht (s. ZA XXIII S. 318 Anm. 3 und 4). Doch mag das Verhältnis Ibn Sabā's zu ʿAlī als des Propheten zu Gott richtig aufgefasst sein.

3) *Kāmil* ed. WRIGHT 598.

4) *Shiites* II 112 Z. 8. — Es ist interessant, dass auch die Rückkehr der oben S. 12 Z. 15 f. genannten Propheten verschiedentlich erwartet wurde. Der Jemenite al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Ḥasanī (st. 246/860) sagt (Cod. Berlin 4876 fol. 110a): ويزعمون (أى اليهود) ان موسى وهرون سيرجعون الى الدنيا فتكون لهم الدولة على المسلمين. Die Wiederkehr des Elia ist eine der populärsten Vorstellungen des Judentums (vgl. auch Matthäus 16, 14). Ueber Jeremias vgl. Matthäus ib. — *Pesiqta* ed. BUBER XIII p. 112a wird in dieser Hinsicht eine Parallele zwischen Mose und Jeremias gezogen, vgl. ibid. Note לי.

der Sabāijja, zeigt grosse Aehnlichkeit mit den Vorstellungen der Keisānijja, die eine Generation später auftrat.[1]) Ja, WELLHAUSEN geht so weit, die beiden Sekten zu identifizieren[2]) und in seine Darstellung der sabāitischen Doktrin die Lehren der keisānitischen Dichter Kuṭajjir und as-Sajjid zu verweben.[3]) Der Hauptgrund für diese Identifikation scheint in der Tatsache vorzuliegen, dass diejenigen, die einen hervorragenden Anteil am Aufstand des Muḫtār nahmen, als Sabāijja bezeichnet werden.[4]) Indessen ist dieser Grund nicht stichhaltig. As-Saba'ī heisst nicht bloss ein Anhänger des ʿAbdallāh b. Sabā, sondern auch, und zwar vorwiegend, ein Nachkomme des Sabā b. Jašǧub b. Jaʿrub b. Qaḥtān, d. h. ein Sabäer, ein Südaraber.[5]) ʿAbdallāh b. Sabā selber wird als as-Saba'ī bezeichnet.[6]) Der mysteriöse Qaḥtānī, der Nationalheiland der Jemeniten,[7]) wird als Ḥimjarī Saba'ī charakterisiert.[8]) So wird z. B. al-Abjaḍ b. Ḥammāl, ein Zeitgenosse des Propheten,[9]) und der Ueberlieferer ʿAbdallāh b. Hubaira

---

1) Ueber diese hochwichtige Sekte vgl. die s. v. im Index zu *Shiites* verzeichneten Stellen, besonders II 33 ff.

2) *Oppositionsparteien* p. 89 Z. 4 v. u.: »die Sabaīja heissen auch Kaisanīja«; p. 91 Anm. 6: »nur werden da (bei den späteren Dogmenhistorikern) zwischen Sabaiten, Kaisaniten, Muchtariten etc. unberechtigte Unterschiede gemacht. Denn nur die Namen differieren«.

3) Ibidem 91 ff.

4) Ṭab. II 623, 14; 651, 2; 703, 17; 704, 11. Vgl. WELLHAUSEN, *Oppositionsparteien* 90 f.

5) Vgl. *Lubb al-lubāb* s. v.; *Qāmūs* (unten s. 20 Anm. 1).

6) Unten S. 20 Anm. 5.

7) Oben S. 5 Anm. 6.

8) D. H. MÜLLER, *Die Burgen und Schlösser Südarabiens* (*Sitzber. d. philos.-hist. Kl. d. K. K. Akad. d. Wiss. zu Wien* 1879) p. 407 Anm. 6 (aus Neschwān): وقالت حِمْيَرُ فى سِيَرِها المأخوذة من علمائها هو رجل حميرىّ سبأىّ الأَبَوَيْن يُعيد المُلْكَ الى حمير بالعدل.

9) Hamdānī, *Ǧazīrat al-ʿArab* ed. D. H. MÜLLER 201, 10; Ibn Ḥaǧar,

(starb 126 H.), ein Gewährsmann des bekannten Traditionariers ʿAbdallāh b. Lahīʿa, ein Sabaite genannt.[1]) Sabāijja erscheint als Synonym der südarabischen Hamdānijja in einem Spottverse Farazdaq's.[2]) Die am Aufstande Muḫtār's beteiligten Sabāijja waren aber Südaraber.[3]) »Das Milieu ist durchaus jamanisch.«[4]) Der Priester am heiligen Stuhle des Muḫtār trägt den typisch südarabischen Namen Ḥaušab al-Bursumī.[5]) Sie werden »seine« Südaraber genannt.[6]) Die

---

Iṣāba I 26 wird Abjaḍ genauer als المارِبِيّ السبائِيّ bezeichnet. Nach letzterm I 28 ist dieser Abjaḍ (der Weisse) vielleicht derjenige, der ursprünglich Aswad (der Schwarze) hiess und vom Propheten umgetauft wurde. Vgl. unten S. 28 Anm. 6.

1) Sujūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara* I 119 عبد الله بن هُبَيْرة السبأى الحضرمى. Vgl. Ḍahabī, *Muštabih* ed. DE JONG II 250. [S. *Nachträge.*]

2) Ed. BOUCHER ٣١٠ l. Z., ٣١١ Z. 3 in einem Schmähgedicht auf den Kinditen ʿAbderraḥmān b. Muḥammad b. al-Aš'aṯ, der im Jahre 81 H. revoltierte und von Ḥaǧǧāǧ getötet wurde. Es handelt sich im ganzen Gedicht um Südaraber. Der Herausgeber ist zweifellos im Unrecht, wenn er (p. 631 Anm. 4) den Ausdruck durchaus künstlich als Anhänger des Ibn Sabā erklärt.

3) WELLHAUSEN, *Oppositionsparteien* 90. Die Šibām, Nahd und Ḥārif, die nach einem gleichzeitigen Gedichte (Ṭab. II 705, 2) um den heiligen Stuhl Muḫtār's umhertanzen und von demselben Dichter (704, 11) Saba'ijja genannt werden, sind südarabische Stämme. Statt وَإِنْ سَعَتْ ❖ شِبامٌ liest Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-ḥajawān* (Kairo) II 99: وان حوالَيْهِ ونَهْدٌ وخارِفُ سَعَتْ ❖ سِنامٌ حوالَيْهِ وفيهم زَخارِفُ (dies dürfte absichtliche Korrektur sein). Statt سبأيّة liest eine Variante (Ṭab. II 704 n. e) خشبيّة (vgl. *Shiites* II 93 f.); Ǧāḥiẓ ibidem hat سبلية. — Als Südaraber dürfte sich vielleicht auch die Bezeichnung der Ḥāriǧiten als Sabāijja (WELLHAUSEN, *Oppositionsparteien* 11 unten) erklären lassen.

4) WELLHAUSEN, ibidem 91 oben.

5) Ṭab. II 701, 706, 7. — Bursum ist eine Unterabteilung der Ḥimjar.

6) Ṭab. II 651, 2: Kaʿb b. Abī Kaʿb al-Ḥaṯʿamī schimpft auf Muḫtār:

Sabāijja, die als Helfershelfer Muḫtār's figurieren, haben also mit den Anhängern des Ibn Sabā nichts als den Namen gemein und dürfen keineswegs mit ihnen verwechselt werden.[1]) Was aber die Lehren der Sabāijja und Keisānijja betrifft, so beschränkt sich die Aehnlichkeit zwischen beiden auf die allgemeine Voraussetzung der Raǧ'a, die sie überdies mit den meisten Sekten der Šī'a teilen.[2]) Der Inhalt und Charakter der beiderseitigen Raǧ'alehre ist jedoch durchaus verschieden, ja gegensätzlich. Die Sabāijja erwarten die Wiederkunft 'Alī's, die Keisānijja die seines Sohnes Muhammed b. al-Ḥanafijja. Der Messias der Sabāijja ist ein überirdisches Wesen; er ist in den Wolken des Himmels verborgen und steigt, mit überirdischen Machtmitteln ausgerüstet,[3]) vom Himmel auf die Erde herab. Der Messias der Keisānijja trägt einen durchaus menschlichen Charakter. Er ist auf Erden verborgen, — in einer Schlucht des Raḍwāgebirges,[4]) — und tritt in menschlicher Eigenschaft — von Rossen und flatternden Fahnen begleitet,[5]) — aus seiner Verborgenheit als Messias hervor. Ueberhaupt nähern sich auch sonst die keisānitischen Ideen der Messias-

---

واظهر هو وسبايّته البراءة من أسلافنا الصالحين. — Es wäre doch merkwürdig, die Sabāijja, die Anhänger des 'Abdallāh b. Sabā, seine Sabāijja zu nennen.

1) Sabāijja dürfte sich auch sonst als Südaraber erklären lassen, so z. B. Ṭab. II 136, 16 (anno 51), III 29, 17 (anno 132), vielleicht sogar schon bei der Kameelschlacht Ṭab. I 3183, 5 etc. Ja, es wäre zu erwägen, ob nicht dies Missverständnis der Grund war, dass Ibn Sabā in die Kameelschlacht hineingezogen wurde (vgl. ZA XXIII Ss. 302, 314 unten). Für die spätere Zeit kommt noch der Umstand in Betracht, dass Sabāijja mehrfach für radikale Ketzer im allgemeinen gebraucht wird, vgl. *Shiites* II 100 Z. 18 und Anm. 2.

2) *Shiites* II 26; vgl. Index s. v. *Return.*

3) Vgl. oben S. 5 ff.

4) *Shiites* II 35.

5) As-Sajjid in *Agh.* VII 10 Z. 5: ❖ وسِبْطٌ لا يذوق الموتَ حتّى يقود الخيلَ يَقْدمها اللِّواء (vgl. *Agh.* VIII 32 Z. 20).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000028

vorstellung des offiziellen Judentums,[1]) und es ist wohl nicht zufällig, dass as-Sajjid al-Ḥimjarī, der poetische Dogmatiker der Keisānijja, es ist, der gegen die Sabāijja protestiert, weil sie ihren Messias ʿAlī als »Sohn Gottes« bezeichnen.[2])

Wir haben uns mit Absicht bei den bisherigen Darlegungen auf die Lehre unseres Helden beschränkt. Wir müssen uns nunmehr seiner Person zuwenden, die ebenfalls eine Reihe interessanter, leider ungemein schwieriger Probleme bietet.

Wir beginnen mit seinem Namen.

Derselbe wird allgemein als ʿAbdallah[3]) bnu Sabā angegeben. Sabā wird hierbei gewöhnlich als Name seines

---

1) *Shiites* II 36 f., 95.

2) Oben S. 7 Anm. 4. — Seltsame Einflüsse verrät die Verehrung des Gottesstuhles seitens der Anhänger Muḫtār's (Ṭab. II 701 ff.). Derselbe wird als كُرْسِىّ bezeichnet und von Muḫtār als Seitenstück zu der تابوت der Israeliten (703, 15) erklärt. Die ihm gezollte Verehrung wird ausdrücklich (702, 11) als سُنّة بنى اسرائيل bezeichnet. Die hierbei geübten Zeremonien scheinen feste Formen gehabt zu haben. Der Stuhl wird auf einem Maulesel (704, 4), genauer einem dunkelbraunen (أَشْهب) Maulesel (701, 11) herumgeführt. Auf beiden Seiten desselben befinden sich je sieben Personen (704, 5). Die Betenden erheben ihre Hände (702, 10; 703, 17), — man denkt an das biblische פרשׂ כפים. Der Priester des Stuhles spricht ein — vielleicht fixiertes — Gebet (701, 12): يا ربِّ عَمِّرْنا فى طاعتك وٱنصُرنا على الاعداء وٱذكرنا ولا تَنْسَنا وٱسترنا قال واصحابه يقولون امين امين. 704, 1 وكبّروا ثلثًا mag sich vielleicht auf das in der jüdischen Liturgie so wichtige dreimalige *Qadôsch* beziehen. Falls es sich um jüdische Einflüsse handelt, so müssen es jemenisch-jüdische Einflüsse sein. Vgl. unten S. 30 Anm. 4. Vielleicht ist dies der Grund, warum Muḫtār als Jude bezeichnet wird (*Agh.* XIII 37, 5 und 2 v. u.). Vgl. unten S. 24 Anm. 3.

3) Ganz vereinzelt ʿUbeidallāh, oben S. 7 Anm. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000029

Vaters aufgefasst.[1]) Doch ist Sabā als Personenname äusserst selten.[2]) Da ʿAbdallāh überdies aus Jemen stammte (s. u. S. 22 f.) und gelegentlich als Saba'ī bezeichnet wird,[3]) liegt es viel näher, Ibn Sabā als Gentilicium, Sabäer oder Südaraber aufzufassen.[4]) Dies wird durch die Tatsache bestätigt, dass unser Sektenstifter ausser der Bezeichnung Ibn Sabā noch andere mit Ibn präfigierte Namen trägt. So nennt ihn Maqrīzī Ibn Wahb,[5]) während ihn Ǧāḥiẓ an einer und derselben Stelle[6]) als Ibn as-Saudā und Ibn-Ḥarb bezeichnet.

---

1) *Qāmūs* (Calcutta) I 21: وسبأ . . . بلدة بِلْقِيسَ ولقب ابن يَشْجُبَ بن يَعْرُبَ واسمه عَبْدُ شَمْسٍ يجمع قبائل اليمن عامّةً ووالدُ عبد الله المنسوبِ اليه السبائيّةُ. Vgl. oben S. 16 Anm. 5.

2) Ibn Dureid, *Kitāb al-ištiqāq* 217 schwankt, ob Saba Name einer Person oder eines Stammes ist.

3) S. Anm. 5.

4) Vgl. oben S. 16. So urteilt auch WELLHAUSEN, *Oppositionsparteien* 91 Z. 11.

5) *Ḫiṭaṭ* II 356: عبد الله بن وهب بن سبا المعروف بابن السوداء السبأى (die von DE SACY, *Exposé* I XIV benützte Handschrift liest وهاب statt وهب). Sonst nennt ihn Maqrīzī häufig Ibn Sabā. — Räthselhaft ist die Notiz bei Ḏahabī, *Muštabih* ed. DE JONG II 250: السبائىّ طائفة بمصر منهم عبد الله بن وهب السبائىّ رأس الخوارج وعبد الله بن هُبَيْرة السبائىّ وآخرون. Bezieht sich die »Sekte in Aegypten« auf die Anhänger des ʿAbdallāh b. Sabā, der seine Lehre zuerst in Aegypten promulgierte (ZA XXIII S. 299)? Oder denkt Ḏahabī an ʿAbdallāh b. Wahb, den ersten Chalifen der Ḫāriǧiten? Oder hat Ḏahabī die beiden miteinander verwechselt? Ueber ʿAbdallāh b. Hubaira, der in Aegypten lebte, s. oben S. 17 Anm. 1. [Vgl. *Nachträge*.]

6) ZA XXIII S. 321 Anm. 2; vgl. ib. S. 322 Anm. 1. — Ich dachte anfangs daran, die Benennung Ibn Ḥarb als eine Verwechselung mit Ibn Ḥarb al-ʿAkkī, der im Berichte des Seif Ṭab. I 2954 und bei vielen anderen Historikern als der Oberanführer der Aufständischen gegen ʿOthmān figu-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000030

Viel wichtiger jedoch ist die häufig vorkommende Bezeichnung Ibn Sabā's als Ibn as-Saudā. Diesen Namen erhielt er nach Ṭabarī von seiner Mutter, die eine Schwarze war. Die Identität der beiden Namen wird, abgesehen von Ṭabarī[1]) und seinen Exzerptoren,[2]) noch von Ibn Ḥazm[3]) und Maqrīzī[4]) bezeugt. Am schlagendsten wird diese Identität dadurch bewiesen, dass die Anekdote, die Ǧāḥiẓ von Ibn as-Saudā erzählt,[5]) von anderen Autoren von Ibn Sabā berichtet wird.[6]) Die einzigen Schriftsteller, die Ibn Sabā von Ibn as-Saudā unterscheiden, sind Baġdādī[7]) und, ihm folgend, Isfarā'īnī.[8]) Baġdādī zitiert diesen Teil seines Berichtes im Namen Šaʿbī's.[9]) Es ist jedoch wahrscheinlich, falls die Beziehung auf Šaʿbī echt ist,[10]) dass Baġdādī dessen Worte missverstanden hat. Šaʿbī sagte bloss, »dass ʿAbdallāh b. as-Saudā die Sabbābijja in ihrer Doktrin unterstützte«. Baġdādī verstand unter den Sabbābijja die Anhänger des ʿAbdallāh b. Sabā. Daraus musste sich ihm die Verschiedenheit der beiden Personen ergeben. Šaʿbī jedoch,

---

riert, zu erklären. Dies scheint jedoch etwas zu weit hergeholt. — Mit dem schiitischen Ketzer ʿAbdallāh b. Ḥarb (*Shiites* II 124 Z. 32) hat unser ʿAbdallāh schwerlich etwas zu tun.

1) I 2942 und Index zu Ṭabarī s. v. ابن السوداء.

2) ZA XXIII S. 298 Anm. 4.

3) *Shiites* II 17 Z. 21, vgl. 18 Z. 38.

4) Oben S. 20 Anm. 5. Die Notiz stammt weder aus Ṭabarī, noch Ibn Ḥazm oder Šahrastānī. Dieselbe Identifikation findet sich auch in seinem handschriftlichen *Kitāb al-Muqaffa*, vgl. Ṭabarī, *Addenda et emendanda* p. DCXXVI zu S. 2858, 16.

5) ZA XXIII S. 321 f.

6) ZA XXIII S. 324.

7) ZA XXIII S. 312 Z. 7.

8) ZA XXIII S. 312 Anm. 2.

9) Isfarā'īnī dagegen ohne Quellenangabe, ibid.

10) Da er so häufig als Gewährsmann für schiitische Nachrichten erscheint. Die von Ǧāḥiẓ im Namen Šaʿbī's erzählte Anekdote über Ibn as-Saudā (ZA XXIII S. 321 f.) wird von Baġdādī (ZA XXIII S. 324) ebenfalls im Namen Šaʿbī's von Ibn Sabā berichtet. Es wäre auch seltsam, wenn beide, falls sie verschiedene Personen wären, ʿAbdallāh hiessen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000031

falls die angeführten Worte ein authentisches Zitat sind, dürfte bei diesem Ausdruck an die Südaraber gedacht haben, unter denen wahrscheinlich längst extravagante Anschauungen im Schwange waren.[1]) In jedem Falle könnte das vereinzelte Zeugnis Baġdādī's gegenüber dem einstimmigen Urteil der anderen Historiker kaum ins Gewicht fallen.[2]) Wie es scheint, war die gewöhnliche Benennung unseres Sektierers Ibn Sabā, während ihm die Bezeichnung Ibn as-Saudā, »Sohn der Schwarzen«, »Negerinnensohn«, wie wir unten ausführlicher darlegen werden, wahrscheinlich mit beleidigender Absicht beigelegt wird.

Als Heimat Ibn Sabā's wird allgemein Südarabien angegeben. Dies ist bereits in seinem Namen angedeutet.[3]) Auf dieselbe Tatsache weist auch sein Beiname al-Ḥimjarī[4]) hin.[5]) Die letztere Benennung insbesondere kennzeichnet ihn als Abkömmling der alten autochthonen Bevölkerung Jemens. In derselben Weise wird sein älterer Zeitgenosse Kaʿb al-aḥbār[6]) und der berühmte keisānitische Dichter as-Sajjid als Ḥimjarī bezeichnet, während, z. B., Wahb b. Munabbih, dessen Vorfahren erst mit den persi-

1) Vgl. oben S. 17 Anm. 3.

2) Dagegen darf man hier an die ZA XXIII S. 316 Anm. 3 zitierte Notiz des Ibn ʿAbdi Rabbihi erinnern, nach welcher es, ausser ʿAbdallāh b. Sabā, noch einen ʿAbdallāh b. Sabbāb gab, den ʿAlī gleichzeitig und für dasselbe Vergehen verbannte. Die Notiz wird ebenfalls auf Šaʿbī zurückgeführt, doch ist dies zweifellos falsch, da in dem betreffenden Zitat mit dem Ausdruck Rāfiḍa gespielt wird, der erst nach Šaʿbī in Gebrauch kam (*Shiites* II 142 Anm. 2). Ueber ʿAbdallāh b. Sabbāb und Abu-l-Kurūs (eine Vermutung über den letztern *Shiites* II 36 Anm. 1) konnte ich nichts feststellen. Ist Sabbāb eine Rückbildung aus der Form Sabbābijja (ZA XXIII S. 302 Anm. 8)?

3) Oben S. 20 Anm. 4.

4) Ibn Ḥazm, *Shiites* I 37, 7; 45, 2; 65 v. Z.; II 17, 7; 17, 20.

5) Vgl. KREMER, *Geschichte der herrschenden Ideen* 14.

6) LIDZBARSKI, *De legendis, quae dicuntur, legendis arabicis* (aus Ḍahabī) 31 Z. 1; Abu-l-Maḥāsin, *Annales* I 101 Z. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000032

schen Eroberern ins Land kamen, bloss al-Abnawī,[1]) d. h. ein Angehöriger der Abnā[2]) genannt wird.[3])

Als näherer Ursprungsort ʿAbdallāh's wird in der Angabe Ṭabarī's, die jedoch lediglich von Ibn Miskaweih wiederholt wird,[4]) die Stadt Ṣanʿā erwähnt. Es lässt sich weder für noch gegen diese Angabe Entscheidendes vorbringen. Wir kommen auf diese Einzelnheit noch unten zurück.

Im Gegensatz zur obigen Ueberlieferung leitet Baġdādī[5]) ʿAbdallāh b. as-Saudā, den er von ʿAbdallāh b. Sabā unterscheidet, aus Ḥīra ab. Es ist nicht klar, ob die betreffenden Worte Baġdādī's noch zum Berichte Šaʿbī's gehören. Falls dies der Fall ist, wird man vielleicht berechtigt sein, diese Angabe des Šaʿbī, der selbst ein Südaraber war, als eine wohlgemeinte Ehrenrettung seiner Heimat aufzufassen. In jedem Falle stimmen sowohl der Name Ibn Sabā wie auch die Bezeichnung Ibn as-Saudā und nicht minder Erwägungen allgemeiner Natur (s. unten) weit besser zu seiner südarabischen Abstammung.

Von eminenter Wichtigkeit nicht nur für die Person ʿAbdallāh's, sondern auch für die Entstehung des Schiitismus ist die Frage nach seinem jüdischen Ursprung. Derselbe wird von allen über ihn berichtenden Autoren, wie Ṭabarī und seinen Nachschreibern,[6]) Ibn Ḥazm,[7]) Šahrastānī,[8]) auch von Baġdādī,[9]) der anscheinend einer andersgearteten

---

1) Lidzbarski, ibidem 45 Z. 1.

2) Ueber Abnā vgl. *Shiites* II 18.

3) Noch im IV. Jahrhundert der Hiǧra waren in Ṣanʿā die Geschlechter persischen Ursprungs (die *abnā*) von der ansässigen südarabischen Bevölkerung völlig abgesondert, Goldziher, *Muh. Stud.* I 79.

4) ZA XXIII S. 298 Anm. 4.

5) ZA XXIII S. 312. Isfarāʾīnī lässt den Namen der Stadt gänzlich aus, ibid. Anm. 2.

6) ZA XXIII S. 298 Z. 2.

7) *Shiites* I 37, 7; 45, 2; II 17, 20.

8) ZA XXIII S. 303; vgl. ibid. Anm. 1.

9) ZA XXIII S. 312 Z. 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000033

Tradition folgt, und Isfarā'īnī,[1]) ja sogar von dem Imamiten Kaššī[2]) behauptet. Freilich liegt hier, wo es sich um den Begründer der muhammedanischen Heterodoxie handelt, der Verdacht einer Tendenz sehr nahe, umsomehr, als auch sonst jüdischer Ursprung häufig als Schimpf betrachtet wird.[3]) Indessen zeigt sowohl die von Kaššī[4]) überlieferte Anschauung, die, auf Grund der jüdischen Abstammung Ibn Sabā's, den Schiitismus als jüdisches Produkt ansieht, als auch die vielfache und energische Betonung derselben Vorstellung seitens Ibn Ḥazm's,[5]) dass die Annahme des jüdischen Ursprungs Ibn Sabā's keine absichtliche Erfindung, sondern zumindest eine alte Tradition war. Der unbestritten jüdische Ursprung Kaʿb al-aḥbār's, der ebenfalls ein Ḥimjarite war, und die allgemeine Tatsache der zeitweiligen Vorherrschaft des Judentums in Jemen sprechen zu Gunsten dieser Annahme. Lässt man ʿAbdallāh's jüdi-

---

1) S. unten S. 42 Z. 2 a.

2) ZA XXIII S. 305 Anm. 7.

3) GOLDZIHER, *Muh. Stud.* I 100 Anm. 3; WELLHAUSEN, *Oppositionsparteien* 79 Anm. 2. Zu den dort gegebenen Beispielen vgl. noch Ṭab. I 3017, 10, wo der sonst hochangesehene ʿAbdallāh b. Salām als ابن اليهوديّة in seine Schranken verwiesen wird. In derselben Weise wird Qeis b. Saʿd vom Chalifen Muʿāwija (*Kāmil* ed. WRIGHT 304 f.) und Muʿāwija b. Ḥudeiǧ von Muḥammad b. Abī Bekr (Abu-l-Maḥāsin, *Annales* I 124, 12) verächtlich angesprochen. Ueber Kaʿb al-aḥbār s. unten S. 28 Anm. 4. Bei Muḥtār mag diese Anrede auf andere Motive zurückgehen, oben S. 19 Anm. 2 Ende. — Farazdaq ed. BOUCHER ٣١١, 10 bezieht sich يهوديهم zweifellos auf den Jemenier ʿAbdarraḥmān und nicht, wie BOUCHER (p. 633) gegen den Kommentar annimmt, auf ʿAbdallāh b. Sabā (siehe oben S. 17 Anm. 2). Ueber die daselbst häufig vorkommende Bezeichnung ʿAbdarraḥmān's als des »Webers von Jemen« verweise ich nebenbei auf WELLHAUSEN, *Oppositionsparteien* 62 Anm. 3, wo ein Jemenier als »Webersknecht« bezeichnet wird. Ueber die Verächtlichkeit des Webergewerbes vgl. *Shiites* II 96, 15.

4) S. Anm. 2.

5) *Shiites* II 17; 19. Aehnlich Baġdādī (ZA XXIII S. 313) und Isfarā'īnī (unten S. 42 Z. 2 a).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000034

schen Ursprung als Wahrscheinlichkeit gelten — und mehr als Wahrscheinlichkeit ist auf diesem dunklen Gebiete nicht zu erwarten, — dann erhält auch seine Abstammung aus Ṣanʿā eine erhöhte Bedeutung. Denn Ṣanʿā ist eine uralte jüdische Niederlassung,[1]) die die Juden sogar mit einem besondern, der Bibel entnommenen Namen belegten,[2]) und noch heute sind die Juden Ṣanʿā's, wie uns ein neuerer jüdischer Reisender berichtet,[3]) so sehr stolz auf ihre Abstammung, dass sie auch dann, wenn sie in andere Städte auswandern, stets ihre eigenen Separatgemeinden bilden und es hochmütig ablehnen, sich mit den anderen Juden

1) Nach GLASER, *Skizze der Geschichte Arabiens*, Erstes Heft, 1889, S. 81 f. begannen die Juden bereits um 300 n. Chr. sich in Ṣanʿā niederzulassen. Interessant, wenn auch schwer kontrollierbar, ist die Beobachtung GLASER's, der auf das Zusammenwirken des Judentums und Sabäertums gegenüber dem Vordringen des äthiopisch-byzantinisch-christlichen Einflusses hinweist (S. 39 f.): »Aber noch heute wandeln zahlreiche Nachkommen jener in den ersten Jahrhunderten nach Chr. einflussreichen Juden in den Gassen Ṣanʿā's und anderer Ortschaften des ehemaligen sabäischen Reiches umher . . . Ihr körperliches Aussehen allein verrät, dass wir es mit Juden zu tun haben, in deren Adern viel sabäo-himjaritisches Blut rollt. Der Ahn manches von ihnen mag wohl ein echter Sabäer oder ein ebenso racenreiner Ḥimjare gewesen sein, der dem jüdischen Glauben treu blieb.« — Auf die sehr früh stattgefundene Wegführung jüdischer Gefangener nach Südarabien durch die Römer weist auch eine Bemerkung des Hieronymus zu Joel 3, 7 hin, die SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* II⁴ 628 Anm. 45 gelegentlich zitiert. Hieronymus sagt: Promittunt ergo sibi Iudaei immo somniant, quod in ultimo tempore congregentur a Domino et reducantur in Jerusalem. Nec hac felicitate contenti, ipsum Deum suis manibus Romanorum filios et filias asserunt traditurum, ut vendant eos Iudaei non Persis et Aethiopibus et caeteris nationibus quae vicinae sunt, sed Sabaeis, genti longissimae.

2) Sie nannten die Stadt Ūzal, GLASER, *Skizze* 82, weil sie dieselbe, wie Saphir, der die jemenischen Juden vor einem halben Jahrhundert besuchte, in seinem *Eben Saphir* betitelten Reisewerk I 91ᵃ richtig bemerkt, mit Ūzal Genesis 10, 27 identifizierten. Saadia Gaon gibt bereits Ūzal durch Ṣanʿā wieder. In der Form Azāl findet sich diese Benennung bei einem alten arabischen, vielleicht vormuhammedanischen Dichter, D. H. MÜLLER, *Die Burgen und Schlösser Südarabiens* (Wien 1879) p. 350.

3) *Eben Saphir* I 76ᵃ oben, 100ᵇ, 106ᵃ unten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000035

Jemens, die sie für Nachkommen von Sklaven und Proselyten halten, zu verschwägern.[1])

Ein schwerwiegendes Bedenken gegen den jüdischen Ursprung ʿAbdallāh b. Sabā's scheint in der Tatsache vorzuliegen, dass die von ihm vertretene Lehre, wie wir sie oben rekonstruiert haben, einen entschieden christlichen Anstrich zeigt und von den religiösen Vorstellungen des offiziellen Judentums bedeutend abweicht. Dieses Bedenken, falls es begründet wäre, würde die Annahme einer jüdischen Abstammung ʿAbdallāh's unmöglich machen. Allein man darf nicht vergessen, dass das in Jemen zur Herrschaft gelangte Judentum eben nicht das offizielle war. KREMER[2]) weist darauf hin, dass das jemenische Judentum eigentlich ein altes Heidentum war »gemischt mit Christentum und Mosaismus«. Wir wissen über die innere Struktur dieses Judentums,[3]) zu dem sich zwei Generationen vor Ibn Sabā der Herrscher und teilweise die Bevölkerung von Ḥimjar bekannten, fast gar nichts. Doch ist GRÄTZ[4]) sicherlich im Rechte, wenn er sagt: »Ueberhaupt wird das Judentum, zu dem sich der König von Jemen bekannte, nur ein sehr oberflächliches geblieben sein, ohne tief in Sitte und Lebensweise einzudringen«. Die gelegentliche Bemerkung einer alten äthiopischen Chronik[5]) über die Juden zur Zeit des Ḏu-Nuwās: »Und in jenem Lande war keiner, der die

1) Bezeichnend ist die Episode, die die Juden Ṣanʿā's Saphir mitteilten (*Eben Saphir* I 100b). Danach hätte sich vor Jahren ein gewisser Aron ʿIrāqī aus Aegypten in ihrer Mitte niedergelassen. Obwohl derselbe sich gleicherweise durch Reichtum und Einfluss sowie Bildung und Wohltätigkeit auszeichnete, erhielt er dennoch einen Korb, als er unter ihnen eine Frau für seinen Sohn suchte. Er habe sich hierauf von den Ṣanʿāschen Juden ihre Stammbäume, aus denen sie die Berechtigung zu ihrer Exklusivität ableiteten, vorzeigen lassen und habe sie ins Feuer geworfen.

2) *Geschichte der herrschenden Ideen* p. 9.

3) Ueber die äussere Geschichte des Judentums in Jemen vergleiche man GRÄTZ, *Geschichte der Juden* V[3], drittes Kapitel und Note 10.

4) GRÄTZ, ibid. 77.

5) Bei FELL, ZDMG 35, 49.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000036

Gebote der Thora beobachtete, mit alleiniger Ausnahme der Speisegesetze: die übrigen Gebote aber beobachteten und befolgten sie nicht«,[1]) giebt uns einen Wink in derselben Richtung. Es wäre ebenso wichtig wie interessant, das geistige Milieu kennen zu lernen, dem ʿAbdallāh b. Sabā entstammte und dem er seine für die Šīʿa grundlegend gewordenen Glaubensanschauungen entnahm. Allein es wäre ein eitles Unternehmen, darüber zu spekulieren, da uns auch nicht das geringste Tatsachenmaterial zur Lösung dieser Frage vorliegt. Bei diesem absoluten Mangel an Nachrichten bezüglich des ḥimjarischen Judentums mag es uns gestattet sein, uns dem Problem auf Umwegen zu nähern und eine Vermutung auszusprechen, die, falls sie sich bewahrheiten sollte, uns neue Möglichkeiten und Zusammenhänge eröffnen würde. Ich gebe dieser Vermutung nach langem Zaudern und Ueberlegen Ausdruck, glaube jedoch, dass sie einen genügenden Grad von Wahrscheinlichkeit besitzt, um ernstlich erwogen zu werden. Ich meine den Zusammenhang ʿAbdallāh b. Sabā's und seiner Lehre mit den Falaschas, den Juden Abessyniens.

Ich will zunächst die Erwägungen darlegen, die mich auf diese Kombination geführt haben. Wir haben oben gesehen, dass Ibn Sabā gewöhnlich Ibn as-Saudā genannt wird, weil, wie Ṭabarī[2]) ausdrücklich betont, seine Mutter eine Schwarze war. Diese Bezeichnung hat ohne Zweifel eine schimpfliche Nebenbedeutung. So wird der Südaraber Miqdād b. al-Aswad,[3]) der gegen ʿOthmān auftritt, von

1) Man begreift diesen Vorwurf aus dem Munde eines Aethiopen, wenn man bedenkt, dass die abessinisch-koptische Kirche gewisse mosaische Gesetze, wie die Beschneidung und die Unterlassung von schweren Arbeiten am Sabbath, gelten lässt, vgl. Halévy, *Te'ezāza Sanbaṭ*, Paris 1902, p. XXXIII oben.

2) ZA XXIII S. 298 Z. 3.

3) Starb 33 H. Al-Aswad war sein Adoptivvater. Sein leiblicher Vater hiess ʿAmr. Seine Mutter war aus Ḥadramaut und Miqdād wurde daselbst geboren (Ibn Ḥaǧar, *Iṣāba* III 931 ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000037

diesem verächtlich als *Ibn as-Saudā*, »Negerinnensohn«, bezeichnet.[1]) In einem Erlasse des Ḏū-Nuwās wird nicht gerade höflich auf die Abessinier als die »schwarzen Stiere« Bezug genommen.[2]) Viel schwerer fällt ins Gewicht, dass auch Kaʿb al-aḥbār, der gleich unserm ʿAbdallāh Ḥimjare und Jude war und aus demselben Kreise hervorgegangen sein dürfte,[3]) in einem heftigen Wortwechsel mit dem fanatischen Abū Ḏarr von diesem bald als Ibn al-Jahūdī,[4]) bald als *Ibn as-Saudā*[5]) apostrophiert wird. Diese Fingerzeige scheinen auf eine gewisse Rassenmischung innerhalb der jemenischen, insbesondere jüdisch-jemenischen Bevölkerung hinzudeuten[6]) und weisen nach dem gegenüber-

1) Jaʿqūbī ed. HOUTSMA I 187 und 198.

2) Ṭab. I 930, 10.

3) Vgl. oben S. 22 Anm. 6.

4) Masʿūdī, *Murūǧ* (Paris) IV 268, 270. Beide Male wird er Ibn al-Jahūdī genannt; Ṭab. I 2861, 3 dagegen Ibn al-Jahūdijja. Ersteres dürfte richtiger sein. S. folg. Anm.

5) Masʿūdī IV 268. Bei Ḏahabī (zitiert LIDZBARSKI, *De propheticis* etc. 31 vorl. Z.) wird er von Abu-d-Dardā, doch wohl ohne beleidigende Absicht, Ibn al-Ḥimjarijja genannt. Letzteres dürfte wohl geographisch (= Südarabien), nicht ethnologisch zu verstehen sein. Sein Vater wäre demnach Jude (vorhergehende Anmerkung), seine Mutter dagegen eine (ebenfalls zum Judentum bekehrte?) Südaraberin schwarzer Rasse gewesen. Aehnliche Verhältnisse dürfen wir bei Ibn Sabā voraussetzen.

6) So wird der nach Muhammed's Tod in Ṣanʿā auftretende Pseudoprophet al-Aswad (»der Schwarze«) b. Kaʿb al-ʿAnsī (Ibn Hišām ed. WÜSTENFELD I 964) genannt. Ein anderes Beispiel s. oben S. 16 Anm. 9. Es wäre interessant, dem Namen Aswad, soweit er auf südarabischem Gebiet vorkommt, auf seine ethnologische Bedeutung hin nachzuspüren. — Ein ungemein interessantes Beispiel von Rassenmischung stellt der — nach vielen Berichten — eigentliche Mörder des ʿOthmān dar. Er wird bei Ṭabarī stets سودان بن حمران genannt (vgl. Index s. v., wo die Stelle I ٣٣٢٠ mit Unrecht gesondert erscheint), von den Sakūn (einer Abteilung der Kinda) I 2220, 17 (die ʿOmar verabscheute); 2543, 13; 3017, 15, oder den Murād (von den Maḏḥiǧ) I 2991, 5; 3021, 17. Masʿūdī wird er سعد بن حمران genannt, von den Murād IV 288 vorl. Z. oder den Tuǧīb (von den Kinda) 277, 4. Sujūṭī, *Taʾrīḫ al-ḫulafā* 160 Z. 15 berichtet im Namen Ibn ʿAsākir's:

liegenden Aethiopien hin, dessen Einwohner seit unvordenklichen Zeiten zu den Insassen Südarabiens in Beziehungen mannigfaltigster Art gestanden haben.[1])

Was nun die sogenannten Falaschas, die jetzt in Abessinien lebenden schwarzen Juden,[2]) betrifft, so sind über deren Ursprung nichts als Vermutungen bekannt.[3]) Nach ZACHARIAS FRANKEL[4]) und PHILOXÈNE LUZZATO[5]) stammen sie aus Aegypten. JOSEF HALÉVY, der die Falaschas 1868 besuchte,[6]) ist dagegen der Ansicht, dass sie die Nach-

---

قتل عثمانَ رجلٌ من اهل مصر أَزْرَقُ أَشْقَرُ يقال له حمار; ausführlicher in *Ḥusn al-muḥāḍara* II 3 vorl. Z.: وكان الذى باشَرَ قَتْلَه رجلًا من اهل مصر من كندة يسمّى اسود (sic) بن حمران ويكنّى ابا رومان ويلقّب حمارا وقيل اسمه رومان وقيل اسمه سودان بن رومان المرادىّ وكان اشقر ازرق. Der Mann war demnach ein Südaraber und, wie sein seltsamer Name beweist, von gemischtem Blute. Er war اشقر ازرق, d. h. wohl von dunkelroter Farbe. اشقر und ebenso حمران scheinen auf persischen Ursprung hinzuweisen (GOLDZIHER, *Muh. Stud.* I 268). سودان (bei Sujūṭī اسود, Ṭab. I 2944 Note *b* سواد) mag einen Einschlag schwarzer Rasse andeuten. Freilich kann es auch allgemein arabischen Ursprung bezeichnen (GOLDZIHER, ibid.). Sūdān b. Ḥumrān erscheint in Gesellschaft von ʿAbdallāh b. Sabā Ṭab. I 2944, 2; 2954, 13.

1) Ueber diese Beziehungen vgl. GLASER, *Skizze der Geschichte Arabiens*; NÖLDEKE, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* (Index s. v. *Abessinier*) und D. H. MÜLLER's Artikel *Yemen* in *Encyclopedia Britannica*.

2) Ueber die Hautfarbe der abessinischen Juden vgl. HALÉVY, *Travels* (s. Anm. 6) 224. Er habe alle Farbenschattierungen gefunden »from bronze red to negro black«.

3) Die Bibliographie findet man am Schlusse des Artikels *Falashas* in *Jewish Encyclopedia* V 327—330 angegeben.

4) *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* II (1853) 425 f.

5) *Mémoire sur les Juifs d'Abyssinie ou Falashas* (Sonderabdruck aus *Archives Israelites* Paris 1852—1853) p. 56.

6) HALÉVY, *Travels in Abyssinia*, *Publications of the Society of Hebrew*

kommen der von Kāleb, dem Besieger des Ḏū-Nuwās, nach Abessinien verpflanzten jüdisch-ḥimjarischen Gefangenen sind, die später, indem sie sich in die Berge zurückzogen, die dort lebenden Agaustämme zum Judentum bekehrten.[1]) Epstein[2]) nimmt eine vermittelnde Stellung ein, indem er zwei Einwanderungsschichten in der Geschichte der Falaschas annimmt: eine frühere und umfangreichere aus Aegypten und eine spätere und geringere aus Südarabien. So viel jedoch scheint festzustehen, dass die abessinischen Juden ursprünglich an der Küste wohnten und sich erst später ins Innere zurückzogen.[3]) Somit ist für den in Betracht kommenden Zeitpunkt die äussere Möglichkeit einer Berührung dieser Juden Abessiniens mit den Juden der gegenüberliegenden Küste gegeben. Mehr als diese vage Möglichkeit wird sich kaum feststellen lassen. Doch ist durch sie allein schon Vieles gewonnen, da sie uns Rückschlüsse gestattet von dem uns einigermassen bekannten Judentum der Falaschas, die wir, dank den Annäherungsversuchen der europäischen Juden, in Zukunft noch genauer kennen lernen werden, auf das uns gänzlich unbekannte Judentum des alten Jemens und damit auch auf die eigentümlichen Lehren von Ibn Sabā, dessen Familienbeziehungen nach Abessinien hinüberzureichen scheinen.[4])

Literature, Second Series, vol. II, London, pp. 182–256; derselbe, *Excursion chez les Falqcha en Abyssinie* in *Bulletin de la Société de Géographie* 1869.

1) *Excursion* p. 285. Umgekehrt nimmt Frankel (ibidem S. 451) an, dass die Juden Jemens von denen Abessiniens herstammen.

2) *Eldad ha-Dani*, Pressburg 1891, S. 187 oben; vgl. S. 142.

3) Epstein 141 f. *Jewish Encyclopedia* V 327a.

4) Es wäre interessant, zu den an den heiligen Stuhl Muḥtār's (oben S. 19 Anm. 2) geknüpften Zeremonien Parallelen im Ritual der Falaschas zu suchen. Das dreimalige »Qadôsch« kommt in den Gebeten der Falaschas unendlich häufig, weit häufiger als in der Liturgie der Juden vor, vgl. Halévy, *Les Prières des Falacha* (Paris 1876) pp. 4, 7, 8, 9, 10, 20, 24. Auch das zweimalige »Amen« findet sich ibid. 23, 25 Anm., 28 Anm. und sonst. Sehr merkwürdig ist die Tradition der Falaschas bezüglich der Bundeslade (der *Tābūt*). Dieselbe sei von Menelik, dem Sohne Salomo's, nach Abes-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000040

In der Tat ist der religiöse Charakter des abessinischen Judentums[1]) ein derartiger, dass letzteres sehr wohl als Hintergrund der Ibn Sabā'schen Doktrin gedacht werden kann. Ich denke hierbei insbesondere an zwei, ursprünglich wohl identische Merkmale, durch die das Judentum der Falaschas charakterisiert wird: an die vielfache Berührung mit dem Christentum und den tiefgehenden Einfluss des apokryphischen und pseudo-epigraphischen Schrifttums.

Die Beziehungen der Falaschas zum abessinischen

---

sinien gebracht worden. Als sich die Falaschas von ihm wegen seiner Verletzung des Sabbath absonderten: L'Arche est depuis lors restée à Axum (l'ancienne capitale de l'Abyssinie), mais elle est inaccessible aux chrétiens, et il n'y a que les Falashas qui puissent en approcher. Quand un Falasha savant et saint s'approche de l'endroit où est l'Arche, ses murailles se divisent en deux, jusqu'à ce qu'il en sorte après avoir fait ses adorations (Luzzato, *Mémoire* p. 9). — Es mag zufällig sein, mag hier aber Erwähnung finden, dass die Töpferei, in der die heutigen Juden Jemens hervorragen (*Jewish Encyclopedia* XII 593^{b} oben), auch von den Falaschas betrieben wird (ibid. V 327^{a}). — Auf den häufigen und charakteristischen Gebrauch des Namens Pinehas bei den Juden Ḥimjar's (so Ḏū-Nuwās, der daneben Joseph genannt wird) und bei den Falaschas — ein Gebrauch, der vielleicht auf messianische Vorstellungen zurückgeht (vgl. Goldziher, »*Pinehas-Manṣur*« *bei den Samaritanern* ZDMG 56, 411 und Beer, ibid. 9, 793) — kann hier nur hingedeutet werden. *Manṣūr* = Messias ist ein jemenischer Titel, D. H. Müller, *Die Burgen und Schlösser Südarabiens* (1879) p. 407 Anm. 6 (vgl. *Shiites* II 109). Zu den bereits festgestellten Parallelen zwischen Falaschas und Samaritanern vergleiche man ihren Ausruf *Atedresbeny!* (»Berühr' uns nicht!«), wenn sich ihnen ein Nichtfalascha nähert (Halévy, *Travels* 214) und لا مساس (Koran 20, 97), wonach die Samaritaner von den Dogmenhistorikern »lā misāsijja« genannt werden (vgl. Goldziher, *Revue Africaine* 1908, S. 23 ff.).

1) Wir kennen denselben hauptsächlich aus den Antworten der abessinischen Juden auf die Fragen, die Philoxène Luzzato durch die Vermittelung d'Abbadie's an sie gerichtet hat (vgl. Luzzato, *Mémoire* Anfang). Als sie Halévy besuchte, erinnerten sie sich noch sehr wohl an diese Korrespondenz (*Travels* 231). Die von Halévy veröffentlichten Gebete (Paris 1876) und religiösen Schriften der Falaschas (letztere unter dem Titel *Tʿezāza Sanbat*, Paris 1902) sind in dieser Beziehung sehr lehrreich. — Eine Zusammenstellung und Erörterung des vorhandenen Materials findet man bei Epstein im Appendix zu seinem *Eldad ha-Dani* pp. 141—189.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000041

Christentum sind mannigfaltiger und teilweise sehr intimer Natur. Sie werden genügend durch die blosse Tatsache illustriert, dass die abessinischen Juden, deren Religion einen vorwiegend biblischen Charakter trägt, dieselbe Bibel besitzen wie die christlichen Landesbewohner[1]) und sich ihre Bibelexemplare ohne Gewissensbisse von christlichen Kopisten abschreiben lassen.[2]) Die Sprache der Bibel wie des Gottesdienstes ist sowohl bei den Juden, die des Hebräischen vollständig unkundig sind, als auch bei den Christen das klassische Ge'ez, obwohl die Falaschas im Allgemeinen von diesem kein einziges Wort mehr verstehen.[3]) Die ausserbiblischen religiösen Schriften der Falaschas sind voll von Reminiscenzen an das Neue Testament[4]) und mehrfach direkt den Christen entlehnt.[5]) Halévy[6]) spricht mit Erstaunen von der Aehnlichkeit der Legenden und Traditionen sowie der eschatologischen Vorstellungen der Falaschas mit denen der abessinischen Christen.[7]) »Dies geht soweit, dass die Falaschas während einer religiösen Zeremonie ein christliches Buch rezitieren, indem sie lediglich darauf bedacht sind, einige ihren Dogmen zuwiderlaufende Eigennamen auszulassen.«[8]) Der Messias, der bei den

---

1) Luzzato 99 ff.; vgl. Epstein 143, 144.

2) Luzzato 99 unten; Halévy, *Travels* 245.

3) Halévy, *Te'ezāza* p. II; Faïtlovitch, *Mota Musē* (Paris 1906) p. 5. Unter einander sprechen sie einen eigenen Dialekt, Falaschina oder Kaïlina genannt, den sie auch für die Bibellektüre zu Hause und die Uebersetzung der Gebete im Tempel gebrauchen, Halévy, *Excursion* 284. Ueber diesen Dialekt vgl. Halévy, *Essai sur la langue Agaou, le dialecte des Falachas, Actes de la Société Philologique* 1873.

4) Halévy, *Te'ezāza* XIV Anm. 2, XV, XIX Anmm. 2 und 4, XXIII Anm. 2; vgl. XXV Anm. 1.

5) Ibidem XXXIII f.; vgl. Epstein 147 f.

6) *Excursion* 293.

7) Dies geht natürlich auf den Einfluss der pseudoepigraphischen Literatur zurück. S. unten.

8) Halévy, *Excursion* 293. Not unfrequently the praises of the virgin Mary are found in a book of Psalms belonging to a Falasha, Halévy, *Travels* 245. — Von einem jüdischen Wundertäter in Jemen, in dessen Be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000042

Falaschas eine lebendige Erwartung ist,[1]) wird von ihnen, anscheinend unter christlichem Einfluss, Teodros, Theodoros genannt.[2]) Eine alte Falaschafrau, ihrem Stamm und Gesetz treu ergeben, gab dem Missionär GOBAT eine Version der Geburtsgeschichte Jesu zum Besten,[3]) die auf ein altes christliches Apokryphon zurückgeht[4]) und eine durchaus freundliche Gesinnung gegenüber dem Stifter des Christentums voraussetzt.[5]) Auch sonst zeigen einige Zeremonien, wie die vielen Fasten und manche Erinnerungsfeiern,[6]) sowie auch gewisse Vorstellungen[7]) den Einfluss des Christentums. Im einzelnen mögen diese Berührungen, wie z. B. das Mönchtum,[8]) einer jüngern Periode angehören. Aber

---

schwörungsformeln SAPHIR den Namen »Jesus ben Marjam« fand, berichtet derselbe in seinem *Eben Saphir* I 59b.

1) HALÉVY, *Excursion* 289 sagt: Jérusalem forme naturellement le pivot autour duquel tournent toutes les aspirations des Falacha; mais, chose singulière, le Messie n'y joue aucun rôle. Es scheint jedoch, dass die Falaschas HALÉVY gegenüber mit diesen heiligen Empfindungen zurückhielten. Die von HALÉVY später veröffentlichten Schriften sind voll von messianischen Vorstellungen. Vgl. auch LUZZATO 46 ff.

2) LUZZATO 36; EPSTEIN 150. Ob nicht Θεόδωρος = מַתַּנְיָה, Beiname Zedekia's, des letzten Königs von Juda, ist? Derselbe wird *Klagelieder* 4, 20 משיח genannt.

3) Zitiert LUZZATO 31 f. 4) Ibidem 32.

5) Jesus sei durch die Zusammenkunft des als Mann verstellten Erzengels Michael mit Maria zur Welt gekommen und dann von einem weissen Adler entführt worden. Diese Geschichte erinnert lebhaft an die Vorstellung des Korans 19, 16. 21. Der dort ungenannte heilige Geist wird allgemein für Gabriel gehalten. Merkwürdigerweise zeigen die Falaschas, wie die Christen, eine grosse Voreingenommenheit für Michael, dem sie einen Tag im Monat weihen, LUZZATO 39, 68; EPSTEIN 150. Hängt damit der bekannte Vorwurf Muhammed's gegen die Juden Koran 2, 91 zusammen? (Vgl. GEIGER, *Was hat Muhammed* etc. 13 ff.)

6) Vgl. LUZZATO 68.

7) So fassen die Falaschas den Sabbath, den sie als weibliche Hypostase begreifen (HALÉVY, *Teʾezāza* p. III), als Fürsprecherin bei Gott auf, — wie ein Falascha zur Erklärung hinzufügt (LUZZATO 47): genau so, wie Maria eine Fürsprecherin der Christen sei.

8) LUZZATO 96 f., HALÉVY, *Travels* 230 f.

als Ganzes geht diese Einwirkung des Christentums, die so tiefdringend ist[1]) und dem Judentum der Falaschas eine eigene Färbung verleiht, ohne Zweifel in ältere Zeiten hinauf.[2])

In innigem Zusammenhang mit diesem direkten Einfluss des Christentums steht die ungeheure Bedeutung, die die Apokryphen und Pseudoepigraphen in der Religion der Falaschas gewonnen haben. Die abessinischen Juden betrachten zunächst als kanonisch sämtliche in der äthiopischen Bibel enthaltenen Apokryphen,[3]) und es ist ungemein bezeichnend, dass, während sie das Ḥanukkafest ignorieren, sie dennoch, wie sie ausdrücklich in Beantantwortung einer an sie gerichteten Frage feststellten, die Bücher der Makkabäer anerkennen.[4]) Doch auch die pseudoepigraphischen Schriften treten bei den Falaschas an Heiligkeit kaum hinter die biblischen Bücher zurück.[5]) Zitate aus dieser Litteratur und Vorstellungen, die in derselben wurzeln, begegnen uns bei den Falaschas auf Tritt und Schritt.[6]) Die Helden der pseudoepigraphischen Tradition wie Henoch, Baruch und Andere sind von demselben Nimbus umgeben, wie die massgebenden biblischen Persönlichkeiten.[7]) Die Beziehung zum Propheten Jeremias[8])

1) So vollziehen sie, gleich den abessinischen Christen (vgl. NÖLDEKE, *Geschichte der Araber und Perser* 203 Anm. 2), die Beschneidung auch an den Mädchen, eine Sitte, die HALÉVY, *Excursion* 283 als Beweis für ihre Vermischung mit den Agau anführt.

2) Das Christentum wurde in Aethiopien im 4. Jahrhundert eingeführt; FELL, ZDMG 35, 23. [Nach LITTMANN, Artikel *Abyssinia* in HASTING's *Encycl. of Rel. and Ethics*, Vol. I (1909), col. 1656 um 450. — *Red.*]

3) Vgl. über die Zusammensetzung der Falaschabibel LUZZATO 103 ff.; EPSTEIN 144.

4) LUZZATO 68. 5) Vgl. HALÉVY, *Prières* 3 Anm. 3; EPSTEIN 144 ff.

6) Vgl. HALÉVY, *Te'ezāza* fast auf jeder Seite und die Zusammenstellung bei EPSTEIN 144 ff.

7) HALÉVY, *Travels* 226.

8) Ibidem. Die Falaschas behaupten, »nach Jeremias« in Abessinien eingewandert zu sein, LUZZATO 10. Sie bringen die Lul(= Elul)fasten mit Jeremia's Gefangenschaft in Verbindung, ibidem 75. [Vgl. *Nachträge.*]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000044

dürfte derselben Quelle entstammen.[1]) In besonders hohem Ansehen aber wird bei den Falaschas Esra gehalten.[2]) Er wird, auf Grund der ihm vindizierten Schriften,[3]) als gottbegeisterter Sohn und Wiederhersteller des Kanons betrachtet. Er wird zusammen mit Henoch und Elias genannt,[4]) und das Fasten am Versöhnungstag wird auf seine Initiative zurückgeführt.[5]) Ob nun Ursache oder Wirkung, jedenfalls nimmt das sogenannte vierte Buch Esra, das der Falaschabibel einverleibt ist,[6]) eine hervorragende Stellung ein. Nach ihrem Messiasglauben befragt, formulieren die Falaschas dieses Dogma in Worten, die diesem Buche entnommen sind.[7]) Unter den von Halévy veröffentlichten religiösen Schriften der Falaschas findet sich auch eine

---

1) Ueber den Zusammenhang Jeremia's mit der pseudoepigraphischen und sonstigen legendären Literatur vgl. Wesselowski, *Iz istoriji romana i poviesti* (Petersburg 1886) I 331 ff. S. auch meinen Artikel *Zur Geschichte der Chadhirlegende* im *Archiv für Religionswissenschaft* XIII, Heft 1.

2) Die Belege s. unten. Hat dies irgendwie mit der Behauptung Muhammed's (Koran 9, 30) zu tun, dass die Juden Esra (ʿOzeir) »Sohn Gottes« nennen? (Vgl. Geiger, *Was hat Muhammed* etc. 194 f.) Es ist merkwürdig, dass der Name Esra, der sich mehrfach bei den Falaschas findet, bei den jemenischen Juden nicht vorkommt, s. *Eben Saphir* I 99a, vgl. II 9a (über die Gründe vgl. *Nachträge*). — Ist عُزَيْر (עזרא, vom Stamme עזר) = منصور (oben S. 9 Anm. 1 und S. 30 Anm. 4)? Einer ähnlichen philologischen Kombination entspringt die in neuerer Zeit üblich gewordene Uebertragung des Namens Manṣūr auf diejenigen Juden, die Eliezer heissen (Steinschneider in *Jewish Quarterly Review* XI, 141).

3) Besonders des IV. Esrabuches. Vgl. S. 36 f.

4) Luzzato 27.

5) Ibidem 78.

6) Ibidem 104.

7) Ibidem 36 (= IV. Esra 13, 40 ff.). Luzzato hat diese Beziehung übersehen. Vgl. Epstein p. 151, Halévy, *Te'ezāza* 192. La mère d'Azof (ibid., vgl. p. XXI Anm. 1), bei Luzzato 36 le pays nommé Azzaf geht auf die Variante Arzaf (IV. Esra ibidem) zurück, das wohl ursprünglich ארץ אחרת ist (vgl. Kautzsch zur Stelle).

Version des vierten Esrabuches[1]), die von der uns bekannten Gestalt desselben stark abweicht und unzweifelhaft einen lokalen, abessinischen Charakter hat[2]), aber in den Grundanschauungen durchaus mit dem unsrigen Pseudoepigraphon übereinstimmt.

Von weittragender Bedeutung für unsern Gegenstand ist die Tatsache, dass die messianischen Vorstellungen der Falaschas, die bei ihnen ungemein lebendig sind,[3]) hauptsächlich dem vierten Esrabuch entstammen. Ein charakteristisches Beispiel dieses Einflusses haben wir soeben gesehen. Aber auch sonst wird in der von HALÉVY veröffentlichten Version der Messias in der bekannten pseudoepigraphischen Weise geschildert. Der Messias, der als Nachkomme Juda's gedacht[4]) und daher häufig als »Sohn des Löwen«[5]) bezeichnet wird, ist derjenige, den Gott »aufbewahrt«.[6]) Nach vierzig Jahren der Glückseligkeit wird, vor seinem endgiltigen Erscheinen, »der Sohn des Löwen sich an einem Ort verbergen und unbekannt bleiben«.[7]) Sein Erscheinen wird ähnlich wie in dem unbekannten vierten Esrabuch beschrieben: »In jener Zeit wird dieser Mensch, den Gott aufbewahren wird, sich an ihnen rächen. Er wird die Kinder Ismael's zerschmettern. Aus seinem Munde werden Feuer und Flammen und brennende Kohlen mit der Schnelligkeit eines Sturmwindes hervorgehen. Er wird sie alle töten und nach allen Seiten zerstreuen.«[8])

---

1) *Te'ezāza* pp. 178—195. Es wäre interessant, das genauere Verhältnis dieser Version zu dem bekannten Pseudoepigraphen festzustellen.

2) HALÉVY, *Te'ezāza* p. XIX Anm. 4 glaubt sogar an christlichen Ursprung. Indessen ist die Darstellung Elia's als messianischen Vorläufers (p. 194) jüdisch.

3) Vgl. oben S. 33 Anm. 2; LUZZATO 39.

4) In Uebereinstimmung mit der allgemeinen jüdischen Vorstellung. Vgl. meinen Artikel *Zur Geschichte der Chadhirlegende* gegen Ende.

5) Nach Genesis 49, 9 wird der Löwe als das Symbol Juda's betrachtet.

6) *Te'ezāza* 192 (vgl. IV. Esra 12, 32).

7) Ibidem 194. 8) Ibidem 192.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000046

Man sieht demnach, dass auch hier, wie in den pseudoepigraphischen Schriften im allgemeinen, der aus der Verborgenheit heraustretende Messias als überirdischer Rächer und Erlöser erscheint, der, den Gebrauch menschlicher Waffen verschmähend, sich überirdischer Machtmittel bedient. Diese Anschauung, wie die Messiasvorstellung der Falaschas im Allgemeinen, stimmt auffällig mit den oben als authentisch erwiesenen Aeusserungen Ibn Sabā's über ʿAlī als Messias überein.[1]) Zieht man den Grundcharakter des abessinischen Judentums in Betracht, so gewinnt man die Berechtigung, zwischen diesem und dem geistigen Milieu, aus dem ʿAbdallāh hervorgegangen sein dürfte, eine ungefähre Parallele zu ziehen und die Vorstellungen des schiitischen Sektenstifters, trotz ihres christlichen Anstrichs, als die des alten ḥimjarischen Judentums zu betrachten.

Die vorstehenden Erörterungen sind naturgemäss von unmittelbarer Bedeutung für die Lösung der vielfach verhandelten Frage nach dem Ursprung des Schiitismus. Noch bis vor kurzem war es gang und gäbe, denselben als das Erzeugnis persischer oder indischer Ideen aufzufassen. Wellhausen hat zuerst die Ansicht ausgesprochen, dass »die Dogmatik des Schiitismus eher von Juden als von Iraniern zu stammen« scheint,[2]) und nach seinen Untersuchungen, erklärt Goldziher,[3]) »darf jetzt die lange Zeit

1) S. ZA XXIII S. 322 ff. — An die von Baġdādī überlieferte Aeusserung Ibn Sabā's (ZA XXIII S. 313 Z. 2) erinnert lebhaft die Vorstellung des Buches Baruch (in der Version der Falaschas, Halévy, *Te'ezāza* 199), wonach im messianischen Zeitalter ein Strom von Honig und, ihm gegenüber, ein Strom von Wein den Propheten und Frommen entgegenfliessen wird. Auch ein Strom von Oel und einer von Milch werden daselbst erwähnt. Vgl. *Shiites* II 38 f. Auch die Koranvorstellung von den im Paradies fliessenden Bächen (Koran 47, 16; 55, 54; 56, 12; 76, 12) geht ohne Zweifel auf pseudoepigraphische Einflüsse zurück. (Für die Bibel vgl. Ezekiel 47, 1, Zacharia 14, 6 und die altbabylonischen Parallelen.)

2) *Oppositionsparteien* 91.

3) *Die orientalischen Religionen* (*Kultur der Gegenwart* Teil I Abteilung III, 1), Berlin 1906, S. 119.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000047

herrschende Anschauung als vollends beseitigt gelten«. Sollte sich die oben aufgestellte Hypothese bewahrheiten, dann wird man einen festen Anhaltspunkt für die Erklärung des Ursprungs und der frühesten Phase der schiitischen Sektirerei gewinnen und man wird sich immer mehr nach jener dunklen »jüdisch-christlichen apokryphischen Litteratur«[1]) umsehen müssen, deren Vorstellungen bereits auf Muhammed einwirkten[2]) und deren Einfluss auf den jungen Islam immer deutlicher zu Tage tritt.[3])

Textbeilagen.

Baġdādī.

[fol. 94a] الفصل الاوّل من فصول هذا الباب فى ذِكْر قول السّبابيه (sic) وبيان خروجها عن ملّة الاسلام السبابيّه (sic) اتباع عبد الله بن سبا الذى غلا فى علىّ رضى الله عنه وزعم انه كان نبيًّا ثم غلا فيه حتى زعم انه الاهٌ ودعا الى ذلك قومًا من غواة الكوفة ورُفع خبرُهم الى علىّ رضى الله عنه فامر بإحراق قوم منهم فى حُفْرتَيْن حتى قال بعض الشُّعَراء فى ذلك

Isfarā'īnī.

[fol. 55b] السّبابيّة اتباع عبد الله بن سبا وقد ذكرنا من مقالاتهم طرفًا ونزيدها الآن شرحًا وبيانًا وذ[قول] انّه كان من غُلاة الروافض وكان يقول فى اوّل كُفْره ان عليًّا كان نبيًّا ثم زاد على ذلك فقال كان الهًا وكان يقول هو الاله فى الحقيقة وكان يدعوا الخلقَ الى مقالته هذه فاجابه جماعةٌ اليها فى وقت علىّ رضى الله عنه فلما رُفع خبرُه الى علىّ امر بحَفْر حُفْرتَيْن وكان يحرقهم فيها (فيهما l.) حتى قال الشاعر فى معناه

1) Goldziher, ibidem S. 98.

2) Ibidem.

3) Ueber diese Zusammenhänge vgl. auch den bereits zitierten Artikel *Zur Geschichte der Chadhirlegende*.

Bagdādī.

لِتَرْمِ بِيَ ٱلْحَوَادِثُ حَيْثُ شَاءَتْ ❊
إِذَا لَمْ تَرْمِ بِي فِي ٱلْحُفْرَتَيْنِ

ثم ان عليًّا رضى الله عنه خاف من احراق الباقين منهم شماتةَ اهلِ الشام وخاف اختلافَ اصحابه عليه فنفى ابنَ سبا الى ساباط المدائن فلما قُتل علىّ رضى الله عنه زعم ابن سبا ان المقتول لم يكن عليًّا وانما كان شيطانًا تصوّر للناس فى صورة علىّ وانّ عليًّا صعد الى السماء كما صعد اليها عيسى بن مريم عليه السلام وقال كما ذهبت (كذبت l.) اليهود والنصارى فى دعواها قَتْلَ عيسى كذلك كذبت النواصب والخوارج فى دعواها قَتْلَ علىّ وانما رأت اليهود والنصارى شخصًا مصلوبا شبّهوه بعيسى كذلك القائلون بقتل علىّ رأوا قتيلًا يشبه عليًّا فظنّوا انه علىّ وعلىّ قد صعد الى السماء وانه سينزل الى السماء (الدنيا صح am Rande) وينتقم من اعدائه وزعم بعض السبّابيّه(sic) ان عليًّا فى السحاب وان الرعد صوته والبرق سوطه ومَنْ

Isfarāʾīnī.

لترمى(sic) بى الحوادث حيث شاءت ❊
اذا لم ترم بى فى الحفرتين

ولما احرق علىّ رضى الله عنه بعضَهم نفا عبدَ الله بن سبا مع الباقين الى ساباط المدائن فلما قُتل علىّ قال عبد الله بن سبا ان عليا حىّ لم يمت ولم يُقتَل وانما قُتل شيطان تصوّر بصورته قال وتوهّمت الناصبيّة انه قُتل كما توهّم اليهود والنصارى ان المسيح عليه السلام قُتل وهذا التوهُّم منهم خطأٌ وهذا القول منهم كذبٌ بل هو فى السماء وعن قريب ينزل وينتقم من اعدائه

وقال قوم منهم انه فى الغَيْم والرعد صوته واذا سمعوا صوت الرعد قالوا السلام عليك يا امير المومنين

Baġdādī.

سمع مِنْ هولاء صوتَ الرعد قال عليك السلام يا امير المؤمنين وقد رُوى عن عامر بن شراحيل الشَّعْبىّ ان ابن سبا قيل له ان عليًّا قد قُتل فقال لن (لَئِنْ .l) جئتمونا بدماغه فى صرّة لم نصدّق بموته لانه لا يموت حتى ينزل من السماء ويملك الارضَ بحذافيرها وهذه [fol. 94b] الطائفة تزعم ان المهدىّ المنتظر انما هو علىّ دون غيره وفى هذه الطائفة قال اسحق بن سُوَيْد العَدَوىّ فصيدته برئ فيها من الخوارج والروافض والقدريّة منها هذه الابيات

بَرِئْتُ من الخوارج لستُ منهمْ ❖
من الغَزّال منهم وٱبْنِ بابِ

ومِنْ قومٍ اذا ذكروا عليًّا ❖
يردّون السلامَ على السحابِ

ولٰكِنّى أُحبّ بكلّ قلبى ❖
وأَعْلم انّ ذاك من الصوابِ

رسولَ الله والصّدّيقَ حُبًّا ❖
به أَرْجوا غدًا حُسْنَ الثوابِ

Isfarā'īnī.

وقال اسحق بن سَويد (sic) بن اسحق العَدوىّ فى وَصْفهم

برئت من الخوارج لست منهم
وقد سبق الشعرُ سوى قوله
ولكنّى احبّ بكل قلبى ❖
واعلم ان ذاك من الصواب
رسول الله والصدّيق حُبًّا ❖
به ارجو غدًا حُسْن الثواب

Baġdādī.

وقد ذكر الشعبىّ ان عبد الله
ابن السوداء كان يُعين السبابيةَ على
قولها وكان ابن السوداء فى الاصل
يهوديًّا من اهل الحِيرة فاظهر الاسلامَ
واراد ان يكون له عند اهل الكوفة
سَوْق ورياسة فذكر لهم انه وجد فى
التورية ان لكل نبىّ وصيًّا وان عليًّا
وصىّ محمد وانه خير الاوصياء كما ان
محمدًا خير الانبياء فلما سمع ذلك
منه شيعةُ علىّ قالوا لعلىّ انه من
مُحِبّيك فرفع علىّ قدرَه واجلسه تحت
درجة منبره ثم بلغه عنه غُلوٌّ فيه
فهمّ بقَتْله فنهاه ابن عباسٍ عن
ذلك وقال له إنْ قتلتَه اختلف
عليك اصحابُك وانت عازمٌ على العَوْد
الى قتال اهل الشام وتحتاج الى مداراة
اصحابك فلمّا خَشِىَ من قَتْله ومن
قَتْل ابنِ سبا الفتنةَ التى خافها ابن
عباس نفاهما الى المدائن فأفتنا بها
الرَّعاعَ بعد قَتْل علىّ رضى الله عنه
وقال لهم ابن السوداء واللّهِ لَينبعنَّ
لعلىٍّ فى مسجد الكوفة عينان تفيض
إحْداهما عسلًا والأُخْرى سمنًا ويغترف

Isfarā'īnī.

ووافَقَ ابنُ السوداء عبدَ الله بنَ
سبا [fol. 56a] بعد وفاة علىّ رضى
الله عنه فى مقالته هذه

وكانا يدعوان الخلقَ الى ضلالاتهما
ويقولان اذا نزل من السماء يُفتح له
فى مسجد الكوفة عينان إحداهما
من العسل والأُخْرى من السمن
[وهو +] وشيعته يأكلان منها

Bagdādī.

منهما شيعتُه وقال المحقّقون من اهل السنّة ان ابن السوداء كان على هوى دين اليهود واراد ان يُفسد على المسلمين دينَهم بتأويلاته فى علىّ واولاده [fol. 95a] لِكَىْ يعتقدوا فيه ما اعتقدت النصارى فى عيسى عليه السلام فانتسب الى الرافضة السبابيّة حين وجدهم اعرفَ اهل الاهواء فى الكُفْر ودلّس ضلالاتِه فى تأويلاته، قال عبد القاهر كيف يكون من فِرَق الاسلام قومٌ يزعمون ان عليًّا كان إلاهًا او نبيًّا ولَئِنْ جاز إدخالُ هولاء فى جملة فرق الاسلام وجاز إدخال الذين ادّعوا نبوّةَ مسيلمة الكَذّاب فى فرق الاسلام وقلنا للسبّابيّه (sic) إن كان مقتول عبد الرحمن بن ملجم شيطانًا تصوّر للناس فى صورة علىّ فلِمَ لعنتم ابن ملجم وهَلّا مدحتموه فإنّ قاتِلَ الشيطان محمود (محمود l.) على فِعْله غيرُ مذموم به وقلنا لهم كيف يصحّ دعواكم ان الرعد صوت علىّ والبرق سوطه وقد كان صوت الرعد مسموعًا

Isfarā'īnī.

(منهما l.) واعلم ان بن (sic) السوداء كان رجلًا يهوديًّا وكان قد تستّر بالاسلام واراد ان يُفسد الدينَ على المسلمين فتعلّق بهولاء ووافَقَهم فيما كانوا فيه لهذا الغرض الفاسد

والعجب من هولاء انهم يلعنون بن ملجم وبن عمون ان الذى قتله ابن ملجم كان شيطانا ومَنْ قتل شيطانًا كان محمودا فكيف يلعنوه مع هذه العقيدة

Isfarā'īnī. Baġdādī.

والبرق محسوسا فى زمان الفلاسفة
قبل زمان الاسلام ولهذا ذكروا الرعد
والبرق فى كُتُبهم واختلفوا فى علّتهما
ويقال لابن السوداء ليس علىّ عندك
وعند الذين تميل اليهم من اليهود
اعظمَ رتبةً من موسى وهرون ويوشع
ابن نون وقد صحّ موتُ هولاء الثلثة
ولم ينبع لها (لهم .l) من الارض عسلٌ
ولا سمنٌ بنوع (verbessert am Rand,
الماء العذب (doch verwischt: ينبع?
من الحجر الصلد لموسى وقومه فى
التّيه فما الذى عصم عليًّا من الموت
وقد مات ابنه الحسين واصحابه
بكربلاء عطشًا ولم ينبع لهم ماء
فَضْلًا عن عسلٍ وسَمْنٍ

Nachträge.

Zu Band XXIII: S. 305 Anm. 7. Eine ähnliche Berechnung der Lebenszeit Kaššī's fand ich nachträglich im *Supplement to Arabic MSS. in the British Museum* Nr. 633 (p. 422): »al-Kashshī must, therefore, have lived in the first half of the fourth century of the Hiǧrah.« Der an der genannten Stelle von mir reproduzierte arabische Passus scheint mir, nach einer Untersuchung der British Museum-Handschriften des Kaššī und seiner Epitomatoren, nicht von Kaššī selbst zu stammen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000053

S. 306. Zu den daselbst zitierten Autoren vgl. noch Hammer-Purgstall, *Gemäldesaal der Lebensbeschreibungen grosser moslimischer Herrscher* Band I (Leipzig und Darmstadt 1837) p. 312 ff.

Zum vorliegenden Band: S. 2. Ueber Doketismus vgl. auch G. Rothstein, ZDMG 58, 639 Anm. 6. — Ein frappantes Beispiel von Doketismus findet sich am Ende der äthiopischen Baruchapokalypse: das Volk will Jeremia steinigen. Aber ein Stein nimmt die Gesichtszüge des Propheten an.

S. 9 Anm. 1. Denselben Ausdruck gebraucht der hochorthodoxe Jehuda Halevi (starb nach 1140) von Adam (*Kusari* ed. Hirschfeld p. 44 Z. 12): وقد يسمّى عندنا بابن الله هو وكل مَنْ يُشبِهه من ذريّة (l. ذرّيّته) أبناء الله »So wird er selbst (Adam) bei uns ‚Sohn Gottes' und werden diejenigen von seinen Nachkommen, die ihm ähnlich sind, ‚Söhne Gottes' genannt«. Vgl. unten S. 45 zu S. 35 Anm. 2.

S. 17 Anm. 1. Andere Beispiele dieses Gebrauches von *as-Sabā'ī* sind: 1. Nu'eim b. Salāma as-Sabā'ī al-Falasṭīnī, *Ǧāqūt* I 203, 19 (Anfang des 2. Jahrh. der H., cfr. *Ḥuffāẓ* IV, 7); 2. 'Abdarraḥmān b. Wa'la as-Sabā'ī al-Miṣrī, den Sujūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara* I 115 unter den berühmten Traditionariern aufzählt; cfr. Ibn Ḫallikān ed. de Slane 44 Z. 22; 3. 'Ubeidallāh b. Muġīra as-Sabā'ī al-Miṣrī, Sujūṭī, ibidem (die Seitenzahl ist mir entfallen). Die letzten zwei, ebenso 'Abdallāh b. Hubaira waren demnach ägyptische Traditionsgelehrte südarabischen Ursprungs. Vgl. die folgende Bemerkung.

S. 20 Anm. 5. Ein 'Abdallāh b. Wahb erscheint als Ueberlieferer einer auf Aegypten bezüglichen Tradition im Namen Ibn Lahī'a's im Namen *'Abdallāh b. Hubaira's* bei Belāḏurī ed. de Goeje 219 vorl. Z. Ḏahabī, der ebenfalls gleichzeitig 'Abdallāh b. Hubaira anführt, hatte wohl diesen 'Abdallāh b. Wahb im Auge. Dann dürfte رأس الخوارج

lediglich eine missverständliche Glosse sein, und طائفة بمصر würde sich auf die auch sonst (vgl. die vorherg. Anm.) bezeugte Partei ägyptischer Traditionsgelehrter südarabischer Herkunft beziehen.

S. 30 Anm. 4. Ueber die auf Menelik bezüglichen Traditionen vgl. jetzt ausführlich Bezold's *Kebra Nagast* in den *Abhandl. d. K. Bayer. Akad. d. Wiss.*, I. Kl. XXIII. Bd. I. Abt., München 1905.

S. 32 f. Für das Verhältnis zwischen südarabischem Judentum und Christentum mag auch die Tatsache charakteristisch sein, dass der Jemenite Wahb b. Munabbih, der vielfach für einen Juden erklärt wird (vgl. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden* p. 11) und der unendlich häufig als Tradent jüdischer Sagen erscheint, eine Tradition von Jesus übermittelt: Balḫī, *Le livre de la création et de l'histoire* Band II (Paris 1901) p. 47.

S. 34 Anm. 8. In ähnlicher Weise behaupten die heutigen südarabischen Juden, dass sie »nach Jeremia« und auf seine Anregung hin ausgewandert seien (*Eben Saphir* I 99ª).

S. 35 Anm. 2. Aeusserst wichtig für diese Frage wie überhaupt für den Gegenstand unserer Untersuchung ist die Notiz Ibn Ḥazm's (starb 456/1064) in seiner kurzen Aufzählung der jüdischen Sekten (*Milal wa'n-Niḥal* I 99, 5):

(والصدوقية) وتُسبوا الى رجل يقال له صدوق وهم يقولون من بين سائر اليهود ان العزير هو ابن الله تعالى الله عن ذلك وكانوا بجهة اليمن »Die Sadduzäer: sie führen ihren Ursprung auf einen Mann namens Sadok zurück. Von allen übrigen Juden sind sie es, die behaupten, dass ʿUzeir (Ezra) ein Sohn Gottes sei. Gott ist darüber erhaben! Sie befanden sich in der Gegend von Jemen.« Der Nichtgebrauch des Namens Ezra bei den jetzigen Juden Jemens rührt nicht, wie Saphir, ibidem I 99ª annimmt, von ihrer Abneigung gegen Ezra her, die bei diesen streng ortho-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000055

doxen Juden höchst seltsam wäre, sondern reflektiert im Gegenteil eine übertriebene Verehrung Ezra's in Jemen. Dieselbe Scheu vor dem Gebrauch hochheiliger Namen findet sich auch sonst bei Juden wie auch bei anderen semitischen Völkern (vgl. Goldziher, ZDMG 28, 309 Anm. 1). Auch Lidzbarski (*De propheticis, quae dicuntur, legendis arabicis* p. 35 ann. 3) kombiniert die Aussage des Korans mit der Angabe Saphir's und verwirft dessen Motivierung: »Fortasse re vera aliquando in Arabia secta quaedam Judaea Sethianorum modo Christianismum imitans Esdram . . . illo modo venerabatur, atque hanc ob causam reliquis Judaeis odio factus est.«

S. 37. Bei der Beurteilung des Zusammenhanges zwischen dem altjemenischen und abessinischen Judentum muss man die in der vorhergehenden Anmerkung zitierte Notiz Ibn Ḥazm's fest im Auge behalten, der die Sadduzäer zur Zeit Muhammed's (denn Koran 9, 30 soll auf sie Bezug nehmen) als in Jemen befindlich erwähnt. Ibn Ḥazm, der sehr zuverlässig und sehr vorsichtig ist, hat diese Angabe sicherlich nicht aus den Fingern gesogen. Hier dürfte eine alte Reminiszenz an den Charakter des ḥimjarischen Judentums vorliegen. Das Judentum der Falaschas, welches wir zu jenem in Beziehung setzten, weist unverkennbar, namentlich in seiner Halacha, sadduzäische Elemente auf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000056

Aramäisches.

Von *Friedrich Schulthess.*

II.[1])

אִדְרוֹנָא

»Zimmer«, אִדְרוֹנָא, אַנְדְרוֹנָא (so auch mandäisch), bekanntlich persischer Herkunft (Fleischer bei Levy, *Nh. Wb.* I, 33), ist als إِدْرَوْن ins Arabische übergegangen. Zu dem Verse des al Qulāḥ [b. Ḥazn al Minqarī]

وِمِثْلُ سَوّارٍ رَدَدْناه إِلَا إِدْرَوْنِه ولُومِ إِصّه عَلَا

bei I. as Sikkīt, *Tafsīr* 159, 1 wird es falsch erklärt, aber das Richtige ergibt sich aus dem Zusammenhang (vgl. إِصّ). Das Wort wäre also bei Fraenkel, *Aram. Fremdw.* nachzutragen.

أَحْفَ

»abegit, depulit« PSm 1840, Brockelm. 168[a] liesse sich mit diesen von $\sqrt{kšš}$ ableiten, wenn man etwa eine Interjektion *حف »*gsch*!« ansetzte, entsprechend neusyrischem جف: ein Laut, mit dem man Vögel und Hunde verscheucht; davon das Verbum مَجْمِجف Macl., *Dict.* 178[a], und persischem كِش Vullers 837[a], Dozy II 469[a].[2]) أَحْفَ steht näm-

1) Vgl. Bd. XIX, S. 126 ff.

2) Vielleicht ist also auch ههههههه BB 883 in den مَحْمَا أَحْفَا nicht ein Kosewort, sondern ein Verscheuchungswort für Hunde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000057

lich ausschliesslich vom Verscheuchen lästigen Getieres, von Fliegen, Vögeln, Hunden, s. PSm, *Ephr. Syr.* I, 63 A. 64 B. Solche Naturlaute mit Verbalderivaten hat das Syrische natürlich ebenso besessen wie das Hebräische (ZATW XIX, 131, vgl. Brockelmann, *Grundriss* § 255), das Arabische (sehr häufig belegt) und alle Sprachen, nur kommen sie in der Literatur aus begreiflichen Gründen selten vor; z. B. ܢܚ Barh. bei PSm 686, Brockelm., *Lex.* 52ª, Barh., *Gramm.* I, 181 g. u., oder vielleicht ܢܝ (vgl. PSm 759) von ܢܚ (s. Lexx., dazu ein Prosabeleg bei Cardahi, *Lobāb* I, 56, 11, vgl. נע נע Sir. 13, 22), und wohl auch ܐܘܝ »jammern«, eigentl. »weh' mir rufen«, wie وَلْوَلَ. Es wäre dann dasselbe onomatopoetische Verbum wie كشّ »zischen« (besonders von der Schlange gebraucht; »fauchen« Stumme, *Tun. Märchen und Gedichte* 312, daher بو كشاش »Faucher« eine Art Chamäleon, ebenda 292, vgl. Dozy I, 7ª) und synonym mit كشّ »mit كِشْ كِشْ Fliegen, Hühner verscheuchen« Dozy II, 469ª. So würde sich ܡܟܫܐ »Wedel, Fliegenwedel« (BB 1084 aus dem Paradiesbuch, *Anecd. syr.* II, 258, 20) direkt zu مِكَشَّة »chasse-mouche, émouchoir« Dozy l. c. stellen,[1]) nur ist dann ܡܟܫܒܐ zu vokalisieren, wie ܡܟܒܐ »Sieb« von ܟܒ *Pe.*, u. a. m., oder allenfalls eine jüngere Form ܡܟܫܐ (Aufgabe der Verdoppelung, Einwirkung des *š* auf den *a*-Vokal) anzusetzen. Das synonyme ܡܟܫܝܫܐ (BB 1083, Hormizd ed. Budge 1902, 85, 7) ist von ܐܟܫ[2]) gebildet. Das kann ܡܟܫܐ nicht sein, sondern wenn diese seine Vokalisation dennoch richtig sein sollte, so müsste es auf **mankištā* zurückgehen und »Klappe, Schläger« bedeuten, wie מַכּוֹשׁ.

1) Vgl. مِذَبَّة von ذَبَّ.

2) Damit hat Jensen, *Mythen und Epen* 566 *ukkušu* »verscheuchen« erklärt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000058

Jedenfalls liegt diese letztere Wurzel *nkš*, die aus dem Jüdisch-Aramäischen und Talmudischen als אכּשׁ genügend bekannt ist (s. Buxt. 1346, I. Löw, *Aram. Schlangennamen*, S.-A. aus der Festschrift Harkavy, 1909, S. 18), in أعمد »schlugst« *Ephr. Syr.* I, 542 A, مخعمه *Prov.* 17, 26 Hex. (Peš. dafür مخعسا) vor, wie PSm 2381 gesehen hat; ebenso in اعمد bei Jakob v. Edessa: *Ephr. Syr.* I, 162 A.

ܓܡܐ

Ps.-Dionys. 193, 21, ܓܡܐ 215, 7 ist »Körper von Toten, Kadaver«. Chabot XVI hält es für Arabismus, جَسَد, sodass das *r* in der ersten Form Druckfehler wäre. Aber dieselbe Bedeutung geben die Originallexica für ܓܫܐ an, dessen Vokale natürlich nicht verbürgt sind: BB 471, 4 mit dem Zitat ܓܫܐ ܡܬܐ, BA Nr. 2801, vgl. Hormizd ed. Budge (*Semitist. Studien* 1894) V. 924. Endlich kann auch das merkwürdige ܓܡܐ *Ephr.* II, 335 nur »Kadaver« sein. Eine Aenderung in ܓܡܕܐ, die bei Ps.-Dionys. leicht wäre, ist hier zu gewaltsam. Ist's ein Fremdwort? Zu beachten ist das weibliche Genus bei BB.

Jedenfalls hat damit nichts zu tun ܓܫܐ PSm 3681, Brockelm. 330^{b}, BB 1742, 9—11, wofür ܓܙܐ PSm 3707 = קוֹסָרָא S. Krauss II, 502 »gebrechlich« (Schafe, Esel) = *καυσάριος causarius* »invalide« (s. Du Cange, Sophocles, Forcellini). Wenn قَسْوَر »betagt sein«, قَيْسَرِيّ »betagt« zu belegen ist, ist es wohl hievon abgeleitet. Die Herkunft des Eigennamens ܚ ܓܫܐ PSm 3681 ist mir dunkel. (Zu ܓܫܐ »kleiner Krug« vgl. Fraenkel, *Fremdw.* 77.)

ܗܪܗܪ

PSm 1046, Brockelm., *Add.* bedeutet Mich. 3, 5 Hex. weder »cogitavit« (das ist targ. und talm. הרהר) noch »ri-

xari«, sondern »aufreizen«, entsprechend ἤγειραν der LXX. Das geht zum Ueberfluss aus Isaak v. Antioch. (Bedjan) I, 92, 10 und aus Basilius d. Gr. bei Barhebr., *Gramm.* I, 100, 17 hervor.

זְוָן

Dalman, *Lex.* 124ª will זוּנִין »Lolch« für ζιζάνια halten und demgemäss in זונין ändern. Ebenso habe ich im *Lex. syropal.* 56ᵇ ܙܘܢܝܢ, das seither noch durch Duensing's Texte 52, 14 belegt ist, verkannt. Es ist natürlich hier wie dort זְוָן *zᵉuān* gemeint = زُوان Löw, *Aram. Pfl.* Nr. 92, Lagarde, *Semitica* I, 62 f. Dieses darf aber nicht mit Lagarde auf زُؤان zurückgeführt werden, denn زُوان ist eine künstliche Form. Vielmehr zeigt die schwankende Ueberlieferung der Aussprache زِوان, dass das Wort im Arabischen aus dem Aramäischen entlehnt ist.

ܐܡܐ

»Scheide« غلاف BA bei PSm 1116 ist verschrieben aus ܐܡܐ, natürlich nicht dem bei Brockelm. 205ᵇ belegten ܐܡܐ = *νῆμα*, נִימָא, sondern dem bei BB 2029, 22 nebst ܐܣܟܕܐ zur Erklärung von ܐܓܐ (*θήκη*) verwendeten ܐܡܐ = نيم Vullers II, 1395ª. Der Vokal in ܐܡܟܐ bei BB cod. FH; PSm ist falsch.

ܣܘܟܒܐ

Isaak v. Antioch. (Bedjan) I, 321, 13 ist eine ungeniessbare Vogelart. Wenn das Wort richtig überliefert ist, gehört es zur Kategorie سُكَّر (s. Nöldeke² § 83, Ders., *Beitr. z. sem. Sprachw.* 51, N. 3) und sind die Pluralpunkte natürlich zu tilgen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000060

ܦܪܙܘܢܐ

»Sack« LAGARDE, *Ges. Abh.* 48, N. 123, BA Nr. 4179, Georg. Wardā bei POGNON, *Hippocr.* 2, VII, 17. Dieses ursprünglich persische Wort hat sich im Arabischen erhalten als طربوق, pl. طرابق »jambière mauresque« DOZY II, 30ª, طرابق »guêtre« ebend.; طرباقة BEAUSS. 393ᵇ, MOULIÉRAS; *Maroc inconnu* II, 509. Ueber das Schicksal des Wortes im Romanischen s. besonders SIMONET, *Glosario* 532.

ܒܥܠܫ

bei Aphraates zweimal, findet sich jetzt als بعنش auch bei MINGANA, *Sources* I, 27, 7: ܒܥܠܫ ... ܒܥܢܫ. Meine Vermutung, es liege *διαφωνάς* zu Grunde (*Lit. Ctlbl.* 1895, 1004) wird durch dieses Zitat und die nestorianische Vokalisation bestätigt. Da das Wort also zu Zeiten wirklich kursierte, nicht bloss bei den Lexikographen, wird man den Verlust des anlautenden, mit Murmelvokal gesprochenen, *d* aus dem Sprachgefühl zu erklären haben, das darin die Genetivpartikel sah und es als überflüssig wegwarf; also wie in ליפור, ܕܡܢ (s. u. S. 52), und wie beim *l* von ܠܐܒܝܛܘܢ *λεβητών* »Dalmatica« > ܨܒܝܛܢ PSM 517, BROCKELM. 36, BB 383, 1, vgl. GGA 1895, S. 688 und allerlei andern Wörtern. Im Arabischen ist das klassische Analogon إبليس < *διάβολος*, vgl. VOLLERS, ZDMG L, 620.

ܐܦ

»also« verdankt seine Stelle als zweites Wort im Satze zweifellos der Einwirkung von *ἄρα, ἄραγε, ἄρα οὖν*, die ja auch noch in der nachklassischen Sprache vielfach die alte Stellung bewahrt haben. Die Partikel hat demnach dasselbe Schicksal gehabt wie ـٓـ (aus אֲבָל) und ـٔـ (aus **gair*, غَيْر), nur dass bei diesen die syntaktische Anlehnung an

δέ, γάρ noch durch den Zusammenklang der Wörter befördert ward.

Wo صه voransteht, ist es falsche Uebersetzung von ἄρα. So schon im Sinaiticus Luc. 18, 8, ferner z. B. Petr. Iber. 129, 7 صه ܐܢܐ ܐܙܠ »gehe ich wohl noch einmal hinein?«, ebenda Z. 9 صه ܐܢܐ ܫܟܒ. Demnach ist in Fällen wie K&D (Bickell) 34, 11, wo kein griechisches Original vorlag, notwendig ܟܕ zu ergänzen, wie es bereits Nöldeke, ZDMG XXX, 767 getan hat.

לופר

syr. ܠܘܦܪ, ܠܘܦܪ, ܠܘܦܪ, chr.-pal. ܠܘܦܪ, worüber man das Material in GGA 1909, S. 901 zusammengestellt findet, ist nichts Anderes als δορυφόρος, δορυφόροι. Im Aramäischen wurde *drufurā* oder *drifurā* durch Dissimilation lautgesetzlich zu *dlufurā*, *dlifurā* (Beispiele bei Brockelmann, *Grundriss* S. 229 f.). Das mit Murmelvokal gesprochene *d* wurde abgeworfen wie in ܥܠܫ (s. oben) und aus demselben Grunde. Die oben mitgeteilten Schreibungen sind also alle gleichberechtigt und gleich richtig, nur ist bei Efr. ܟܠܘܦܪ in ܠܘܦܪ zu verbessern, und chr.-pal. ܠܘܦܪ in ܠܘܦܪ; ein Kopist hat das Wort nicht verstanden und ein *π* vermutet, während das Schluss-*n* wohl in der Hs. steht. Οἱ σωματοφύλακες καὶ δορυφόροι, οὓς δὴ πραιτωριανοὺς καλοῦσιν Herodian V 4, 8. Andere Belege bei Du Cange, *Append.* 60, Suicerus, *Thes. eccl.* s. v. δορυφόρος. Dieses Wort muss bei den Aramäern und Syrern ganz gebräuchlich gewesen sein, sonst käme es nicht in verschiedenen und zum Teil durchaus populären Quellen vor, stände im Chr.-Pal. (Act. 19, 38) nicht für ἀγοραῖοι und wäre nicht kompositionsfähig wie in ארכיליפורין des Midrasch. Hier und bei Efr. sind die δορυφόροι »Schergen«, im Chr.-Pal. »Prätorianer«, bei Joh. Eph. »Leibgarde«, in der anonymen Chronik und bei Mich. Syr. ebenfalls eine bestimmte militärische Truppe. — Schliesslich dürfte auch das bisher

unerklärte ܚܕܘ in der Vita Severi (KUGENER) 68, 4 ܚܕܘ = *δορυφόροι* zu lesen sein. Es handelt sich um eine gefürchtete, zu Uebergriffen geneigte Polizei- oder Gendarmerietruppe in der Stadt Berytus zur Zeit, wo Severus v. Antiochia dort studierte, also 486—488.

ܥܟܝܠܐ

In dem Homerzitat bei Severus: LAGARDE, *Symm.* I 106 ܐܝ ܐܟܝܠ ܥܟܝܠ ܕܡܬܗܦܟ ܥܟܝܠ ܐܝ = *ὦ πόποι, ὡς ὁ μολοβρὸς ἐπιτροχάδην ἀγορεύει* Od. XVIII, 26 ist ܥܟܝܠ zu lesen: »der Beute macht«, vgl. Gen. 49, 27 ܛܪܦ ܥܟܝܠ = טֶרֶף. Weiter bedeutet das Wort, wie *μολοβρός*, »Landstreicher, Bettler«, und so ist bei PSM 2292, 4 ff. ܥܟܝܠ, ܥܟܝܠ durchweg zu verbessern.

ܢܨܐ

»Laus« PSM 2265, Barh., *Eth.* 160, 4 ist das assyr. *nābu*, wie ܣܣܐ »Motte« = *sāsu*.[1]) Jüd.-aram. נָבָא und אינבא[2]) d. h. *ʾenābhā* »das Gelege der Laus«, was auch im Neusyrischen ܢܨܐ ist, MACL., *Dict.*

ܢܓܘܦܐ

ist angeblich »Hämorrhoide« oder »eine Krankheit in den Augenwinkeln«: Elias Nisib. bei BROCKELM. 211[b], PSM 2443, BB 211, 2 zur Erklärung von ἀγχίλωψ = ناسور

1) Das synonyme עַשָּׁא (*ašašu*, עָשָּׁה) liegt sicher in ܥܫܐ der Lexika (PSM 1635, BROCKELM. 150[b]) vor; l. ܚܫܐ.

2) Dagegen talm. אֵינָב »Geschwür am Auge« DALMAN, *Lex.* 15[d] ist = עֲנַב, עֲנַבְתָּא, ܚܢܒܬܐ PSM 2932, d. h. *σταφύλωμα*. Vgl. LEVY, *Nh. Wb.* III, 666[b], 667[a], *Tg. Wb.* II, 227[a], 3 ff., dazu عَنَبَّة DOZY II, 179[a], P. DE KONING, *Trois traités d'anatomie arabes* 823.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000063

und ناصور BB (a. a. O.), I. Barrī ed. Torrey, *Nöldeke-Festschrift* 220, 8—9. Aber I. Barrī unterscheidet dieses Wort ausdrücklich von باسور »Hämorrhoide« und gibt ihm nur die Bedeutung jener Augenkrankheit (wie BB), im Gegensatz zu den Ungebildeten, die beide Wörter verwechseln. Torrey Anm. 5 hält باسور für ڤمذا, im Gegensatz zu Fraenkel, *Fremdw.* 265, der an ڤسنا dachte. Er hat sicher Unrecht, denn عمز wird bei den Medizinern ausschliesslich von Verdauungssachen gebraucht; das Richtige hat Fraenkel. Die Glossatoren umschreiben nun ڤيحا teils mit نواسير, teils mit بواسير. Das beruht nicht auf Irrtum der Hss.; denn obgleich auch Vullers II, 1279 ناصور »vulnus vetus s. inveteratum« als echt iranisch neben ناسور in den oben erwähnten zwei Bedeutungen als arabischem Lehnwort (1278) verzeichnet, kann kein Zweifel darüber bestehen, dass ناسور, ناصور, wie auch ڤيحا, aus den Wbb. zu tilgen ist, und dass I. Barrī hier so wenig Bescheid wusste wie die späteren Lexikographen. Es gibt nur ein باسور, باصور, »Beere«, und das wird denn auch nicht bloss von Geschwüren am After, sondern auch von solchen an den Augen und beliebigen andern Körperteilen gebraucht. Demnach ist ڤيحا, als verlesenes باصور, in ڤيحص zu ändern. Vgl. Dozy I, 84ª, 92ª, Beauss. 36ª, Maclean, *Dict.* 27ᵇ, Justi — Jaba 37ᵇ; zu (dem falschen) ناسور, ناصور Dozy II, 667ª.

Die durch den Ausfall dieses ڤيحا entstandene Lücke lässt sich aber sofort ausfüllen durch ein ebenso lautendes Wort der Bedeutung »Zirper« d. h. Grille. Es findet sich neben ڤسلا (so l.), ڤمذمنا, ڤيحزا in der *Hist. de St. Azazaïl* ed. F. Macler (*Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes*, Fasc. 141, 1902) S. 29. Dazu das talm. בָּצָר Levy III, 431ᵇ.

עדי

»empfangen, schwanger werden« ist nichts weiter als mechanische Uebersetzung von עבר (das in den jerus. Targ. mit בטן abwechselt; hebräisch scheinbar Hiob 21, 10), denn sie hat keine ratio, während עבר von עֲבוּרָא deriviert ist: »Frucht ansetzen« — nicht etwa von עוּבָרָא »Leibesfrucht« (Levy, *Tg. Wb.* II, 198[a 1])), denn dieses ist vielmehr »Empfängnis« und Uebersetzung von עדוי und muss folglich עוּבָרָא gelesen oder in עבורא korrigiert werden. Darnach ist auch Dalman, *Gramm.*[2] S. 155, 2 zu berichtigen.

ܥܛܡܐ

als »Penis« PSm 3654 sub 6), *Opusc. nest.* 94, 14, auch mit dem Zusatz ܕܒܨܘܢܐ ebenda und Brockelm. 327[a], ist wohl Uebersetzung von قَلَم Dozy II, 400[a], das aber nicht mit Marçais, *Nöldeke-Festschr.* 428 als Euphemismus, sondern einfach als »Röhre« zu verstehen ist. Dieses ܥܛܡܐ ist auch Sindb. 21, 14 zu lesen, denn ܥܛܡܐ (Brockelm. 44[b]) kann das nicht bedeuten.

ܒܠ.

ܥܠ ܪܓܠܘܗܝ »zu seinen Füssen« gibt PSm 3811 zwar an, aber ohne Beleg und mit der falschen Uebersetzung »locus pedum, scabellum«. Die Stelle ist Joh. 20, 12, wo nur die schlechten Ausgaben ܥܠ ܪܓܠܘܗܝ vokalisieren. Diese Form kommt natürlich nur mit Suffixen vor (weshalb ܥܠ ܐܪܓܠ Joh. a. a. O. Sin. nur = ܪܓܠ sein kann) und ist gebildet wie ܥܠ ܐܣܦܣܠ im nämlichen Verse, aber älter als dieses, das seine Pluralform ja in Anlehnung an dualische Substantiva in solchen Ausdrücken bekommen hat, wie unser

1) Auch seine zweite Erklärung, Nachtr. II, 572, wonach עבר = »transmittere (semen)«, ist verkehrt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000065

»zu Häupten« nach Analogie von »zu Füssen«. Ebenso hat bekanntlich hebr. מַרְגְּלוֹתָיו ein מַרְאֲשׁוֹתָיו erzeugt, vgl. Ewald[8] 412, Barth in *Nöldeke-Festschr.* 793 f.

ڤخم

مخمة Lev. 6, 21. 7, 12 für מְרֻבֶּכֶת, wofür Peš. übrigens vielleicht מרכבת gelesen hat. An diesen Stellen ist von einer Speisezubereitung die Rede, die im Arabischen رَغِيدَة heisst: *fresh milk, which is boiled, and upon which some flour is sprinkled, then dates are mixed therewith or then it is mixed and stirred about, and it is licked up* (Lane), vgl. I. as Sikkīt, *Alfāẓ* 637, 5 f., *espèce de bouillie de farine assaisonnée de graisse ou de beurre (Sah.)* Beauss. 246[b]. Also ist jenes ڤخم = رغد. Ferner ist es sehr wohl möglich, dass wie die Wurzel رغد im weiteren Umfange für »fruchtbare, nahrhafte Lebensbedingungen« gebraucht wird (vgl. die Lexx. und z. B. ارض مرغدة بالماء Dozy I, 538[b]) — synonym mit √رتع, s. GGA 1902, S. 669 —, so auch √ڤخم in den gewöhnlichen Bedeutungen »zart, frisch; weichlich, ängstlich« (s. PSm) zu diesem رغد gehört, nicht zu רעד »zittern«. Jedenfalls bedeutet اڤخم Isaak v. Ant. (Bickell) I, 118, 803 nicht »perterritus est«, sondern »erweicht, geschmeidig gemacht werden«, ähnlich wie اڤخص V. 811; und so wird auch ڤخما Barhebr., *Gramm.* I, 38, 14[1]) und ڤخيا »pavidus« (PSm) vielmehr »weich, schüchtern« sein.

Ob etwa رغد Dialektform für رعد sei (vgl. die ver-

1) Darnach ist ڤخما PSm 3951 zu verbessern, wie einerseits die arabischen Erklärungen, anderseits die Umschreibung mit ڤخمما zeigen: vgl. يخما »jung« neben ڤخما Petr. I b. 14, 4. اڤخڤ bei Isaak (Bedj.) I, 519, 13 ist in اڤخخ zu ändern. ڤخما »species, adspectus« bei Brockelmann ist Schreibfehler, s. PSm 3951.

einzelten Beispiele für die Assimilation *ʿr* > *rġ* bei Nöldeke, ZDMG LIV, 155, N. 1, meinen Artikel رغيفة ZATW XXV, 359, dazu noch أَرْغَلُ = أَرْعَلُ *Naqāʾiḍ* 231, 1. 3), was auf eine Homonymie hinauskäme, kann uns in diesem Zusammenhang gleichgültig sein.

مصبا

ist bei Bedjan V, 466, 19 offenbar »Strafgericht«, »Pestilenz« oder so etwas, wie an allerlei andern Stellen bei PSm 4030, 9 ff., wo die Prädikate zum Teil zeigen, dass مصبا »Rute« zu Grunde liegt. Von hier aus wird sich auch assyr. *šibṭu* (Delitzsch, HWB 638[a], Muss-Arnolt 1003[a]) in der Bedeutung »Gemetzel, Blutbad« und »Seuche« so erledigen, dass hier gleichfalls *šibṭu* »Rute« zu Grunde liegt. Darnach ist es unnötig, mit Jensen, *Mythen u. Epen* 387 (vgl. ZA IV, 280) jene Bedeutungen zu leugnen und Alles auf שִׁפְטָא (»Urteil«) zurückzuführen.

مَتْبَا

ist gewöhnlich »Grundlage, ursprüngliche Stellung, Posten«: PSm 4065, Brockelm. 366[b], Jaballahā[2] 90, 6, BB 2030, 8. Vereinzelt kommt es aber noch in der konkreten, älteren Bedeutung »Untersatz« vor (also gerade wie hebr. כֵּן), nämlich Pl. مَتْبَاثَا Isaak (Bedj.) I, 521, 15 »Untersätze von Tischservicestücken«, vgl. BB's Mitteilung über die takritische Bedeutung 1937 = PSm 4065 f. Hiezu stellt sich ohne weiteres jüd.-aram. שִׁדְתָּא, talm. שִׁדָּה »Kasten, Kiste«, assyr. *šiddatum* »ein Hausgerät« Muss-Arnolt 1017[a] und das synonyme *šiddu* ebend. 1013[b], arab. سُدَّة »Gestell, Rampe, Balkon, Sopha« Dozy I, 640[b], Beauss. 291[b], Stumme, *Tunis. Märchen u. Gedichte* 302, Sonneck, *Glos.* 49 *ressaut de rocher* (daher »Horst«: Joly, *Revue afric.* XLVII, 171,

N. 1). Aber auch die übertragene Bedeutung von هبذ hat سُدَّة noch: *rang, dignité*, s. Dozy I, 641ª, 5.

Daraus ergibt sich übrigens, dass هبذ nicht auf $\sqrt{šnd}$ zurückgeht, wie man wohl meinte, sondern eben auf $\sqrt{šdd}$.

Natürlich gehört auch سَدّ, שְׁדָּא »Flanke, Barrière« u. s. w. hieher. Letzteres ist Ex. 25, 31. 37, 17 »Gestell« (Ps.-Jon. hat dafür בסים *βάσις*), vgl. hebr. יָרֵךְ »Längsseite« und »Gestell«.

Studien zum abessinischen Zauberwesen.

Von *William Hoyt Worrell.*

Fortsetzung.[1])

4 (Schluss).[2]) Gebet betreffend das Gerinnen[3]) des Blutes. . . .[4])La'awster! Kōlawster! Serād'ēl! Bersūbāḥēl![5]) 'Amānū'ēl![6]) bei Ḍēqā! und Bēqā! deinem Namen . . . Malaluka'ēl! . . . Tōrākā'ēl! durch die Macht dieser deiner Namen möge erschlagen werden! erschlagen werden! erschlagen werden! dieser Dämon, welcher die Seiten verstört[7]) und die Gedärme dreht. 'Elfelūl! . . . Qēfēnū! . . . Šēgēr! . . . Līs! 'Aflīs! Zamōlālīs! [O du], der du mit deiner Macht den Hagel durch den Wind gerinnen lässest, also lasse gerinnen das Blut deiner Magd, Walatta Ḥ. O Kreuz, Besieger des Feindes! O Kreuz, Vernichter des Feindes! O Kreuz, Ueberwinder des Feindes! O Kreuz, Rettung der Menschen! O Kreuz, Vertreiber der Dämonen

---

1) Siehe Bd. XXIII, S. 149 ff.

2) Vgl. Bd. XXIII, S. 180 ff.

3) Vorlage: አርግሌ፡. Das አ ist zu streichen; oder es steht für ኧ, das prosthetisch vor ር und ን eintritt; die Form wäre dann ein nach DILLMANN, *Grammar* § 120, p. 257 gebildetes Abstraktum. Gewöhnlich steht ማርግሌ፡.

4) Fortgelassene unwichtige Zauberwörter.

5) Nach dem *Arde'et* (ed. LITTMANN) Kap. VIII, 24 der höchste Name Gottes, der اسم الاعظم.

6) = עַמָּנוּאֵל.

7) Tigriña ይበጸብጽ፡ = »etwas in Wasser quirlen, auflösen« (L).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000069

und Saiṭānāt! O Kreuz über allen Dingen! Durch die Macht deines Kreuzes schütze deine Magd, Walatta Ḥ.; denn es gibt kein Ding, das bei Gott unmöglich ist. Das Wort Gottes schneidet die Feuerflamme!«[1])

5. Nr. 139. 11 cm × 1,78 m; dünnes Pergament; am Anfang Engel; in der Mitte Ornament mit Gesichtern; zwei magische Vierecke; zwei Spalten; Schrift deutlich, aber ungenau; Datum 19. Jahrhundert.

»Basma. Gebet betreffend den Bann der Dämonen. Im Namen Gottes, des Lebendigen, des Wissenden und Vernünftigen. Gebet des hl. Sūs. betreffend die Beseitigung der Krankheit von Kindern, welche an ihrer Mutter Brust saugen; auch [von] dem Weibe, dessen Kinder krank sind. Sie soll schreiben [etc.] . . . . . Rette und heile von der Krankheit *ʾĀinat*, *Bāryā*, *Tegrīdā* deine Magd, Walatta Kīdān!

[Sūs.-Legende][2]) . . . . . indem sie auf einem Bette sass.[3]) . . . Rette und heile von der Krankheit *Magānā*, *Šūtalāi* deine Magd, Walatta Kīdān!

[4])O du, der du die Seelen der 7 Jünglinge rettetest

1) Ps. 29[7].

2) Nur wichtigere Abweichungen werden notiert.

3) Das Abenteuer mit dem alten Weibe ist dittographisch wiederholt. Nach den Worten »in einen Garten hineingegangen, welcher vor dir ist; und als der hl. Sūs. hörte« bricht der Schreiber plötzlich ab; darauf folgt »Rette und heile« etc.

4) Magisches Viereck mit 6 × 20 Feldern; von oben nach unten und umgekehrt laufende Schrift, in jedem Felde ein Buchstabe; einige falsche Schreibweisen und sinnlose Buchstaben. Das magische Viereck ist die bekannteste aller Zauberfiguren, in der mittelalterlich-jüdischen sowie in der orientalisch-christlichen Zauberei. Das magische Viereck hat wohl seinen zauberhaften Charakter von den mysteriösen Eigenschaften des mathematischen Vierecks erhalten. Das echte »magische Viereck« ist bekanntlich eine Zusammenstellung von Ziffern, deren Summe, in irgend welcher Richtung addiert, gleich bleibt. Diese wurden ursprünglich durch mühevolles Experimentieren erfunden. Heutzutage besitzen wir Formeln für noch verwickeltere Zusammenstellungen als diese antiken Beispiele (s. *Encyclopedia*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000070

. . . . .[1]) Sie gingen in den tiefen Ofen. Denn du warst ihnen wie Tau anstatt Glut. Rette mich vor der Flamme der Krankheit und vor dem Blitze des Aethers[?]![2]) O Barmherziger! Gott! Gerechter! rette und heile deine Magd, Walatta K.!

[3]). . . . . Sūs. ging in einen Garten und durchbohrte ihre Seite. Sie aber schrie auf, indem sie sagte:[4]) Viele Dämonen umgaben die Wer., indem sie unter einem Baume sass. . . . . und wenn Wer. unter einen Baum ginge, so würde ich sie töten.[5]) . . . . . Er hörte eine Stimme aus dem Himmel, welche sagte: O Sūs.[6])

[Liste von bekannten Krankheiten] *Ṣef'at*, Auge von *Zār* und *Zārīt*, . . . *'Algūm*, . . . *'Eğašeb*[7]) und *Teyāyāža*,[8]) . . . schütze und rette deine Magd, Walatta K.!

Britannica s. v. *Magic Square*). In diesen abessinischen Texten scheint das Wesen der Sache verloren gegangen zu sein. Die Buchstaben des Ge'ez-Alphabets besitzen keinen Zahlwert. Figuren nach dem Schema:

A	B	C	D	E	F		A	B	C	D	E	F
F	A	B	C	D	E		B	C	D	E	F	A
E	F	A	B	C	D	oder	C	D	E	F	A	B
D	E	F	A	B	C		D	E	F	A	B	C
C	D	E	F	A	B		E	F	A	B	C	D
B	C	D	E	F	A		F	A	B	C	D	E

sind in arabischen Texten bekannt. Cf. Al-'Anṭākī, *Tadkirah* Appendix S. 87. Al-Dīrabī, *Kitāb al-Muğarrabāt* (Kairo a. H. 1324) S. 5, 7, 34, 39, 40, 41, 55, 56, 71, wo in jedem Felde ein Wort, bzw. ein Symbol, oder ein Buchstabe ohne Zahlwert steht. Abessinische Zaubervierecke scheinen jeden Plans und jeden Sinnes zu entbehren. Nur die äussere Form wird nachgeahmt.

1) Sinnlose Buchstaben. 2) Vorl. እምአየራዊ ፡ መብረቅ ፡.

3) Hier nimmt der Schreiber die Geschichte wieder auf: ein Beispiel der Nachlässigkeit und Verworrenheit dieser Texte.

4) Etwas ausgefallen.

5) Die Phrase lautete ursprünglich: »und wenn Wer. in meine Hände käme, so würde ich sie töten«. Im gegenwärtigen Passus ist das vorhergehende Wort »Baum« und bei LITTMANN, PEMS S. 35, 36 das Wort »Kreis« an falsche Stelle geraten.

6) Hier hört die Geschichte wieder auf.

7) = »Hand des Menschen«; s. den *Index* am Schluss dieser Abhandlung. 8) Amhar. *tayāyāza* (L).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000071

Basma. Gebet betreffend den Bann der Dämonen. Tā'ōs! 'Azyās! . . . 'Aqḍēfēr! Harāčūn! Hūr![1]) Kū! Danāt! 'Adērā! Rōdās! die 7 Wunden des Kreuzes unseres Herrn IK.

[Liste bekannter Krankheiten] . . . Die Schwarzen[2]) die Roten[2]) O ihr unreinen Geister der Krankheit, und all ihr Heerscharen des Dīblōs: ich beschwöre euch und ich verfluche euch! Seid verflucht mit dem Fluch der drei Personen und der einen Gottheit! Ich verfluche euch bei *'Amū*! *'Amyāz*! dem Engel eures Konzils! bei *Qašīta*! *Čār*! eurem Herrn! *Walatta Warq* (eurem Herrn,) *Čarata'am*! eurer Gefährtin! bei *Rešī*! und bei *Daquāšī*! euren Greisen! bei *Barhōr*[3]) dem Bösen, eurem Ratgeber! [Ich beschwöre all euch Dämonen,] die ihr seid: [Liste bekannter Krankheiten] . . . *Mečīdar* und [*Meča?-*]*Rās*, *Qūrāñā*, . . . *Tayāyā*, der die Seele heimsucht. *Sagā* . . . . . Fieberkrankheit, welche Hand und Fuss zerkauen,[4]) und *'Aqō'āqent*, und *Ma'da*, *Šīt*, ... und all die Anstiftungen der Saiṭānāt, welche in mannigfaltiger Gestalt erscheinen, und welche [alle Massregeln] vereiteln und im Schlafe [er-

---

1) Umgekehrt für *Rūh* d. i. ريح »Geist« (L).

2) Hs. 121 steht: ». . . vor den bösen Dämonen, und *Bāryā*, [und] den schwarzen Teufeln«; in Hs. 103: ». . . also mögen nicht nahekommen die unreinen Geister, schwarzer *Bāryā* und roter *Bāryā*«; in Hs. 116: ». . . schwarzer *Bāryā*«. Der *Bāryā*-Dämon stammt bekanntlich vom Bāryā-Volke, einem Negerstamme in Nordwest-Abessinien; vgl. ZA XXIII, S. 152, N. 1. Jede Provinz hat ihre Dämonen, und der des Bāryā-Landes wird für den spezifischen Epilepsie-Dämon in ganz Abessinien gehalten (vgl. ZA XXIII, S. 182, N. 6). Zu vergleichen sind zwei Notizen, die ich aus unveröffentlichtem Material habe, welches Herr Professor LITTMANN mir gütigst zur Verfügung gestellt hat; sie lauten: a) »Bāirāi, from Bāryā, a negro tribe in Northwestern Abyssinia« und b) »Māirāi, from Māryā, two tribes north of Cheren and Agordat, called the Black and the Red Māryā«. Möglicherweise ist Māirāi/Māryā, mit seinen zwei Arten = Bāirāi/Bāryā, mit seinen zwei Sorten; und sind die »Schwarzen« und »Roten« dieser Zaubertexte die Landes-Dämonen dieser Stämme.

3) Die neun Wörter sind zugleich Dämonen- und Zaubernamen. — *Barhōr* ist *Bēlḥōr* (*βελίαρ*), Name des Teufels (L).

4) Amh. ቈረጠመ፡ vom Rheumatismus (ቍርጥማት፡) gesagt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000072

scheinen] und wie Augenfinsternis kommen: du *Lagēwōn* und du *Nagārgār*. Also schütze und heile von *Hemā*, und *Ma[gā]ñā*, und *Šūtalāi* deine Magd, Walatta K.!

[Ein zweites, fast buchstäblich mit dem vorhergehenden übereinstimmendes Gebet folgt.] . . . . . Vater: Šalšīl![1]) Sohn: Šalšal![1]) Heiliger Geist: Šalšal! Ṭetālašūn![2]) ʾAṣlōs! Qērlōs![3]) Tēwadrōs![4]) Er bindet einen Faden um, gleich einem, der die Brust seiner Mutter verlässt.[5]) Rette und heile etc. [etc.].

[Magisches Viereck mit 5 × 15 Feldern und sinnlosen Buchstaben.]

Basma. Gebet betreffend das Gerinnen der Frucht ihres Mutterleibes. Möge nicht herunterfliessen das Blut ihrer Menstruation! *Qūrḍat* und *Feldat*, *ʾAden*, *ʾAtābed*, bei Tag und bei Nacht. Bei Johannes! und bei Markus! bei Matthäus! bei Lukas! rette und heile von der bösen Krankheit deine Magd, Walatta K.!«

6. Nr. 54. 11 cm × 1,33 m; dünnes Pergament aus zwei Streifen; am Anfang Ornament; am Ende magisches Viereck und Ornament; Schrift gut; Datum 17. Jahrh.

»Basma. Im Namen Gottes, des Lebendigen und Barmherzigen, des Schöpfers, des Lebendigen, der vernünftigen Gottheit! Gebet des hl. Sūs., betreffend die Beseitigung von Krankheit [etc. etc.]. . . . . Es wird helfen, durch die Hilfe Gottes, wenn Mann und Weib, Greis und Kind diese Schrift tragen. Sie werden gründlich gesunden, wenn sie auf ihrer Schulter diese[6]) herrliche und schöne Schrift tragen, von dieser Zeit an bis in Ewigkeit, Amen! Und es war ein

---

1) In *Šalšal* steckt wohl eine Verdrehung von *Šalas* »drei«, vgl. *Šellūs* »dreieinig« (L).

2) In Ṭetālašūn wohl das arab. ṭalāṭūn (L).

3) = Cyrillus. 4) = Theodorus.

5) ፈትለ ፡ የአዱ ፡ ከመ ፡ ዘየሀድግ ፡ ጥበ ፡ ዕሙ ፡ Der Gebrauch ist mir in diesem Falle nicht bekannt. Aber man bindet Fäden um zur Abwehr eines Unheils; vgl. meine *Beduinenerzählungen*, Uebers. S. X/XI (L).

6) Es fehlt ለ—.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000073

Mann mit Namen Sūs., ein Seliger, ein Glaubensstreiter[1]) [etc. Sūs.-Legende] . . . und als der hl. Sūs. [dies] hörte, bestieg er sein Pferd und nahm seine Lanze in seine Rechte und zog fort gegen Wer., um sie zu suchen. Sie kam und sie ging hinein. Und er fand Wer., indem sie am Wege sass, indem sie unter einem Baume sass.[2]) Und der hl. Sūs. befragte das alte Weib[2]) und sagte zu ihr: wohin ist Wer. gegangen? Und das alte Weib sagte zu dem hl. Sūs.: Also[3]) ist Wer. gegangen. Und als der hl. Sūs. dies hörte, von der Rede des alten Weibes, da folgte er dem Wege, bis er Wer. erreichte. Und das alte Weib[4]) antwortete dem hl. Sūs., indem sie zu ihm sagte: Also[3]) ist Wer. gegangen, in die Wüste hinein.[5]) Und er fand Wer. in der Wüste, indem viele Dämonen sie umgaben. Und als der hl. Sūs. sie sah, stieg er von seinem Pferd herab, machte sich auf und wandte sein Gesicht gen Osten und streckte seine Hand aus, fiel auf seine Kniee nieder und betete zum Herrn, indem er sagte: O mein Herr IK; Kūn![6]) und Lakūn![6]) Qīrōs![7]) Daqīrōs! ʿEbnōbyā![8]) ʾĪyōsqalōnyā![9]) Sohn des lebendigen Gottes und Sohn Maryam's, im Fleisch geboren! O Gott der Christen und König Israel's und Erschrecker der *ʾAqueyāṣāt*[10]): ach dass Wer. in meine Hände käme, damit ich Wer., meine Feindin

---

1) **መስተጋድል፡** 2) Wer. und die Hexe verwechselt.

3) Vielleicht »Da und dahin«, wenn **ከመዝ፡** im Text steht (*Bez.*).

4) Offenbar Konfusion, wenn nicht eine Serie von Abenteuern mit Hexen am Wege beabsichtigt wird.

5) Wie die Ǧinn und Ǧann hält sich die Wer. in der Wüste und im Walde auf.

6) Gott wird in diesem Gebet mit Zauberformeln beschworen. [Kūn, Lakūn = لَيَكُنْ, كُنْ »sei«, d. i. das magische Schöpferwort Gottes; Sūra 2, 111. 3, 42. 52 u. s. (L).]

7) *κύριος* (L).

8) **እብኖብያ** = ادنوبيا statt ادنوما = *πνεῦμα* (L).

9) Darin steckt wohl *υἱὸς καὶ . . .* (*Bez.*).

10) Wahrscheinlich = Hyänen; zu den Hyänen als Geister cf. LITTMANN, *Abyssinia* in HASTING's *Dict. of Rel. and Ethics* I, 57a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000074

töte, damit sie nicht kleine Kinder töte,[1]) welche im Leibe ihrer Mutter sind oder an ihrer Mutter Brust saugen; und [sich nicht nähere] dem schwangeren Weibe. Ich aber werde ein Zeuge sein für deinen heiligen Namen. Und als er dieses Gelübde unserem Herrn IK gemacht hatte, kam eine Stimme aus dem Himmel, aus dem Munde der Heerschar kam sie, indem sie sagte: O mein geliebter Sūs., siehe, dein Gebet und dein Gelübde sind zu Gott gelangt, und dir ist die himmlische Macht gegeben, damit du Wer. tötest, damit sie nicht Kinder töte, und damit du mit ihr tust, was du willst, damit alle Menschen sicher seien vor der Krankheit *Bāryā*, und *Lēgēwōn*, *Zār*, und *Tegrīda*, *Magānā*, und *Gūšemt*, *Būdā*, und *Gūšemt*.[2]) Und befestige das Kind im Mutterleibe deiner Magd, Walatta Šellāsē![3]) Und als der hl. Sūs. dies hörte, aus dem Munde der Heerschar, indem sie sagte . . . . .,[4]) da freute er sich sehr und nahm seine Lanze in seine Rechte und durchbohrte ihre rechte Seite. Sie aber schrie auf vor ihm, indem sie sagte: O unser Herr, IK.[5]) O mein Herr Sūs., ich beschwöre dich bei den 7 Rangstufen und ich verfluche dich bei den Klassen der Erzengel [etc.]. [Gebet um Rettung vor bekannten Krankheiten] . . . *Ferqeqāt*, und *Seqseqāt*; und befestige das Kind im Mutterleibe deiner Magd, Walatta Šellāsē! [Felder mit sinnlosen Buchstaben] [Nachahmung arabischer Schrift?]

Durch das Gebet der Ḥannā, der Mutter des Propheten Samuel . . . . . [I Sam. 2, 1 ff.] [ ] hat 7 geboren: also [ ] Kind . . . . .[6])«

7. Nr. 90. 9,5 cm × 1,63 m; dünnes Pergament, aus drei Streifen; am Anfang Engel; Mitte: Spinne und Köpfe,

1) Wer. verursacht Fehlgeburt.

2) Wahrscheinlich Konfusion; nicht etwa, dass Wer. die Krankheiten der anderen Dämonen hervorrufen kann.

3) Mitten in der Legende eine Bitte für die Besitzerin der Rolle.

4) Das Vorhergehende wiederholt. 5) Ueberflüssig.

6) Etwa: »also lasse gebären ein Kind, deine Magd, Walatta Šellāsē!«.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000075

Engel; Ende: Kreuz; späte, nachlässige Schrift; rohe Ausführung; Datum 19. Jahrhundert.

»Basma. Gebet, welches gebetet hat der hl. Sūs. [zu Gott, dem] Wissenden und Vernünftigen; betreffend die Beseitigung der Krankheit [etc.]. [Sūs.-Legende] . . . . . fand ein altes Weib, indem sie an einer Pforte sass. . . . . und fand Wer., indem sie an einem Baume sass. . . . . ʾAfnīn, Rāgūʾēl, Saqūʾēl.[1])

Bann der Dämonen: des *Baryā*, und *Lagēwōn*, des *Šatōlāi*, und *Magānā*: Setze und befestige und lasse gerinnen das Blut des Monatsflusses, und möge zu einem Kinde werden die Frucht des Mutterleibes deiner Magd, Walatta ʿĀbīya ʾEgzīʾ[2]): denn es gibt kein Ding, welches bei Gott unmöglich ist.

Basma.[3]) Diejenigen, welche die Seele vor [der bestimmten] Zeit töten![4]) Diejenigen, welche [ihren] Schlupfwinkel in einem Baume haben![5]) Diejenigen, welche als Pferd und als Maultier erscheinen! Dies ist das Netz[6]) des Salōmōn, der die Dämonen ausbreitete [verscheuchte] wie ein Fischnetz des Meeres, indem er sagte: ʾAnīm! Merāʾēl! ʾAbyātāʾēl! derjenige von dem bösen Netz! Kurmab! Verstärke mich und überschatte mich vor der Krankheit: [bekannte Krankheiten aufgezählt] . . . . . *Dask* und *Gūdālē*, *Meč* und *Metʿat* und *Seqseqāt*, *Būdā* und *Naḥabī* und *Serāi*, *Fegēn* und vor dem Auge des Feindes und des Hassers

1) Engelnamen. 2) Zweite Besitzerin.

3) Folgt die Aufzählung der Eigenschaften der Dämonen, als Schutz gegen dieselben.

4) Vor dem gesetzten Todestag.

5) እለ ፡ በመ· ፡ ዕፀ ፡ ምሥዋር ፡

6) »Netz« ist der Name der folgenden Beschwörung; die Zaubernamen können nach Belieben geändert werden. Dieser Abschnitt gehört zu der Serie አስማተ ፡ ሰሎሞን ፡ und ist sehr kurz gefasst. Der Ausdruck ist von unsicherer Bedeutung: መርበብተ ፡ ሰሎሞን ፡ ዘረበበመ· ፡ ለአጋንንት ፡ ከመ ፡ መርበብተ ፡ ዓሣ ፡ ዘባሕር ፡. Man erwartet etwa: »das N. d. Sal., welches er ausbreitete über die Dämonen, wie man ein Fischnetz ausbreitet über die Fische«.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000076

und vor all dem Werke[1]) des Leibes und der Seele und [vor] Ehebruch[2]): entferne! von der Seele und dem Leibe deiner Magd, Walatta ʾEgzī! Diejenigen, welche erscheinen:

10 000 in der Gestalt eines Löwen!
„ „ „ „ „ Leopards!
„ [„ „ „ einer] Hyäne!
„ „ „ „ eines Hundes!
„ „ „ „ „ Maultiers!
„ „ „ „ „ Hēsēmēt!
„ „ „ „ „ Bären!
„ „ „ „ „ Wolfes!
„ „ „ „ einer Ziege![3])

Und Salomon richtete diese Bitte[4]) an Gott. Und Gott sagte zu ihm: Ich habe dir Macht gegeben, damit sie dich nicht überwinden und damit du sie besiegst, nämlich: *Bāryā* und die bösen Dämonen und die unreinen Geister: [Aufzählung bekannter Dämonen.] ..... *Marmağ* ..... *Čanafar* ..... *Gebt.*[5]) *ʾEğasabeʾ*,[6]) . . . rette deine Magd, W. ʾE.!

---

1) ተግባረ ፡ ስጋ ፡ i. e. »Werke des Dämons gegen Leib und Seele« oder »vor jedem sündhaften Werke von L. u. S.«

2) መንዝር ፡ s. DILLMANN, *Lex.* col. 191.

3) Hss. 2 und 6 (der Serie »Netz des Salomon«) haben noch: Esel, Pferd, Rind, Pflugochs, Schakal, Wildesel, Klippschliefer, Pavian, Schlange, Adler, Mensch, Kamel. Hs. 28 lautet: [der »König«, aufgefordert durch Salomon, sagt:] »Wir töten kleine Kinder und Töchter und Weiber und Witwen und ferner Weiber und Männer und Könige und Richter und Witwen. Wir schlafen mit ihnen. Wenn sie bei ihren Männern sind, schlafen wir zwischen ihnen; und wir machen, was wir wollen, und zeugen Kinder. Lasset uns aber unser Zeichen zeigen: dass unsere Kinder viel böser sind als wir, [die wir] in Menschengestalt erscheinen: [darauf folgt Aufzählung der Tiere]«.

4) Selbst ein Zaubergebet ist eine Bitte an Gott!

5) = plötzliches Unglück. Cf. *Index* am Ende.

6) Aus amh. እጅ ፡ + Geʿez ሰብእ ፡ = »Hand des Menschen« oder »Hand des Zaubers«, cf. *Index* am Ende.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000077

Und sein Gesicht, welches vollkommen schwarz war, fürchtete sich; und Dīyāblōs erbebte, als er sah den Eingeborenen im Fleische: Gott.[1])

Bei Sī'ōl[2]): bei diesem Worte deiner Gottheit rette vor dem Krieg der Dämonen[3]) und vor den Heerscharen des Dīyāblōs deine Magd, W. 'E.!

Das Wort wurde Fleisch![4])

Basma. Erklärung der Gerechten und der Sünder. Psalmen des Dawīt: [Ps. I] . . . und dessen Laub nicht verwelkt[5]): also möge nicht verwelken die Frucht des Mutterleibes deiner Magd, W. 'Ābīya 'E.!

[Ev. Joh. 1[1] ff.] [V. 5] . . . und das Licht, welches in der Finsternis war, leuchtete und zeigte sich, aber die Finsternis nahm es nicht an und näherte[6]) sich ihm nicht; also mögen sich nicht nähern[6]) all die Krankheiten des Leibes deiner Magd, W. 'A. 'E.!

Das Wort Gottes schneidet die Feuerflamme!«

8. Nr. 114. 6 cm × 1,65 m; mitteldickes, wurmstichiges, altes Pergament, aus drei Streifen; am Anfang Kopf; Mitte Spinne; am Ende Kreuz; Schrift sehr eigenartig, s. ZA XXIII, S. 152; Datum 17.—18. Jahrhundert.

»Basma. Gebet betreffend die Krankheit der Dämonen und *Bāryā*, *Šītōlāi* und *Tegerteyā*. [Gewöhnliche Einleitung und Sūs.-Legende.] . . . und fand ein altes Weib, indem sie unter dem Baume eines Gartens sass. . . . und er durchbohrte ihre Seite und sagte zu ihr: Mein Kind ist

---

1) **ወገጹ፡ ዘፍጹም፡ በጽልመት፡ ፋርሃ፡ ወደንገፀ፡ ዲያብሎስ፡ ርእዮ፡ ብሑተ፡ ልደት፡ በሥጋ፡ አምላክ፡**

2) = שְׁאוֹל.

3) Wohl = Angriff der Dämonen.

4) Spruch, um Empfängnis zu verursachen.

5) Angeführt allein wegen des Vorkommens des Wortes verwelkt.

6) Wegen des Wortes näherte angeführt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000078

tot![1]) Und sie sagte zu ihm: Ich beschwöre dich bei [etc. Engelnamen] . . . Salātyāl, ʾŪrāʾēl, ʾAnānyāl.

Gebet betreffend das, was das Blut gerinnen lässt: Līs! ʾAflīs! Melyōs! Ḥelānāʾēl! Ferāʾēl! Rakon! Rīfun! Durch die Kraft dieser Namen lasse gerinnen das Blut des Monatsflusses und lasse heranwachsen die Kinder deiner Magd, ʾElēnī . . .,[2]) in Ewigkeit, Amen!

[Am Kreuz am Ende:] Durch dieses dein Kreuz rette deine Magd, [etc.]!«.

2. Gruppe.[3])

1. Nr. 77. 12,5 cm × 1,42 m; mitteldickes, altes Pergament, aus zwei Streifen; am Anfang zwei Engel; Mitte Engel mit zwei Dienern; am Ende Kreuz mit zwei Engeln; zwei Spalten; Schrift regelmässig und genau; rote Tinte, verblasst; Datum 16. Jahrhundert; vielfach in amharischer Sprache; wohl die wichtigste Rolle der Sammlung.

»Basma. [Sūs.-Legende mit üblicher Einleitung.] . . . ein altes Weib, indem sie an einer Pforte sass. [Es wird nicht gesagt, dass Wer. stirbt. Sie verspricht nicht zu kommen »dorthin, wo sein Name ist«, etc.]

Basma. Gebet betreffend das, was gerinnen lässt das fliessende Blut. Er sagte: [O] Gott, gib mir dein Ohr und erhöre mich. Seine Hand ist auf dir.[4]) Und wir flehen dich um Hilfe an. Möge sie Frucht hervorbringen, [wie die,] welche zu ʾAbrahām, Yesḥaq und Yāʿqōb kam! Im Namen deiner Taufe: Demāhēl! bei Sēqā! und Ṣēqā! deinem Namen; lasse gerinnen, kräftige, lasse entstehen, lasse

1) Begründung für seine Tat; aber auch vielleicht harmonisierender Versuch mit dem Ausdrucke: »und tötete sie«, welchen der Schreiber nicht zulassen wollte.

2) Zweite Hälfte radiert; darauf Name der zweiten Besitzerin: Walatta Hāimānōt.

3) Vgl. ZA XXIII, S. 166 f.

4) Sic, fem.! Der erste Satz vom Zauberer an Gott, der zweite vom Zauberer an die Patientin und der dritte Satz von diesen beiden an Gott gerichtet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000079

gerinnen, kräftige, lasse entstehen, lasse gerinnen, kräftige, lasse entstehen! das Blut des Monatsflusses deiner Magd, [illegible] Ḥannā!

[Das Blut] floss seit 2 Jahren und er schickte[1]) Engel des Erbarmens und einen Engel der Vergebung, damit sie sie hüteten in den Tagen ihrer Schwangerschaft. Sei es männlich, sei es weiblich,[2]) lasse gerinnen das Blut[3]) . . . . . im Leibe! Lasse gerinnen. kräftige, lasse entstehen das Blut des Monatsflusses deiner Magd, Ṣegē Ḥannā!

[Du,] der du öffnetest den Mutterleib derjenigen, welche Gott auserkoren hatte, welche den ʾAbūna Takla Hāimānōt gebar: der du öffnetest den Mutterleib der Lasna[4]) Ḥeiwat, welche den ʾAbūna ʾĒwōsṭātēwōs gebar: [ditto] . . . der ʾAklēsyā, welche den ʾAbūna Gabra Manfas Qeddūs gebar: [ditto] . . . der Tēbūstā, welche den heiligen [Gi]yōrgīs[5]) gebar: [ditto] . . . der ʾEl . m . makīn,[6]) welche [illegible] gebar. Oeffne den Mutterleib, lasse gerinnen, kräftige, lasse gerinnen, kräftige, lasse entstehen, lasse gerinnen, kräftige, lasse entstehen das Blut des Blutflusses [illegible]!

Basma. Gebet betreffend den Bann der unreinen Dämonen: [Aufzählung bekannter Dämonen] . . . . . *Ṭabīb* und *Derḫāñā*, *Tayāyāža* und *Qūmañā*, . . . Krankheit des Bauches,[7]) . . . *Marzan.*[8])

Gebet [gegen] *Qūrṭemāt*: Šemōdan! [3 mal] Takartān! Habōlī! ʾAgāsī! . . . Takla Šartan! . . . [Ein Bann] sei

---

1) L. [ይ]ፈጉ፡ 2) D. h. die Dämonen.

3) Nach ደሟ፡ = »ihr Blut« wird die letzte Silbe ሟ siebenmal als Zauberwort wiederholt.

4) Sic!

5) Die unterpungierten Buchstaben sind im Ms. undeutlich.

6) Sehr unsicher.

7) ከብዶ፡ = Leber, Bauch, Magen.

8) መርዘም፡ vertigo(?).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000080

auf dir! durch das Siegel[1]) des *Nōb*,[2]) deines Königs[2]) und deines Gesandten! Mögest du nicht beissen und nicht zerkauen[3]) die Hände und Füsse deiner[4]) Magd, S. H.! *Qūrṭemāt*, *Yasamadašed*,[5]) *Kafōrōlāwī*, der die Knochen und die Glieder und den Kopf und die Leber spaltet. [O] Gott, der du heiltest den Knochen der Wunde des ʾĪyōb! Meḥratāwī! Nīdrāqāwī! Tabōrāwī! Mēlōsāwī! Tāʿōsāwī! Diese Krankheit von *Qūrḍat*: der Leber und des Leibes! *Qūrṭemāt* und *Marzan*[6]) des Kopfes! möge weggehen und fortgehen von deiner Magd, Ṣ. Ḥ.!

Gebet betreffend die Krankheit der *Felḍat*. ʾAwyāš! Demāḫ! . . . ʾAmānūʾēl!

[O] unser Herr IK, der du rettetest ʾAdām aus der Hand des Dīyāblōs, also rette vor der Krankheit *Felḍat* des Kopfes und *Qūrḍat* des Leibes, *Šōtalāi* und *Magāñā*, *Dämon* und *Qūrāñā*: rette deine Magd, Ṣ. Ḥ.!

Basma. Gebet betreffend das, was die Zauberei[7]) vereitelt; welches Qōpreyā[8]) der Priester sprach, vom Lande

---

1) Als »Siegel« sind wohl die unverständlichen Figuren dieser Hss. zu deuten. Hs. 24 gibt eine Abbildung des »Siegel des ʾEskeder« (= Alexander); cf. die Figuren in europäischen Zauberbüchern, z. B. SCHEIBLE, *Kloster* Bd. II (Stuttgart 1846).

2) Cf. *Index*.

3) ቈረጠመ፡

4) I. e. Gottes.

5) Verschr. für ይሰመይ፡ ሸድ፡ = »er wird genannt *Šed*« d. i. שֵׁד.

6) = መርዘም፡ vertigo(?).

7) ሥራይ፡

8) Für ቆጵርያኖስ፡. GOODSPEED, *The Martyrdom of Cyprian and Justa* (Chicago 1903) hat ቍጵርያኖስ፡ und ኢዩስጣ፡. Nach GOODSPEED sollen die von ihm benutzten äthiopischen Hss. und die syrische Rezension die kürzere Form Justa, dagegen die griechische, lateinische und arabische Version die längere Form Justina aufweisen. Der gegenwärtige Text geht vielleicht auf eine sonst unbekannte, nicht aus dem Syrischen übersetzte äthiopische Rezension zurück. Auch scheint diese Stelle von den nur im Griechischen, Lateinischen, Syrischen und Arabischen erhaltenen, im Aethiopischen verlorenen Teilen 1. und 2. zu reden. Cyprianus von Antiochien, später mit dem Cyprianus von Carthago verwechselt,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000081

Sōryā[1]) in der Gegenwart von Yōstēnā,[2]) indem er sagte: Lōhēlōṭ! Mīlōt! Sīlōt! Fēlōt! Dāṭ! ʾAlāt! Faʿōtāwyān! Zarʾa![3]) Dānṣē! Berdeyōn!

ʾAlā! Mahāmad! Nōbī! Šūlālā![4]) Ǧaǧī! Durch diesen arabischen Spruch vereitele die Zauberei, welche gemurmelt[5]) wird bei Speise und bei Trank, in der Stadt und im Lager! Vereitele die Zauberei, welche gemacht wird in Tīgrē[6]) und in ʾAmharā! Vereitele die Zauberei von Guaǧām und Bagē-Meder!

[Ditto] . . . von Danbīyā und ʾAčafar!
[Ditto] . . . von Quārā und ʾAlaf!
[Ditto] . . . von Balasā und Lāštā!
[Ditto] . . . von Semēn und Waggarā!
[Ditto] . . . von Gāžagī und Balān!
[Ditto] . . . von Žagīm und ʾĀzōnā!
[Ditto] . . . von Tanbēn und Waḫnī!
[Ditto] . . . von Ḍānō und ʾAzazō!
[Ditto] . . . von Guanǧī und Ṣelālō!
[Ditto] . . . von Dūnā und Dabra Warq!
[Ditto] . . . von Nāzrēt und Bēta Leḫēm!
[Ditto] . . . von Dāmōt und Šēwā!
[Ditto] . . . von Guadrū und Nārʿō!
[Ditto] . . . von ʾAgaw und in Matakal! in Mēčā und in Gūčā!
[Ditto . . . in ʾAdwā und in ʾAkūsem![7])

Durch diesen [Spruch] vereitele die Zauberei [von] jedem Lande [und jeder Stadt], woher Zauberei und Beschwörung kommt: möge vereitelt und aufgelöst und zer-

---

ist bekanntlich der Zauberer, der nach der Legende vom 4. Jahrhundert sich zum Christentum bekehrte und als Bischof von Antiochien die Jungfrau Justina, früher Gegenstand seiner Zauberei, zu einer Diakonissin machte.

1) = Syrien. 2) = Justina. 3) = Samen.

4) = الله . . . محمد . . . نبى . . . [اشهد ان محمدا ر]سول الله.

5) ተ[ደ]ገመ፡ Amh.

6) Aufzählung von Ländernamen.

7) Für *ʾAksūm*.

streut und umhergestreut[1]) und unrein werden [die Zauberei] vom Fusse bis zum Kopfe deiner Magd, Ṣ. Ḥ.!

[2])Vereitele die Zauberei, welche gemurmelt wird mit Salz und mit Oel, mit Citrone und mit Ring, mit Honigwasser und mit Bier, mit Zibet und mit Parfüm. [Ditto] . . . welche man murmelt mit Haar des Kopfes und mit Nagel des Fusses[3]) und mit Speichel. Vereitele, was man murmelt mit Obelisk und mit . . . . .[4]) des Eies und mit Zwillingen der Strasse![5]) [Ditto] . . . in einem neuen Topf und am Strande des Meeres! [Ditto] . . . in der Erde des Falfal[6]) und in der Erde des Marktes und in der Erde des Grabes! [Ditto] . . . in Fischknochen und in Zandō[7])-knochen [und] in Leichenknochen! [Ditto] . . . in geronnener Milch und in Leinsamen! Vereitele die Zauberei von demjenigen, welcher zu essen gibt [sic] mit Ziegenlunge und mit der Harnblase der Henne, des Adlers![8]) Vereitele [die Zauberei desjenigen], welcher [zu essen] gibt mit Kamelmilch und mit Knochen des ʾArkūm![9]) Vereitele

---

1) Amh. ተመንዘረ።.

2) Ganz in amharischer Sprache.

3) Cf. Littmann, *Arde'et*: *The Magic Book of the Disciples* S. 40 Kap. VI, 11: »Save us, O Lord our God, by the power of these thy names from all keepers of magic art [ዓቃብያነ፡ ሥራይ፡ cf. ZA XXIII, S. 182, Anm. 7 und oben S. 71, Anm. 7] who corrupt the soul and who make poisons with skin and pillows, with sweat and the nails of our hands and the hair of our heads, and the nails of our feet, and with the hair of our eye-[brows] and the hair of our clothes and the hair of our girdles and where we eat and drink, out of our whole souls and bodies, — destroy [such] poisons and make their power like ashes . . .«

4) ቄጠ።. 5) = Scheideweg; wo Hexen u. dgl. weilen.

6) Nach Guidi, s. v. = *Bathyergus splendens*, eine Art Maulwurf.

7) Guidi, s. v.: »grosso serpente dell' ordine dei saurii, con 4 piedi«. Perruchon, *Revue Sémitique* 1898, 166.

8) ወበይሮ፡ ፍኛ፡ ለአሞራ፡ Die Bedeutung ist unsicher. Guidi gibt col. 887 an: »ፍንያ፡ . . . . . piccola otre« und col. 889: »ፈኛ . . . . . vescica (orinaria); (stomaco, ventre); piccolo sacco«.

9) Für እርኩም፡; nach Guidi, s. v. = »Bucerus cristatus, Bucerus abyssinicus«; ein grosser truthahnartiger Vogel.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000083

das, was gemacht wird mit ʾAškōkō[1])-Haar und mit Affenhaut! Vereitele die Zauberei, welche gemacht wird im Hause und im Māǧat![2]) Vereitele die Zauberei, welche gemacht wird mit Ochsenfell und Berkūmā![3]) Durch diese Namen möge vereitelt und aufgelöst werden jede Zauberei welche gemacht wird: [möge sie] unrein und zerstreut werden von ihrem Fuss bis zu ihrem Kopfe!

[4])Indem sie aufblicken zum Himmel des Himmels; indem sie auf die Erde klopfen;[5]) indem sie . . . . .[6]) Steine werfen; indem sie Steine ausgraben; indem sie die Tafel[7]) berühren; indem sie Staub zerstreuen; indem sie Laub abschneiden; indem sie Zauberworte machen [illegible].«

2. Nr. 121. 13 cm × 81 cm; dickes, altes Pergament, ursprünglich aus zwei oder drei(?) Streifen; nur erstes Stück vorhanden; am Anfang Ornament mit Gesichtern, unten Ornament mit Gesichtern; Schrift schön; Datum 16. Jahrhundert.

»Basma. [Gewöhnliche Einleitung und Sūs.-Legende] . . . . . und fand ein altes Weib, indem sie auf einem Bett sass.[8]) . . . . . und da sie [Wer.] eintrat und tötete, werde ich sie auch töten. . . . . damit du packest ʿĀl-

---

1) Nach GUIDI, s. v. = »Murmeltier, Kaninchen (cf. ሽኮኮ፡) Hyrax habessinicus«.

2) = ein Teil des Hauses; cf. GUIDI, s. v.

3) = eine Art Krücke; cf. GUIDI, s. v.

4) Aufzählung der Eigenschaften der (Dämonen? und) Zauberer (cf. LITTMANN, *ʾArdeʾet* IV, 20).

5) ረገፀ፡ ምድረ፡ — nicht mit DILLMANN, *Lex.* col. 318: »sc. thesaurum eliciturus«, sondern eine Aeusserung der Dämonen; cf. REIZENSTEIN, *Poimandres* S. 293: *πονηρὰ πνεύματα καὶ ἀκάθαρτα, τὸν ἐπιβλέποντα ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ποιῶν*(so) *αὐτὴν τρέμειν.*

6) ዕግነ፡.

7) ታቦት፡ s. GUIDI, s. v.: eine Tafel am Altar.

8) Ausser Pforte oder Tür kommen Bett, Baum und Stein vor. S. LITTMANN, PEMS p. 33, n. 4, cf. oben S. 60, Z. 17 und sonst.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000084

ʿāzār[1]) [nämlich] Werzelyā. [Es wird nicht gesagt, dass sie stirbt. Sie verspricht nicht zu kommen »dorthin, wo sein Namen ist« etc.] . . . . . Rette mich, o Sūs., vor den unreinen Geistern und vor den bösen Dämonen und *Bāryā* [und] den *Schwarzen*[2]) und *Lagēwōn* und *Šatalāi*: rette deine Magd, Walatta Māryām! . . . . . Und als der hl. Sūs. dieses Wort hörte, da ging er und wurde Zeuge für den Namen unsers Herrn IK. Möge das Gebet und der Segen des hl. Sūs. schützen und retten vor den unreinen Dämonen und vor dem *Gānēna Qatr* und *Dask*, rette deine Magd, W. M.!

[Durch] deine [Hand][3]) und durch deine Weisheit, der du die Welt geschaffen hast und [Zaubersprüche] hast rezitieren lassen,[4]) damit zu mir nicht kommen all' die Ungerechtigkeit Tuenden und böse Dämonen, welche fliegen wie Vögel, in jedem Lande;[5]) sei es Süden,[6]) sei es Norden,[7]) oder Tabōr oder Norden[8]) oder Westen oder Sommer oder Winter, sei es fern oder nahe; er wird[9]) zerstören die Anstiftungen von Saiṭān und er wird vertreiben [illegible].«

3. Nr. 155. 8,5 cm × 87,5 cm; mitteldickes Pergament, aus zwei Streifen; am Ende fehlt etwas; am Anfang Ornament mit Gesichtern und Augen. Mitte Ornament aus vier Augen; Schrift fett und sehr kurz; cf. die Bemerkungen ZA XXIII, S. 154; Datum 17. Jahrhundert.

---

1) Wohl ein zweiter Name der Werzelyā; vgl. اَلْعَازَرِيَّة: eine Nichtverheiratete bzw. Unzüchtige.

2) Vielleicht doch: »und Bāryā, dem Schwarzen«; vgl. oben S. 62, Anm. 2.

3) Vorl. [illegible]ከ፡.

4) አስተናበብከ፡ ist nicht belegt. Gott hat die weisse als Schutz gegen die schwarze Magie gegeben. Das Lesen (= das Buch »sprechen lassen«) ist an sich schon für den Abessinier eine magische Handlung.

5) Cf. die geographische Liste in Hs. 77, oben S. 72.

6) ሰሜን፡ 7) ደቡብ፡ 8) መስዕ፡

9) Indikativ für Subjunktiv.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000085

»Basma. Gebet zur Kräftigung des Blutes;[1]) ʾEnāzer ʾAhgūra![2]) Qadūr![3]) Rōrūḥam![4]) [2 mal] Lis! ʾAflīs! Malyōs! [2 mal] Zaba[ʾ] salōsa![5]) Zaʾamlalʾūl![6]) ʾIʾe![7]) Der du durch die Kraft dieser deiner Namen gekräftigt hast die Macht des Hagels und des Windes, kräftige ebenso und belebe und lasse gerinnen das Fliessen[8]) des Blutes deiner Magd, Tāʿmāra Dengel,[9]) und lasse spriessen den Samen im Mutterleibe deiner Magd, Walatta T. D.! Sarʾatam! [7 mal] Dawadašen! Sarʾatam! Das Blut, welches herauskam aus der Seite unseres Herrn, IK! Das Wort, [mit] dem du segnetest! Die 7 Worte des Evangeliums! Das Wasser, welches herauskam: Falḥala![10]) Das, was eingesperrt wurde durch das Wort Gottes: ʾAdanai! Du, der einsperrtest den Saiṭan, sperre ebenso ein und lasse spriessen die Frucht des Samens und rette vor dem Dämon deine Magd, W. T. D.!

Gebet und Spruch[11]) des hl. Sūs. [etc.] [Sūs.-Legende mit gewöhnlicher Einleitung.] . . . . . sie [Wer.] aber heulte und schrie auf, indem sie sagte: O mein Herr IK![12]) ich beschwöre dich und verfluche dich bei den 7 Rangstufen der Erzengel, [etc.] [Es wird nicht gesagt, dass sie stirbt. Sie verspricht nicht zu kommen dorthin, wo sein Name ist, etc.]«

---

1) D. h. des Blutes des Monatsflusses, um Empfängnis zu ermöglichen.

2) = »ich werde auf die Länder (Städte) blicken«. Nicht von ነዘረ፡ beissen, sondern vom arab. نظر, entspricht ነጸረ፡ blicken.

3) قادر mächtig.

4) Hierin steckt wohl روح, Geist (L).

5) Vielleicht für ዘበሠላስ፡ = »welches in 3 ist«?

6) Vielleicht für ዘእምልዑ-ል፡ = »welches aus der Höhe ist!«.

7) Vielleicht = *IH* (*Ἰησοῦς*) oder *Iαω* (L).

8) Vorl. ወህዛታ፡ für ው-ሕዘተ፡.

9) Sic! 10) = فَلْحِ الله.

11) ተናግሮ፡ 12) Für *Sūsneyōs*.

4. Nr. 156. 11 cm × 1,38 m; dickes Pergament, aus drei Streifen; am Anfang Ornament mit Gesichtern; Mitte zwei Engel; Ende Ornament mit Gesicht; Indigo oder Berliner Blau viel gebraucht; Schrift äusserst fett, spät; Datum 19. Jahrhundert.

»Basma. Gebet betreffend die Krankheit *Bāryā* und *ʿĀinat*, *Bāryā* und *Lagēwōn* und *Ṣelawagī*, *Magāñā* und *Šūtōlāi* und *Naqatqāt* und *Qatqātē* und *ʾAʾḍemt* und *ʿĀina Warq*. Im Namen Gottes, des Lebendigen und Wissenden und Vernünftigen, des Schöpfers. Das Gebet und der Segen des hl. Sūsnūyōs,[1]) des Märtyrers, welcher kämpfte um den Namen IK. Das Gebet und der Segen des hl. Sūsnūyōs sei mit seiner Magd, Walatta Kīdān! [Sūs.-Legende] . . . . . und in[2]) das erstgeborene Kind ging Wer. hinein. . . . . und er sagte zu ihr [zu seinem Weibe][3]): Wo ist Wer.? Und sie sagte zu ihm: Sie ist in einen Garten gegangen [etc.] Er betete zu Gott und flehte [ihn] an, indem er sagte: O mein Herr IK. Kūn![4]) Lakūn![4]) und Lakūn! Qwārōs![5]) Daqīrōs! Māsyās! ʿEbnōbyā![6]) ʾIseq! ʾAyōsqelnā! Sohn des lebendigen Gottes und Sohn Maryam's, im Fleische geboren! Gott der Christen und König Israel's! Und als er dies sagte[7]) [etc.] [Es wird nicht gesagt, dass sie stirbt. Sie verspricht nicht, dahin zu gehen, wo sein Name ist, etc.] . . . . . ich aber werde nicht nahe kommen und werde nicht zerstören und werde nicht hingehen zu irgend jemanden, (und) wo das Werk[8]) deines Gedächtnisses ist und wo dein Name angerufen wird, und [nicht] zu demjenigen, der dieses Gebet trägt, sei es Mann [oder sei

---

1) So einigemal. 2) በ, nicht ለ.

3) Mit dem alten Weibe verwechselt.

4) Cf. oben, S. 64, Anm. 6 und vgl. Genesis 1, 3.

5) ቂሮስ፡ für ቂሮስ፡ = κύριος; cf. oben, S. 64, Anm. 7.

6) Vgl. oben, S. 64, Anm. 8.

7) Das Gebet hat keinen Inhalt, sondern es ist nur eine Beschwörung.

8) D. h. wo man deiner gedenkt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000087

es Weib]; und wisse, [o] Mann und Weib, die Heerscharen der Saiṭānāt [sind es], welche ihr nicht nahe kommen.[1])

[Gebet um Hilfe gegen bekannte Krankheiten] . . . . . und *Lagēwōn* dem Bösen, der plündert,[2]) und kommt wie ein Schatten und ein Traum. . . . . *Queraňā*, *Seqseqāt*, . . . *Ḥawqē*, . . . *Talāša*, . . . Zauber der Menschen, . . . Rette mich, denn gestört sind meine Knochen, [die ich bin] deine Magd, W. K.

Gebet: Das Eingeschlossene der Dämonen und der Bann der Dämonen:

3)[Die Worte], welche ʾEsken[de]rōs sprach gegen Gōg [und] Māgōg, indem er sagte: ʾAlbāb![4]) ʾAlēf!

König von *Šačer*! König der Dämonen!
Tanāčar, König von *Bāryā*!
Ǧalīf „ „ *Nōbā*! *Nedad*!
Ṭalīf, „ „ *Nōbā* und (und) *Mačdāgem Nōbā*!
König von *Zār* und *Talāwāš*!
König von *Qerōšī*, *Šanafar*!
Ǧenāʾēl, König von *Bedrā*!
Qāwzā, „ „ *Qatr*![5])
Gāmūr, „ „ *Tegertyā*!
Ṭarāwel, „ „ *Falg*!
Nōbā, „ „ *Nōfa Ḥasar*!
Čamafelī, „ „ *Ḥamağeğ*!
Wāfa, „ „ *ʾAyar*! und
Časdagālī, „ „ *ʿŪkyānōs*![6])
Maded, „ „ *Qertemāt*!

---

1) **ወአእምር ፡ እድ ፡ ወአንስት ፡ እለ ፡ ኢይቀርብዋ ፡ ሠራዊ ት ፡ ሰይጣናት ፡**

2) Es wird von den Dämonen gesagt, dass sie »das Herz des Menschen plündern« (vgl. S. 80, Z. 2); d. h. sie benehmen den Verstand. Nach semitischer Auffassung sitzt der Verstand im Herzen.

3) S. Hs. 80, ZA XXIII, S. 181 ff.

4) = الباب [soll sich öffnen] (L). 5) = *Gānēna Qatr*.

6) D. i. ʾΩκεανός.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000088

All ihr Zauberer der Erde, nach euerem Wohnort Fātūrā[1]) entfernt euch und geht[2]) fort je in euren Scharen, ihr Dämonen und Sāiṭanāt! namentlich: *ʿĀinat*, *Bāryā* und *Lagēwōn*, *Querḍat* und *Feldat*. Rette mich, o mein Herr, denn meine Knochen werden zerstört, [die ich bin] deine Magd, W. K.

[3])Basma. Der von einem Dämon Besessene. Das Evangelium von Mārqōs; . . .[4]) und sie bediente sie. Also lege deine Rechte [auf die Besitzerin dieser Rolle], und sie wird sie [d. h. ihre Nächsten] bedienen.

[Bitte um Rettung vor bekannten Dämonen] . . . . . Auge von *Bāryā* und Auge des Neids, *Kalkalūs*-Krankheit [etc.].«

5. Nr. 50. 11,5 cm × 1,65 m; dickes Pergament, aus drei Streifen; am Anfang und in der Mitte Engel; am Ende Engel mit Gesichtern; gute Schrift; Datum 16.—18. Jahrhundert.

»Basma. [Sūs.-Legende mit gewöhnlicher Einleitung.] . . . . . und es wird Mann und Frau helfen dadurch, dass Kinder im Mutterleibe lebendig [bleiben.] . . . . . und sie gebar ein männliches Kind; und die Hebamme kam zu dem Erstgeborenen; und Werzelyā kam herein und tötete das Kind. [Verderbt und unvollständig.] [Es wird nicht gesagt, dass Wer. stirbt; sie verspricht nicht dorthin zu gehen, wo sein Name ist, etc.] . . . . . und zu [keiner] Kirche, welche in deinem Namen gebaut ist, und zu [keinem], der dieses Gebet auf seiner Brust trägt, und [nicht dahin, wo der Spruch sich befindet] am Hals der Mutter eines Kindes. [Bitte für die Besitzerin um Schutz gegen Dämonen.]

---

1) Cf. arab. فاثور. 2) Vorl. [አ]ትሰስሉ፡፡.

3) Dieser Abschnitt enthält viele Wiederholungen und Irrtümer.

4) Darauf folgt Mark. I, 29 ff. sehr frei zitiert; Inhalt: die Heilung von Simon's Schwiegermutter vom Fieber.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000089

Basma. Gebet gegen *Bāryā* und *Lēgēwōn*. [Derjenige,] der das Herz der Menschen stiehlt![1]) und im Traum erschreckt! und den Hals erdrosselt! und die Glieder verzehrt![2]) und die Knochen zerschlägt! und die Zähne zerbricht! und Hand und Fuss beisst![3]) und den Leib schneidet! und Eingeweide und Gedärme dreht! und wie ein Schatten bei Tag und Nacht kommt!

Ich beschwöre dich bei den Nägeln des Kreuzes unseres Herrn IK! bei Sādōr! und bei ʾAlādōr! bei Dānāt! und bei ʾAdērā! und bei Rōdās!

[Liste von bekannten Dämonen] . . . *ʾAtemtā, ʾĀtāsmatā, Šent, Māṭ, Yagallā,*[4]) *Bawānā*. [Beschwörung] . . . bei den 4 Evangelisten! . . . bei den 24 Priestern des Himmels![5]) . . . bei den 4 Tieren![6]) bei den 12 Aposteln! bei den 500 Genossen! bei den 318 Rechtgläubigen![7]) . . . bei den 10000 Myriaden und [einer] Myriade von Myriaden![8]) . . . bei unserem Herrn IK. . . . bei unserer Herrin Maryam, Gebärerin Gottes!

Basma. Gebet betreffend das Blut. [Zaubernamen] Līs! Aflīs! Mēkyōs! IK, der du gerinnen liessest die Macht des Hagels und des Windes, lasse ebenso gerinnen und setze fest den Blutfluss deiner Magd, ʿEšta Šellāsē! [Zaubernamen] . . . Santam![9]) Qantaram! Kantam! Santam! Sankaram![10]) Wie das Blut, welches herauskam aus der Seite unseres Herrn IK, so lasse gerinnen und befestige den Blutfluss deiner Magd, ʿE. Š.! [Zaubernamen] ʿBefestige!ʿ sagt zu dir IK[11]) ʿdie Frucht des Mutterleibes deiner

---

1) D. h. er benimmt den Verstand. 2) ወያመነምን ፡ ዓበላተ ፡

3) Rheumatismus. 4) = »von den Galla« (amh.).

5) Offenb. 4, 4 (*πρεσβύτεροι*) etc. 6) Ebenda 4, 6 etc.

7) Gen. 14, 14 [bzw. zunächst *Kebra Nagast* 1a 10, 5b 21, 11a 6, 22b 19. 22. — *Red.*].

8) Offenb. 5, 11 (*μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων*); Ed. Platt (1899): እልፍ ፡ ወአእላፍ ፡ ወአእላፈ ፡ አእላፋት ፡ ዘእልፍ ፡ አግዓዚ ።

9) = Santa Maria. 10) = Sancta Maria.

11) In anmassender Weise wird diese Beschwörung in den Mund Jesu gelegt; vgl. dazu den koptischen Spruch bei Leipoldt, *Chr. Lit. d. Orients* S. 173.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000090

Magd, ʿE. Š.ʿ! [Zaubernamen] . . . durch die Macht dieser Namen lasse gerinnen, etc.

Basma. [Gebet gegen *Šātōlāi*] [Zaubernamen] . . . Šatakalāš! Šalakatā![1]) . . . durch die Macht dieser deiner Namen [etc.] [Zaubernamen] [Bitte für die Besitzerin der Zauberrolle] [Zaubernamen] . . . . . *Nārblā*! *Ḥekās*! *Ṭelfefed*! *Ḍaqad*! *Kelkel*! *Narb*! . . . Mögen wir bannen! Möge er gebannt werden! und aufgelöst! [Bekannte Krankheiten] [Zaubernamen] . . . Melūs! Karmem! unser Schutz! Salōmōn! Lōfḥam! Maḥafelōn! Nemlōs! Qōnār! Ṭōrnās! [Aufzählung bekannter Krankheiten, etc.]

Ihr, welche ihr seid *Bāryā*, ihr, welche ihr seid *Lēgēwōn*, ihr, welche ihr seid *Nagārgār*, ihr, welche ihr seid *Dask*, ihr, welche ihr . . . . .,[2]) ihr, welche ihr seid *Feṭmā*, ihr, welche ihr seid *Ṭeqanē*, ihr, welche ihr seid *Sēzō*, ihr, welche ihr seid *Fetā*,[3]) ihr, welche ihr seid *Taftā*, ihr, welche ihr seid *Čafreq*, ihr, welche ihr seid *Wanetasaryan*, ihr, welche ihr seid *Kufālē*, ihr, welche ihr seid *Gūdālē*, ihr, welche ihr seid *ʾAkmōsīsān*, ihr, welche ihr seid *ʾEʾawōṣ*, ihr, welche ihr seid jene bösen Dämonen und unreinen Geister!

Geht fort im Guten! Gleichwie er aus 8 Städten fortging, [also] geht fort von ihm! Indem er sich weigerte,[4]) sagte der Zauberer: Im Namen des Schöpfers geht fort! Also sprach zu ihm der Zauberer. Und nach diesem ging er schweren Herzens fort von deiner Magd, ʿE. S. Das Wort Gottes schneidet die Feuerflamme!«[5])

6. Nr. 23. 11,5 cm × 1,83 m; dünnes Pergament, aus drei Streifen; am Anfang und in der Mitte Ornamente; sehr schöner Engel; Ende Zauberzeichen; Schrift sehr gut; Datum 17.—18. Jahrhundert.

---

1) Durch Umkehrung gemacht.

2) Vorl. እለ፡ ይስማ፡ ስማ፡ etwa für እለ፡ ይሰምዩ፡ አስማተ፡ »welche Namen nennen« d. h. »Zauberer«.

3) ፍታ፡ = »Teil«. 4) D. h. der Dämon.

5) Vorl. ነደ፡ (እደ፡) እሰት፡.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000091

»Im Namen Gottes, des Lebendigen und Wissenden, des Vernünftigen! Wir beginnen das Gebet des hl. Sūs. betreffend die Beseitigung der Krankheit von Kindern, welche an der Brust saugen, und (von) jeder Krankheit und [jedem] Leiden. Und ferner wird es dem schwangeren Weibe gut tun, dessen Kinder nicht gesund sind. Sie soll schreiben [etc.] [Sūs.-Legende] . . . und heiratete ein Weib aus einer grossen Stadt. . . . Und zu seinem erstgeborenen Kind kam ein Weib mit Namen Werzūlyā[1]) herein, dahin wo sein Weib war, und tötete das Kind. . . . weil Werzūlyā zu mir im Geheimen eingetreten ist und mein Kind getötet hat. . . . Und er ging gegen sie, um sie zu töten. Sie aber, als sie ihn sah, schrie in grossem Zorn und Schrecken (der Furcht) vor ihm auf, indem sie sagte: O mein Herr Sūs.! ich beschwöre dich [etc. Es wird nicht gesagt, dass sie stirbt. Sie verspricht nicht dorthin zu gehen, wo sein Name ist, etc.].

Und als der hl. Sūs. dies[2]) hörte, da liess er in seinem Zorn[3]) nach, ging fort und wurde ein Märtyrer [etc.] [Das Gebet soll der Besitzerin helfen] . . . . . und es wird das Kind in ihrem Leibe schützen.

[4])Heil dir! Sohn des Sōsīpēṭrōs!
Geduldig im Schmerz[5]) des Martyriums,
Der bereit war zur Tötung seiner Schwester, indem
er kein Erbarmen zeigte,

---

1) Die Form Werzūlyā kommt viermal vor.

2) D. h. die Engelnamen.

3) Wer. wird nicht getötet, sondern sie rettet sich durch ihre Beschwörung.

4) ሰላም ፡ ለከ ፡ ወልደ ፡ ጴጥሮስ ፡ ሶሲ ፡ (sic! = ሶሲጴጥሮስ ፡)
ሕማመ ፡ ስምዕ ፡ ተዓጋሢ ፡
ለቅትለ ፡ እኅቱ ፡ ዘአጥብዓ ፡ እንዘ ፡ ኢያነሐሲ ፡
በኀምዘ ፡ ሥራይ ፡ እንተ ፡ ፍጥረታት ፡ [ት]ኰሲ ፡
በአምሳለ ፡ ዖፍ ፡ ወኀብሩ ፡ ለከይሲ ፡

5) Adverb. Akkus. oder Objekt zu dem Partizip-Nomen; cf. Prätorius, *Gramm.* § 109.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000092

Welche die Naturkräfte durch das Gift des Zaubermittels[1]) vereitelte,
In der Gestalt eines Vogels und in der Gestalt eines Drachens.[2])

[Psalm I] . . . . . und dessen Laub nicht verwelkt; also lasse nicht verwelken die Frucht des Mutterleibes deiner Magd, ʾAmna Ṣeyōn!

Basma. Gebet der Kräftigen [Engel] und der Schwachen [Weiber]. Gott, der König und der Langmütige, der du schicktest zu Eva 12 kräftige und mächtige Engel: kräftige [ebenso] den Schoss dieses Weibes, der Trägerin dieser Zauberrolle! Du, der du befestigt hast die Erde auf dem Gewässer und befestigt hast die Berge in deiner Macht: kräftige [ebenso] den Spross dieses Weibes, der Trägerin dieser Zauberrolle, bis er seinerzeit geboren wird: sei es männlich oder weiblich, sei es gerecht oder sündhaft; denn alles ist dir möglich, und es gibt kein Ding, welches [bei] dir unmöglich ist, in Ewigkeit, Amen!

Gebet des Blutes. [Zaubernamen] . . . . . Seqalyās! Zālōmyās! Kamtālē! Gebet des Blutes. [Zaubernamen] . . . . . durch die Kraft dieser deiner Namen: der du einsperrtest *Dīyāblōs*, den verfluchten *Saiṭān*: sperre ebenso ein den Blutfluss und setze und kräftige [das Blut] im Leibe der Dienerin Gottes, [Zaubernamen mit mysteriösen Buchstaben] . . . . . ʾAfelyōs![3]) Malālyōs! Līs! ʾAflīs! Mēlyōs! Kreuz! Kebra! Bēlbāb![4]) . . . Afēn! ʾAmēn! ʾAlqadīm![5]) . . . Nemawet![6])

Basma. Gebet betreffend *Šetōlāi*. Du bist *Šetōlāi*,[7])

1) Oder »durch die Schärfe des Giftes«.
2) Cf. Basset, Op. cit. S. 10 zum Synaxarion Miyāzyā 26.
3) Von Alef.
4) Cf. S. 78, Anm. 4. Vielleicht für Bēl[de]bāb: صَدْبِصَا = »Feind«.
5) = القديم »der Alte«.
6) = »wir sterben«.
7) Durch Kenntnis des Namens zwingt man den Geist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000093

der du Kinder tötest. Ich beschwöre dich und verfluche dich! Ich banne dich und zügle dich und versiegle dich mit dem Siegel des Vaters und des Sohns und des Heiligen Geistes, des einen Gottes.[1]) Und ferner: ich banne dich, o *Šetōlāi*, mit diesen Namen: [44 Zaubernamen mit Wiederholungen; unverständlich; Erfindungen des Schreibers] . . . Heile und erbarme! Durch die Kraft dieser deiner Namen zerbreche und entferne diesen Dämon, dessen Name[2]) *Šetōlāi* ist, damit er nicht Kinder töte und sich nähere der Seele und dem Leibe der Magd Gottes, ʾAmna Ṣeyōn, Tochter der Magd ʾAmata Ṣeyōn.

[Zaubernamen] . . . . . Salōmōn! Maḥafelōn! Nemlōs! Yōftāḥe! Gott des Ṗēṭrōs und Ṗāwlōs! Barsebāhēl![3]) Berhānāʾēl![4]) . . . . . Pāpīrōs! . . . ʾAmānūʾēl! . . . Māsyās! . . . Tāʾōs! . . . Tāsāʾawas! Sādōrča! ʾAlādōrča! Dāʿātča! ʾĀdērāča! Rōdāsča! . . . . . 5 Wunden des Kreuzes [etc.].

Ich glaube an den Namen des Vaters!

„ „ „ „ „ „ Sohnes!

„ „ „ „ „ „ Heiligen Geistes, und ich setze mein Vertrauen [auf ihn]. Beiden, den 3 Personen und der 1 Gottheit! Ab![5]) [Dieses Wort spreche ich aus,] damit[6]) du dich mir nicht näherest und mich nicht berührest: du *Šetōlāi*: möge vereitelt werden dein Zorn und gebrochen werden deine Macht und zerstreut werden deine

---

1) Basma als Zauberspruch verwandt.

2) Vgl. S. 83, N. 7.

3) Vielleicht steckt das Element בַּר darin. Wahrscheinlicher ist jedoch die Erklärung LITTMANN's (*Chr. Lit. d. Or.* S. 238) aus אֵל + בְּאֵר שְׁבַע. Vgl. S. 95, l. Z.

4) ብርሃን: (= »Licht«) + (dem Auslaut vieler Dämonennamen) *ēl*. Lucifer heisst ብርናኤል: (L). Vgl. S. 86, l. Z.

5) = »Vater«.

6) ከመ: scheint hier, wie übrigens sehr oft in diesen Texten, schlechthin einen Wunsch einzuführen, ohne dass etwas vorangeht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000094

Knochen; durch diese Namen: Hwēmağ! Šīlōğ! Ich beschwöre dich und verfluche dich, du *Šetōlāi*, damit du dich nicht näherest der Seele und dem Leibe der ʾAmna Ṣeyōn, Tochter der Magd Gottes, ʾAmna Ṣeyōn(sic!).

Basma. Gebet betreffend *Lēgēwōn*, den Unreinen, welcher das Herz der Menschen stiehlt und die Augen verfinstert und mit Schlaf betäubt und den Hals erwürgt! ʾAyāzḫat! Lōfḥam! Banne mit dem Banne von Kōšārē, Aufenthalt der Dämonen, Aufenthalt des *Lēgēwōn*, Ḥarʾa![1]) die Wüste. Ḥarʾa! Žāžāžāt! Salōmōn! Berhā![2]) Qūṭqūṭ! Auge von Ṭūtū! Mache auf, du König der Dämonen, *Satanā*![3]) Satanāwī! ʾAlyōmā![4]) ʾAdīd![5]) Mögen sie geschaffen werden![6]) Bei Dūḥam! seinem Namen, mögen die Dämonen gebannt werden! Bei Maḥafelōn! seinem Namen, mögen die Dämonen gebannt werden! Bei dem Heiligen Geist mögen sie gebannt werden! Dāʿ! Dāʿ![7]) Yennana![8]) Ḥaiwasan! Ḥasēlē! Ḥaṣēwōn!

Gebunden sind die Dämonen — all' ihr [Dämonen] — damit ihr nicht nahe kommt der Seele und dem Leib der Magd Gottes, ʾAmna Ṣeyōn.«

7. Nr. 95. 10 cm × 1,80 m; dickes, rohes Pergament, aus drei Streifen; am Anfang Engel; Mitte Spinne und

---

1) Vielleicht von صحارى. 2) Für ብርሃን: 3) *Σατανᾶ*.

4) اَلْيَوْمَ »heute«.

5) حَدِيد. Das Eisen ist überall ein mit den Dämonen und Geistern unverträgliches Element. Nach LANE, *Mod. Egypt.* Kap. 10 wird der Wirbelwind mit den Worten »Eisen, du Unheilbringender« gebannt. Eisern sind die Meteore, mit denen Allāh die lauschenden Ǧinn bekämpft. Ueberall bricht man einen Bann mit einem eisernen Messer etc. Cf. FRAZER, *Golden Bough* I, 173 ff.; I Kö. 6, 7; Exod. 20, 25. [S. auch *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 1906, p. 76 und GOLDZIHER, *Arch. f. Rel.* X, 41 ff. — *Red.*]

6) Vorl. ለይትፈጠሩ፡. [Im Assyrischen wird die √פטר regelmässig vom »Lösen« eines Bannes u. dgl. gebraucht. — *Red.*]

7) دَعْ = »lass ab«. 8) Vielleicht = اِيّانا »uns« (L).

Schlangen; Ende Spinne; Schrift (wie Hs. 75) ungleichmässig; Datum 18. Jahrhundert;[1]) cf. ZA XXIII, S. 154.

»Basma. [Sūs.-Legende mit gewöhnlicher Einleitung.] . . . weil Wer., wie man sie nennt, gekommen ist, . . . und fand ein altes Weib, indem sie auf einem Felde sass . . . und er ging und fand Wer. unter einer Pforte, indem viele Dämonen sie umgaben. [Es wird nicht gesagt, dass sie stirbt. Sie verspricht nicht dahin zu gehen, wo sein Name ist.]

Basma. Gebet betreffend die Krankheit *Šūtōlāi*. Du *Šūtōlāi*-artiger Dämon, der du Kinder tötest! Ich beschwöre dich und ich verfluche dich und ich schliesse dich ein[2]) und ich zügle dich, damit du nicht Kinder tötest; und ich habe dich gesiegelt mit dem Siegel des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, der einen Gottheit! [etc.] [Zauberwörter] . . . durch die Kraft dieser Namen zerbreche und entferne diesen *Šūtōlāi*, damit du ihn aufhängst!

[Bekannte Zaubernamen] . . . Qōpanyōs![3]) ʿEbnōdī! Tešābūṭā! [Sādōr etc. + ṣa.] [Beschwörung.]

Basma. [Gebet des Blutes, mit Zaubernamen.] . . . Gleich wie das Wasser hervorströmte, gleich wie du einschlossest das Wasser, ebenso schliesse ein das Blut der Menstruation deiner Magd, Walatta Mīkāʾēl!

[Psalm 1 mit Anwendung] . . . welcher seine Frucht gibt je nach seiner Zeit: also möge nicht verwelken die Frucht des Mutterleibes deiner Magd, Walatta M.!

Basma. Gebet betreffend die Krankheit *Šūtōlāi*. Bernāʾēl![4]) ʾĪyūʾēl! Šūbreʿēl! ʾAhūmā! [etc.] [Unverständliche,

---

1) In der 58. Zeile findet sich am Rand ein einziges Mal die Form ሉ.

2) Vorl. ቄለፍኩከ፡. Amhar. ቄለፈ፡ heisst »einsperren«.

3) Statt ቆጵርያኖስ፡ = Cyprianus.

4) Cf. S. 84, N. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000096

erfundene Buchstaben.] [1])Basmīlāhī! ʾAlāhūmā! ʾAlaḫwīmaǧū! ʾĪlāhūmā! ʾAlāha! Mašad! Lamalīdan! Waʾīlāhū! Madīn! Durch diesen arabischen Spruch rette vor der Krankheit *Šūtōlāi*, deine Magd, W. M.!

Im Namen des ʾAqmāhūdūr! Maftelhēm! [Bei demjenigen,] der den *Beryāl*[2]) gefesselt hat! Bei den 5 000 000 Feuerflammen! Bei den 5 000 000 Maḫapīl[3]) der Flamme! [Unverständliche, erfundene Buchstaben][4]) . . . . . deine Magd, Walatta M.!

Basma. Gebet betreffend die Krankheit *ʿĀinat*, Auge von *Ṣelawagī*[5]) und Auge von *Bāryā*.

Gebet von *Nadarā*[6]): Und als der Herr IK mit seinen 12 Jüngern gegen den See Teberyadas [= Tiberius] ging, da sah er die Gestalt eines alten Weibes. Und [sie war] barbarisch, schrecklich und gar fürchterlich, denn ihre

---

1) Das Folgende etwa =: بِسْمِ ٱللّٰهِ . . . ٱللّٰهُمَّ . . . ؟ . . . ٱللّٰهُمَّ . . . أَشْهَدُ [أن لا اله الا الله etc.] . . . [لَا] إِلٰهَ oder ٱللّٰهُ . . . [مَلِكِ يَوْمِ ٱلدِّين . . . . . وَٱللّٰهِ . . . لَمْ يَلِدْ [ولم يُلد etc.].

2) D. i. *βελίαρ* (L). 3) Wörtlich = »Walker«.

4) Cf. ZA XXIII, S. 153, N. 1. Sie sollen nach dem vorhergehenden arabisch sein!

5) Wahrscheinlich ursprünglich ein »Landesdämon« (L); s. aber *Index*.

6) Hs. 118, die eine zweite Wiedergabe der Legende bietet, hat *Nadrā*. Das Wort ist nicht Geʿez. W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Rylands Library at Manchester* 1909, p. 238—39, Nr. 467 E, Fol. 163 a, b teilt, mit Verweisen auf syrische (H. Gollancz, *11. Or.-Congr.* Pt. IV, bes. pp. 92, 93) und griechische (Reitzenstein, *Poimandres* 297, 298) Sprüche, einen derartigen gegen den bösen Blick gerichteten arabischen Spruch mit. Der Anfang lautet: بسم الله الخالق الحى الناطق رقوات العين والنظرة. Dieses arabische نَظْرَة (= der böse Blick), mit dem dialektischen ض anstatt ظ (cf. ägypt. نَضَّارَة *naḍḍārah*, Opernglas), gibt eine befriedigende Erklärung für das unverständliche *Nadrā* oder *Nadarā*; und die äthiopische mit der arabischen fast wörtlich übereinstimmende Version ist offenbar eine direkte Uebersetzung der letzteren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000097

Augen leuchteten wie der Aufgang der roten Sonne; und ihre Hände und Füsse waren wie Wagen aus Feuer. Und aus ihrem Gesicht ging hervor eine Feuerflamme 68 Ellen lang. Und seine Jünger sagten zu ihm: Was ist diese, o Herr? Und der Herr IK sagte zu ihnen: Diese ist *ʿĀinat*. So oft sie auf ein Schiff blickt, während es auf dem Meer fährt, wirft sie es um. Und wenn sie auf ein Pferd blickt, wirft sie es hin samt demjenigen, der auf ihm reitet bei schnellem Laufen. Und wenn sie auf eine Kuh blickt, während sie gemolken wird, lässt diese bald ihre Milch aufhören zu fliessen. Und wenn sie auf ein Weib blickt mit ihrem Kind, trennt sie sie und bringt sie voneinander und vernichtet sie. Dies ist die böse *ʿĀinat*: möge sie gänzlich verflucht sein! *ʾAsparāṣpeṣ*! *ʾAskōrāskīs*! Sie packten sie und verbrannten sie mit Feuer und zerstreuten sie nach Osten und nach Westen, nach Norden und nach Süden, nach allen Himmelsrichtungen.

Möge ihr Gedächtnis vertilgt sein! Und also möge vertilgt sein das Gedächtnis von *ʿĀinat*, von deiner Magd, Walatta Mīkā*ʾ*ēl!«.

8. Nr. 30. 9 cm × 1,23 m; mitteldickes Pergament; aus drei Streifen; am Anfang Engel; Mitte Ornament; Schrift schlecht und spät; Datum 19. Jahrhundert.

»Basma. Gebet betreffend die Krankheit *Magāñā* und *Šetōlāi*. [Sūs.-Legende mit gewöhnlicher Einleitung. Die Epitheta werden häufig verwechselt. Es wird nicht gesagt, dass Wer. stirbt. Sie verspricht nicht dahin zu gehen, wo sein Name ist etc.]

Basma. Gebet betreffend das Blut. Qantām! Santām! *ʾAžar*! Mažar! Dūḫam! Bei Dūḫam! sei gebannt! bei Dūḫam! sei vertrieben! Du, *Bāryā*, der du fliessen lässt das Blut und das Kind tötest, welches in ihrem Mutterleibe ist, indem du öffnest.[1]) Gehet fort! [Zaubernamen] . . . durch

1) = Fehlgeburt verursachen.

die Macht dieser deiner[1]) Namen: damit[2]) du[3]) ihr Kind nicht tötest! Und lasse gerinnen ihr Blut in ihrem Mutterleibe, damit es nicht vor seiner Zeit herunterkommt aus dem Mutterleibe deiner Magd, Walatta Yōḥannes!

Gebet betreffend Samen und Schwangerschaft. O Herr, der du der Eva 12 Lichtengel schicktest, schicke ebenso 12 Schutzengel, damit sie sie[4]) behüten in den Tagen ihrer Schwangerschaft, bis sie genese: sei es männlich oder sei es weiblich oder .....[5]) möge es zu seiner Zeit geboren werden und möge es erreichen seinen festgesetzten Termin! Du, der du befestigtest den Himmel ohne [jede] Säule und die Erde auf dem Gewässer: befestige ebenso den Samen und die Frucht in ihrem Leibe und lasse behütet sein[6]) deine Magd, W. Y.!

Das Evangelium des Mārqōs.

[Geschichte von dem Weibe mit dem Blutgang 5, 25 ff. mit Anwendung.] Wie du damals tatest, ebenso heile [jetzt] deine Magd, W. Y.!

Gebet betreffend die Krankheit *Querḍat* und *Magāñā* und *Šetālāi*. [Zaubernamen] . . . ʾAwlō! Malālūʾēl! . . . Malālūkʾēl! . . . Nāʾēl! ʾĒhōrsār! [etc.] Durch diese Namen möge dieser Dämon zerrissen werden! [13 mal wiederholtes »zerrissen werden«.] [Viele Zaubernamen] [Fluch] . . . Ṭaǧīn! Ḥaǧīn! Bann des Ǧīn![7]) und Laʿekafagīn! ihre Mitte, und Nātīr! . . . . . Dōr! und Šāwer! welcher sie angezündet hat! Wasser der Rabūʾat! . . . Šat! welcher

---

1) D. h. Gottes oder des Dämons.

2) ከመ፡ mit Subjunktiv leitet hier einen Wunschsatz ein.

3) D. h. der Dämon.

4) D. h. die Besitzerin.

5) Unleserlich.

6) Vorl. ወማኅፀና፡ ኢማኅፀና፡ ለአመትከ፡.

7) Aus جِنّ.

leuchtete. Bēlḥār![1]) Blitzen des Feuers. Im Namen Quenquen! dem geheimen [Namen der] Gottheit! Durch diesen Namen deiner Gottheit: Šalīs![2]) Lešō![2]) Durch diese Namen mögen die unreinen Geister und die Medizinmänner gefesselt werden!

Gott des ʾAnānyā, ʾAzāryā und Mīsāʾēl, der du sie aus dem brennenden Ofen rettetest in deiner Güte: O mein Herr, rette durch diesen Spruch vor der Krankheit *Magāñā* und *Šetalāi*, vor *ʿĀinat*, *Bāryā* und *Manšō*, vor *Zār* und vor *Tegrīdā* [etc.] . . . . . und vor all' den unreinen Geistern rette deine Magd, Walatta Y.!

Gebet betreffend die Kunst der Zauberei.[3]) Sei es diejenigen, welche verfluchen und welche murmeln und welche alle Zauber[4]) und Namen auf sich befestigen! Indem sie den Himmel beschauen, indem sie auf die Erde stampfen,[5]) indem sie an die Tür klopfen; indem sie die Tafel[6]) berühren; indem sie Steine werfen; indem sie das Laub abschneiden; indem sie den Baum zerbrechen; indem sie . . . . . .;[7]) indem sie den Fels spalten; indem sie Wurzeln ausgraben;[8]) indem sie mit dem Fuss Unheil zufügen;[9]) indem sie mit Fett räuchern; indem sie Staub zerstreuen; indem sie das Meer bewegen; indem sie den Wald ausrotten; indem sie die Säule schütteln;[10]) indem

---

1) D. i. ቤልሐር፡ *Βελίαρ* Satansname (L).

2) Hängt mit ሥላሴ፡ zusammen.

3) Statt ኪን፡ ወሥራይ፡ l. ኪን፡ ሥራይ፡ ars magica.

4) Vorl. ሥራየ፡.

5) Cf. oben S. 74, N. 5.

6) ታቦት፡ heisst die Bundeslade; aber heute auch eine Tafel, die als Sitz der Gottheit oder des Heiligen gilt.

7) ቈጸ፡ ለሮሙ፡ wiederholt aus dem vorhergehenden.

8) ስረ፡ ምሂሰሙ፡ Amh. ማሰ፡ (መሐሰ፡) (L).

9) አሰሂጸሙ፡ wahrscheinlich zu ሰሐጠ፡ amh. ሳጨ፡.

10) Amh. ነቀንቀ፡

sie Zauber machen;[1]) indem sie Namen murmeln.[2]) Fett ohne Wasser. Diejenigen, welche Zauberei treiben und welche Namen murmeln: das was gemacht wird gegen deine Magd W. Y.

Gebet betreffend *Būdā* und *Nahābī*. ʾAlāhūmā![3]) und Yanūrā![4]) bei Ḥaq![5]) Magnūn![6]) ʾAlwāqīn![7]) Laḥaqraǧī! . . . . . Ṭabasbasōn! Lōfḥam! welche die Dämonen und Schmiede zerstreute.[8])

Banne die Dämonen und Schmiede durch diese Namen und durch diese Worte! Lasse reden und lasse sprechen![9]) Der Zauberer *Būdā* und der böse *Lēgēwōn* und die Hand der Menschen, welche fest nimmt, [mögen beschworen werden]! Der Kranke und der Schlafende soll sprechen [diese Zaubernamen:] Neḥšūšūn! wie Tanāfēšūšūn! und Šenšerēqabī! der fruchtbare und schreckliche Name Gottes. Die Kunst![10]) Detērtēr! Fēfēdrēhōn! Durch die Kraft dieser deiner Namen lasse reden und lasse sprechen *Būdā* und den von der Krankheit Gepackten!

---

1) Dies sind Zauberer, die sich in Dämonen verwandeln können und die solche Zauberei treiben, wie sie hier beschrieben ist.

2) Vorl. ዘ[ደ]ገሞመ፡.

3) اَللّٰهُمَّ.

4) ... يَا نُورَ oder يَنُور.

5) حَقّ einer der Namen Allāh's. Cf. ZA XXIII, S. 169, N. 7.

6) مجنون Besessener.

7) = اَلْيَقِين (L) d. h. die Wahrheit.

8) I. e. die Beschwörung vom Fischnetz des Salomon.

9) Dieser Ausdruck hat irgend eine technische Bedeutung; vielleicht Herausforderung der Dämonen, ihre Namen zu verraten und sich zu ergeben. Denkbar wäre auch die Uebersetzung: »[Der Patient soll diesen Spruch] vorlesen«, d. h. nach abessinischem Sprachgebrauch »den Spruch reden lassen«. Der Satz Z. 16 ff. bevorzugt die erste Deutung. Der gebannte Dämon spricht aus dem Munde des »von der Krankheit Gepackten«.

10) D. h. Zauberkunst, ኪነ፡ ሥራይ፡ cf. S. 90, N. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000101

Durch dieses Wort rette vor *Būdā*, dem Seher, deine Magd, W. Y.!«.

9. Nr. 128. 10 cm × 1,69 m; dickes, weiches, altes Pergament; drei Streifen; am Anfang Engel; Mitte Ornament, Engel; die Schrift zeigt viele Absätze; Datum 17. Jahrhundert.

»Basma. Gebet betreffend ʿĀinat und *Ṣelāwagī*, *Bāryā* und *Lēgēwōn*. [Evangelium Joh. 1, 1—5][1]) . . . . . Wer an den Sohn glaubt, in dem ist das Leben, welches ewig ist. Wir glauben an das Wort deines Evangeliums, damit du rettest vor dem bösen Blick und vor dem Blutfeind und vor *Šōtalāi* deine Magd, Walatta Ḥeiwat.

Basma. Gebet betreffend *Baryā* und *Lēgēwōn*, Auge von *Ṣelā*, und Blut. [Sūs.-Legende mit vielen kleinern Aenderungen] . . . . . und er fand ein altes Weib auf dem Wege, indem sie auf einem Bette sass, an der Türe eines Hauses.[2]) . . . und er sah Wer., indem sie unter einem grossen Baum sass; und er sagte zu ihr: Warum hast du mein Kind getötet? Fürwahr, ich habe dein Kind getötet. [Viele Wiederholungen und Verwechselungen] [Gebet des Sūs. lautet:] . . . Dich bete ich an aus der Tiefe meines Herzens, damit du mir Macht und Sieg gebest um Māryām's, deiner Mutter willen und um Jōḥannes', deines Geliebten willen. Möge ich die Wer. töten [etc.] [Es wird nicht gesagt, dass sie stirbt, sondern im Gegenteil ausdrücklich, dass sie sich vor dem Tode rettet] . . . . . sie aber schrie auf vor ihm und beschwor ihn, indem sie sagte: O mein Herr Sūs.! ich beschwöre dich, dass du mich nicht tötest [etc.] [Wer. verspricht nicht dahin zu gehen, wo sein Name ist etc.] . . . Ich aber werde nicht gehen deinen Weg und werde dem Ort nicht nahe kommen, wo das Buch deines Ringens ist . . . und [nicht] dem-

1) Cf. Hs. 103.

2) Eine Harmonisierung von den drei verschiedenen Versionen.

jenigen, der dieses Gebet[1]) schreibt und an seinem Hals hängt und [daran] glaubt [etc.].

Basma. Gebet betreffend *Bāryā* und *Lēgēwōn*, Auge von *Ṣelā* und *Zār*. Diejenigen, welche das Herz der Menschen stehlen und die Augen verfinstern und wie ein Schatten kommen und sich unsichtbar machen im Nachttraum und im Traumgesicht, bei Tag, und in Menschen- und in Tiergestalt erscheinen: [in der Gestalt] eines Hundes und einer Schlange; und welche den Hals erdrosseln und Blut trinken ohne einen Becher und Fleisch fressen ohne ein Messer und das Wesen verzehren. [Zaubernamen] . . . zerknicktes Rohr![2]) Auge von *Ṭūṭū*! Mache dich auf, du König der Dämonen: *Satanā*! Satanāwī![3]) [Zaubernamen] . . . Bei Dūhām! seinem Namen, mögen die Dämonen gebannt werden! Bei Maḥafelōn! seinem Namen, [etc.]. Bei ‚Heiliger Geist'! seinem Namen [etc.]. [Zaubernamen.] [Bitte für Besitzerin.]

Basma. Gebet betreffend das, was das Blut gerinnen lässt. [4])Gott sagte: Ich habe mein Wort auf dir befestigt und ich habe meine Hände auf dich »ausgegossen«, indem dein Mutterleib [dich] nicht stört, indem er dein Blut zu einem Kinde macht. Ebenso beten wir zu dir, [o] Gott, und wir flehen dich um Hilfe an, der du die Macht hast, Samen (zu erwecken) in ihrem Mutterleib: Mache fest!

---

1) Wer. weiss schon, dass die Geschichte als Amulet verwendet werden wird!

2) Vorl. **ብርዓ ፡ ቅጥቁጥ ፡.**

3) = satanisch.

4) Vorl. (cf. Hs. 18): **ይቤ ፡ እግዚአብሔር ፡ አጽንዕኩ ፡** (l. **አጽናዕኩ ፡**) **ቃልየ ፡ ኀቤከ ፡ ወከዓውኩ ፡ ዕደውየ ፡ ላዕሌከ ፡ እንዘ ፡ ኢይበጸብፅ ፡ ማኅፀንከ ፡ ረስዮ ፡ ለደምከ ፡ ሕፃና ፡ ከመሃ ፡ ሰአል ናከ ፡ አምላክ ፡ ወአስተብቋዕናከ ፡ ዘትክል ፡ ዘርዓ ፡ በማኅፀና ፡ አ ቁም ፡ አቁም ፡ አቁም ፡ ዘርዓ ፡ አብርሃም ፡ ይስሐቅ ፡ ወያዕቆብ ፡ በ ውስተ ፡ ማኅፀና ፡ ለአመት ፡ ወለተ ፡ ሕይወት ፡.**

Mache fest! Mache fest! den Samen von ʾĀbrehām, Yesḥāq und Yāʿeqōb in dem Mutterleib der Magd, W. Ḥ.!

[Zaubernamen] Līs! Aflīs! Malālīs! Mēlyōs! Malālyōs! Malayālōs! [Du,] der du gerinnen lässt die Macht des Hagels und des Windes, lasse ebenso gerinnen das Blut des Monatsflusses und mache fest ein Kind im Mutterleibe deiner Magd, W. Ḥ.!

Basma. Gebet betreffend *Bāryā* und *Lēgēwōn*, Auge von *Ṣelā*, und Blut. Burg des Kreuzes,[1]) welche ʾĒrmeyās [Jeremias], der Prophet schrieb auf den Felsen an der Lade des Wassers! Bei den 4 Füssen des Berges! Durch jenen Namen wurde der Tod überwunden und die Finsternis vertrieben, und [dadurch] kam das Licht und [dadurch] wurden die Dämonen blind und [dadurch] wurden die Toten erweckt. Ich glaube, dass mein Heil in diesem Namen ist: Sēqā! Ṣēqā! ʾAdōnāi! Māʿōd! König! ʾĪyōbēd![2]) ʾĪyōʾēd![2]) das Feuer! Ṗarāqlīṭōs![3]) das Feuer! und ein zahlreiches Volk! Und ich[4]) bin ihre Feste und ihre Burg, wo man mich[5]) plagt und mich[5]) verflucht! Durch die Macht dieser Feste des Kreuzes, der du[6]) deiner Mutter Māryām eine Feste und eine Zuflucht warst! Durch dieses Kreuz beschwöre ich dich![7]), damit die Dämonen und Saiṭānāt mir nicht feindlich seien! *Bāryā* und *Lēgēwōn*; mir, deiner Magd, W. Ḥ.!

[Du,] der du schütztest den Baum des Lebens in der Mitte des Gartens, indem Sūrāfēl und Kīrūbēl ihn um-

---

1) Vorl. ኃፀረ ፡ መስቀል ፡ ዘጸሐፈ ፡ ኤርምያስ ፡ ነቢይ ፡ በውስተ ፡ ኩሽሕ ፡ ጎበ ፡ ኃቡተ ፡ ማይ ፡. [Erinnert an *Kebra Nagast* 138a 17 ff., wonach Mose, um die in Qādēs dürstenden Israeliten zu tränken, das Felsgestein in Form des Kreuzeszeichens schlug. — *Bez.*]

2) Vielleicht יֹאבֵד? und יֹעֵד (Neh. 11, 7) (L). Das Zweite ist doch wohl nur Nachbildung des Ersten.

3) *παράκλητος*.

4) = Gott.

5) Die Patienten.

6) Christus. 7) Den Dämon.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000104

gaben mit einer Feuerflamme: schütze ebenso sie![1]) [Du,] der du rettetest Dān'ēl aus dem Rachen der hungernden Löwen; der du schütztest Sōsānā vor der Hand der bösen Priester[2]): schütze ebenso sie![1]) [Du,] der du rettetest 'Anānyā und 'Azāryā und Mīsā'ēl aus dem feurigen, brennenden Ofen, der du Dāwīt vor der bösen Lanze rettetest: rette ebenso und schütze vor der Krankheit *Bāryā* und *Lēgēwōn*, [vor dem] Feind und [dem] Gegner deine Magd, W. Ḥ.!

Basma. Gebet betreffend die Krankheit ʿĀinat. Geh! im Roten und im Schwarzen![3]) Jōsēf! Gleichwie er aus dem Uebel herauskam! [Zaubernamen] Fūʿat! 'Abašūn! Sabūḥ![4]) Sabūḥān![4]) Ḫadīrān! Marāṣān! 'Arḍebū! Ṣēqā! Bēqā! Sēqā! Ḫanāṣ'ēl! Kāf![5]) Bagdad! Sūrādū'ēl! [etc.] Du Krankheit *ʿĀinat*! Geh! Auge des Muslim und Auge des Christen! Auge des Mannes! und Auge des Weibes! und Auge all' der Sāiṭānāt! Geh! und komm(et) nicht nahe der Seele und dem Leibe der Magd Gottes, W. Ḥ.!

Gebet betreffend die Krankheit *Que[r]ḍat*. 'Īyasūs Krestōs von Nazaret![6]) 'Īyasūs Krestōs Lichtwesen![6]) 'Īyasūs Krestōs Göttlicher![6]) Zeichen des Kreuzes! Sieger über den Feind! Heilung des Lebens! Heilung der Errettung! Bei deinem heiligen Namen, 'Īyasūs Krestōs! [Zaubernamen] . . . und derjenige Name, welcher höher ist als alle [andern]: Bersebāḥēl![7]) Qādīs![8]) Kuerkūrnōs![9])

---

1) Die Besitzerin der Rolle.

2) *πρεσβύτεροι* (R).

3) Zweierlei *Bāryā*; vgl. oben, S. 62, N. 2.

4) I. e. **ስቡሕ**: bzw. **ስቡሓን**: gepriesen.

5) **ከፍ**: gehört wohl zu كاف ونون d. i. die beiden Buchstaben, durch die Allāh die Welt schuf, i. e. كُنْ Sūra 2, 111; 3, 42. 52 u. ö. (L).

6) Vorl. **ነዝራዊ**: **ብርሃናዊ**: **መላኽታዊ**:.

7) Cf. S. 84, N. 3.

8) D. i. heilig قديس, صمص (L).

9) Zu *κύριος*; كركورنوس aus كوريوس (L).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000105

Ṭīnōtīqyānōs! ʾEmnōdū! Tāʾōs![1]) Qīṣēbēn! Kēfēbēn! Yāhmalāmelā! Du, der du gerinnen lässt Wind und Hagel, lasse ebenso gerinnen *Qūrḍat* des Leibes deiner Magd, W. Ḥ.!

Gebet betreffend die Krankheit *Wegʿāt*. [Zaubernamen] . . . Gleichwie du rettetest das Kind! Karāsqīyāyā! ʾĪyasūs Krestōs, der du aufhören liessest das Werk des *Dīyāblōs*, lasse ebenso aufhören die Krankheit *Wegʿat* deiner Magd, W. Ḥ.!

Gebet betreffend die Krankheit *Qūrṭemāt*! [Zaubernamen] . . . Šāmdān! Takla Šartan! Säule des Martyrtums! . . . Hagalē! Zāgē! Möge dein Name auf dem Siegel von *Nōb*, deines Königs, sein! und deiner Königin *Wākyā*, Tochter von *Warq*.[2]) Mögest du nicht kauen[3]) und nicht beissen die Hände und Füsse deiner Magd, W. Ḥ.!«.

---

1) Wohl zu *θεότοκος, πνεῦμα, θεός* (L).

2) D. i.: Mögest du, o Rheumatismus-Dämon, unter der Herrschaft des dich beherrschenden Zauberers, *Nōb*, bleiben und unter der Herrschaft von dessen Gattin (oder: der Hexe) *Wākyā*, Tochter (oder: Erzeugnis) von *Warq* (vielleicht = ዐይነ ፡ ወርቅ ፡ Gelbsucht)! — [In einer Zauberrolle, die der verstorbene Freiherr von Erlanger von Kaiser Menelik zum Geschenk erhielt, (jetzt in Stuttgart?) findet sich ዐይነ ፡ ወርቅ ፡ in folgender Verbindung: ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ዓይነ ፡ ጥላ ፡ ወዓይነ ፡ ወርቅ ፡ ወዓይነ ፡ ገርግር ፡ ምቀኛ ፡ ወተንኰለኛ ፡ ወማዕሠረ ፡ አጋንንት ፡. — *Bez.*]

3) Zu ነከሰ ፡ (wie im Neuabessinischen).

[Fortsetzung folgt.]

Das stehende Heer der Assyrerkönige und seine Organisation.

Von *Walther Manitius.*

I. Der Stand der Kontroverse über den Charakter der Assyrerheere (Volksheere oder stehende Söldnerheere).

Die Literatur der Keilinschriften, die unser geschichtliches Wissen nach allen Richtungen hin in unerwarteter Weise vermehrt hat, hat auch die Geschichte des Kriegswesens um ein starkes Kapitel erweitert. Seit die Kriegsgeschichten der Assyrerkönige uns wieder zugänglich geworden sind, vor denen ein grosser Teil Asiens zweieinhalb durchkämpfte Jahrhunderte lang gezittert hat, haben wir ein Eroberervolk kennen gelernt, das sich den grössten der Weltgeschichte würdig an die Seite stellt, das Kriegervolk der Assyrer, dessen Heere einst unaufhaltsam durch die Länder gezogen sind, vom Demavend bis ins Land der Pharaonen, von den Gebirgen Elam's weit im Osten bis zur Mittelmeerküste im Westen des assyrischen Reiches.

Waren diese Scharen, die so lange Zeit den Erfolg an ihre Waffen fesselten und auf manchem Schlachtfeld mit Eisen und Blut ein Weltreich schufen, ein Volksheer oder ein stehendes Söldnerheer? Diese Frage muss jeden bewegen, der sich mit der Geschichte des assyrischen Volkes beschäftigt.

Die Antwort der Gelehrten, die dem Problem näher getreten sind, ist ziemlich einheitlich ausgefallen.

Winckler in seiner *Geschichte Babyloniens und Assy-*

riens S. 219 meint, dass in der Zeit des älteren assyrischen Reiches für gewöhnlich wohl nur das stehende Heer, das *kiṣir šarrūti*, in Tätigkeit trat und nur in Fällen schwerer Gefahr »das Land« aufgeboten wurde. Dieses stehende Heer werde sich hauptsächlich aus Freiwilligen ergänzt haben und selbstverständlich hätten in erster Linie die Reichsprovinzen das Menschenmaterial geliefert; jedoch werde jedenfalls zu allen Zeiten das Heer einfach aus den Truppen unterworfener Staaten ergänzt worden sein. Derselbe Gelehrte vertritt in Helmolt's *Weltgeschichte* Bd. III, S. 48 die Ansicht, Assyrien sei in späterer Zeit lediglich ein Raubstaat gewesen, der mit einem aus allen Völkern, unterworfenen und barbarischen, rekrutierten Heere die Länder im Gehorsam hielt.

W. M. Müller in seinem Buche *Asien und Europa* S. 385 f. glaubt auf den von Layard herausgegebenen *Monuments of Ninive* zwei Soldatentypen erkennen zu dürfen, nämlich Assyrer als Reiter, Wagenkämpfer und leichtes Fussvolk, und neben diesen fremde Hopliten. Ja, er weiss sogar zu sagen, die Assyrer hätten griechische und karische Söldner in ihren Diensten gehabt. Es steht ihm fest, dass, im neuassyrischen Reiche wenigstens, fremde Soldtruppen vorhanden gewesen sein müssen; denn, meint er, das Land wäre wirtschaftlich schnell zu Grunde gegangen, wenn der Bauer Jahr um Jahr bald in Aegypten, bald in Elam hätte fechten müssen; ausserdem hätte es alsdann zu kleine Heere gestellt, um ein Weltreich zu gründen.

Peiser in den *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1896, 3, 17 vermutet, dass das assyrische Heer ursprünglich aus Landeskindern bestanden habe, meint also implicite, dass es auch eine Zeit gab, wo das nicht mehr der Fall war.

Marie Pancritius in *Assyrische Kriegführung von Tiglat-pileser I. bis auf Šamši-adad III.*, S. 137 findet die oben wiedergegebene Ansicht W. M. Müller's für die Zeit der assyrischen Weltherrschaft wohl zutreffend.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000108

Ein Forscher schliesslich, dessen Urteil besondere Beachtung zu verdienen scheint, der Oberst a. D. Billerbeck, weiss in den *Beiträgen zur Assyriologie* III, 1, S. 167 zu erzählen: »die Feldarmee besteht aus dem Korps der zu Streitwagen kämpfenden Edelleute, der assyrischen Cavallerie und Infanterie, endlich aus den Reitergeschwadern und Fusstruppen der geworbenen Soldtruppen bzw. Bundesgenossen«. Zu neueren Anschauungen Billerbeck's s. u. S. 107.

Bei allen diesen Forschern herrscht also darüber im wesentlichen Einigkeit: das Heer der Assyrer war im grossen und ganzen ein stehendes und zwar ein zusammengeworbenes Söldnerheer.

Trotz dieser Einigkeit über den Charakter des assyrischen Heeres dürften aber die Meinungen der genannten Gelehrten doch vielleicht nicht durch genügende Gründe gestützt sein.

Auf die Ansichten Winckler's und Peiser's kommen wir später zurück.

W. M. Müller glaubt also in Layard's *Monuments of Ninive* zwei Soldatentypen erkennen zu dürfen, Assyrer und fremde Hopliten. Er begeht aber ein Versehen, indem er die dort wiedergegebenen Reliefs als ein einheitliches Ganzes behandelt, ohne zu sehen, dass wir bei Layard Skulpturen aus der Zeit Assurnasirpal's (885—860), Sanherib's (705—681) und Assurbanipal's (668—626) haben und dass seine sogenannten Hopliten in den Reliefs des erstgenannten Königs ebenso wie in denen Salmanassar's II. (860—825) bei Place noch gar nicht erscheinen, mithin diese beiden Fürsten zum mindesten gewiss noch keine Hopliten in ihrem Solde hatten.

Der deutlich ausgeprägte semitische Typus der von W. M. Müller für Lykier oder Karer gehaltenen Kriegerfiguren dürfte es zudem doch wohl vor der Hand verbieten, in seinen »Hopliten« grade lykische oder karische Söldner zu sehen.

Der Satz W. M. Müller's: der Bauer habe nicht Jahr

um Jahr ins Feld ziehen können, wobei das Land auch zu kleine Heere gestellt haben würde, dem Marie Pancritius für die Zeit der assyrischen Weltherrschaft beipflichtet, muss um der Texte willen gleichfalls abgewiesen werden. Wir wissen nämlich aus vielen Stellen, dass die grossen Kriege des neuen Reiches mit Reichsheeren — den Heerbannkontingenten, die die Statthalter der Provinzen stellten, — geführt worden sind. Die Heere konnten also recht gross und dabei Volksheere sein, ohne darum den Wohlstand des Landes zu gefährden. Ein verhältnismässig kleines Volk, das ein Weltreich von der immensen Grösse schafft, wie es das Reich von Assur war, kann die Kriege dieses Reiches gar nicht aus eigener Kraft, selbst wenn es zu Söldnern seine Zuflucht nimmt, durchfechten; es wird ganz selbstverständlich die militärische Kraft der Provinzen zum Kriegsdienst heranziehen.

Es ist übrigens eine Verkennung der realen Wirklichkeit, wenn Marie Pancritius, a. a. O. S. 138 meint, bei den Assyrern habe man die Verweichlichung anderer orientalischer Herrschervölker wohl nicht zu suchen, welche es fremden Völkerschaften überliessen, ihre Haut zu Markte zu tragen. Denn nicht infolge von Verweichlichung, sondern aus bitterer Notwendigkeit haben auch die Assyrer wie andere grosse Eroberervölker die Unterworfenen wieder für sich fechten lassen.

Auch Billerbeck's Aeusserungen über die Feldarmee der Assyrer erscheinen vorschnell. Darf man denn so ohne weiteres, in wenigen Zeilen, summarisch etwas von »der Armee« erzählen, die im Laufe von Jahrhunderten doch sicher auch eine Geschichte gehabt und eine Entwicklung durchlaufen haben wird? Und dass die Edelleute ein zu Streitwagen kämpfendes Korps bildeten, dass es ausser assyrischen auch Reitergeschwader und Fusstruppen aus Söldnern gab, kann ohne Frage nur behauptet, nicht aber aus der vorhandenen Literatur bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000110

Nirgends werden nun in den uns erhaltenen, zum Teil umfangreichen zahllosen Dokumenten, den Annalen, Briefen, Kontrakten, Verwaltungslisten etc. assyrische Söldner auch nur mit einer Silbe angedeutet, was man billig erwarten müsste, wenn dieselben wirklich die Heere oder doch ihren Kern gebildet hätten. Trotz der Einigkeit der Gelehrten ist es also durchaus nicht ausgemacht, dass die assyrischen Könige ein stehendes, aus Söldnern gebildetes Heer besassen; was man darüber zu sagen gewusst hat, stützt sich lediglich auf Vermutungen, nicht aber auf die überlieferten Schriftdenkmäler. Die folgenden Blätter sollen nun dem Versuche dienen, aus den Texten darüber ins Klare zu kommen, ob es ein stehendes Heer in Assur gab, seit wann und wie dasselbe organisiert war.

II. Der Charakter der Assyrerheere.

a) Im älteren Reiche.

Unter den mancherlei Unterschieden, die man zwischen dem älteren assyrischen und dem mit Tiglatpileser IV. (745—727) beginnenden neuassyrischen Reiche aufweisen kann, fällt sofort ins Auge der der Grösse.

Umspannte das letztere fast ganz Vorderasien, so war das erstere, soweit dessen gesicherter Besitzstand in Frage kommt, wohl fast so gut wie allein auf das eigentliche Reich Assur beschränkt — nur mit vorübergehendem Erfolge drangen z. B. Tiglatpileser I. und Salmanassar II. bis Phönizien bzw. Babylonien vor, diese Eroberungen gingen ebenso rasch, wie sie gemacht waren, wieder verloren —: ein Landkoloss dort, ein Mittelstaat hier.

Hat es je in Assur ein Heer von Landeskindern gegeben, so muss man es im älteren Reiche suchen; denn hier fehlten noch gänzlich die grossen Mittel, die ein stehendes Söldnerheer unbedingt erfordert. Die Kriege der Könige gingen hier zumeist noch unmittelbar das Volk an; die Bergvölker, die das Fruchtland plünderten,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000111

und die aramäischen Wüstenstämme, die sesshaft werden und sich Landbesitz erkämpfen wollten, waren Feinde wie des Königs so des Volkes. Um die eigene Haut kämpfte man vornehmlich, noch nicht im Dienste der Weltpolitik; es galt Volkskriege, nicht Reichskriege zu führen. Und die Königsannalen aus dieser Zeit zeigen denn auch in der Tat nirgends die leiseste Spur eines Söldnerheers, ja nicht einmal einer stehenden Truppe.

Noch Assurnasirpal (885—860) hat mit einem Volksheere gefochten; besiedelte er doch wichtige Grenzfestungen oder Plätze in Feindesland einfach mit assyrischen Landeskindern. Nicht Berufssoldaten und gar fremde Söldner legte er als Garnison hinein, sondern eingeborene Assyrer siedelte er an, die bei feindlichem Angriffe den Platz für den Grosskönig zu halten hatten. Auf die Mauern stieg der Heerbann, nicht der Berufssoldat.

Schon in früheren Zeiten wandte Salmanassar I. (um 1300) dieses System an. Assurnasirpal erzählt III R 6, 43—46 von diesem Könige, dass er Kastelle für *Naïri(u)* besetzt habe, die dann die *Arumu* mit Gewalt weggenommen hätten, dass er, Assurnasirpal, aber die Festungen wieder erobert habe, dass er (die) Assyrer aus der Stadt Assur, die in *Naïri* die Kastelle von Assyrien verteidigten (?) und die man in *Arumu* niedergetreten d. h. unterjocht hatte, ihre Städte, die »in Wegfall gekommenen« (?? l. *ba-aṭ-la??* Jensen) »Zufluchts(Flüchtlings)häuser«,[1]) (wieder) habe besetzen lassen und dass er ihnen eine ruhige Wohnung verschafft habe. Es wurden also wehrpflichtige Ansiedler in Grenzfestungen gelegt, um sie zu verteidigen und Grenzwacht gegen *Naïri* zu halten.

Derselbe Salmanassar hatte nach Assurnasirpal, Annalen I 102 f. (I R 19) Assyrer in der Stadt *Ḫalzidipḫa* angesiedelt. Unter Assurnasirpal empörten sich diese An-

1) Könnte als Status constr.-Apposition zu *alāni* Sing. sein, so dass ein *baṭla* als Attribut dazu nicht befremdlich wäre; aber I R 20, 10! (Jensen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000112

siedler nun (ib. 103) und zogen unter ihrem Oberhaupte *Ḫulai* aus, um die königliche Stadt *Damdamusa* zu nehmen. Die Rache des Grosskönigs war besonders barbarisch: von den meuternden Heerbannmännern blieb keiner am Leben, ihr Führer wurde geschunden.

Dass unter Assurnasirpal jedenfalls in gewisser Weise eine Wehrpflicht bestand, zeigt ferner sehr schön die Stelle seiner Annalen II 2—9 (I R 20). Der König besetzte hier von neuem die Stadt *Tušḫa*, dieselbe, die später der Sitz eines Statthalters war, und machte aus ihr eine starke Festung. Die Werke wurden von neuem errichtet, ein Palast in der Stadt gebaut, Getreide und Stroh aufgespeichert, kurz man machte den Ort zu der wichtigen Operationsbasis gegen *Naïri*, als die wir ihn unter unserem Fürsten finden. Gab es nun wirklich keine volkstümliche Wehrverfassung mehr in Assyrien und bildeten Söldner den Kern und die Masse seiner Heere, hier mussten sie doch wohl, wenn irgendwo, erscheinen; denn diese Festung bedurfte einer kriegstüchtigen Besatzung. Allein auch hier deckte nicht eine stehende Söldnergarnison die Stadt, vielmehr brachte der König Assyrer, die vor Hunger und Mangel ins Land *Šupria* hinaufgestiegen waren, zurück und siedelte sie in *Tušḫa* an, um die Festung zu halten. Wenn irgend eine Stelle, so zeigt doch wohl diese, dass die Heere der damaligen Zeit Volksheere, Landesaufgebote waren.

Den gleichen Tatbestand hinsichtlich der Heere treffen wir unter Salmanassar II., dem Nachfolger Assurnasirpal's. In seiner Monolith-Inschrift II 33—35 (III R 8) erzählt der Grosskönig, dass er die Stadt *Til-B(b)arsip*, einen Hauptstützpunkt der Aramäer am Euphrat, sowie mehrere andere Städte in dieser Gegend genommen und dass er Assyrer in ihnen habe wohnen lassen. Diese assyrischen Kolonen sollten vielleicht vordringenden Aramäern einen kräftigen Riegel vorschieben.

Derselbe König berichtet Monolith-Inschrift II 35—38 weiter: »damals stellte ich *Ana-Aššur-utēr-aṣbat*, das die

Chattäer (Hittiter) *Pitru* nennen, das am *Sagūr*, am jenseitigen Ufer des Euphrat, liegt, und *Mutkīnu*, am diesseitigen Ufer des Euphrat, das Tiglatpileser (der I. dieses Namens, um 1100), mein vor mir lebender fürstlicher Vorfahr, be[setzt hatte und] das zur Zeit des *Anu(Ilu)-ḫi[r]bi* (nach 1050 und vor 950), des Königs von Assur, der König von *Arumu* mit Gewalt weggenommen hatte, stellte ich jene Städte wieder her, liess Assyrer darin wohnen«. Auch hier sollten also wehrpflichtige assyrische Ansiedler das Land gegen die Aramäerflut verteidigen.

Aber Salmanassar II. sagt uns sogar selbst mit dürren Worten, dass im Jahre 854 v. Chr., als er bei *Ḳarḳar* jene berühmte schwere Schlacht gegen die Damascener mit ihren Bundesgenossen schlug, die grösste, die Vorderasien zur Zeit des älteren Reiches sah, ein Aufgebot des Landes, also ein Volksheer zu Felde zog. In seiner Stier-Inschrift I 44—45 (s. Rasmussen, *Salmanassar* p. XVIII) heisst es darüber: »In meinem 14. Regierungsjahr hob ich das weite Land zahllos aus,[1]) mit 120000 meiner Truppen überschritt ich den Euphrat bei seiner Hochflut«. Die Parallelstelle dazu, Obelisk 91 f. (Rasmussen, l. c. p. XXVII) lautet: »In meinem 14. Regierungsjahr hob ich das Land aus.[1]) Den Euphrat überschritt ich. Die 12 Könige erhoben sich gegen mich, ich kämpfte mit ihnen, brachte ihnen eine Niederlage bei«. Die Stellen sind deutlich: Im Jahre 854 bot der Grosskönig den Heerbann des Landes auf. Der Assyrer dieser Zeit war also wehrpflichtig, und war Not am Mann, so zog man *πανδημεί* ins Feld.

Aus den eben behandelten Stellen, die das Bestehen einer Wehrpflicht so deutlich zeigen, haben die Exegeten unberechtigte Schlüsse gezogen.

Wie erinnerlich ist (s. o. S. 98), glaubt Winckler, das Assyrerheer dieser Zeit sei ein stehendes Söldnerheer gewesen und nur in Fällen schwerer Gefahr habe man das

1) Assyr. *adki*; die wörtliche Uebersetzung nach Jensen, wegen der von Meissner für *da(e)kū* festgestellten Grundbedeutung »heben, tragen« o. ä.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000114

Land mobil gemacht, offenbar, weil dies nur einmal, eben an unseren Stellen erwähnt wird. Aber damit legt WINCKLER diesen beiden Stellen gewiss ein unberechtigtes Gewicht bei. Es ist ja richtig, dass nur hier erzählt wird, dass man mit dem Heerbann des Landes zu Felde zog. Allein der unbefangene Leser findet keinen Anlass dazu, aus ihnen mehr herauszulesen, als dass der Grosskönig hier nur die riesenhafte Anstrengung, die gemacht wurde, ausdrücken will und dass hier der Nachdruck nicht auf »Land«, sondern auf »ganz« liegt. Wenn man nirgend sonst erfährt, dass im 9. Jahrhundert v. Chr. das ganze Land aufgeboten wurde, verschiedene Stellen aber offenbar lehren, dass die Wehrpflicht damals allgemein war, so braucht man daraus doch nur zu folgern, dass eben nicht jedesmal, wenn der Grosskönig den Kriegspfad betrat oder betreten liess — und das war so ziemlich jedes Jahr wenigstens einmal der Fall — ein allgemeines Aufgebot erfolgte; was einesteils unmöglich, andernteils aber auch nicht nötig war. Mit ganzer Macht rückt man nur aus, wenn die Sache es wirklich fordert. Das Assyrien des älteren Reiches aber hat nie einen ähnlich schweren Krieg zu bestehen gehabt wie den gegen die Westlandkönige; nur 854, als man sich bei *Ḳarḳar* schlug, war der Auszug *πανδημεί* eine Notwendigkeit. Unsere beiden Stellen lehren also lediglich, dass gewöhnlich nur ein teilweises Aufgebot erfolgte, aber nichts von einem stehenden Heere. Das von WINCKLER für die Zeit Salmanassar's II. angenommene stehende Heer soll sich hauptsächlich (s. o. S. 98) aus Freiwilligen ergänzt und sein Menschenmaterial in erster Linie aus den Reichsprovinzen bezogen haben. Aber hätte es selbst ein stehendes Heer gegeben, so wäre dennoch das, was WINCKLER über seine Ergänzung sagt, nur eine Vermutung; zudem wäre zu fragen, welches denn diese Reichsprovinzen waren: das Assyrien dieser Epoche war doch kaum vielmals grösser als die Landschaft Assur, viele gesicherte Provinzen besass es kaum.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000115

Auch unter dem folgenden Grosskönige *Šamši-Adad* (825—812) war das Heer anscheinend noch lediglich ein Volksheer. Ich glaube, seine Annalen (I 39—53 in I R 29) beweisen es, wo er von dem Aufstande des *Aššur-u(?)dannin-aplu* — so, *udannin(-in)*, vielleicht (nach Jensen) zu lesen — gegen seinen Vater Salmanassar II. erzählt: Der Prinz hatte »die Leute von Assyrien oben und unten« aufgewiegelt und 27 Städte, darunter die Hauptstädte, auf seine Seite gebracht. *Šamši-Adad* warf aber den Aufstand nieder. Eine solche Rebellion war nun unmöglich, wenn es damals keinen wehrkräftigen Heerbann mehr gab, wenn andrerseits wirklich ein stehendes kriegsgewohntes Söldnerheer, neben dem der so selten aufgebotene Heerbann kaum eine Rolle spielen konnte, vorhanden war und zur Verfügung des Herrschers stand. Hatte aber der aufständische Prinz etwa die vermuteten Söldner, so hätte wiederum *Šamši-Adad* ihn nicht überwältigen können.

Die folgenden Könige bis auf Tiglatpileser IV. scheiden aus unserer Untersuchung aus, da die uns erhaltenen Berichte über sie für unsere Frage nichts hergeben.

Wir fassen zusammen: Die gesamte Literatur des älteren Reiches enthält nichts, was auf ein Söldnerheer oder auf ein stehendes Heer schliessen liesse. Es ist Willkür, für diese Zeit ein Söldnerheer zu behaupten, die Texte zeigen vielmehr lediglich eine volkstümliche Wehrverfassung. Nach dem, was erhalten ist, muss man sagen: die Heere des altassyrischen Reiches waren reine Volks-, keine Söldnerheere.[1]) Natürlich leugne ich damit nicht,

1) Auf die Institution eines ursprünglichen Volksheeres weist übrigens auch noch ein assyrisches Wort für »Heer«, nämlich *ummānu*, hin, welches auch und eigentlich »Volk« bedeutet. Es gehört gewiss zum Stamm עמם, wovon u. A. עָם »das Volk« und gewiss auch der Name des Ammoniter-volkes, עַמּוֹן (identisch mit *ummānu*). Hebr. אֻמָּה etc. wohl Lehnwort aus dem Assyrischen und von assyr. *ummatu*, gleichen Stammes und gleicher Bedeutung wie *ummānu*. Es wäre zu untersuchen, ob *ummānu* später noch

dass es stehende Truppen etwa in der Form von Leibwächtern gegeben habe — ja, wohl sicher waren solche vorhanden —; nur das leugne ich, dass es damals stehende Truppen in nennenswerter Zahl gab.

Zu ähnlichen Anschauungen ist in neuester Zeit[1]) übrigens auch Billerbeck gekommen. In der von ihm zusammen mit Friedrich Delitzsch bearbeiteten Abhandlung *Die Palasttore Salmanassars II von Balawat* (*Beiträge zur Assyriologie* VI, 1) spricht er es — übrigens ohne Angabe von Gründen — auf S. 90—91 aus, dass das assyrische Heer dieser Epoche im wesentlichen ein Nationalheer war; und das Vorhandensein stehender Leibwachen nimmt auch er bereits für die Zeit Salmanassar's II. an (l. c. S. 91).

b) Im neuen Reiche.

Mit Tiglatpileser IV. kam das neue Reich. Auf Zeiten des Niedergangs folgte jetzt ein ungeheurer Aufschwung. Assyrien wurde ein Weltreich; mit jedem Jahre wuchsen ihm neue Ländermassen zu und grosser militärischer Kräfte bedurfte es, das Erworbene zu behaupten und Neues zu gewinnen.

Wie war die Wehrverfassung dieser Zeit? Schon ein Blick auf die Karte lehrt, dass die Bewohner des alten Mittelstaats Assyrien in diesem Geschichtsabschnitte unmöglich mehr allein die Blutsteuer entrichten konnten, die das Riesenreich zu seiner Erhaltung ständig forderte.

Aus den Tagen Tiglatpileser's IV. ist nichts von Belang erhalten, was Aufschluss über die Beschaffenheit seiner Heere geben könnte; erst mit seinem Nachfolger Sargon (722—705) fliessen die Quellen für diesen Gegenstand reichlicher. Noch bestand, das lässt sich zunächst

---

öfters gradezu »Volksheer«, »Aufgebot« heisst im Unterschied von dem national indifferenten stehenden Heere. Jensen.

1) Die vorstehenden Ausführungen sind in ihrem ganzen Umfange bereits im Wintersemester 1907/8 niedergeschrieben und der philosophischen Fakultät der Universität Marburg vorgelegt worden. Jensen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000117

aus ihnen deutlich ersehen, die Wehrpflicht, noch zog auch der assyrische Bauer zu Felde; denn auch jetzt noch führte man Kolonien aus, siedelte man eingeborene Assyrer in Gebieten an, die man dem Reiche sichern wollte.

Als *Am(ba)ris* von *Tabal* sich in eine Koalition gegen Sargon eingelassen hatte, geschlagen und nach Assur geschleppt war, siedelte der Grosskönig in dem eroberten Lande Assyrer, »die seine Herrschaft fürchteten«, an; siehe seine Prunkinschrift Z. 31 f., bei Winckler, *Keilschrifttexte Sargons* II S. 31, I S. 102. Und als Hamat zu Boden geworfen war, wurden 6300 Assyrer, »gehorsame Leute«, daselbst angesiedelt; nach seiner Steleninschrift II (I) 53—62 (Winckler, l. c. II S. 47; *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der K. Museen zu Berlin* I S. 68).

Das sind ganz die Zustände, die wir schon im älteren Reiche gefunden haben. Trotzdem aber war im neuen Reiche doch manches anders geworden. War der assyrische Bauer auch noch wehrpflichtig, den Hauptbestandteil der Heere bildete er nicht mehr. Ueberall waren neue Provinzen emporgeschossen, gab es abhängige Grosse und Fürsten; das eigentliche Assyrien verschwand, was die Ausdehnung anlangt, dagegen immer mehr. Diese Provinzen, abhängigen Städte, Fürsten u. s. w. waren aber ebenfalls wehrpflichtig. Die Statthalter draussen im weiten Reiche hatten genau so gut ihre Kontingente zu stellen wie ihre Kollegen im eigentlichen Lande Assur. Die Kriegslast ruhte nicht mehr auf den Schultern eines Mittelstaats; jetzt verteilte sich die Blutsteuer auf ein weit grösseres Gebiet, das eigentliche Assyrien erfuhr eine Entlastung. Die Reichsheere, die man jetzt aufstellte, waren aber auch weiterhin Volksheere, nur ihre Rekrutierung hatte sich geändert.

Die Richtigkeit der soeben vorgetragenen Anschauungen zeigen die Texte. Sargon erzählt in seiner Prunkinschrift Z. 112 ff. und in seinen Annalen Z. 388 ff. (siehe Winckler, *Sargon* I S. 64 ff.; II S. 34 und 23), wie er in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000118

Ḳummuḫ nach *Muttallu's* Vertreibung einen Statthalter eingesetzt, in der neuen Provinz Leute aus *Bīt-Jakin* angesiedelt, aus ihnen eine stattliche Streitmacht zusammengebracht und dem neuen Grossen unterstellt habe. Natürlich hatte im Falle eines grossen Krieges der Statthalter von *Ḳummuḫ*, und genau so jeder andere Statthalter, sich mit einem bestimmten Kontingent zu stellen; dazu unterstellt ihm der König die Truppen.

Die Heere der Zeit bestanden zumeist aus solchen Kontingenten der Statthalter, der *paḫātu*'s oder *šaknu*'s; das zeigen völlig deutlich Stellen wie Sargon, Prunkinschrift Z. 120 (WINCKLER, l. c. II S. 34) und Annalen Z. 408 (WINCKLER, l. c. I S. 68 und II S. 24), wo es heisst, dass Sargon 7 seiner *šutšaḳū*'s,[1]) Statthalter, (nebst ihren Truppen) abgesandt habe, um *Ispabāra* zu rächen; oder Annalen Z. 304 ff. (WINCKLER, l. c. I S. 52 und II 11 und 20): »die *Ḫamaranai(a)*, die vor meinen Waffen geflohen, in Sippar eingedrungen waren und beständig die Karawanen (??) der Babylonier plünderten, meine *šutšaḳū*'s, Statthalter, sandte ich gegen sie«; oder Prunkinschrift Z. 149 ff. (WINCKLER, l. c. I S. 126 und II S. 35), wonach der Statthalter (*šaknu*) von *Ḳue* sich auf einem Zuge gegen *Mušku* befand, während Sargon selbst in *Bīt-Jakin* beschäftigt war.

Auch unter den folgenden Grosskönigen sind die Heere aus Kontingenten der Statthalter zusammengesetzt. So erzählt uns Assarhaddon (681—668) auf seinem zerbrochenen Obelisk II 13 f. (III R 15), dass er gegen *Nabū-*

---

1) Zu der Frage, ob *šutšaḳū* oder etwa *šutrēši(u)* zu lesen sei, ist CT XXIII Pl. 10 Z. 14 zu erwähnen: *kīma šu-ut-re-e-ši lā ālidi nīlka lībal* »Wie bei einem *šutrēši(u)*, der nicht erzeugt, möge dein Zeugungssaft vertrocknen!«, sowie ebendort Z. 19: *nīl-šu lībal kīma lā ālitti*. Hiernach scheint *šutrēšu(i)* einen Eunuchen zu bezeichnen. Vgl.: *šа* Synonym von *šut*, סרים = »Eunuch«, welches einem assyrischen **šа-rēši* entsprechen könnte, und Assurnasirpal, Annalen I 92 (I R 19): *šа (amēlu)šа-rēšē (?) šа (amēlu)šа-rēš (?) šarrāni* . . . (JENSEN).

zēr-ketti-līšir(?) seine *šutšaḳū*'s, Statthalter, von der Grenze (im Gebiet, Bereich) seines Landes gesandt habe. Die *Gebete an den Sonnengott* aus der Zeit Assarhaddon's und Assurbanipal's (668—626), die KNUDTZON veröffentlicht hat, zeigen ebenfalls die Statthalter an der Spitze von Streitkräften, Fussvolk wie Reiterei; s. Gebet XXXI Rev. 5, XXXIII Obv. 2 f. und vgl. XXX Rev. 3—5.

Gleichfalls lehren Stellen in den historischen Inschriften Assurbanipal's, dass auch seine Heere sich zum grössten Teile aus den Provinzen rekrutierten: Nach Rassamcylinder I 72—74 (V R 1) setzt der Grosskönig 22 Könige Westasiens nebst ihren Streitkräften und ihren Schiffen zu Meer und zu Lande mit seinen Truppen nach Aegypten in Bewegung. Ibid. III 70—77 erzählt der Fürst mit Genugtuung, welche Woltaten er seinem Bruder *Šamaš-šumu-ukīn* erwiesen habe. Er habe ihn zum König von Babylon gemacht, ihm Städte, Felder, Haine und Leute, mehr als sein Vater befohlen habe, gegeben, ausserdem aber Soldaten, Rosse und Wagen zusammengebracht und damit seine Hand gefüllt. In K 228 etc. (s. III R 28, 11 ff.) erzählt er, er habe den *turtan* und die Statthalter nebst »den Truppen ihrer Hände«, d. h. die in ihren Händen, ihnen unterstellt waren, seine grossen Streitkräfte, gerufen und nach Aegypten gesandt; und eben diese Truppen meint Assurbanipal im Rassamcylinder, I 66 (V R 1), wenn er dort in kürzeren Worten von seinen Truppen spricht, die er ausgehoben habe. Die grossen Streitkräfte des Königs also fraglos bestehend aus den Truppen der Statthalter! Gleich deutlich sind Stellen wie K 228 etc., 25 ff. (III R 28). Vgl. V R 1, 72 ff. (oben).

Von derartigen Satrapenheeren heisst es nun wenigstens einmal, dass Assurbanipal sie »aushebt« (s. oben). Somit handelt es sich wenigstens in diesem einen Falle, zum mindesten in der Hauptsache, um Volksheere, einerlei, wie weit sie aus eigentlichen Assyrern, wie weit aus Angehörigen anderer Völkerschaften bestanden. Und da

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000120

wir nirgends von Söldnerheeren der Satrapen Assurbanipal's hören, so ist es jedenfalls auch noch für die grossen Heere dieses Königs durchaus das Wahrscheinlichste, dass sie sich in der Hauptsache aus Volksheeren zusammensetzten. Gewiss ist es, dass etwas Anderes völlig unwahrscheinlich ist. Mit seiner gegenteiligen Meinung (s. o. S. 98) befindet sich also Peiser im Irrtum.

Die Herren des Riesenreiches und seiner gewaltigen militärischen Machtmittel waren die Könige von Assyrien. Auf was nun stützte sich der Grosskönig seinen Satrapen gegenüber? Stand der allmächtige Herr des Reiches völlig allein, ohne eine Lanze hinter sich, den Scharen derselben, die Mann für Mann ihren Heerbann hatten, gegenüber? Auf die Leibwache darf man verständigerweise nicht hinweisen. Wollte der König nicht zu einem Schatten herabsinken, sollte das Reich nicht aus den Fugen gehen, so musste für ihn stets eine bewaffnete Macht vorhanden sein, die gross genug war, um sich bei der ersten Gefahr jedem Gegner, sei's bei feindlichem Einbruch, sei's beim Aufzucken der ständig lauernden Rebellion, mit Erfolg entgegenwerfen zu können; es bedurfte dazu eines stehenden Heeres.

Verfügte der Grosskönig nun wirklich über ein solches?

Das ältere Assyrien war, wie bereits oben hervorgehoben wurde, ein verhältnismässig kleiner Staat; dessen *paḫātu*'s, soweit diese vorhanden waren, wurde es ungleich schwerer, die Fahne des Aufruhrs zu entrollen. Man konnte nur schwer dazu rüsten; die Obergewalt war zu nahe, man war ungleich mehr unter Aufsicht; und versuchte man wirklich die Rebellion, so war das Land rasch mobil gemacht. Es genügte also gegen die Satrapen ein blosses Volksheer.

Im neuen Reiche war das anders. Der Himmel war gross und der Grosskönig weit. Es war leichter zu rüsten; die Beaufsichtigung war erschwert; wurde man aber von den Spionen der Herrscher oder den eigenen guten Freunden

vorzeitig verraten, so ging es nicht so rasch mit der Mobilmachung und dem Heranmarsch des Grosskönigs, und die Aufrührer konnten Zeit gewinnen. Angriffen von aussen war das Weltreich ebenfalls leichter preisgegeben als der ältere Mittelstaat. In der älteren Zeit brachten kurze Märsche das Heer an den Feind; im neuen Reiche mit seinen grossen Entfernungen hatte sich auch das gründlich geändert. Dem älteren Assyrien war ein grösseres stehendes Heer keine Notwendigkeit, das neue ohne ein solches kaum denkbar. Doch nicht Postulate, nur die Tatsachen können die Frage entscheiden.

Im Jahre 711 v. Chr. hatte sich Asdod in Philistäa empört und Sargon eilte, es zum Gehorsam zurückzubringen. Er erzählt darüber in seiner Prunkinschrift Z. 97 ff. (Winckler, l. c. II S. 33): »in der Wut[1]) meines Inneren (Herzens) sammelte ich nicht die Masse meiner Truppen (»Völker«), brachte nicht mein Heerlager zusammen; mit meinen »Helden« (Gewaltigen), die am Orte des . . . . . s nicht von meiner Seite w(e)ichen, zog ich nach Asdod«. Es sollte rasch gehen, darum zog Sargon mit dem, was er hatte, los, offenbar mit stehenden Truppen; denn dieselben werden an unserer Stelle den Massen der Truppen entgegengesetzt, die zu versammeln nicht Zeit war, und dem Heerlager, das zusammenzubringen zu lange gedauert hätte, d. h. dem erst aufzubietenden Volksheere. Die Regel war es eben, Reichsheere aufzustellen; bot der König sonst seine Truppen auf, so bot er zumeist den Heerbann, zum Teil natürlich, auf. Als aber Asdod den Assyrern verloren zu gehen drohte, war dazu keine Zeit mehr und Sargon zog mit stehenden Truppen aus, über die er ausser dem Aufgebot verfügte.

Dass diese stehenden Truppen im Feldzuge gegen

---

1) *šuḫtu*, wohl mit *ṭ*, nicht mit *t*, wegen des arab. سُخْط = »Groll«. *šuḫtu* V R 47, 28 b, mit *t*, ist fraglos ein anderes Wort (gegen Delitzsch, *Handw.* S. 651) und gewiss zu syr. ܫܚܬ zu stellen (Jensen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000122

Asdod keine Fussoldaten umfassten, bezeugen uns Z. 222 ff. von Sargon's Annalen (s. WINCKLER, l. c. I S. 36 ff. und II S. 9), wonach er eilig gegen Asdod zieht mit dem »Wagen seiner Füsse« d. h. seinem oder seinen Leibwagen (s. aber u.) und seinen Reitern, [die am Orte des . . . . . s] nicht [von] seiner [Seite] weichen. Mit ebensolchen und nur solchen Streitkräften, allerdings nicht — wie an der eben genannten Stelle — dem Volksheere ausdrücklich entgegengesetzt, zieht Sargon gegen *Muttallu* von *Gurgum* und *Muttallu* von *Kummuḫ*; s. seine Prunkinschrift Z. 84 ff. und Z. 112 ff. (WINCKLER, l. c. I 112 ff. und II 33 bzw. I 116 ff. und II 34). Doch dürfte die oben angeführte Annalenstelle klärlich zeigen, dass es sich auch hier um Teile eines stehenden Heeres handelt, nicht um solche eines aufgebotenen Reichsheeres.

Das Vorhandensein stehender Truppen im neuen Reich ist uns vielleicht ausdrücklich bezeugt, falls nämlich mit den in HARPER, *Assyrian Letters* I Nr. 85 (= V R 54 Nr. 2) Obv. 12 erwähnten »ständigen« (?! *kā(a-a)manūtu*) dritten Wagenkämpfern solche einer stehenden Wagentruppe gemeint sind. Ja, V R 13, 36 f. (Bibliothek Assurbanipal's) scheinen nach JENSEN von *ṣābē santak(?!)ki*, das wären nach ihm »Krieger der Beständigkeit«, »ständige Krieger«, *ṣābē baṭlāt[i]*[1]) »Truppen des Aufhörens, Ablassens«, »zur Entlassung kommende Truppen« (vgl. nach JENSEN Prismainschrift Sanherib's III 33 in I R 39) unterschieden zu werden. Allein, dass der Text von V R 13 nicht älter ist als Assurbanipal's Zeit und nicht etwa auf eine babylonische Vorlage zurückgeht, lässt sich leider nicht feststellen, und darum erlaubt er auch mit JENSEN keinen Schluss auf ein stehendes Heer grade zu Assurbanipal's

1) Zu den für *kā(a-a)manūtu* (aus *kaiamanūtu*), *santak(?!)ku* und *baṭlāti* angenommenen Bedeutungen vgl., dass *kaianu* und *kaiamanu* Synonyme sind, *ana Marduk bēlia kaianak lā baṭlak* (»war ich beständig, hörte ich nicht auf«) (I R 52, Nr. 3, 19 f. und 67, I 17) und *ana (Ē)šakila u Ēzida lā baṭlak sattakam* (»hörte ich beständig nicht auf«) (I R 67, II 12) (JENSEN).

Zeit, wohl aber einen auf ein solches Heer zu oder vor seiner Zeit in Assyrien oder Babylonien.

Dass dem Grosskönig ein stehendes Heer neben dem Aufgebot des Heerbanns, unter dem Oberbefehl der Provinzsatrapen (s. o. S. 108 ff.), zur Verfügung stand, kann man auch aus weiteren Stellen beweisen. Sargon erzählt in seinen Annalen Z. 394 f. (Winckler, l. c. I S. 66 und II S. 23): »meine *šutšaḳū*'s . . . ihre weiten Truppen (»Volksheere«) mit dem *kiṣir šarrūtia* sandte ich gegen ihn«. Das Heer, von dem hier die Rede ist, setzte sich also zusammen aus den aufgebotenen Kontingenten der Statthalter, aus denen nach den früheren Ausführungen die Reichsheere der Spätzeit in der Hauptsache bestanden, und noch einer andern, von diesen Aufgeboten unterschiedenen Grösse, dem *kiṣir šarrūti*.

Diese vom Volksheere deutlich unterschiedene Grösse ist in diesem Gegensatze auch sonst in der Literatur nachzuweisen. Bei Sanherib bietet eine Variante hinter seiner Prismainschrift III 41 (s. Bezold in KB II 96 Anm. 8) folgenden Text: »unter der Beute dieser Länder, die ich erbeutete, brachte ich 10000 Bogen, 10000 Schilde zusammen und fügte sie hinzu zum *kiṣir šarrūtia*. Den Rest der schweren feindlichen Beute verteilte ich an die Gesamtheit meines Heerlagers und meiner *paḫātu*'s und die Leute meiner grossen Städte wie Kleinvieh«. Ganz ähnlich heisst es bei Assurbanipal, Rassamcylinder VII 2—8 (V R 7): »die Bogenschützen, die Schilde (Schildkrieger), die »Meister« (so Jensen), die *(amēlu) kitkittū*, die ich aus Elam als Beute wegführte, fügte ich zum *kiṣir šarrūtia* hinzu. Die übrigen verteilte ich an die Städte, die Wohnungen der grossen Götter, meine Statthalter, meine Grossen, die Gesamtheit meines Heerlagers, wie Kleinvieh«.

Durch diese Stellen ist so viel gesichert, dass der Grosskönig Truppen in seiner Hand hielt, die neben dem Reichsheer eine selbständige Grösse bildeten; sie wurden zusammengefasst unter dem Namen *kiṣir šarrūti*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000124

Was bedeutet der Name? — *kiṣru* wird auch sonst von Heeren gebraucht (Prisma Tiglatpileser's I. V 90 (in I R 12); Annalen Assurnasirpal's I 40 und III 116 (in I R 18 und 26); Annalen Sargon's 247 (bei WINCKLER, *Sargon* I S. 40 und II S. 20); und das zugehörige Verbum *kaṣāru* bedeutet »binden, zusammenfügen« und dgl. (vgl. DELITZSCH, *Handw.* S. 590 ff.). *kiṣru* bezeichnet also ein Heer als etwas »Zusammengefügtes«, »Zusammengeschartes« o. ä. und wird somit etwas wie »Schar«, *kiṣir šarrūti* also etwa die »königliche Schar« bedeuten. So auch schon JENSEN in KB II S. 211 Z. 5 und S. 215 Z. 79.

Wie der Name besagt, haben wir es also mit »königlichen Truppen« zu tun. Königliche Truppen waren freilich im letzten Grunde sämtliche Scharen, die bei einer Mobilmachung in dem Weltreich auf die Beine zu bringen waren. Wenn nun aber nach den obigen Ausführungen von den aufgebotenen Kontingenten des Reichs- und Volksheeres unter dem Oberbefehl der Satrapen sich eine Grösse scharf abhebt, die allein den Namen *kiṣir šarrūti* »die königliche Schar« führte, so erhellt, dass diese königliche Schar in einem besonderen Sinne eine königliche Truppe war, eine Schar nämlich, über die der Grosskönig allein verfügte, dass es wohl weiter eine Schar war, die er ständig in der Hand hatte, die ihm immer zu Gebote stand, ohne dass erst eine Mobilmachung zu erfolgen brauchte.

Die Richtigkeit dieses Schlusses wird von den Texten deutlich bestätigt. Assurbanipal erzählt im Rassamcylinder VII 58—81 (V R 7), dass elamitische Flüchtlinge, die sich auf einem Berge verschanzt hatten, seine Füsse ergriffen und sich ihm unterworfen hätten. Diese Leute habe er zu einer Abteilung Bogenschützen zusammengeschart, habe sie hinzugefügt zu seiner königlichen Schar, mit der er seine Hand gefüllt habe.

Deutlicher lässt es sich kaum ausdrücken, dass das *kiṣir šarrūti* zunächst einmal die königliche Schar *κατ' ἐξοχήν*

war. Diese stehende Königsschar sicherte also die Unabhängigkeit der assyrischen Könige und gab ihnen einen Rückhalt gegen ihre Satrapen. Dass diese Streitmacht eine stehende Truppe war, hat schon WINCKLER (*Geschichte Babyloniens und Assyriens* S. 219) ausgesprochen.

Man könnte nun gegenüber dieser Auffassung behaupten, das *kiṣir šarrūti* habe sich doch vielleicht auch aus aufgebotenen Heerbannleuten rekrutiert, vom Reichsheer habe es sich nur dadurch unterschieden, dass dieses von den Kontingenten der Statthalter gebildet wurde, während es selbst wenigstens auch aus den Heerbannleuten der Gebiete bestand, die unmittelbar unter dem Könige standen. Allein solche Gebiete gab es, so viel wir wenigstens wissen, eben nicht. Ueberall treffen wir im neuen Reich vielmehr an der Spitze der einzelnen Gebiete und Provinzen die *paḫātu*'s. Sogar die Hauptstädte, in denen der Grosskönig residierte, standen nicht direkt unter diesem, sondern unter je einem *paḫātu*. Man sieht also nicht, aus welchen Heerbannmännern sich die Königsschar hätte rekrutieren können.

Der stärkste Beweis jedoch dafür, dass das *kiṣir šarrūti* eine stehende Truppe war, liegt wohl in der Art, wie man dasselbe ergänzte. Wir zitierten bereits zwei Stellen aus Assurbanipal, nach denen dieser kurzerhand elamitische Truppen in die königliche Schar steckte. Später werden wir sehen, wie verbreitet unter den Königen diese Methode, ihre Königsschar neu aufzufüllen, war. Fremde Bestandteile aber steckt man doch nur in ein stehendes Heer oder in Söldnerhaufen, nimmermehr aber in ein Volksheer, das schon morgen wieder auseinanderläuft. Assurbanipal könnte schliesslich an dem oben S. 115 angeführten Orte nicht von »seiner königlichen Schar, mit der er — nicht etwa sein Gott *Aššur* oder sein Kriegsgott »*Ninib*« — seine Hand gefüllt habe,« reden, wenn es sich dabei nicht um stehende Truppen, sondern nur um ein Heerbannaufgebot handelte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000126

Alles in allem genommen: die königliche Schar war eine stehende Heeresabteilung.

Wie alt ist diese Einrichtung, dass der Grosskönig sich in erster Linie auf das *kiṣir šarrūti* stützte und nicht mehr auf die Heerbannhaufen, die von Fall zu Fall mobil gemacht wurden? — Ich glaube, die königliche Schar ist nicht älter oder jedenfalls nicht viel älter als etwa die Zeit Tiglatpileser's IV.

Vor diesem Fürsten stand — vgl. o. S. 106 f. — den assyrischen Herrschern noch nicht die grosse Wehrkraft gegenüber, die im neuen Reich die *paḫātu*'s mit ihren Provinzen bildeten, brauchte also die Obergewalt noch nicht ein starkes, unabhängiges, militärisches Rückgrat. Vor diesem Grosskönige ist ferner — und das bedeutet wohl mehr — das *kiṣir šarrūti*, das erst unter Sargon auftaucht, nirgends in den Texten nachzuweisen. Schliesslich sind auch die Truppengattungen, aus denen sich die königliche Schar zusammensetzte, im älteren Reich zum Teil noch garnicht, nach der Zeit Tiglatpileser's IV. dagegen sehr häufig in der Literatur aufzuzeigen, eine Tatsache, die kaum auf Zufall beruhen dürfte, zumal auch die Skulpturen grade seit diesem König das Aufkommen ganz neuer Truppenarten, vor allem unter dem Fussvolk, zeigen, die das ältere Reich garnicht kannte. Diese letztere Tatsache gewinnt noch an Bedeutung angesichts des Umstandes, dass nach denselben Skulpturen sich die assyrischen Heere grade von diesem König an auch nach Ausrüstung und Bewaffnung ganz wesentlich von denen der vorhergehenden Zeit unterscheiden. Leider können wir hier auf diese Skulpturen nicht eingehen, sondern müssen uns auf die Schriftdenkmäler beschränken.[1])

1) Eine Arbeit, die das gesamte Kriegswesen der Assyrer in seiner Entwickelung unter Benutzung des ganzen in Literatur und Plastik vorliegenden Materials zur Darstellung bringen soll, hoffe ich in absehbarer Zeit veröffentlichen zu können.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000127

III. Die Waffengattungen des *kiṣir šarrūti* (des stehenden Heeres).

Wie war die Königsschar zusammengesetzt, bestand sie aus mehreren Truppengattungen oder war sie ein der Waffengattung nach einheitlicher Körper? — Auch hierüber geben die Texte Aufschluss. Das *kiṣir šarrūti* war ein sehr zusammengesetztes Gebilde, in dem wohl alle Waffengattungen vertreten waren, die man in Assyrien überhaupt kannte, fahrende und reitende Truppen sowie zu Fuss kämpfende Mannschaften der verschiedensten Arten.

Es empfiehlt sich, die Stellen, die uns die Zusammensetzung der königlichen Schar zeigen, hintereinander aufzuführen und dann die verschiedenen Waffengattungen einzeln zu behandeln. Annalen 49 und Annalen des Saals XIV, 44 (Winckler, l. c. I 10 und II 3 und 28) erzählt Sargon: »50 Wagen, 200 (Reit)pferde, 3000 *(amēlu) zuk šēpē* brachte ich unter ihnen (in Karkemisch) zusammen und fügte sie zu meiner königlichen Schar hinzu.« Stele I (II) 57—60 (Winckler, l. c. I S. 178 und II S. 47; *Vorderasiatische Schriftdenkmäler* I S. 68) erzählt er: »300 Wagen, 600 (Reit)pf[erde], *kababu*-Träger, Lan[zen]träger brachte ich unter ihnen (in Hamat) [zusammen und] fü[gte] sie zu meiner königlichen Schar [hinzu].« Sanherib berichtet in der Inschrift von Konstantinopel I 29—30 (I R 43): »Bogenschützen, Wagen, Pferde, meine königliche Schar sandte ich gegen den König von Elam.« Und Assurbanipal schliesslich hat auf dem Rassamcylinder VII 2 ff. (V R 7) zu berichten: »die Bogenschützen, die Schilde (Schildträger), die »Meister« (s. o. S. 114), die *(amēlu) kit-kittū*, die ich aus Elam als Beute wegführte, fügte ich zu meiner königlichen Schar hinzu«.

Die königliche Schar enthielt mithin folgende Waffengattungen: Wagen, Reiter, *(amēlu) zuk šēpē*, *kababu*-Träger, Lanzenträger, Bogenschützen und *arītu*-Krieger. Eine an-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000128

dere Waffengattung, die ebenfalls der königlichen Schar angehörte, werden wir später kennen lernen.

a) Die Wagen.

Ein, und dabei reichliches Vorhandensein von Streitwagen in der königlichen Schar wird von den Texten nicht zu selten bezeugt. Annalen 15 (WINCKLER, l. c. I 4 und II 1) schreibt Sargon, er habe 50 Wagen [für] seine königliche Schar im eroberten Samarien zusammengebracht; nach Annalen 49 und Annalen des Saals XIV 44 (WINCKLER, l. c. I 10 und II 3 und 28) erleichterte er den *Pisīri* von Karkemisch um 50 Wagen, nach Prunkinschrift 35 f. (WINCKLER, l. c. II 31) brachte er in Hamat 200 Wagen für sein *kiṣir šarrūti* zusammen; nach Stele II (I) 57 (WINCKLER, l. c. II 47) waren es sogar 300. Sanherib Konst. I 29 zeigte uns schon gleichfalls das Vorhandensein der Wagen in der königlichen Schar.

Die Zahl der Wagen im *kiṣir šarrūti* war offenbar beträchtlich. Steckte doch nach den eben verwerteten Stellen allein Sargon nacheinander nicht weniger als 200 bzw. 400 seinen Gegnern abgenommene Wagen unter seine Königsschar; und dabei wurden nur die Stellen berücksichtigt, wo er ausdrücklich erzählt, dass er sein *kiṣir šarrūti* mit fremden Wagen bereicherte. Wenn er nun aber Prunkinschrift 31 f. (WINCKLER, l. c. II S. 31) berichtet, er habe *Amris* von *Tabal* mit 100 seiner Wagen nach Assyrien geschleppt, so hat er diese 100 Wagen wohl ziemlich sicher auch in seiner königlichen Schar verwandt. Und wie oft mögen kleinere Abteilungen, die die Geschichtschreiber nicht aufführen, den gleichen Weg gewandert sein!

Wenn nun an den zitierten Stellen der Grosskönig davon redet, er hätte so und so viele Wagen der Königsschar einverleibt, so meint er damit nicht etwa nur die Wagen als solche, ihre Besatzung ist stets darunter mit-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000129

einbegriffen. Das zeigen Stellen wie Sanherib Konst. I 29—30, wonach der König Bogenschützen, Wagen und Pferde nach Elam schickt; denn hier sind unter den Wagen die Wagenkämpfer natürlich mit gemeint; oder Stellen wie Sargon Stele II (I) 53 ff. (WINCKLER, l. c. II 47), wo es heisst, dass von Sargon unter den Leuten von Hamat (eigentlich inmitten der Leute von Hamat) ausser *kababu*- und Lanzenträgern sowie Reiterei auch Wagen »zusammengebracht« werden. Auch der Assyrer benannte die Mannschaften eben mit dem Namen der ihnen eigentümlichen Waffe, genau wie wir, wenn wir von so und so vielen Kanonen, Pferden, Gewehren etc. reden.

Hat nun Sargon erhebliche Massen von Wagen und Wagenkämpfern dem *kiṣir šarrūti* einverleibt, so muss diese Waffengattung in ihm noch beträchtlich stärker vertreten gewesen sein, da ja die gepressten Leute und Fahrzeuge doch nur einen Teil des schon vorhandenen Bestandes ausgemacht haben können.

Auf die Ausrüstung, Besatzung etc. der Wagen einzugehen verbietet der Rahmen dieser Arbeit. Ich hoffe auch diesen Gegenstand später ausführlich behandeln zu können. Vgl. o. S. 117 Anm. 1.

b) Die Reiterei.

Neben den Streitwagen enthielt das *kiṣir šarrūti*, was wir schon oben berührten, auch Reiterei. Die Reiter bzw. Reiterei bezeichnet der Assyrer bekanntlich (vgl. zum folgenden DELITZSCH, *Handw.* S. 190 f.) vor allem mit dem Worte *bitḫallu*, d. i. eigentlich »Reitpferde«, also einem Kollektivum, so z. B. Annalen Assurnasirpal's III 58 (I R 24) oder bei HARPER, *Assyrians Letters* Brief 342 Obv. 4 f., wo zwei *(amēlu) rab-kiṣir(-MEŠ) ša bitḫalli* genannt werden. Verhältnismässig häufig sind Formen des Wortes mit Mimation. So z. B. in Sargon's Annalen Z. 249 (WINCKLER, l. c. I 40 und II 20): *bitḫallum*, oder Sargon's Annalen Z. 35

(Winckler, l. c. I 8 und II 2): *bitḫallim*. Auch *bit-ḫal*, vielleicht ohne Endung gedacht, doch möglicherweise eine pseudoideographische Schreibung für *bitḫallu*, kommt vor; s. Sargon's Prunkinschrift Z. 35 (Winckler, l. c. II S. 31; gegen I S. 102). Dem Worte *bitḫallu* mit der Bedeutung »Reiterei« wird auch wohl zur Andeutung der dadurch ausgedrückten Mehrheit das Pluralzeichen MEŠ hinzugefügt; so in einer Variante zu Assurnasirpal's Annalen II 70 (I R 21).

Andrerseits bezeichnet der Assyrer die Reiterei auch als »die Leute mit den Reitpferden«, nämlich als *(amēlu) ša bitḫalli-MEŠ* (Assurbanipal, Rassamcylinder VI 88 in V R 6), auch geschrieben [und gesprochen] *(amēlu) ša bitḫal(-MEŠ)* (Variante zu der eben genannten Stelle und Harper, *Assyrian Letters* Brief 159 Obv. 4), oder als *(amēlu) ša bitḫallati*[1]) (ibid. Brief 138 left hand edge), oder als *(amēlu) ša bit-ḫal* (Johns, *Deeds* Nr. 986 Rev. II 10).

Das Vorhandensein von Reiterei im *kiṣir šarrūti* lehren ungefähr dieselben Stellen, welche zeigten, dass Streit-

---

1) Zu der Femininform *bitḫallati* beachte, dass *bitḫallu* (gegen Delitzsch, *Handw.* S. 190) fem. gen. ist: I R 21, 53 finden wir *narkabtu* (Var.: + MEŠ) *DAN(dan)* + *tu* (Var.: *da'tu*) *bitḫallu SAG* (Var.: + DAN) + *SU*, I R 22, 103 *narkabtu* (?! in I R *(iṣu) KU* + *MEŠ*) *DAN* + *TU bitḫallu SAG-SU*, und damit wechselnd in III R 6 Rev. 21 *narkabtu* (?! in III R *(iṣu) KU* + *MEŠ*) *DAN* + *tu bitḫallu ša-ri-su*. Da nun SAG-DAN und SAG beide *ašaridu* bezeichnen, *tt* bei Assurnasirpal aber zu *s* wird oder doch werden kann (*asibi* aus *attibi*; *isia* aus *ittia*), so dürfte SAG-SU bzw. SAG-DAN-SU hinter *bitḫallu (a)šarišu* zu lesen, *bitḫallu šarisu* durch Aphärese aus *bitḫallu ašarisu* entstanden sein, *ašarisu* aber auf *ašarittu*, Femininum von *ašaridu* zurückgehen. Also wohl »erstklassige Reitpferde (Reiter, Reiterei)« neben »starken(!) Streitwagen«. Zu *da'tu* für *dannatu* und zunächst aus *dantu* s. ZA VII 173 ff. und 182 und *sa'tu—santu*, grade auch bei Assurnasirpal, offenbar aus *sāmtu* »Morgenröte« (I R 21, 54; zu *sāmtu* »Morgenröte« s. Jensen in KB VI, I S. 570). Uebrigens erscheint *bitḫallu* wohl völlig deutlich als Femininum bei Sargon, Annalen 124 (Winckler, l. c. I 24 und II 5): *bitḫal šēpēia šitmurti* = »ungestüme Reiter meiner Füsse«, schwerlich = »Reiter meines ungestümen Fusses« (Jensen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000131

wagen einen Teil davon ausmachten. Nach Sargon's Annalen Z. 49 und Annalen des Saals XIV 44 (WINCKLER, l. c. I 10 und II 3 und 28) werden in Karkemisch auch 200 *bitḫallum* zusammengebracht und ins *kiṣir šarrūti* gesteckt, und nach desselben Königs Prunkinschrift Z. 35 f. (WINCKLER, l. c. II 31) und Steleninschrift I (II) Z. 57 ff. (WINCKLER, l. c. S. 47) wird mit 600 in Hamat zusammengescharten *bitḫallum* ebenso verfahren.

Auch ihre Zahl im *kiṣir šarrūti* muss also nicht unbeträchtlich gewesen sein: Sargon hat nachweislich 800, in Wirklichkeit aber wohl noch mehr gepresste Leute nacheinander unter sie gesteckt, und die schon vorhandenen Bestände werden doch auch hier die zwangsweise unter sie eingereihten Truppen an Zahl beträchtlich überragt haben.

c) Die Fusstruppen.

Weiter waren im *kiṣir šarrūti* vertreten die *(amēlu) zu-ku*. Der Name der Truppe ist aus verhältnismässig alter Zeit bezeugt; man findet ihn schon in einer gleichzeitigen Urkunde bei Assurnasirpal, Annalen III 58—77 (I R 24 f.), wonach der Grosskönig auf seinem grossen Zug nach dem Libanon ausser Wagentruppen und Reiterei auch solche Leute aus den Euphratstaaten mitziehen lässt.[1]) Diese *zuku*-Krieger treten nun auch in den Inschriften Tiglatpileser's IV., Sargon's und Sanherib's auf.

Auf eine etymologische Erklärung des Namens müssen wir verzichten; was DELITZSCH, *Handw.* S. 253 dazu bemerkt, ist schwerlich richtig. Dass aber mit dem Namen Fusssoldaten, und zwar Fusssoldaten schlechthin — so auch und schon DELITZSCH — gemeint sind, kann

1) *(isia) asiḳi* (l. c. Z. 3; 8; 60; 63; 69; 77) gewiss = »ich nahm (mit mir)« und für *alteḳi*. S. dazu JOHNS, l. c. Nr. 642 Obv. 10, wo *issikki* gewiss für *ilteḳi*. Die herkömmliche Lesung und Deutung der Form als *asikin* = *aštakan* berücksichtigt nicht, dass Assurnasirpal sonst für *aštakan asakan* sagt (JENSEN).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000132

nicht zweifelhaft sein. Das ergibt sich schon daraus, dass die *zuku* neben den fahrenden und reitenden Truppen schlechthin genannt werden, nie aber neben *zuku* irgendwelche Gattungen von Fusstruppen erscheinen. S. z. B. Assurnasirpal's Annalen III 58—77 (vgl. oben).

Weiter aber ist zu beachten, dass wohl mit *zuku* bestimmte Gattungen von Fusstruppen wechseln. Nach Sargon, Annalen 49 und Annalen des Saals XIV 44 (Winckler, l. c. I 10 und 86; II 3 und 28) werden ausser Wagen und Reiterei von Sargon in Karkemisch auch »Fuss-*zuku*'s« (darüber unten) gepresst, nach der Sargonstele I (II) 57 f. (Winckler, l. c. S. 47) aber von ihm in Hamat ausser Wagen und Reiterei Schild- und Lanzenträger, aber keine *zuku*, und nach seinen Annalen Z. 400 f. (Winckler, l. c. I 68 und II 23) werden unter den deportierten Leuten von *Bīt-Jakin* von ihm ausser Wagentruppen und Reiterei Bogenschützen, Schil[d- und Lanzen]träger zusammengebracht. Und endlich, dass man in den *zuku* Fussvolk ganz allgemein zu sehen hat und nicht etwa eine Spezialgattung davon, wird auch einigermassen dadurch gestützt, dass in der Literatur des Tages, soweit ich sie überblicken kann, zwar alle Arten Fussvolk, nie aber *zuku* auftreten.

Nach dem Vorstehenden kann man beurteilen, wie wenig begründet Pancritius' Meinung in *Assyrische Kriegführung* S. 35 Anm. 1 ist, wonach die Zusammenstellung der *zuku* mit Wagen und Reiterei der Annahme eine Stütze gebe, dass die *zuku* Reiter seien, oder eine von Peiser in KB I S. 105 vertretene Vermutung, die in den *zuku* grade Leichtbewaffnete sehen zu dürfen glaubt, oder eine wiederum von Pancritius, l. c. S. 35 hingeworfene Hypothese, dass die *zuku* grade eine schwerer bewaffnete, von ihren schwer bewaffneten und von ihr vergewaltigten *ummānāti* abweichend ausgerüstete, den Assyrern ursprünglich fremde, später vielleicht mit Modifikationen einheimisch gewordene Fusstruppe sei. Diese auf reiner Willkür beruhende Hypothese hätte niemals

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000133

aufgestellt werden können, wenn die Autorin die Skulpturen einer gründlichen Durchsicht unterzogen hätte, welche uns die Assyrerheere und die Veränderungen, denen sie unterlagen, durch mehrere Jahrhunderte zu verfolgen gestatten, und zwar nicht blos die Skulpturen bei LAYARD I, was allerdings auch schon hätte genügen können.

Sind die *(amēlu) zuku* nun aber Fusssoldaten schlechthin, so ist ihr Vorhandensein im *kiṣir šarrūti* vorauszusetzen, auch wenn es nicht ausdrücklich bezeugt wäre, da man ja weiss, dass verschiedene Arten Fussvolks darin vertreten waren. Aber auch eine direkte Bezeugung der *(amēlu) zuku* im *kiṣir šarrūti* fehlt nicht. Sargon bringt nach Annalen Z. 49 (WINCKLER, l. c. I S. 10 und II S. 3) und Annalen des Saals XIV Z. 44 (WINCKLER, l. c. II S. 28) unter anderen Truppen auch 3000 *zuk šēpē* in Karkemisch auf und fügt sie zu seinem *kiṣir šarrūti* hinzu. Allein an der genannten Stelle sind ja gar keine *(amēlu) zuku* genannt, sondern *(amēlu) zuk šēpē*.

Das zwingt uns jedenfalls die Frage auf, ob nicht die *(amēlu) zu-ku* von den *(amēlu) zuk šēpē* zu scheiden sind und worin dann etwa der Unterschied bestand oder besser, ob die Letzteren etwa eine Unterabteilung der Ersteren sind. Umsomehr vielleicht, da PANCRITIUS, l. c. S. 35 Anm. 1 zu sagen weiss, die *zuk šēpē* seien, vorausgesetzt, dass die *zuku* Reiter sind, eine zu Fuss kämpfende Variante dieser Truppe; als Analogie müssen dort allerdings, sehr merkwürdig, herhalten: die zu Fuss kämpfenden Dragoner des 17. und 18. Jahrhunderts und neuerdings die preussischen Jäger zu Pferde! DELITZSCH, *Handw.* S. 253 macht indes keinen Unterschied zwischen *zuku* und *zuk šēpē*, er sieht in dem letzten Ausdruck nur den volleren Namen. Wie sich *zuk šēpē* zu *zuku* allein verhält, werden wir erst später untersuchen können.

Was aber auch mit den *zuk šēpē* gemeint ist, nachdem sich oben ergeben hat, dass *zuku* ein Kollektivum ist, welches Fusssoldaten bezeichnet, ist so viel klar, dass

zuk šēpē nicht eine bestimmte zu Fuss kämpfende Art *zuku* im Gegensatze zu einer anderen reitenden ist, und dass Sargon in diesen *zuk šēpē* seiner königlichen Schar unter allen Umständen Fusstruppen besass.

Das Fussvolk der Königsschar zerfiel in verschiedene Gattungen. Als erste derselben traten uns oben die *nāš kababi* entgegen.

a) Die *kababu*-Schild-Träger.

Wir finden diese Leute als *nāš* oder *nāši (išu) ka-babi* erwähnt; s. Tiglatpileser IV., Annalen Z. 199 (Rost, *Tiglatpileser* I S. 34 und II S. 13); Sargon, Annalen Z. 400; Prunkinschrift Z. 117; Stele I (II) Z. 58 (Winckler, l. c. I S. 68; 118; 178 und II S. 23; 34; 47).

Ueber *(išu) kababu* — geschrieben ausser *kababu* auch *gababu* — vgl. Delitzsch, *Handw.* S. 578. *(išu) kababu* bezeichnet einen Schild und zwar möglicherweise einen gewölbten; denn man wird es vielleicht mit dem hebräischen גַּב zusammenbringen dürfen, das etwas Gewölbtes, dann Rücken und Schildbuckel bezeichnet. Der Name *nāš kababi* bezeichnet also den Träger vielleicht eines gewölbten Schildes; das Merkmal der Waffengattung war mithin eine, und zwar wohl eine besondere Schildart.

Unsere Leute haben ein engstes Verhältnis zu »Trägern der Lanze (*a(i)smarū*)« (s. dazu unten): Nicht nur dass bei Aufzählungen *kababu*-Träger und Lanzenträger anscheinend zu einer Summe zusammengezählt werden gegenüber den übrigen für sich summierten Truppengattungen, sondern wir finden auch »Träger von *kababu*('s) [und] Lanze(n)«. (S. zu Letzterem Tiglatpileser IV., Annalen Z. 199 (Rost, *Tiglatpileser* I S. 34 und II S. 13) und Sargon, Steleninschrift I (II) 58; und zu Ersterem Sargon, Annalen Z. 400 f.(?!), Prunkinschrift Z. 117 (Winckler, *Sargon* I 178; 68; 118 und II 47; 23; 34) und vgl. *asmarē* hinter *gababi* in einer Variante zu Sanherib's Prismainschrift zu Kol. III 37 f. (Delitzsch, *Lesestücke*[3] S. 116

und Bezold in KB II 96.) Daraus scheint sich zu ergeben, dass *kababu* und Lanzenträger identisch waren, dass der *kababu* die Schutzwaffe des Lanzenträgers war. So schon Winckler, *Sargon* I 69, 400 f. und 119, 117.

Hinsichtlich des Alters unserer Truppenart ist so viel sicher, dass sie erst ziemlich spät in der Literatur erscheint, zuerst bei Tiglatpileser IV. a. o. O., der von gefangenen Bogenträgern . . . . . *[nā-]ši ka-ba-bi as-ma-re-e* spricht. Von da ab sind die Leute auch bei den folgenden Grosskönigen zu finden.

Das Vorhandensein der *nāš kababi* im *kiṣir šarrūti* lehrt deutlich die eben angeführte Stelle von Sargon's Stelen-inschrift, wo er von *kababu*-Trägern redet, die er in Hamat zusammenbrachte und dem *kiṣir šarrūti* zufügte. Diese wider ihren Willen eingereihten *kababu*-Träger wurden gewiss in die Reihen schon vorhandener Waffengenossen gesteckt.

β) Die Lanzenträger.

In engster Verbindung mit den *kababu*-Trägern werden, wie bemerkt, *nāš a(i)s*[1]*)marē a(i)s*[1]*)marū*-Träger genannt. Zu dem Worte *a(i)smarū* vgl. Delitzsch, *Handw.* S. 109.

Mit *asmarū* wird jedenfalls auch eine schwere kräftige Lanze bezeichnet. Dies ergibt sich schon aus I R 7 Nr. IX B 3, wonach mit dem *(iṣu) asmarū* der Leib eines Löwen durchbohrt wird, was eine massive Waffe voraussetzt, und aus der zugehörigen Skulptur. [Aus L 4 Kol. I 22 (Lehmann, *Šamaššumukin* Taf. XXXV): ». . . ich schleudere wie einen *tartaḫu asmarānē nurruṭūti*« lässt sich wohl auf wenigstens gelegentlich erheblich lange *asmarū*'s schliessen, da *nurruṭūti* wohl, wie man(?) meint, »zitternd« heisst. Der Vergleich mit dem *tartaḫu* aber befürwortet

1) Die Aussprache mit *s* ist nicht nur ausser einer mit *z* oder *ṣ* möglich, sondern sicher. Das lehrt die Schreibung *assamārē* in einer Variante zur Prismainschrift Sanherib's, die Bezold in KB II 96 Anm. 3 verzeichnet (Jensen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000136

keine besondere Grösse der Waffe, da das Wort, statt »Lanze«, wie immer noch angenommen wird, sicherlich »Pfeil« bedeutet (KB VI 1 327 f.). JENSEN.] Die *asmarū*-Leute waren also mit Lanzen, und vielleicht mit schweren und langen Lanzen ausgerüstet.

Auch diese Waffe tritt wenigstens anscheinend erst spät in der assyrischen Geschichte auf, zum ersten Male bei Tiglatpileser IV. l. c. Mehrfach wird sie erwähnt bei Sargon und Sanherib. Schon vor Tiglatpileser IV. mag sie in Assyrien im Heere geführt worden sein, indess ist es auffällig, dass sie gerade unter diesem Fürsten auftaucht, bei dem sich mehrere Truppenarten zum ersten Male erwähnt finden, die nach ihm häufig genannt werden, in dessen Zeit man auch die Schöpfung der königlichen Schar wird setzen müssen.

Dass die *nāš (išu) asmarē* im *kiṣir šarrūti* vertreten waren, lehrt wiederum die o. S. 118 angeführte Stelle aus Sargon's Steleninschrift. Ueber das Verhältnis der *asmarū*-Träger zu den *kababu*-Trägern s. o. S. 125.

γ) Die Bogenschützen.

Bei weitem die Hauptmasse der Assyrerheere und sicher auch des *kiṣir šarrūti* wurde aber von den Bogenschützen gebildet. Die häufigste Bezeichnung für den Bogenschützen ist *(amēlu) ṣābu (išu) ḳašti*, d. i. »Bogenkrieger«. Zum ersten Male für uns gebraucht wohl Sargon den Ausdruck. Nach seinen Annalen Z. 400 und seiner Prunkinschrift 116 (WINCKLER, l. c. I 68; II 23 und 34) werden dem Statthalter von *Ḳummuḫ* auch *(amēlu) [ṣāb]ē(?) (išu) ḳašti* verliehen; und in seiner Prunkinschrift Z. 82 (WINCKLER, l. c. II 33) bezeichnet er das Nomadenvolk der *Sutū* als *(amēlu) ṣābē (ṣab) (išu) ḳašti*. Von *(amēlu) ṣābē (išu) ḳašti* redet auch Assarhaddon, sechsseitiges Prisma IV 5 (I R 46), und *(amēlu) ṣābē (išu) ḳašti* führt Assurbanipal nach Rassamcylinder VII 2—4 (V R 7) aus Elam in die Gefangenschaft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000137

Neben *(amēlu) ṣāb (iṣu) ḳašti* findet sich auch *(amēlu) ṣābu ša (iṣu) ḳašti*: Strassmaier, *Nabonidus* 23, 9.

Weit seltener als der erstere Ausdruck ist der Ausdruck *na-ši (iṣu) ḳašti* »Bogenträger«. Ich fand ihn nur bei Tiglatpileser IV., Annalen Z. 198 (Rost, *Tiglatpileser* I S. 34 und II S. 13) und zwar von feindlichen Truppen gebraucht. Eine dritte Bezeichnung findet sich II R 31, 53 Kol. II: *AMĒLU + (iṣu) ḳaštu*, anscheinend = »Mensch, Mann des Bogens«; derselbe Ausdruck kehrt wieder bei Harper, l. c. Brief 754 Obv. 10, wo von Urukäern, Knechten des Königs, *AMĒLU + (iṣu) ḳaštu*, die Rede ist, und bei Johns, *Deeds* II 986 Rev. Kol. II 5 wird von 6 *AMĒLU + (iṣu) ḳaštu* gesprochen. Es ist nun nicht sicher, ob in dieser Schriftgruppe AMĒLU, statt gesprochen zu werden, nicht — und das ist das weit Wahrscheinlichere — lediglich ungesprochenes Determinativ ist, so dass die Gruppe, obwohl den Bogenschützen bezeichnend, einfach *ḳaštu* gesprochen worden wäre. Eine solche kurze Bezeichnung war aber fraglos im Gebrauch.

Am kürzesten nämlich bezeichnete man die Bogenschützen, indem man einfach *(iṣu) ḳaštu* »Bogen« schrieb und *ḳaštu* sagte, also *ḳaštu* kollektivisch brauchte. S. Johns, l. c. II 856: 350 *(iṣu) a-rit* 240 *(iṣu) ḳaštu naphar(?)* 590 *ša il-li-ku-ni-ni* »350 *(iṣu) arītu*, 240 Bogen (kollektivisch), im ganzen 590, welche gekommen — eigentl. (her)gegangen — sind«. Mit den 240 Bogen sind also Bogenschützen gemeint. Wenn Harper, l. c. Brief 280 Rev. 4 f. gesagt wird: *(iṣu) ḳašti-šunu māla ibaššū* »ihr »Bogen«, so viel (seiner) ist«, so sind auch hier wieder unter dem Bogen Bogenschützen zu verstehen; und ebenso Harper, l. c. Brief 797 Obv. 17, wo vom *(iṣu) ḳaštu ša (alu) Nippur gabbi* d. i. »vom ganzen Bogen von Nippur« geredet wird. Sanherib erzählt Rassamcylinder 59 (s. Bezold in KB II 96 Anm. 8 und Delitzsch, *Handw.* S. 129), er habe 10000 *(iṣu) ḳaštu* in Philistäa, und III R 13 slab 3, 18 f., er habe 30500 *(iṣu) ḳaštu* aus *Bīt-Jakin* und Elam zusammengebracht und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000138

dem *kiṣir šarrūti* einverleibt. Ja, Assurbanipal berichtet Rassamcylinder VII 79—81, dass er Gefangene *ana (iṣu) ḳašti* zusammengebracht und sie seinem königlichen *kiṣru* hinzugefügt habe, wobei also »zum Bogen zusammenbringen« gar »zu einer Abteilung Bogenschützen formieren« bedeutet. Der kollektivische Gebrauch von *(iṣu) ḳaštu* für »Bogenschützen« war also ganz gebräuchlich.

Der Bogen war die Hauptwaffe der Assyrer, mit der vor allem gekämpft wurde. Wie sehr die Bogenschützen wenigstens gelegentlich die andern Truppen an Zahl überragten, lehrt sehr deutlich Sargon, Annalen Z. 400 f. (Winckler, l. c. I S. 68 und II S. 23) und Prunkinschrift Z. 116 (Winckler, l. c. II S. 34), wonach der König dem *paḫātu* des neubesiedelten *Ḳummuḫ* als Streitmacht der Provinz unterstellt: 150 Wagen, 1500 Reiter, 20000 Bogenschützen und 1000 *kababu*-Träger, Träger von Lanzen; greift man hoch und rechnet schon zu Sargon's Zeit auf die Besatzung eines Wagens 4 Mann, so ergeben Wagenkämpfer, Reiter, *kababu*- und Lanzenträger zusammen 3100 Mann, denen 20000 Bogenschützen gegenüberstehen, so dass diese mithin etwa 6 mal so stark waren als die übrigen Truppen des Aufgebots zusammen.

Manche Aufgebote im Reichsheere mochten nur aus Bogenschützen bestehen. Wenn es (s. o. S. 128) bei Harper, l. c. Brief 797 Obv. 16 ff. heisst: »*Ellil-bani*, der Knecht des Königs, und die Bogenschützen von Nippur insgesamt mit ihm, auf dem Wachtposten, wo ihn der König eingesetzt hat, stehn sie«, so liegt darin vielleicht, dass »die Bogenschützen von Nippur insgesamt« eben das Aufgebot dieser Stadt bildeten. Ein analoger Tatbestand liegt ebenso vielleicht vor, wenn es Harper, l. c. Brief 754 Obv. 10 (vgl. o. S. 128) heisst: »(die) Urukäer, Knechte des Königs, meines Herrn, Bogenschützen 500 oder 600 sind in meiner Hand«.

Dass es Bogenschützen auch in der Königsschar gab, lehrt schon die oben zitierte Stelle des Rassam-

cylinders Assurbanipal's, wonach dieser Leute von 21 (22) elamitischen Ortschaften »für den Bogen zusammenbringt« und seiner königlichen Schar hinzufügt. Auch sonst noch vermehrte dieser Herrscher die Bogenschützen seines *kiṣru* mit fremden Elementen. Nach Rassamcylinder VII 2—5 fügte er neben anderen Leuten, die er gleichfalls aus Elam in die Gefangenschaft führte, auch Bogenschützen zum *kiṣir šarrūti* hinzu. Zu analogen Einstellungen fremder Bogenschützen durch Sanherib s. o. S. 128 f.

Bildeten die Bogenschützen sonst den weitaus grössten Teil eines Heeres, so machten sie wohl auch den Hauptbestandteil des *kiṣir šarrūti* aus. Darauf weist schon die verhältnismässig sehr hohe Zahl der in das *kiṣir šarrūti* eingestellten Kriegsgefangenen hin. Leider besitzen wir aber keine ausdrücklichen Zeugnisse hierfür.

δ) Die *arītu*-Schild-Träger.

In engster Beziehung zu den Bogenschützen stand die letzte Fusstruppengattung, die nach unserer Liste im *kiṣir šarrūti* vertreten war, die *(amēlu) (iṣu) arītu*. Wie der Name besagt, waren dies mit dem *(iṣu) arītu* bewaffnete Mannschaften. Zu *(iṣu) arītu* vgl. Delitzsch, *Handw.* S. 129 f.; s. dort auch den Nachweis, dass *(iṣu) arītu* eine bestimmte Schildart ist. Die mit dieser Schutzwaffe ausgerüsteten Leute werden verschieden bezeichnet. Assurbanipal, Rassamcylinder VII 2 (V R 7) finden wir erwähnt *(amēlu) ṣābē (iṣu) ḳašti (iṣu) arīti* (Var.: *arīt*), also wohl »Krieger des Bogens (und) des *(iṣu) arītu*«. Unsere Soldaten werden also hier wohl als *ṣābē (iṣu) arīti* bezeichnet. Freilich möglicherweise als *(iṣu) arīti* bzw. *arīt* (s. dazu unten). Doch spricht die Endung *-i* für einen — abhängigen — Genitiv.

II R 31 Kol. 2, 52 findet sich die Bezeichnung *AMĒLU* + *(iṣu) a-rit*. *a-rit* ist hier vielleicht eine pseudideographische Schreibung für *arītu*, die übrigens auch sonst vorkommt, s. o. und Johns, l. c. II 856 Z. 1. Ob *amēlu* vor

(išu) arīt wirklich zu sprechen und nicht etwa lediglich ungesprochenes Determinativ ist, ist aber nicht sicher; doch ist das Letztere durchaus vorzuziehen. Vgl. o. S. 128.

Ausserdem wird nämlich der Mann auch noch einfach als *(išu) arītu*, als »Schild« von der Gattung *arītu* bezeichnet, ebenso wie der Bogener einfach *ḳaštu* genannt wird (s. o. S. 128). Und auch *(išu) arītu* wird kollektivisch für eine Mehrzahl von *arītu*-Trägern gebraucht: Oben schon wurden die bei Johns, l. c. II 856 genannten 350 *(išu) a-rit*, die angekommen waren, erwähnt; anlässlich seines philistäischen Feldzuges bringt Sanherib, Rassamcylinder 59 (l. l. s. c. c.) in den eroberten Ländern 10000 *(išu) arītu* auf und anlässlich seines Feldzuges gegen *Bīt-Jakin* 30500 *(išu) arītu* (III R slab 3, 18 f.) und fügt sie zum *kišir šarrūti* hinzu; so wird schliesslich bei Johns I 324 Z. 4 erwähnt ein III + *šu*, also *šalšu*, *ša a-rit* (ohne *išu*), d. i. ein dritter Wagenkämpfer aus den *aritu*-Leuten, der aus den *aritu*-Leuten genommen war.

Auch die *ṣābē (išu) arīti* scheinen nicht älter als das neue Reich zu sein. Jedenfalls treffen wir den *(išu) arītu* zum ersten Male bei Sanherib. S. die eben genannten Stellen. Zu den Bogenschützen standen die *(išu) arītu* in engster Beziehung; werden sie doch immer mit diesen zusammen genannt. K 4395 + Sm 54 lässt in Kol. II 27 f. (II R 31 Kol. II 52 f.) auf die (den) *AMĒLU* + *(išu) a-rit* sofort die (den) *AMĒLU* + *(išu) ḳaštu* folgen; bei Johns, l. c. II 856 werden die 350 *(išu) a-rit* mit 240 *(išu) ḳaštu* zusammen genannt (und zu ihnen hinzuaddiert); Sanherib stellt an den oben S. 128 genannten Orten 10000 bzw. 30500 *(išu) arītu* neben 10000 bzw. 30500 *(išu) ḳaštu* und Assurbanipal spricht am o. S. 130 angeführten Orte von »Bogen- und *arītu*-Kriegern«.

Da nun *(išu) arītu* sicher ein Schild ist und die Skulpturen aus Kujundschick, die das Heer zur Zeit Sanherib's und Assurbanipal's darstellen, bestimmt zeigen, dass die Bogenschützen — übrigens aus naheliegenden Gründen —

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000141

nie einen Schild führten, andrerseits beim Schiessen stets durch einen Schildträger gedeckt werden, so wird man nicht zweifeln können, dass dieser Mitkämpfer der *AMĒLU + (išu) arītu*, dass sein Schild der *(išu) arītu* war. Daher werden mehrfach (s. o. S. 128. 130) *kaštu-* und *arītu*-Krieger in gleicher Anzahl nebeneinander genannt. Ueber die Form dieses Schildes und die sonstige Bewaffnung des *AMĒLU + (išu) arītu* hoffe ich in einer anderen Arbeit handeln zu können.

Waren (s. o.) Bogenschützen im *kišir šarrūti*, so gab es somit schon deshalb auch *ṣābē (išu) arīti* in ihm. Bestätigt wird das einmal durch Assurbanipal, Rassamcylinder VII 2—5, wonach dieser Fürst Leute dieser Waffenart aus Elam in die Gefangenschaft schleppt und seinem *kišir šarrūti* einverleibt. Aber schon vor ihm hatte Sanherib ja mit 10000 gefangenen *arītu* aus dem Westlande und mit 30500 gefangenen *arītu* aus Elam und *Bīt-Jakin* dasselbe getan. Diese Stellen lehren gewiss auch, dass bereits vor der Einstellung der *arītu* solche Truppen im *kišir šarrūti* vorhanden waren.

ε) Die Schleuderer.

Noch eine weitere Truppenart dürfte es im *kišir šarrūti* gegeben haben, die wir freilich nur aus den Skulpturen kennen, welche sie überaus häufig zeigen, nämlich die Schleuderer. Niemals aber werden diese Leute anscheinend in der Literatur, soweit sie mir bekannt geworden ist, erwähnt. Das ist eine sehr merkwürdige Tatsache, die ich aber nicht zu erklären weiss.

Auch die Schleuderer sind eine Truppengattung, die, wie die Skulpturen deutlich beweisen, nicht älter ist als das neue Reich. Wohl kämpfte man auch in alter Zeit mit dem Steingeschoss, aber man schleuderte es, wie die Skulpturen des alten Reiches zeigen, mit der Faust. Mit der Schleuder fechtende Truppen kennt man erst von Tiglatpileser IV. an, von da ab sind sie eine beliebte Truppe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000142

Billerbeck in *Beiträge zur Assyriologie* Band VI Heft I (*Die Palasttore Salmanassars II von Balawat*) S. 92 Anm. 1 vertritt freilich mit Entschiedenheit die Meinung, dass die Assyrer sich bereits im älteren Reiche (zur Zeit Salmanassar's II.) der Schleuder bedient hätten, ebenso nämlich wie ihre Gegner, die auf den Balawatschienen häufig mit der Schleuder dargestellt sind. Die auffallende Tatsache, dass diese Schienen aber, und man kann das auf die gesamten Skulpturen des älteren Reiches ausdenen, niemals schleudernde Assyrer zeigen, sucht er als Gegeninstanz auszuschalten, indem er behauptet, dass die assyrischen Abbildungen (und Texte) die Assyrer stets als siegreiche Angreifer, niemals als Besiegte oder auch nur als Verteidiger vorführten; es sei also keine Veranlassung gewesen, von der Schleuder, »dieser in der Verteidigung von festen Stellungen hochwichtigen Waffe«, zu reden oder sie abzubilden. Diese Beweisführung Billerbeck's ist unrichtig. Auch die Skulpturen des neuen Reiches zeigen die Assyrer stets als siegreiche Angreifer und doch werden auf diesen Bildwerken überaus häufig assyrische Krieger beim Sturm auf Festungen und in offener Feldschlacht mit der Schleuder abgebildet, die übrigens nicht nur eine Verteidigungs-, sondern vor allem eine recht wirksame Angriffswaffe, genau wie der Bogen, ist. Wenn die Plastik des älteren Reiches dies aber nie tut, trotzdem auch sie die Schleuder, freilich nur in der Hand des Gegners, kennt, so ist man meines Erachtens zu der Annahme gezwungen, dass die Assyrer dieser Zeit die Schleuder eben noch nicht oder doch fast gar nicht in ihren Kämpfen verwandten.

Da die Texte ganz von den Schleuderern schweigen, kann man nichts Weiteres von ihnen aussagen; nicht einmal das weiss man bis jetzt, wie sie bei den Assyrern genannt wurden. Dass ausser den oben behandelten Truppenarten noch andere im *kiṣir šarrūti* vorhanden waren, ist unwahrscheinlich; Texte und Skulpturen wissen von sonstigen Waffengattungen nichts.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000143

ζ) Die Handwerkerabteilungen.

Gab es aber auch wohl keine anderen Waffengattungen sonst in der königlichen Schar, so muss man es vielleicht offenhalten, dass noch Truppen ganz anderer Art in ihr vorhanden waren, nämlich Handwerkerabteilungen: Johns, l. c. I 473 Rev. 10 und 474 Rev. 10 wird ein gewisser *Nergalšallimanni* erwähnt, das eine Mal als *rab-k[iṣir . . .]*, das andere Mal als *ušparu* »Weber«. Ibidem I 59 Rev. 3 wird ein anderer Mann genannt, der das Amt eines *rab ki-ṣir* der Weber bekleidete. (Vgl. Johns, l. c. I 453 Rev. 15, wo ein *rab ušparē*, ein »Oberster der Weber« genannt wird.) Es scheint demnach in Assyrien Weber gegeben zu haben, die in die Einheiten der *kiṣru*'s, der häufigst genannten militärischen Einheit bei den Assyrern, eingeteilt waren. Die Stellen legen mithin den Schluss sehr nahe, dass es auch Handwerkerabteilungen — in unserem Falle Weberabteilungen — in den assyrischen Heeren gab. War dies aber der Fall, so gab es solche wohl sicher wenigstens im *kiṣir šarrūti*; das geht allein schon daraus hervor, dass die oben angeführten Stellen aus Kontrakten sind, die am königlichen Hofe abgeschlossen wurden, die genannten *rab kiṣir*'s der Weber sich also wohl am königlichen Hofe befanden, königliche Beamte waren. An *kiṣru* = Zunft (sonst unbezeugt) an unseren Stellen zu denken, ist doch wohl nicht gestattet. Zu dem Vorhandensein von Handwerkerabteilungen in der königlichen Schar ist auch zu vergleichen Assurbanipal, Rassamcylinder VII 2 ff. (V R 7), wonach dieser Fürst ausser Bogen- und Schild-Soldaten auch *ummāni*, d. i. »Meister« (vor allem Handwerkermeister) aus Elam seinem *kiṣir šarrūti* einverleibt; vgl. ibidem VI 86 ff. und 95.

Näheres über die Weber- oder andere Handwerkerabteilungen ist bis jetzt nicht bekannt. [Vielleicht aber kommen für solche oder Aehnliches Stellen wie Johns I 618 Rev. 11 u. edge 1 in Betracht, wo ein *rab-kiṣir* von

Leuten genannt wird, die als *rab-NAG(= ŠE + IR)* bezeichnet werden; NAG bedeutet auch *uḫullu* »Lauge«. Jensen.]

IV. Die Leibabteilungen des *kiṣir šarrūti.*

a) Die Leibregimenter.

Das *kiṣir šarrūti* war eine stehende Heeresmacht (s. o.) von beträchtlicher Grösse (s. u.). Von vornherein ist anzunehmen, dass es in ihm Abteilungen gab, die zu der Person des Grosskönigs in einem besonderen Verhältnis standen, indem sie in Krieg und Frieden seinen persönlichen Schutz übernahmen, die sich, modern gesprochen, als Leibregimenter scharf von den übrigen Kämpfern abhoben.

In der Tat zeigen die Texte solche Spezialtruppen. Schon oben S. 113 zitierten wir Sargon, Annalen Z. 222 ff., wonach der König eilig gegen das aufrührerische Asdod zog mit »dem Wagen seiner Füsse« und den Reitern, *[ša ašar salme idā-]a-a lā ipparkū*, und führten die Parallelstelle dazu aus der Prunkinschrift an (Z. 97 ff.), wo er erzählt, er sei mit den Tapfern, also nach der eben genannten Stelle Reitern, *ša ašar salme idāia lā ipparkū* nach Asdod gezogen. Ebenfalls schon erwähnt wurden bereits o. S. 113 Prunkinschrift Z. 85 f. und 114, wonach der Grosskönig gegen *Muttallu* von *Gurgum* und *Muttallu* von *Ḳummuḫ* zog mit »dem Wagen seiner Füsse« und seinen Reitern, *ša ašar salme idāia lā ipparkū.* Wie dieser letzte Ausdruck auch wörtlich wiederzugeben sein mag — Delitzsch, *Handw.* S. 502 hat für *salmu* noch keine Bedeutung —, so viel ist doch klar, dass darin ausgedrückt wird, dass diese Krieger des Grosskönigs Begleiter waren, die nicht von ihm wichen, wozu ja auch stimmt, dass sie sofort bei der Hand waren. Man ist daher sehr geneigt, in diesen Kriegern eine besondere Leibabteilung zu sehen.

Indess, das ist nur eine Meinung; natürlich könnten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000145

auch diese Reiter, die nicht von dem Grosskönige wichen, die gesamte Reiterei des *kiṣir šarrūti*, von der man das ja auch sagen könnte, gewesen sein. Jedenfalls sind diese Stellen allein kein zwingender Beweis dafür, dass es Leibabteilungen unter der Reiterei der Königsschar gab.

Gegen Asdod zieht also Sargon und ebenso gegen *Muttallu* von *Gurgum* und *Muttallu* von *Ḳummuḫ* mit »dem Wagen seiner Füsse« und Reitern. Sanherib aber erzählt Prismainschrift I 66 ff. (I R 37) anlässlich seines Feldzuges gegen das Land der *Kaššū* und *Jasubigallai*: »inmitten hoher Gebirge (Berge), schwierigen Terrains, ritt ich zu Pferde und liess den *(iṣu) narkabtu šēpē-ia* »den Wagen meiner Füsse« auf Nacken tragen (JENSEN in KB VI 1 S. 454 f.). Was an dieser Stelle der »Wagen meiner Füsse« bedeutet, scheint mir ganz klar zu sein: es ist einfach der Wagen des Grosskönigs, auf dem er mit seinen Füssen steht, der sich zu seinen Füssen befindet. Wo wir etwa von einem Leibwagen reden würden, da redet der assyrische Historiograph sinnlich naiv vom »Wagen der Füsse«.

Gegen *Urzana* von *Muṣaṣir* rückt Sargon nach Annalen Z. 124 ff. (WINCKLER, l. c. I S. 24 und II S. 5) los *ina (iṣu) narkabtia u* 1000 *(imēru) biṯḫal šēpēia šitmurti*, also mit seinem Wagen und 1000 ungestümen »Reitern seiner Füsse«; denn so ist natürlich zu verstehen und nicht etwa: »und 1000 seiner ungestümen Reiter zu Fuss«, weil darnach noch Fussvolk aufgeführt wird und Reiter zu Fuss ohnehin ein Unsinn ist.[1]) War nun der Wagen der Füsse bei

1) Zu der eben genannten Stelle ist noch zu bemerken, dass JENSEN die Frage zur Diskussion stellt, ob man sie wohl auch so verstehen könne: hier ziehe Sargon mit seinen Wagen, mit den »Reitern seiner Füsse« und den »Fusssoldaten seiner Füsse« gegen *Urzana*, fahre aber selbst nicht. Denn auf gutem Terrain reite er anscheinend und auf schlechtem ziehe er zu Fuss dahin. Eine solche Deutung müsste ich aber für gewaltsam halten. Meiner Meinung nach ist die Bemerkung vom Reiten und zu Fuss Ziehn sehr unschuldig, da der König, soviel ich sehe, damit nichts weiter will oder doch gewollt haben könnte, als die gefährliche Rauheit der Gegend schildern, die sogar ihn zwingt sich selbst zu bemühen, wo er auf verhält-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000146

Sanherib und Sargon selbst, bei dem er in Verbindung mit Reiterei, und anscheinend »Leibreiterei«, genannt wurde, der königliche Leibwagen (s. o. S. 136), so vermutet man sofort, dass die mit ihm zusammen genannten 1000 »Reiter der Füsse« »Leibreiter« sind. So schon WINCKLER, *Sargon* I S. 231 unter *šēpu* aus richtigem Gefühl heraus oder doch ohne Angabe von Gründen. Aber war es auch klar, wieso der Wagen der Füsse den Leibwagen bezeichnen konnte, so erscheint doch ein Ausdruck »Reiter der Füsse« für »Leibreiter« heute zunächst äusserst befremdlich; er wird indess sofort verständlich, wenn man sich aus den Skulpturen die alte Wirklichkeit wieder lebendig macht. Die Könige des neuen Reiches, die so sinnlich von dem unter ihnen befindlichen Wagen ihrer Füsse sprachen, konnten mit gleichem Recht ebenso sinnlich ihre Leibreiter die »Reiter ihrer Füsse« nennen; denn auch diese befanden sich zu ihren Füssen.[1])

Die Wagen des neuen Reiches waren im Gegensatz zu denen des alten Gefährte von grosser Höhe. Wer Abbildungen von den kleinen zierlichen Gespannen gesehen hat, mit denen Assurnasirpal und Salmanassar II. noch ins Feld zogen, und dann den Wagen damit vergleicht, wie er unter Sargon, Sanherib und Assurbanipal üblich war, empfängt einen starken Eindruck davon, wie massig und gross die Gefährte geworden waren.

Stand der Herrscher des neuen Reiches auf seinem Schlachtwagen, dessen Räder einen Durchmesser von Mannsgrösse und darüber aufwiesen, so ragte er auch

---

mässig gutem Terrain immer noch gezwungen ist zu reiten statt zu fahren. Ich glaube also, es ist kein Grund vorhanden, will man die Stelle nicht grade pressen, in dem *narkabtu* etwas anderes als einen, nämlich den königlichen Wagen zu sehen. [Das ist auch meine Ansicht. JENSEN.]

1) Eine andere Erklärung zur Erwägung: Der Zusatz *šēpē* erhielt, nachdem er in völlig erklärlicher Weise zunächst nur in Verbindung mit »Wagen« die Bedeutung »eigenst« »persönlich« »Leib-« erhalten hatte, von da an diese Bedeutung auch in Verbindung mit »Reiterei« u. s. w. (JENSEN).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000147

über die Reiter hoch empor, die an seiner Seite ihre Strasse zogen und darum buchstäblich zu seinen Füssen dahintrabten.

Uebrigens dürfte der Zusatz *ša šēpē* bei den Assyrern durchaus noch nicht verblasst sein; er wurde anscheinend nur von solchen Leibtruppen gebraucht, die sich wirklich räumlich unterhalb des Grosskönigs befanden. Niemals nämlich steht, soweit mir bekannt ist, der Zusatz *ša šēpē* mit irgendwelcher Sicherheit bei nicht speziell königlichen Wagen bzw. Wagenkämpfern, trotzdem solche im *kiṣir šarrūti* reichlich vorhanden waren und einige derselben sicher ebenso wie Reiter und Fussvolk eine Leibabteilung gebildet haben werden. Wo ein Wagen, ein *(iṣu) narkabtu*, oder ein Wagenkämpfer, ein *(amēlu) (iṣu) narkabtu*, den Zusatz *ša šēpē* erhält, da ist allem Anscheine nach immer ein speziell königlicher Wagen, deren der Grosskönig natürlich mehrere besessen haben wird, bzw. Wagenkämpfer, deren er natürlich auch mehrere besessen haben wird, gemeint oder kann doch immer gemeint sein. Werden also bei Johns I, 207 Rev. 14 ff. 5 *narkabtu šēpē* hintereinander erwähnt, so ist dies nicht weiter wunderbar. Es handelt sich hier übrigens wohl kaum um die Soldaten eines königlichen Wagens, sondern einfach um Soldaten, die auf den Leibwagen als Besatzung verwandt wurden; es ist klar, dass schon um der nötigen Ablösung willen die Leibwagen sogut wie die Leibwagenkämpfer in grösserer Anzahl vorhanden gewesen sein werden.

Einwenden könnte man, es sei doch — die Richtigkeit unserer Erklärung des *ša šēpē* vorausgesetzt — merkwürdig, dass man die speziell königlichen Wagenkämpfer wie die andern Leibtruppen anscheinend auch durch das *ša šēpē* kennzeichnete, da sie sich doch nicht wie die letzteren unterhalb, sondern auf gleicher Höhe mit dem Herrscher befanden. Diese anscheinende Schwierigkeit würde sich aber einfach dadurch lösen, dass ja *narkabtu šēpē*, wenn es die Wagenkämpfer auf dem Königswagen be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000148

zeichnet, lediglich elliptisch auch hier für diesen selbst steht.

Mit *bitḫal šēpē* sollte also (s. o. S. 137) nur die Leibabteilung der Reiterei bezeichnet sein. Diese könnte man nun ebenso wie die Reiter, die durch *ša ašar salme idāia lā ipparkū* charakterisiert waren, zugleich für die gesamte Reiterei des *kiṣir šarrūti* halten, wenn man annehmen zu dürfen glaubt, die gesamte Reiterei des stehenden Heeres wäre eben Leibreiterei gewesen. Unten wird man nun eine besondere Leibtruppenart kennen lernen, eine Leibwache im eigentlichen Sinne, die den König auch im Frieden umgab, die Schar der *mutēr pūti*. Gab es keine speziellen Leibabteilungen unter den Reitern des *kiṣir šarrūti*, sondern war die gesamte Reiterei desselben die Leibreiterei, die Reiterei *ša šēpē*, so müssten scheint's erst recht alle *mutēr pūti* Leibtruppen, Truppen *ša šēpē*, gewesen sein. Nun gab es aber unter denselben Leute, die sich von den einfachen *mutēr pūti* als *mutēr pūti ša šēpē* abhoben; es gab also sogar unter den eigentlichen Leibwachen noch Unterschiede, gab unter ihnen einige, modern gesprochen, Leibkompagnien, die den Dienst beim Fürsten selbst versahen. Steht das aber fest, so darf man erst recht annehmen, dass die Reiter im *kiṣir šarrūti*, die Reiter *ša šēpē* hiessen, eine spezielle Leibabteilung der Reiterei und nicht die gesamten Reiter der königlichen Schar waren.

Gab es aber ziemlich sicher eine Leibabteilung berittener Völker im *kiṣir šarrūti*, so wird man auch kaum bezweifeln dürfen, dass die Reiter *ša ašar salme idāia lā ipparkū*, mit denen Sargon gegen Asdod, *Gurgum* und *Ḳummuḫ* zog, spezielle Leibreiterscharen waren und mit den Reitern *ša šēpē* identisch sind, da ja an den in Betracht kommenden Stellen (s. o. S. 135) der Herrscher auszieht mit seinem Leibwagen und Reitern, die entweder den einen oder den andern Zusatz erhalten.

Kaum der Erwähnung bedarf es, dass es auch Leib-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000149

truppen zu Fuss gegeben haben wird; und wirklich finden wir auch solche in den Texten.

Waren die Ausführungen über den Zusatz *ša šēpē* (s. oben)' berechtigt, so muss man erwarten, dass die Leibtruppen zu Fuss auch und vor allem diesen Zusatz haben; befanden sie sich doch etwa zur Hälfte zu den Füssen des Herrschers, wenn sie seinen Wagen auf dem Marsche begleiteten.

In der Tat werden die Leibtruppen zu Fuss als solche durch das *ša šēpē* kenntlich gemacht. Schon oben wurde erwähnt, dass unter den Leibtrabanten, den *mutēr pūti*, gewisse Abteilungen *ša šēpē*, Leibabteilungen im engsten Sinne, vorkommen. Hier soll zunächst über die Leibabteilungen zu Fuss im *kiṣir šarrūti* gehandelt werden, zu denen die Leibtrabanten nicht gehörten.

Auf dem Feldzuge gegen *Urzana* von *Muṣaṣir* (s. o. S. 136) zog Sargon aus mit seinem Wagen und mit 1000 *(imēru) bitḫal šēpēia šitmurti (amēlu) zuk šēpēia le['(i)] taḫazi* d. i. »1000 seiner ungestümen Leibreiter und dem schlachtenstarken oder schlachtkundigen Fussvolk seiner Füsse«. Zu *(amēlu) zuku* als Kollektivbezeichnung für Fussvolk s. o. S. 123 f. Das *šēpēia* dahinter wird man hier nicht anders fassen können als das hinter *bitḫal*, sodass wir hier also Leibfussvolk vor uns haben dürften. Indessen macht diese Uebersetzung Schwierigkeiten.

Tiglatpileser IV. Annalen Z. 108 (Rost, *Tiglatpileser* I S. 18, II S. 10) erzählt: »im Kampfe der *zuku šēpē ḳu[rādēia?]*, das wäre: [meiner] Gew[altigen]«. Da wir nicht wissen, was folgte, ist hier gegen Leibfussvolk nichts einzuwenden. Prismainschrift III, 11—17 (I R 39) erzählt Sanherib: »*Ḫazakijau*, der Judäer, der sich nicht unter mein Joch gebeugt hatte, 46 seiner starken (so Jensen) Städte, die Burgen und die kleinen Ortschaften um sie herum ohne Zahl schloss ich ein, eroberte ich durch Festtretenlassen eines (Belagerungs)dammes (so Jensen) und das Herankommen der (des) *šupū*, den Kampf der *zuk šēpē*,

durch Minengänge, Breschen und *kal-ban-na-ti*«.[1]) Auch hier könnten die *zuk šēpē* — zur Not — »Leibfussvolk« bedeuten. [Oder: »sehr wohl«. Denn die Leibabteilungen waren doch allemal Elitetruppen, und solche wären hier doch sehr am Platz. JENSEN.]

Am wenigsten passt das Leibfussvolk Sargon, Annalen Z. 49 und Annalen des Saales XIV Z. 44 f. (WINCKLER, l. c. I S. 10 und 86, II S. 3 und 28), wonach der König in Karkemisch 50 Wagen, 200 Reiter und 3000 *zuk šēpē* ohne weiteren Zusatz für das *kiṣir šarrūti* presst. Man könnte aber sagen, diese 3000 *zuk šēpē* seien das Leibfussvolk des *Pisiri* von Karkemisch gewesen. Aber würde Sargon dann nicht von den 3000 *zuk šēpē ša Pisiri* geredet haben? Oder redete Sargon darum von *zuk šēpē*, weil die 3000 *(amēlu) zuku* des *Pisiri*, einerlei ob vorher *ša šēpē* dieses Königs oder nicht, durch die Einreihung zu seinen, Sargon's, *zuk šēpē* wurden? [Ich halte dieses Bedenken für unnötig: Waren die Leibtruppen zugleich Elitetruppen, so konnte der König hier schon deshalb von Leibfusssoldaten schlechthin reden, wenn es ihm darauf ankam, den Elitecharakter der von ihm gepressten Fusssoldaten hervorzuheben. JENSEN.]

DELITZSCH, *Handwörterb.* S. 253 meint: *zuk šēpē* sei der vollere Ausdruck für *zuku*, was indess kaum zutreffen dürfte und jedenfalls ohne Anhalt ist.

---

1) Das letzte Wort ist bisher unerklärt und ohne Etymologie. Hier ein Vorschlag zur Güte: Auf der Assarhaddonstele von Sindschirli (*Ausgrabungen in Senschirli* I Tafel IV f.) findet sich ganz in ähnlichem Zusammenhange wie hier *kalbannati* ein *nabalkatti* hinter *pilši* und *niksi* (Rev. Z. 43), also ein Wort mit gleichen Lauten, nur in fast umgekehrter Reihenfolge. Liegt somit nun, sei es bei Sanherib sei es bei Assarhaddon, eine Wortverzerrung vor? Wenn das, dann böte Assarhaddon das Ursprüngliche. Denn ein *nabalkattum* findet sich in Verbindung mit *bilšum* = *pilšu* im Kodex Chammurabi § 125, wo es — mit SCHEIL — im Hinblick auf *nabalkatu* »übersteigen« u. s. w. fraglos »Hinübersteigen, -klettern oder Erklettern« bedeutet, und das würde ja bei Sanherib vorzüglich passen (JENSEN).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000151

b) Die Leibwachen.

a. Die *mutēr pūti*.

Aber das *kiṣir šarrūti* barg noch andere ganz spezielle Leibtruppen in sich; das waren die eigentlichen Leibwachen. Ein Beweis dafür, dass auch die Leibwächter der königlichen Schar angehörten, erübrigt sich; wenn irgend eine Truppe, dann waren diese Prätorianer, denen die Person des Herrschers beständig anvertraut war, Glieder des stehenden Königsheeres. Der Name der eigentlichen Leibtrabanten lautete nach den Texten *(amēlu) mutēr pūti*. Zur Schreibung und zur Bedeutung s. Delitzsch, *Handwörterb.* S. 517.

Soviel ich weiss, erscheinen die *mutēr pūti* zum ersten Male bei Sanherib, Prismainschrift III 71 ff. (I R 39): »am Fusse des Berges *Nib(p)ur* liess ich mein Lager aufschlagen, und zog dann mit den *(amēlu) mutēr pūti šēpēia naṣḳūti*, d. i. mit meinen auserlesenen (so Jensen) Leib-*mutēr-pūti*, und meinen schonungslosen Schlachtkriegern, vor denen ich wie ein sehniger Wildstier den Weg einschlug (so nach Jensen), durch Schluchten, Wasserläufe (und), Giessbäche[1]) des Berges, (über) beschwerliche Höhen (so Jensen) auf einem »Stuhle« dahin . . .«. Die *mutēr pūti* oder wenigstens ein Teil von ihnen bildeten also unter Sanherib eine ganz besonders hervorragende Truppe und standen, wenigstens zum Teil (s. u.), wie das *šēpēia* zeigt, im Leibverhältnis zum König.

Als Leibsoldaten werden *mutēr pūti* auch in der Tagesliteratur bezeichnet. Bei Johns, l. c. I 177 Obv. 7 erscheint ein *mutēr pūti ša šēpē*. Johns, l. c. II 837, 4 nennt

1) *nat(d)baku*, gewiss von *tabāku* = »giessen«, also wohl jedenfalls ursprünglich *natbaku*. *nad(a)baku* bei Assurnasirpal, Annalen II, 115 (I R 22) durch Angleichung an das stimmhafte dem *t* folgende *b*. Vgl. *natbaku* »Schicht(?!)« von (einem anderen??) *tabāku* in *Babyl. Expedition* Series A XVII I Nr. 23, 9 f. und נִרְבַּךְ, mit *d*, = »Schicht«, also ein assyrisch-babylonisches Lehnwort, bei Esra 6, 4 (Jensen).

(einen) *mutēr pūti ša šēpē GAB-MEŠ* + Wiederholungszeichen. Auf jeden Fall gehörte auch dieser Mann bzw. gehörten diese Leute zu den Leib-*mutēr pūti*; was freilich das *GAB-MEŠ* + dem Wiederholungszeichen bedeutet, vermag ich nicht zu sagen. Die Zeichen *GAB-MEŠ* finden sich sonst häufig hinter dem Titel *(amēlu) (iṣu) narkabtu*, wo man auch nicht sagen kann, was sie bedeuten. Mit diesem *GAB-MEŠ* hinter *(amēlu) (iṣu) narkabtu*, dem Wagenkämpfer, der ja auch ein Soldat war, wird das an unserer Stelle vorkommende gewiss identisch sein.

Aber auch dort, wo das *ša šēpē* hinter dem *(amēlu) mutēr pūti* fehlt, handelt es sich sicher um Leibgarden, wenn auch nicht immer um speziell königliche: K 1359 (veröffentlicht von Bezold in PSBA, May 1889, Plate IV f.) Obv. II 17 und 46, Rev. III 2 und 8 sowie viele andere Stellen nennen einen *(amēlu) mutēr pūti mār šarri*, also des Kronprinzen, K 1349 Rev. III 42 und Johns, l. c. II 860 Kol. III 19 sowie andere Stellen aber einen *(amēlu) mutēr pūti ummi šarri*, der Mutter des Königs; dass das *ša šēpē* hier fehlt, erklärt sich somit anscheinend oder vielleicht daraus, dass dasselbe, als Zusatz zu einem Titel, zunächst nur das Leibverhältnis zum Grosskönige ausdrückt. S. aber unten S. 147 ff.

Die Zahl der Stellen, wo der *(amēlu) mutēr pūti* ohne jeden Zusatz in der Tagesliteratur vorkommt, ist Legion; s. Johns, l. c. passim. An all diesen Stellen hat man es mit den Angehörigen eines Leibregiments *κατ' ἐξοχήν* zu tun; was der Umstand beweist, dass man diese Leute fast nur am königlichen Hofe trifft, wo sie offenbar allein den Dienst versahen. Nicht aber hat man es mit Angehörigen der Leibkompagnien im engsten Sinne zu tun, die den direkten Dienst bei den königlichen Personen hatten. Angehörige dieser letzteren werden wohl stets durch Zusätze wie *ša šēpē*, *mār šarri*, *ummi šarri* kenntlich gemacht.

Einen eigentümlichen Zusatz hinter *(amēlu) mutēr pūti* bietet Johns, l. c. I 50 Obv. 11. Dort steht als Zeuge ein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000153

(amēlu) mutēr pūti KA-NE-A. Ich kann damit aber leider nichts anfangen.

Nach Sanherib, a. o. a. O. ist es wohl klar, dass die *mutēr pūti* Fusssoldaten waren. Der Grosskönig zieht mit ihnen durchs rauhe Gebirge, wo vor allem Fussvolk am Platze ist. Durchlagender noch dürfte sein, dass die *mutēr pūti* den militärischen Schutz des Königs, des Kronprinzen und der Königinmutter, überhaupt des Hofes und des Palastes gebildet haben müssen; denn solche Wachtmannschaften bestehen selbstverständlich aus Fussvolk.

Johns, l. c. II 1036 Kol. IV 10, wo *ǰbiṯḫal ša (amēlu) mutēr pūti*, (ein Reitpferd oder) Reitpferde eines *mutēr pūti* erwähnt werden, bildet keinen Gegenbeweis. Dass die *mutēr pūti* unter Umständen auch geritten sind, darüber unten. Möglicherweise handelt es sich a. a. O. auch um Reitpferde, die zu einer Abteilung *mutēr pūti* gehören. Zum kollektivischen Gebrauch von *mutēr pūti* s. K 669 Obv. 14 (bei S. A. Smith, *Keilschrifttexte Asurbanipals* III Tafel 24).

Mehr kann Folgendes auffallen. Johns, l. c. I 309 Rev. 4 wird als Zeuge genannt ein *Aššur-killanni*, ein *(amēlu) mutēr pūti*. In Johns I 308 Rev. 12 steht fraglos derselbe *Aššur-killanni* als Zeuge, deshalb fraglos, weil 308 und 309 noch eine Reihe anderer Zeugen gemeinsam haben, zwischen denen er erwähnt wird. Hier aber, in Johns I 308 Rev. 12 wird der Mann *(amēlu) (iṣu) narkabtu rab kiṣir* genannt. Es besteht also anscheinend die Gleichung: *mutēr pūti* = *(amēlu) (iṣu) narkabtu* und die *mutēr pūti* scheinen also Wagenkämpfer gewesen zu sein. Aber *Aššur-killanni* ist *(amēlu) (iṣu) narkabtu* eines *rab kiṣir*, also möglicherweise der oder von *mutēr pūti*, da unsere Kontrakte ja aus der Hofbibliothek stammen. Hatte ein solcher Offizier aber einen Wagen zur Verfügung, so ist es nur natürlich, wenn die Besatzung desselben von seinen Soldaten, somit seinen *mutēr pūti* gestellt wurde. So hindert die anscheinende Gleichung garnicht, dass die *mutēr pūti* lediglich Fusstruppen waren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000154

Oben wurde behauptet, dass die *mutēr pūti* dem *kiṣir šarrūti* angehörten. Von denen des Königs und denen am königlichen Palaste ist es selbstverständlich; aber auch die Abteilungen, die den Dienst beim Kronprinzen etc. hatten, werden ihm angehört haben, wenn sich das auch nicht strikt beweisen lässt.

Infolge der engen Beziehungen der *mutēr pūti* zum Herrscher, der ihnen seine Person anvertraute, wurden sie zu allen möglichen militärischen Vertrauenssendungen benutzt, wobei sie gewiss oft genug beritten waren (vgl. o. S. 144). Ein Brief an den König, K 669 (s. S. A. Smith, *Asurbanipal* III Tafel 24 und Delitzsch in BA II 36 ff.) berichtet uns von einer militärischen Expedition mit alleiniger Hilfe von *mutēr pūti* (vgl. o. S. 142 zu Sanherib, Prisma Kol. III 71 ff.). Wo wir sonst in der Briefliteratur von Gefangenentransporten, Ueberbringung königlicher Handschreiben, Gesandtschaften etc. hören, fast immer werden da die *mutēr pūti* gebraucht. Nach Harper, l. c. Brief 552 Obv. 4—5 leitet ein solcher Leibwächter wohl einen Gefangenentransport, ebenso wird ibid. Brief 860 Obv. 6—11 ein anderer Menschentransport von unserem Soldaten geleitet. Von Brief 792 ibid., obwohl nicht ganz klar, lassen Rev. 5 ff. doch so viel erkennen: es sind von dem Briefschreiber 1000 Gefangene gemacht worden. Diese leiden Not, weil keine Speise im Lande aufzutreiben ist. Der Schreiber bittet, der Grosskönig möge doch einen *(amēlu) mutēru pūtu* senden, der die Gefangenen mit Speise versorgen solle. In Brief 866 Obv. 5 ff. ebendort wird eine Geschichte von einem *mutēr pūti* erzählt, der ein königliches Handschreiben zu überbringen hatte und von seinen Begleitern, als sie auf dem Wege von Nippur am Verschmachten waren, im Stiche gelassen wurde. Nach Harper, l. c. Brief 226, 9 ff. ist ein *mutēr pūtu* zu dem Absender gekommen. In Brief 228 Rev. 4 f. ibid. wird der Wunsch ausgesprochen: »Er möge einen *mutēr pūti* mit mir senden!«. In Brief 306 Obv. 2 f. schreibt der Grosskönig selbst,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000155

er habe den *Mannu-kī-Aššur*, einen *mutēr pūti*, zu babylonischen(?) Grossen gesandt. Und einmal wird an den Grosskönig geschrieben (Brief 165 Rev. 8 ff. ibid.), der König solle einen *mutēr pūte* schicken, um *ša pe-e* der *Zalipaeer* zu hören. Die häufige Verwendung der *mutēr pūti* als Boten und Berichterstatter erklärt sich aber auch daraus, dass sie die gegebenen Leute grade für militärische Aufträge waren, da am Hofe, wie man aus den Kontrakten schliessen muss, ausser ihnen kaum andere Leute vorhanden waren, die man besser hätte schicken können.

β) Die *ša šēpē*.

Ausser den *mutēr pūti* gab es scheinbar noch eine andere Leibwachenart, die *(amēlu) ša šēpē*.

Die Schreibweise des Titels ist eine verschiedene. Wir finden diese Leute einmal als *ša šēpē* bezeichnet: Johns, l. c. I 4 Rev. 1; 105 Rev. 5—7 und 9; 364 Rev. 9; 446 Rev. edge 1; dann aber auch als *(amēlu) ša šēpē* Johns, l. c. I 318 Rev. 15; 400 Rev. 15—19; 446 Rev. 15; offenbar ist hier *amēlu* wieder und fraglos ungesprochenes Determinativ (vgl. o. S. 128 und S. 131).

Die Bezeichnung besagt: »Einer der Füsse«, wozu, wenn kein weiterer Zusatz wie *mār šarri*, *ummi šarri* dazu gemacht ist, zu ergänzen ist: »des Königs«, und bezeichnet auch ihn (s. o. S. 137) als einen Mann, der sich zu den Füssen des Königs befindet, wenn dieser auf seinem Wagen steht.

Auch der *(amēlu) ša šēpē* war sicherlich ein Soldat und wohl speziell ein Leibwächter; dies beweist wohl Johns, l. c. I 470 Rev. 20—21, wo man als Zeugen einen *rab kiṣir* der *(amēlu) mutēr pūti* des [...?] und gleich dahinter, ebenfalls als Zeugen, einen *rab kiṣir ša šēpē* des Kronprinzen findet, vorausgesetzt, dass hier zu verstehen ist — wie es mir ziemlich sicher scheint — ein *rab kiṣir* »von *ša šēpē*-Leuten des Kronprinzen« und nicht vielmehr ein »*rab*

kiṣir der Füsse« oder ein »*rabū* eines *kiṣir* der Füsse« des Kronprinzen.

Die Stelle könnte im ersten Falle zugleich lehren, dass die *ša šēpē* mehreren Personen am königlichen Hofe beigegeben waren; denn gab es *ša šēpē* des Kronprinzen, so gab es gewiss auch solche des Königs und der Königinmutter, wie es ja auch *mutēr pūti* dieser drei Personen gab.

Um die mit *ša šēpē* Bezeichneten als Leibtruppen im engeren Sinne zu erweisen, dazu reicht die Bezeichnung *ša šēpē* für sich allein schon (vgl. o. S. 143) völlig aus; es kommt hinzu, dass wir diese Leute nur am königlichen Hofe treffen; denn ausser in den Kontrakten aus der Hofbibliothek Assurbanipal's sind sie mir wenigstens nirgends begegnet. Waren aber die *(amēlu) ša šēpē* »Leibtrabanten«, also Leibtruppen im engeren Sinne, in welchem Verhältnisse standen sie dann zu den *mutēr pūti*, die dasselbe waren?

Zunächst scheint es, dass man beide von einander trennen und in den *ša šēpē* eine besondere Leibwächterart sehen müsse, im Hinblick wieder auf Johns, l. c. I 470 Rev. 20—21, wo man einen *(amēlu) rab kiṣir ša (amēlu) mutēr pūti ša [...?]* und gleich darauf einen *(amēlu) rab kiṣir ša šēpē ša mār šarri* und sonach vielleicht einen Unterschied zwischen zwei Leibwächtergattungen gemacht findet. Aehnlich hat man Johns, l. c. I 400 Rev. 12 einen *(amēlu) ša šēpē*, 13 einen *(amēlu) mutēr pūti*, 14 einen *(amēlu) mutēr pūti*, 15—19 im ganzen 5 *(amēlu) ša šēpē* hintereinander; wozu dieser Wechsel, wenn nicht beide verschiedene Leute waren? Auch ibid. 318 Rev. 15 und 16 folgt auf einen *(amēlu) ša šēpē* ein *(amēlu) mutēr pūti*; und so liessen sich noch mehrere Stellen auftreiben, die eine Verschiedenheit festzustellen scheinen.

Bestand aber wirklich ein Unterschied, so müssen doch die *mutēr pūti* und die *ša šēpē* eine wichtige Eigenschaft gemein gehabt haben, eben, dass beide Leibwächter waren; das ergibt sich ja schon daraus, dass beide mehr-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000157

fach zusammen genannt werden. Gegen die *mutēr pūti* wären dabei die *ša šēpē* sicher zurückgetreten; denn in den Kontrakten bei Johns, wo sie allein begegnen, sind sie, wenn man die vielen Stellen, an denen die *mutēr pūti* vorkommen, in Betracht zieht, verhältnismässig recht selten. Der Unterschied zwischen den beiden Arten von Leibtrabanten ist aber doch wohl nur Schein.

Wie ihr alleiniges Vorkommen am königlichen Hofe zu zeigen scheint, waren die *(amēlu) ša šēpē* gewiss Leibtruppen; wie ihr Name besagt, waren sie wohl Leibtruppen im engsten Sinne. Die *mutēr pūti* andererseits (s. o. S. 143) waren auch Leibtruppen im engeren Sinne, aber Leibtruppen im engsten Sinne, Leibwächter in wörtlicher Bedeutung, waren doch nur Teile von ihnen, die *mutēr pūti ša šēpē* (s. o. S. 143). Wie nun, wenn unsere *(amēlu) ša šēpē* auch *mutēr pūti* waren, aber *mutēr pūti ša šēpē*? Die gelegentliche Unterscheidung der *ša šēpē* von den damit doch jedenfalls nahe verwandten *mutēr pūti* wäre dann vollauf erklärt. Soweit ich aus der Erinnerung sagen kann, treffen wir *(amēlu) ša šēpē* wohl mehrfach mit *(amēlu) mutēr pūti* zusammen, aber nie mit *(amēlu) mutēr pūti ša šēpē*, was vielleicht auch dafür spricht, dass sie mit den letzteren identisch sind. Strikt beweisen lässt sich die Identität freilich nicht.

Zum ersten Male tauchen für uns die *ša šēpē* unter Sanherib auf, genau wie die *mutēr pūti*. Johns, l. c. I 475 ist im Jahre 698 geschrieben, und in diesem Kontrakte ist Rev. 10 ein *(amēlu) ša šēpē* genannt. Unter demselben Könige lebten wohl die Johns, l. c. I 400 Rev. 15—19 als Zeugen fungierenden *(amēlu) ša šēpē*; dieser Kontrakt stammt nämlich anscheinend aus dem Jahre 688 oder 693. Unter Assarhaddon, nämlich im Jahre 679, fungierte als Zeuge der Johns, l. c. I 364 Rev. 9 genannte *ša šēpē*.

Innerhalb des *kiṣir šarrūti* heben sich also von der Masse der gewöhnlichen Truppen Leibscharen zu Fuss und jedenfalls auch zu Ross ab, die den Fürsten im Felde

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000158

deckten, war ferner eine Leibtrabantenschar (zu Fuss) vorhanden, die sich dadurch wieder von den übrigen Leibtruppen unterschied, dass sie den Grosskönig auch im Frieden in seinen Palästen umgab, hoben sich schliesslich einige Abteilungen auch noch von der Masse dieser Leibtrabanten ab, als die eigentlichen Leibwächter im wörtlichsten Sinne, die den Dienst um die königliche Person selbst hatten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000159

Zum assyrischen Lexikon.

Von *J. Barth.*

II.[1])

7. *aṭmânu* »Palast, Residenz«.

Von diesem Wort, welches speziell von Palästen der Könige und Götter gebraucht wird (Delitzsch, HWb 25),[2]) ist die genaue Lesung der ersten Silbe der Schrift nach unsicher, weil das ja *ad*, *at* oder *aṭ* bezeichnen kann. Gewöhnlich umschreibt man es *admânu* (so auch Delitzsch). Es wird aber *aṭmânu* zu lesen und mit dem ihm an Bedeutung entsprechenden arab. أُطُمٌ, N. unit. أُطُمَةٌ, Plural آطامٌ »Burg, Schloss, Feste« (= حِصْنٌ, قَصْرٌ LA) zusammenzustellen sein. Mit dem arabischen Wort werden namentlich die Burgen und Schlösser in und bei Medina, besonders häufig die der Juden, bezeichnet (IHiš., z. B. 102, 3 v. unt. und oft, ISa'd II 22, 18; 27, 7), aber auch solche ausserhalb dieses Gebiets, z. B. *Ḥam.* 614, 1, *'Aṣma'ijjât* 72, 29. Die spezifische Bedeutung des Wortes, welches Tebrîzî z. *Ḥam.* a. a. O. mit حِصْنٌ وكُلُّ بناءٍ مرفَّعٌ »Burg und jede Art von hochragendem Bau« erklärt, weist es mit dem assyrischen Wort zusammen. — Die Grund-

1) Vgl. Bd. XXIII, S. 90 ff.

2) Z. B. auch 82—3—23, 125: *Cat.* p. 1823. — *Red.*

bedeutung der Wurzel اطم »einengen« ist sowohl im Arabischen erhalten in أَطَمْتُ البِئْرَ أَطْمًا ضَيَّقْتَ فاها »die Oeffnung des Brunnens eng machen«, als im hebr. אטם »verschliessen« (Mund, Ohren, Fenster u. A.) Prov. 17, 28, Ps. 58, 5 u. s.

8. *gabbu* »Alles, Gesamtes«,

welches immer appositionell dem Substantiv nachgestellt wird (Delitzsch, HWb 192), entspricht dem arab. جَبْجَابٌ »massenhaft« von einem Heer IHiš. 702, 15, جُباجِبٌ »viel« von Wasser, رجلٌ جُباجِبٌ »dicker Mann« = ضخم (LA), إِبِلٌ مُجَبْجَبَةٌ »Kamele mit dicken Seiten« (das. mit Beleg).[1] — Dazu stellt sich das aram.-targ. גַּבֵּב »sammeln, zusammenlesen« Stroh und Holz, Onq. zu Ex. 5, 7, Num. 15, 32, 33 (= hebr. קַשְׁשׁ עֵצִים), welches sich zu dem assyrischen Substantiv verhält wie das arab. *gamaʿa* »sammeln« zu *gamʿun* »Menge«.

Der substantivische Begriff »Anhäufung, Gedrungenheit« ist sodann im Hebräischen und Aramäischen [wie bei גִּבְשׁוּשִׁית »Hügel« verglichen mit *gibšu* »Masse«] übergegangen in »Hügel, Bergrücken«. Vgl. so im Hebräischen bei Ezech. 16, 24. 31. 39: וַתִּבְנִי לָךְ גֹּב וַתַּעֲשִׂי לָךְ רָמָה, wo an allen drei Stellen רָמָה parallel steht. Dem entspricht im Targ. גיבא »Bergrücken« (Levy, *T. W.* u. d. W.), in der *Tôseftâ* גב »Wall, Erhöhung« (*B. meṣ.* 11; s. Levy), und auch das hebr. גַּב »Rücken«, vom Menschen, gehört wohl als Bild, entnommen von der Anhäufung, Erhebung, dazu.[2])

1) Dagegen scheint der einfache Stamm جبّ nichts Entsprechendes zu enthalten.

2) So soll auch das deutsche »Rücken« nach Kluge, *Etym. Wörterb.*[7] 378 mit altgall. *crucion* »Berg«, engl. *rick* »Kornhaufen« zusammenhängen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000161

9. *zamânu*, »böse, feindselig, Feind«,

dessen Bedeutung durch die Parallelen *nakru*, *limnu* und den Zusammenhang der Stellen gesichert ist (s. Delitzsch, HWb 257), hat sein Aequivalent in dem vulg.-arab. زَمَنَ »enflammer la colère«; يزمن »piquant, offensant, choquant« (Dozy, *Suppl.* nach Bocthor). Eine intransitive Wendung der Wurzel zeigt sich in dem arab. زَمانَةٌ »Schaden, den Menschen oder Tiere am Körper genommen haben« = آفَةٌ, عاهَةٌ; — زَمِينٌ, زَمِينٌ[1]) »beschädigt« mit dem Verbum زَمِنَ, Impf. a.; زَمانَةٌ »Körperverletzung« bei Maimûnî, *Dalâlat* III, 18ª M., 86a, Z. 6.

10. *kudur(r)u* »Grenze« und »Gebiet, Gemarkung«,

das öfter parallel neben *miṣru* »Grenze, Gebiet« steht, wie in *bel mi-iṣ-ri u ku-dur-ri*, und dessen Bedeutung teilt (s. die Nachweise bei Delitzsch, HWb 319), hat meines Wissens noch kein etymologisches Aequivalent gefunden. Es ist zu dem synonymen arab. قُطْرٌ, Plur. أَقْطارٌ »Seite, Gebiet«, z. B. Bezirke einer Stadt, Ibn Ǵubeir² 255, 18 u. s. zu stellen. Vgl. Sūre 55, 33 أَن تَنْفُذوا مِن أَقْطارِ السَّمَواتِ والأَرْضِ »dass ihr von den Seiten, d. h. aus dem ganzen Gebiet des Himmels und der Erde hinausdringet« (Baiḍ. من جَوانِبَ); — 33, 14 »wenn man zu ihnen in die Stadt kam« مِن أَقْطارِها »von ihren Seiten her«; ebenso Faraz-

1) Dieses kann Participium pass. des transitiven Stammes gewesen (vgl. den Plural زَمْنَى, wie كَسْرَى) und aus ihm das intransitive Verbum erst herausgebildet worden sein.

daq bei IHiš. 694 M. — Daneben kommt قُتْر, Plur. أَقْتار in gleicher Bedeutung vor; vgl. die Variante bei IHiš. a. a. O.; *Ḥam.* 677, 3: »Ich sehe, dass ich unter den Banû Ḥakam على قُتْرٍ »auf der Seite, nebendraussen, stehe; (denn) ich besuche, aber man besucht mich nicht«; ebenso Quṭâmî 26, 1. — Namarî bei Tebr. zu *Ḥam.* a. a. O. bemerkt القُتْر والقُطْر والحرف والجانب واحدٌ. — Wie im Assyrischen ist auch hier die Bedeutung »Seite, Grenze« und im Plural »Gebiete« in dem Wort vereinigt. [Das Gleiche im hebr. גְּבוּל »Grenze« und »Gebiet«; z. B. כֹּל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל 1 K 1, 3 u. s.] — Für die Entsprechung des babyl.-assyr. *k* und des arab. *q* sei auf das zu dem ersteren in nächster örtlicher Beziehung stehende Mandäische verwiesen, bei dem mehrfach das gleiche Verhältnis vorliegt, z. B. כושתא »Wahrheit«, כאצומא »Wahrsager«, כאצארא »Walker« u. A. m. (Nöldeke, *Mand. Gramm.* S. 39).

11. Assyr. *kisû*, arab. كُسْو, hebr.-syr. כֻּסְא.

Assyr. *kisû* »Seite« findet sich in Schilderungen von Bauten; wie »grosse Quadern liess ich«, *ki-su-us-sa* »ihre Seiten umschliessen« Sanh. Rass. 80 (Delitzsch, HWb 342, wo noch weitere Belege).[1]) Es dürfte dem arab. كُسْى, auch كُسْو »hinterer Teil« entsprechen, dessen Plural الأَكْساء mit النَواحِي »die Seiten« erklärt wird (LA). Zum arabischen Gebrauch vgl. على أَكْساءِ خَيْلٍ »hinter Rossen her«

1) S. jetzt auch den von King herausgegebenen neuen Sanherib-Zylinder des Brit. Mus. No. 103000, Col. VI, Z. 9 (CT XXVI, pl. 22) und vgl. zur näheren Bedeutung von *kisû*: »Schale, Verblendung« Koldewey in den *Mitt. d. D. Or.-Ges.* No. 4 (März 1900), S. 4 und besonders No. 26 (April 1905), S. 46 ff. — *Red.*

Ḥam. 238, 2 = *Diw. Hud.* 174, 3, رَكِبَ أَكْساءَهم »er fiel ihnen in den Rücken« Ṭab. I 2390, 15; 2586, 11; s. *Kâmil* 269, 8. — Vgl. *Lisân* XX, ١٣٣ كُسْوُ كُلِّ شيء مُؤَخَّرُه, »es bedeutet von jeder Sache den hinteren Teil«; daher auch رَكِبَ كُسْأَهُ »er fiel auf den Hinterkopf«. Die Grundbedeutung ist hiernach »hinterer Teil«. Das Verhältnis der Bedeutungen ist dasselbe wie bei יָרֵךְ »Lende«, das im Hebräischen dann sekundär auch die Seiten (des Zelts, Altars Ex. 40, 22, 24, Lev. 1, 11) bezeichnet, wie יַרְכְּתֵי אֶרֶץ die entferntesten Seiten der Erde, während in anderen Verbindungen es den hinteren tiefsten Teil (des Schiffs Jona 1, 6, des Hauses Am. 6, 10 u. s. w., s. Ges.-Buhl u. d. W.) benennt; so auch stets im assyr. *arku* »hinterer Teil«; adverb. *arka* »hinter, nach«. Das hinten Gelegene wird zugleich als das Entferntere, als Seite und Grenze einer Sache angesehen.

Nun bedeutet weiter nach *Lisân*: كُسْوُ الشَّهْرِ وكُسُوءُه آخِرُه قَدْرُ عَشْرٍ بَقِينَ منه d. h. كُسْوٌ, vom Monat ausgesagt, ist »dessen Ende, wenn noch 10 Tage von ihm übrig sind«, vom 19.—20. Tage ab bis zum Schluss, d. h. das letzte Drittel (urspr. »der hintere Teil«) des Monats. Schwerlich wird man dieses angesichts der völligen Uebereinstimmung des Lautbestandes von dem syr. ܟܣܐ, dem hebr. כֶּסֶא, כֶּסֶה »Vollmond« trennen dürfen, welcher, vom Ausgangspunkt des Monats, dem Neumond, aus angesehen, als dessen hintere, spätere Phase erscheint, als die Zeit, die das Abnehmen des Mondes einleitet.[1]) Bei der uralten semitischen Institution des Mondmonats ist es natürlich, wenn ein ursemitisches Wort für die Zeit des abnehmen-

7) Die volle Bezeichnung wäre — entsprechend dem Arabischen — כֶּסֶא הַגָּרֵם.

den Mondes bestand. Man wird unter dieser Voraussetzung auf die etymologische Kombination des hebräisch-syrischen Wortes mit כסה »bedecken« verzichten müssen, zu der die Gleichsetzung in einem Syllabar von *agû* »Mondscheibe« mit *kusê'u* (s. Delitzsch, HWb 316) Anlass gegeben hat. Das beweist auch die hebräische Schreibung כֶּסֶא, die, wie mit dem Arabischen, auch mit dem Syrischen übereinstimmt und genauer ist als כֶּסֶה, wie denn auch das assyr. *kusê'u* nie »Bedeckung« bedeutet.

12. רדה II, 1 »hinzufügen«.

Häufig erscheint diese Wurzel in der II. Konjugation in der Bedeutung »hinzufügen zu etwas« (mit der Präposition *eli*), z. B. »so und so viele Orte *eli misir (mât) Aššur u-rad-di, eli kiṣir šarrûtija u-rad-di* u. A. m. fügte ich zum Gebiet von . . . hinzu« (s. Delitzsch, HWb 613—14). Die Grundkonjugation des Verbums fehlt anscheinend im Assyrischen; ihre Bedeutung musste einst sein »mehr sein als . . ., hinausgehen über«. Dagegen bietet das Arabische noch das Verbum in der Grundform genau in dieser Bedeutung. Vgl. *Lisân* XIX, 34: ويقال رَدَى على المائةِ يَرْدِى وأَرْدَى يُرْدِى اى زادَ ، ورَدَيْتُ على الشيء وأَرْدَيْتُ زِدْتُ ، وأَرْدَى على الخَمْسين والثمانين زادَ d. h. die I. wie die IV. Konjugation bedeutet: »mehr sein als, hinüber sein über (50 oder 100 Jahre)«. Die Rektion mit على ist genau wie im Assyrischen. — Farrâ' bei LA erwähnt noch den Gebrauch رَدَتْ غَنَمِى وأَرْدَتْ زادتْ »meine Schafe haben zugenommen«. — Eine dialektische Nebenform ult. Hamzatae besteht daneben: وقال الليث لغة العرب أَرْدَأَ على الخمسين زادَ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000165

Nachtrag zu 6 (*bašû*) (ZA XXIII, S. 94 ff.)

Zu der Besprechung der Etymologie von *bašû* »sein« sei noch ein Beleg aus dem Neusyrischen hinzugefügt. In der neusyrischen Uebersetzung des A. T. ed. Oroomiah sind die Worte Exod. 1, 9: [das Volk der Kinder Israel's] »ist gross geworden« übersetzt mit جمف نصا. Das Verbum ist gewiss mit *bašû* zusammenzunehmen. Es kann aus ihm nicht als Fremdwort übernommen sein, weil es ע"ו, das assyrische aber tert. infirmae ist. Die neusyrische Form zeigt ohne weiteres, dass sie nicht aus *ba-šu* »in ihm« zusammengesetzt sein kann; ohnehin kennt ja das Neu- wie das Altsyrische überhaupt kein Suffix *šu*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000166

Zu babylonischen Beschwörungstexten.

Von *C. Frank.*

1. Bann durch Wasser.

Zu den vielen Dingen, durch die man sich nach babylonischer Auffassung einen Bann zuziehen kann,[1]) gehört auch das Wasser. Das kann sich vor allem dadurch zutragen, dass man beim Gehen auf der Strasse in irgendwelches hingeschüttete Wasser tritt, das aus irgendeiner Ursache kultisch unrein ist. Ja, es genügt schon, solches Wasser überhaupt nur zu erblicken, um in Banneszustand zu kommen. Darüber berichtet vor allem ein Text, der als die achte Tafel der Serie LUḪ-KA (= *miṣ pî*)[2]) »Mundwaschung«[3]) bezeichnet wird. An sich also eine ganz stattliche Serie, von der aber leider bloss ein paar Fragmente erhalten sind.[4])

Hier interessieren uns nun die folgenden Zeilen:

3. *sūgam ina alāki-šu*
4. *rēbitam ina bā'i-šu*
5. *sūqa sulā ina alāki-šu*

1) Vgl. z. B. ZIMMERN, *Šurpu* III 3 ff.; besonders 47 und 60; auch VIII 31 ff.; besonders 37.

2) K 4949 (CT XVII 41), auch übersetzt bei THOMPSON, *Devils and Evil Spirits* II 136 ff., ergänzt »AA« (Pl. 38—40).

3) Vgl. näheres bei ZIMMERN, Nöldeke-Festschrift S. 959 ff.

4) So nur noch ein Stückchen der siebenten Tafel samt Stichzeile. — [Vgl. *Cat.* p. 757, sub K. 6031. — *Red.*]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000167

7. *rimka tabka ikbus-ma*
9. *ina mē lā išarūti šēp-šu ištakan*
10. *mē qāti lā misāti itamar*

d. i. 3. Bei seinem Gehen auf der Strasse,
4. bei seinem Daherkommen auf dem Platz,
5. bei seinem Gehen auf Strasse (und) Pfad
7. ist er in hineingeschüttetes Waschungswasser getreten,
9. hat er seinen Fuss in »nicht richtige« Gewässer gesetzt,
10. hat er Wasser ungewaschener Hände erblickt.

Somit befindet sich der Mensch in einem Bann, besonders der Unreinigkeit, und es bedarf verschiedener Zaubermittel und Beschwörungsformeln, um ihn daraus zu befreien. Das lehren besonders die folgenden Zeilen des Textes; vgl. »AA« 30 ff. (Pl. 38).

Aber nicht nur der einzelne, sondern die ganze Stadt ist in solchen Banneszustand geraten. Eine rituelle Reinigung ist also benötigt, und dafür werden »AA« 73 ff. die Riten, die mit dem aus allerlei Ingredienzien bereiteten Weihwasser ausgeführt werden sollen, angegeben. Dazu gehört vor allem die Purifikation der Stadt: ihrer Plätze (*rēbit ali* Z. 81) und Strassen (*suqāqā* Z. 83), und zwar mit dem *egubbū* »Weihwasser(gefäss)«. Von der Reinigung des betreffenden Menschen ist nicht mehr die Rede; allerdings bricht der Text gerade hier ab.

Was *rimku tabku* betrifft, so ist es das weggeschüttete Wasser, das zu irgendwelchen Reinigungsriten, sei es an Kranken oder sonst, verwendet worden war. Ihm haften natürlich jetzt alle schädlichen, dämonischen und krankhaften Eigenschaften an, die jedem, der damit in Berührung kommt, unheilvoll werden können. Die Texte selbst berichten ja sogar, dass solches Wasser nach dem kultischen Gebrauch weggeschüttet werden soll; vgl. die Anordnungen: *ana rēbiti tubuk* »auf den Platz schütte (es)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000168

hin«; *ana sūqi šupuk* »auf die Strasse schütte (es) weg« (*Beschw.-Rel.* 69). — *mē lā išarūti* dürfte nicht kurzweg sonstiges schmutziges Wasser sein, wenngleich in *lā išarūti* »nicht richtige, nicht ordentliche« der Sinn des kultisch Unreinen vorliegt. Aber genau genommen, mag es das nach dem kultischen Gebrauch desekrierte Wasser, also »nicht mehr reguläre, regelrechte« sein. Denn an sich ist ja das z. B. aus einem Fluss oder Kanal (besonders der Mündung zweier solcher Wasserläufe) entnommene Wasser unrein und sogar schmutzig, auch wenn es für eine sakrale Handlung bestimmt ist. Erst die Weihe durch den Priester macht es fertig für die kultische Verwendung: es wird »heiliges Tigriswasser«. Nach dem Ritus wird es dann desekriert, indem es einfach weggeschüttet wird. — Eigentümlich ist die weitgehende Spezialisierung; sogar das »Wasser nicht gewaschener Hände« wird hier noch ausdrücklich erwähnt. An sich ja verständlich, aber auffallend ist dabei der Ausdruck *itamar*; so dass also das Erblicken oder Anschauen solchen Wassers allein schon genügt, um in den Bann zu geraten.

Für diese Anschauung im allgemeinen dürfte wohl eine ähnliche Stelle im Talmud zu vergleichen sein, auf die ich von ungefähr stiess. Es heisst da, *Pes.* 111a,[1]) von vier Dingen, dass sie dem, der sie tut, Tod bringen. Zu diesen vier Fällen gehört auch folgender:

והעובר על מים שפוכין ואפילו שפכתו אשתו בפניו

»oder wer über hingeschüttetes Wasser schreitet, auch wenn es seine Frau vor ihm hingeschüttet hat«.

Also, nach dem Talmud genügt es schon, über hingeschüttetes Wasser zu steigen, um sich tötliches Unheil zuzuziehen.[2]) Natürlich ist auch hier so zu verstehen, dass dieses Wasser vor allem kultisch unrein ist. Nicht recht

1) Ausgabe von GOLDSCHMIDT, Bd. II 707.

2) Auch soll man »geborgtes Wasser« (מים שאולין) nicht trinken, s. kurz vorher. Vgl. dazu *Šurpu* III 21, auch 119 f. und 123 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000169

klar wird jedoch der Zusatz »auch wenn es seine Frau vor ihm hingeschüttet hat«. Auch die folgenden Zeilen geben darüber keinen Aufschluss, aber sie zeigen, wie man dem unheilvollen Einfluss steuern kann:

והעובר על מים שפוכין לא אמרן אלא דלא אפסקינהו בעפרא ולא תף בהו רוקא אבל אפסקינהו או תף בו וג׳

»wer über hingeschüttetes Wasser schreitet, so trifft das nur zu, wenn man es nicht mit Erde bestreut oder darauf gespuckt hat; hat man es aber bestreut oder darauf gespuckt«, so ist natürlich der schädliche Zauber verschwunden.[1])

Der babylonische wie der talmudische Text sind also im Grunde darin einig, dass das Hineintreten bzw. Ueberschreiten von hingeschüttetem, hauptsächlich kultisch unreinem Wasser schädlich und gefährlich ist. Die Angaben des babylonischen Textes sind genauer, indem sie auf mehrere Fälle und Arten hinweisen, während die Stelle aus dem Talmud das betreffende Wasser nicht weiter charakterisiert. Dass trotzdem der gleiche Gedanke zu grunde liegt, bedarf wohl kaum eines Beweises.

Anhang: Auffallend ist nun noch, dass beide Texte sich gleich im folgenden mit dem Bann durch unreine Frauen befassen.

So heisst es in LUḪ-KA VIII 12 ff.[2]):

12. *sinništu ša qātā-ša lā damqā uštamḫir*
14. *ardatu ša qātā-ša lā misā ittaplas*
15. *sinništu ša ruḫē qāt-su iltapat*

(Bei seinem Gehen u. s. w.) 12. ist er einer Frau begegnet, deren Hände nicht leuchtend rein;
14. hat er ein Mädchen angeblickt, deren Hände nicht gewaschen;

---

1) *Pes.* 113a (GOLDSCHMIDT II 717) erwähnt ferner, dass man auch nicht über Flüsse springen soll: ולא תשוור ניגרא.

2) Die sumerischen Zeilen wiederholt in »AA« 15 ff.

15. hat seine Hand ein Zauberweib berührt.[1])

Dazu vgl. *Pes.* 111a:

הני בי תרי דמצעא להו אשה נדה אם תחלת נדתה היא הורגת
אחד מהן אם סוף נדתה היא מריבה עושה ביניהן

»zwischen jenen zweien, durch welche eine menstruierende Frau hindurchgeht: wenn es der Anfang ihrer Menstruation ist, so wird sie einen von ihnen töten; wenn es das Ende ihrer Menstruation ist, wird sie Streit zwischen ihnen anstiften«.

Allerdings wird hier eine besondere Art von Unreinheit angeführt, doch tut diese Spezifikation dem Vergleich im allgemeinen keinen Eintrag.

2. *Γελλώ — gallū.*

Γελλώ (*Γελώ*), auch *Γιλλώ* (*Γιλώ*), *Γελοῦ* und *Γυλοῦ* findet bei griechischen Schriftstellern verschiedentlich Erwähnung; vgl. für Stellen die griechischen Wörterbücher, z. B. von Liddall-Scott, Passow, Pape u. s. w.[2]) s. v. Eine bindende Erklärung ist aber an keiner dieser Stellen dafür gegeben; dies wird auch vom griechischen Standpunkt aus nicht so leicht möglich sein. Doch lassen gelegentlich die Zitate noch erkennen, dass man von der ursprünglichen Herkunft und Bedeutung dieses Wortes zum Teil noch eine ungefähre Kenntnis hatte.

An all diesen Stellen gilt *Γελλώ* nämlich als irgend ein gespensterhaftes Wesen, eine Spukgestalt, die hauptsächlich kleine Kinder raube. Vgl. noch, was bei Stephanus, *Thes. Ling. Graec.* II 252a darüber gesagt wird:

---

1) So nach dem Sumerischen zu fassen; *šú . . . tag* ist im Babylonischen unnötigerweise ganz wörtlich mit *qātu* und *lapātu* wiedergegeben; *lapātu* allein hätte genügt: »seine Hand« = »er«. Vgl. *šú . . . ti* = *liqū* ohne *qātu*.

2) Damit soll natürlich nicht irgendwelche Vollständigkeit des etwa noch zu Gebote stehenden Materials beansprucht werden.

Γελλὼ Hesych. est *δαίμων, ἣν γυναῖκες τὰ νεογνὰ παιδία φασὶν ἁρπάζειν.*

Ferner sieht die Sage in *Γελλώ* den Namen eines jungverstorbenen Mädchens (Lesbierin), das als Gespenst die kleinen Kinder erschrecke oder ihren frühen Tod verursache; vgl. STEPHANUS, a. a. O. 253 a; 254 b; 255 a.[1])

An letzterer Stelle verdient dann besonders die Angabe Beachtung, wo es heisst: *Mich. Psellus nomen esse ex Hebraeis deductum, fatetur: Ἡ δὲ Γελλὼ, . . . οὔτε δαίμων τίς ἐστιν, οὔτε ἄνθρωπος ἀθρόον εἰς ὠμότητα θηρίου μετενεχθείς.* — Desgleichen soll es eine hebräische Fabel geben, wonach *Gello Lilit vocatur.* Auch die folgende Stelle ist noch von Interesse: *non est dubium quin ortu Syra sit haec vox inquit Dan. Heins.*

Aus alledem ergibt sich also, dass *Γελλώ* als eine gefährliche Spukgestalt betrachtet wurde, die kleine Kinder wegnimmt oder ihren vorzeitigen Tod veranlasst. Die Uebertragung auf einen speziellen Fall (den Tod der jungen Lesbierin; vgl. auch PAPE) kann als volkstümliche Ausdeutung gelten. Dabei ist man sich trotz allem des fremden Ursprungs des Namens noch bewusst geblieben; die obigen Zitate über die hebräische bzw. syrische Abstammung des Wortes legen ja davon Zeugnis ab, wenngleich die Erklärung selbst schon volkstümliche und lokale Färbung angenommen hat. Wichtig ist auch die Identifizie-

1) Vgl. noch — worauf mich Herr Professor LITTMANN aufmerksam macht — REITZENSTEIN bei WORRELL in dieser *Zeitschrift* XXIII, S. 158 ff., wo sich eine ganze Erzählung, allerdings stark christianisiert, um *Γυλοῦ* schliesst. Diese ist dort geflügelt gedacht und kann sich (S. 159) in verschiedene Tiergestalten verwandeln. Dazu ihre zwölf Namen (S. 160); der erste *Γυλοῦ* (so auch bei STEPHANUS, a. a. O. 256 b, in *Poimandres* S. 299: *Γελοῦ*), der letzte *Στριγλα*; vgl. *Στραγγαλια* (S. 162, Z. 17 = *Poim.* S. 298). Sonst wird *Γελλώ* in diesen Texten durchweg *ἡ μιαρὰ Γυλοῦ* genannt; desgleichen bei STEPHANUS, l. c., wo zudem die eine Stelle *Καὶ ἤρξαντο* bis *Γυλοῦν* (REITZENSTEIN bei WORRELL S. 158, Z. 18 ff.) zitiert ist. — SOPHOCLES (*Greek Lex.* 326 a) dachte noch an die غول; das ist aber jetzt hinfällig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000172

rung mit Lilit, der Dämonengestalt, die bekanntlich im Hebräischen, Mandäischen u. s. w. immer wieder begegnet. Lilit aber ist sicher babylonischen bzw. sumerischen Ursprungs.[1]) Auch für *Γελλώ* dürfte das zutreffen. Denn es ist wohl klar, dass man darin den Namen des babylonischen Dämons *gallū*[2]) sehen darf. Die griechische Ueberlieferung[3]) freilich schwankt: einerseits ist ja *Γελλώ* zu einer weiblichen Spukgestalt geworden, andererseits wird darin irgend ein Dämon oder sogar ein in ein wildes, reissendes Tier verwandelter Mensch gesehen. Aber selbst das passt, wie wir weiter unten erkennen werden, recht gut zu dieser Identifizierung. Dieser *gallū* begegnet bekanntlich häufig in den babylonischen Beschwörungstexten, oft zusammen mit Lilit. Ist insofern die sprachliche Verwandtschaft sichergestellt, so könnte vielleicht auch noch für die griechische Vorstellung von *Γελλώ* als Räuber oder Mörder kleiner Kinder eine Erklärung gefunden werden.[4])

1) Die Deutung als »Nachtgespenst« ist zunächst als Volksetymologie aus dem Gleichklang mit hebr. לִיל zu erklären; vgl. auch GESENIUS-BUHL s. v.; ist also auch nicht babylonisch. Doch mag die spezielle Verbindung von *lilītu* »Lilit« mit der Nacht schon aus dem einen sumerischen Namen für *lilītu* zu erschliessen sein: *dingir rab-gan-me-mi*, wobei *mi* eben auf die Nacht hinweist. Bekanntlich dient die übrige Zeichengruppe auch für andre, verwandte Dämonen: *rab-gan-me* kurzweg für Labartu, die ja auch besonders Kinder krank macht; *rab-gan-me-a* bzw. *-kil* für Labaṣu bzw. Aḫḫazu. Vgl. jetzt CT XXIV 44 K 4349 rev. XI 142 ff. — Der andre, schon länger bekannte sumerische Ausdruck für *lilītu* ist *ki-lil* oder *ki-el-lil*.

2) Ebenfalls sumerischer Herkunft; geschr. TE-LAL = *galla* oder *mulla*, vgl. BR. 7732.

3) Das Hebräische bzw. Syrische könnte dann, um den klassischen Angaben zu folgen, als Vermittler gedient haben. In keiner der beiden Sprachen aber scheint sich, wenigstens nicht in dem uns überlieferten Sprachschatz, eine Spur von diesem Wort erhalten zu haben.

4) Vgl. dazu noch besonders die bei REITZENSTEIN, *Poim.* S. 297 f. gegebene (von WORRELL, a. a. O. S. 162 wiederholte) Stelle desselben Textes aus frühchristlicher Zeit: *ἡ ἐπερχομένη ἐπὶ τὰ μικρὰ παιδία* u. s. w., natürlich in Bezug auf *Γελοῦ* gesagt. Nebenbei bemerkt, gehen »die sieben Krankheitsgeister«, REITZENSTEIN, a. a. O. S. 300, natürlich ebenfalls auf die babylonischen *utukki limnūti* (sieben Krankheitsdämonen) zurück.

Ich denke dafür zunächst an die bekannte Beschreibung von sieben bösen Dämonen in CT XVI 19, U.L. XVI 13 ff., wo Z. 17 und 18 der dritte Dämon als ein schrecklicher Panther (*nimru ezzu*) geschildert wird. Dabei wird, wie auch bei den andern Dämonen, eine kleine Skizze von seinem Aussehen oder Treiben gegeben. So heisst es vom dritten Dämon, wenn man, in Hinblick auf die sumerische Zeile, die Zeichen also zusammenfassen und die fragmentarische Stelle also ergänzen darf: *ša pi-i-ri i[m-šú-'-ú]* (sumer. *kar-ra* . . .) (der dritte Dämon ist ein schrecklicher Panther) »der die Kleinen raubt«.[1])

Wäre diese Ergänzung und Lesung, wie mir jetzt scheint, die einzig mögliche und richtige, so ergäbe sich im ganzen folgendes:

Γελλώ ist aus *gallū* entstanden; denn auch die griechische Ueberlieferung denkt noch an einen Dämon oder ein reissendes Tier. Zudem werden die babylonischen Dämonen, *gallū* insbesondere, mit wilden Tieren verglichen oder auch sonst in halb menschlicher, halb tierischer Gestalt dargestellt. Dieselbe Tradition betrachtet *Γελλώ* als eine Spukgestalt, die die kleinen Kinder raubt oder ihren frühen Tod verursacht; nach babylonischer Vorstellung aber raubt der dritte Dämon der Dämonenbeschreibung gleichfalls kleine Kinder.[2]) Diese Auffassung von kinderraubenden Dämonen ist so auffallend übereinstimmend, dass es in Hinblick darauf angängig erscheint, den dritten Dämon der obigen Beschreibung als *gallū* (= *Γελλώ*) in

---

1) Insofern wäre meine, mit Fragezeichen versehene, Emendation dieser Stelle in *Beschw.-Rel.* S. 22 doch wohl zu verbessern. Auch THOMPSON, *Devils and Evil Spirits* Vol. I 88 hat diese Stelle schon ähnlich aufgefasst, aber anders ergänzt. — *imšu'u* möchte ich vorziehen wegen der auf Pl. 21 unter 18 angegebenen Zeichenspur, die mir jetzt weniger als *ma* oder *mu* (s. *Beschw.-Rel.* S. 22 Anm. 5) erscheinen will, denn vielmehr als *i[m]*.

2) Hier hat bei *Γελλώ* als weiblicher Dämonengestalt sicher auch die Erinnerung an Lilit und noch mehr an Labartu mitgespielt und diese Vermischung geschaffen. Gehören ja doch alle drei demselben Dämonenkreis an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000174

Anspruch zu nehmen.[1]) Zu dieser gegenseitigen Ergänzung und Aufklärung kommt dann noch, dass die griechische Idee von der kinderraubenden *Γελλώ* natürlich gleichfalls auf die babylonische Vorstellung von eben jenem *gallū* zurückgeht.[2]) Des weiteren lassen ja die oben nach REITZENSTEIN gegebenen Stellen den Namen und das Treiben dieser *Γελλώ* (= *gallū*), freilich mit starker Beimischung verschiedenartiger, besonders frühchristlicher Elemente, bis tief in die ersten Zeiten des Christentums verfolgen.

---

1) Bisher war es nämlich noch nicht möglich gewesen, die in jener Beschreibung (U.L. XVI) bloss als »erster, zweiter« u. s. w. aufgezählten Dämonen zu identifizieren (vgl. *Beschw.-Rel.* S. 25); jetzt aber darf der pantherköpfige Dämon auf Relief A 1, B 1, G 7 als *gallū* in Anspruch genommen werden (s. ebd. S. 24).

2) Wie es sich mit den *γελώνια φοβερά* bzw. *Γελώνια πνεύματα*, in denen WESSELY in *Neue griechische Zauberpapyri* (*Denkschr. d. Wien. Akad.* Bd. 42, 1893, S. 66 Z. 35 bzw. Anm. daselbst und S. 67 zu Z. 35) »eine Reminiszenz an die *Γελλώ*« sehen will, verhält, muss den klassischen Philologen zur Entscheidung überlassen bleiben. Von babylonischer Seite lässt sich anscheinend nichts zur Erklärung beitragen; doch mag hier zu unterscheiden sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000175

Sprechsaal.

Gilgameš-Omina und Gilgameš-Orakel.

Von *H. Zimmern.*

I. Wie bereits JASTROW, *Rel. Babyl. u. Assyr.* II 226 Anm. 3 ausgesprochen hat, finden sich in den babylonischen Ominasammlungen mehrfach auch Omina, die auf »Gilgameš, den mächtigen König ohne Rivalen« oder ähnlich zurückgeführt werden. Ein Fragment einer solchen von JASTROW daraufhin postulierten »Sammlung von Gilgameš-Vorzeichen« besitzen wir nun tatsächlich in Rm. 907, veröffentlicht von HAUPT, NE S. 88 Nr. 49, transkribiert und übersetzt von JENSEN, KB VI 1 S. 150 f., vgl. auch DHORME, *Choix* 224 f. Denn dieses Fragment gehört sicher nicht dem Gilgameš-Epos an, sondern vielmehr einem Omentext. Und zwar muss dieser Omentext in der Form ähnlich gestaltet gewesen sein, wie die Sargon-Omina,[1]) nämlich der Art, dass das betreffende Omen zunächst jeweilig als »Vorzeichen (*EŠ-PAR*) des Gilgameš, des mächtigen Königs« bezeichnet war, und sodann Einzelereignisse aus dem Leben Gilgameš's erwähnt waren, die eben mit jenem an erster Stelle aufgeführten Omen verknüpft wurden. Von diesen Einzelereignissen ist freilich aus dem kleinen Fragment nur noch ein kümmerlicher Rest zu entnehmen:

1) Auch JENSEN vergleicht bereits im Kommentar zur Stelle, KB VI 1 S. 440, das *EŠ-PAR* der Sargon-Omina.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000176

In Z. 1—3 (14—16) war, vorausgesetzt dass diese Zeilen sämtlich bereits zu den Einzelerlebnissen des Gilgameš gehören, anscheinend die Rede von »[der Wanderung des Gilgameš durch] die Steppe, [seiner Fahrt auf dem] Le-b[ens]weg,[1]) [und der darauf erfolgten Rückkehr] nach seinem Lande«. Das mit Z. 4 (17) beginnende Omen[2]) wird verknüpft mit »[dem Kampfe Gilgameš's gegen Ḫu]m-baba«; das mit Z. 6 (19) beginnende Omen[3]) mit »[dem Aufenthalte Gilgameš's im] Zedern[wal]d«. Das in Z. 9 (22) folgende Omen nahm mit dem damit verknüpften Ereignis aus dem Leben des Gilgameš im Texte nur eine einzige Zeile ein, so dass infolge davon von dem Ereignis selbst in unserem Fragment nichts mehr erhalten ist. Beim folgenden Omen[4]) Z. 10 (23) ist von dem Gilgameš-Erlebnis nur erhalten »in der Sta[dt]«; endlich beim letzten des Fragmentes, mit Z. 12 (25) beginnend, nur das Wort »[R]ichter« (*[da]-a-a-an*) im stat. constr., wonach man vielleicht an Gilgameš als *dajan Anunnaki* »Richter der Anunnaki«, wie er in dem Beschwörungshymnus auf ihn genannt wird, denken darf, so dass hier vielleicht ein Omen vorliegt, unter welchem Gilgameš eben dieses Amt übertragen worden ist. So wenig aus dem kleinen Fragment demnach bis jetzt auch an positiven Angaben zu entnehmen ist, so erscheint es doch nicht unwichtig, es seiner literarischen Gattung nach richtig bestimmt zu haben, da zu hoffen steht, dass sich mit der Zeit noch weitere Omina-Fragmente gleicher Art, mit Erlebnissen des Gilgameš verknüpft, finden werden. Ob freilich, wie Jastrow, a. a. O.

1) Falls *ḫarrān napi[š-tim]* gelesen und ergänzt werden darf. Vielleicht ist aber noch besser zu ergänzen *ḫarrān Z[I-ŠUD-DA]* »Weg des (zu) Utnapištim«. Denn, wie Jensen gesehen hat, ist *ZI-ŠUD-DA* in CT 18, 30, 9a (= V R 30, 9e) = *Ut-(na-)napiš-te* zu lesen (zwischen *Giš-bil-ga-miš* und *En-gi-dú* = »Eabani«).

2) Schliessend mit *ŠI* d. i. wohl Rest von *ib-ši* oder *it-tab-ši*, eventuell aber auch = *innamir*.

3) Davon noch erhalten *ip-tar-su-ma*.

4) Schliessend mit *ŠAḪ* d. i. *bašā* bzw. *šakna* od. ähnl.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000177

meint, solche Verknüpfung von Erlebnissen des Gilgameš mit einzelnen Omina für die Beurteilung des geschichtlichen Kerns des Gilgameš-Epos von bedeutendem Werte sein würde, erscheint mir doch recht fraglich. Unser vorliegendes Fragment Rm. 907 befürwortet dies jedenfalls nicht; desgleichen auch nicht der Umstand, dass in einem andern Omentext (K. 3939 Rev. 9 = K. 2945 Obv. 7, veröffentlicht von Boissier, DA p. 112. 117) ein Omen gleicherweise wie als »Vorzeichen des (Gottes) Ningišzida, der das Land aufzehrt«, so als »Vorzeichen des (Gottes) Gilgameš, der das Land beherrscht« bezeichnet wird.[1])

II. Sachlich noch wichtiger und interessanter als diese Zurückführung von mancherlei Omina auf Gilgameš scheint mir für das Fortleben der Gilgameš-Sage in der späteren assyrischen Zeit und für die damalige Ansicht über ihren Grundgedanken, nämlich als das »Suchen nach Leben«, eine Beobachtung zu sein, die man an einem Orakel der Ištar von Arbela für Aššurbanipal machen kann. Denn, indem der König hier als »Leben wünschend« redend eingeführt wird, spricht er, z. T. mit wörtlichen Anklängen, ganz in der Weise wie Gilgameš im Epos, da dieser der Sabītu oder dem Utnapištim von seiner Fahrt durch die Länder erzählt. Der Leben suchende assyrische König nimmt also sozusagen die Gestalt des Leben suchenden Sagenkönigs Gilgameš bei seiner Bitte an Ninlil und Ištar an, die ihm denn auch in ihren »Leben verkündenden« Bescheid die »Lebensspeise hineinlegen«. Eine Kopie des meines Wissens noch nicht veröffentlichten Textes verdanke ich wieder der Freundlichkeit Brünnow's. K. 1292:

1) Erinnert sei in diesem Zusammenhange auch an das Omen K. 1365 Obv. 17 (Boissier, *Choix* I 47), das als Vorzeichen des *NUN(MÁ?)-GAL-GAL*, des Schiffers (*amel MÁ-DU-DU*), bezeichnet wird, von dem dann noch näher ausgesagt wird: *ša kiš-šú-tam ēpuš(-uš) ina libbi ali-šu ḫu-ul-la amēli i-.-.-šú.*

[ūm i-sin]-nu *ša* *ilu Nin-lil*
[. . . . . u] *šá* *ilu Bēlit*[1] *alu Arba-ìl*
[ša . . .-m]a *ina* *ilāni*[2] *dan-na*
[ša i-r]a-a-ma *bēl* *rāmi-ši*[3]*-na*
[a-na m]il Aššur-ba-an-aplu *binūt*[4] *ut* *qātā-ši-na*
[šipru iš-t]a-nap-pa-ra *akal*[5] *balāṭi*[6]*-šu*
[ú-ša-a]š-ka-na-šú *libbu bu*
[bul-lu]-ṭa-ka *ir-ša-a-ku-ma* *a-rap-pu-da* *ṣēra*
[e]-t[a]-nab-bir *nārāti* *u* *tāmāti*[7]
e-ta-na-at-ti-iq *šadē*[8] *e* *ḫur-sa-a-ni*
e-ta-nab-bir *nārāti* *ka-li-ši-na*
e-ta-nak-kal-a-ni *ja-a-ši*
ṣi-ta-a-te *sa-rab-a-te*
il-ta-nap-pa-ta *ba-nu-ú* *la-a-ni*
an-ḫa [k]i-ma *ša* *ad-da-dab*[9]*-bu-ka* *la-a-ni-ja*
ina pī ilāni *ka-la-me* *aq-ṭi-bi* *ba-la-ṭa-ka*
dan-na rit-ta-a-a *la ú-ram-ma-ka* *ina maḫar ilāni*
nag-ga *la-pa-a-a* *ḫar-ru* *urri*[10]
it-ta-na-aš-ša-a-ka *a-na* *ka-a-ša*
[. . . . .] la me e ta lul si[. . . . .]
[. . . . . ba]lāṭa[11]*-ka* *[. . . . . .]*[12]

---

1) Zeichen Br. 7337. 2) *AN-AN.* 3) Brünnow's Kopie freilich *lal.* 4) *KAK.* 5) *ŠA.* 6) *TI-LA.* 7) *TAM-TIM*^{pl}. 8) *KUR*^{pl}. 9) *LU.* 10) *UD-DA.* 11) *[T]I-LA.*

12) Die Fortsetzung des Obv. fehlt. Vom Rev. sind nur noch die beiden letzten Zeilen des Textes teilweise erhalten (*a-n[a . . .]*^{m} *ilu Aššur-bāni-aplu . . . . .* und *m[u-u]b-bal-lit-ṭa-a-[ta . . . . .]*). Es folgt noch eine (kleiner geschriebene?) eingerückte Zeile (*a-lal-e ša a-mur* d. i. »als ich den *alū* sah«?) und darauf die Unterschrift: *araḫ Ulūlu ūmu XVI-kan lim-mu* ^{m}*Bēl-šadu-u-a* *amel šakin mātu Ṣur-ri.* Dagegen bietet Bezold, *Catalogue* sub K. 1292 statt dessen: *araḫ Nisannu ūmu XVIII-kan.* Für den 16. (oder 17.) Elul (und nicht Nisan) könnte sprechen, dass nach K. 2711 Rev. 25 (Meissner-Rost, *Bauinschr. Asarh.* 268) am 17. Elul ein Fest und zwar wohl ein Ištar-Fest stattfindet, sowie, dass man nach Assurb. Cyl. B V 77. 79 (= KB II 252) im Elul, dem *araḫ šipir Ištarāti*, speziell einen Bescheid (*šipru*) der Ištar erwartete. Darnach auch meine ja freilich etwas kühne Ergänzung zu Eingang des Textes.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000179

[Am Tage(?) des Fest]es(?) der Ninlil
[. . . . . und] der Herrin-von-Arbela,
[die erhaben(?) u]nd unter den Göttern gewaltig sind,
[die da lie]ben ihren Liebhaber,
[an] Aššurbanaplu, das Geschöpf ihrer Hände,
[einen Bescheid sa]ndten sie, seine Lebensspeise
[leg]ten sie ihm hinein.
„[Lebensspe]ndung von dir wünsche ich, darum jage ich durch die Steppe,
„setzte ich über Flüsse und Meere,
„zog ich über Berge, Höhen,
„setzte ich über alle Flüsse,
„zehrten an mir
„Leiden, Schmerzen,
„schlugen nieder meine schöne Gestalt;
„elend, da ich zu dir spreche, ist meine Gestalt."
»Auf Geheiss der Götter insgesamt verkündige ich dein Leben.
»Stark sind meine Hände, nicht lassen sie dich los angesichts der Götter;
»es knarren(?) meine Arme(?), da eine Zeichnung(?) des Lichts(?)
»sie dir emporhalten für dich.
». . . . . .
». . . . . dein Leben . . . .

(Fortsetzung abgebrochen).

Bemerkungen zum vorstehenden Text: Z. 1. Zur Ergänzung s. Anm. 12 zu Z. 21 der Transskription. — Z. 8. Die Worte in Z. 8—15 sind doch wohl sicher als wörtliche Anführung der vorangegangenen Bitte Aššurbanipal's an Ištar aufzufassen. Von den Berührungen mit dem Gilgameš-Epos beachte, abgesehen von dem dort so häufigen *arappud ṣēra* »ich jage durch die Steppe dahin«, insbesondere die Stelle Taf. X Kol. V 25 ff.: *[lū a]sḫur allika kālišina mātāti [lū] etettiqa šadāni marṣūti [lū] etetebira kālišina tāmātum* »ich habe aufgesucht, bin gezogen durch alle

die Länder, ich habe überschritten schwierige Berge, ich bin gegangen über alle die Meere«. Auch für die Schilderung der körperlichen Leiden in Z. 12—15 finden sich in den Worten des Gilgameš an Sabītu und Utnapištim mehr oder weniger nahe Anklänge. — Z. 18. Meine Erklärung dieser schwierigen Zeile soll, wie schon durch die Fragezeichen angedeutet, natürlich nur als ein Versuch gelten. Zu *lāpu*, das nach dieser Stelle doch wohl als Name eines paarweise vorhandenen Körperteils anzusehen ist, ist vielleicht die Vokabularstelle CT 18, 43, 9 b ff. (= II R 29, 9 e ff.) heranzuziehen, wo *šāqu* (d. i. Unterschenkel, שׁוֹק etc.?), *lāpu*, *lāqu* eine Gruppe bilden. Zu meiner Fassung von *ḫarru* als »Zeichnung« vgl. Meissner-Rost, *Bauinschriften Asarhaddons* 357. Unter der »Zeichnung des Lichts« würde dann, wenn so zu lesen und zu erklären, etwa eine auf einer Tafel aufgezeichnete Schicksalsbestimmung zu verstehen sein.

Assyriologische Glossen zu I. Löw's Lexikalische Miszellen (ZA XXII, 79 ff. und XXIII, 274 ff.).

Von *C. Frank.*

Zu 1. בותא, S. 79 ff. Die Zusammenstellung mit bab. *kutū* ist nicht recht angängig; *kutū* selbst ist zwar noch nicht sicher erkannt, es bedeutet vielleicht einen Gegenstand irgendwelcher Art; vgl. Delitzsch, HW 361 b. Wohl aber wäre es denkbar, dass בותח كتح (S. 82) zu babyl. *ku-tu-ḫu-[u?]* = *zēr išu ašāgi* »Same der *ašāgu*-Pflanze« (vermutlich dorniger Art) zu stellen wäre; vgl. CT XIV 21 K 267 + etc. V 29, anscheinend bloss hier belegbar.

Zu 7. גזר, S. 91 ff. *αοκαουκαν* S. 93 c, auch 95 f, wird babylon. *šammu* bzw. *išu aš-ka-ga*, wohl *ašqāqā* gleichzusetzen sein; vgl. K 267 + etc. VIII 37 und K 4575, 8 (Boissier, *Choix* II 35). Für das Fehlen des *l* gegenüber arab. شقاقل ششم — كاكل, volksetymologisch? — weiss ich auch keine

andere Erklärung, als dass dies nur eine entstellte Form ist. Auf jeden Fall gehören alle drei zusammen. Vgl. noch nebenbei folgende, mit *(a)š* gebildete babylonische Pflanzennamen: *áš-pi-pi*; *aš-šu-ul-tu* = *šu-ul-tu* bzw. *šú-lu-tu*.

Zu 8. אטר, S. 96. Hiezu gehört doch wohl babylon. *eṭidu*, fem. *eṭittu*, DELITZSCH, HW 45b, ebenfalls ein stacheliges Gewächs. Begegnet als *išuašāgu eṭ-ṭi-tú* in K 165, MEISSNER, *Suppl.* Autogr. 3 (l. Seitenrand). Sodann ist *eṭ(t)ittu* auch Götterwaffe.

Zu 9. בבואה, S. 274 f. Sicher zu babylon. *bu-bu-ʾu* zu stellen, das *Šurpu* VIII 34 in Zusammenhang mit *miṣru* »Grenze« (hier vielleicht speziell »Grenz- oder Kataster-Plan«), mit *kudurru* »Grenzstein, Belehnungsurkunde« und *musarū* »Schrifttafel bzw. Urkunde von Stein oder Metall« genannt wird. Alles in gewisser Weise verwandte Ausdrücke für Urkundenstücke. Das Vergehen, das an obiger Stelle mit dem Bann belegt wird, ist eben eine Art Urkundenfälschung oder sonst Tilgung urkundlicher Schriftstücke. Insofern dürfte auch der erste Ausdruck *išuKU. ḪAR* auf irgendeine ähnliche Sache Bezug haben und sicher nicht wie bei BOISSIER, OLZ 1908 (Mai) 299 ff. zu fassen sein; vgl. auch *Hilprecht-Anniv.-Vol.* 165, N. 2. Dabei ist wohl besser so abzuteilen: *išuKU* = *kakku* »Waffe, Symbol, Emblem« und *ḪAR* bzw. *išuḪAR* = *uṣurtu* »Relief-Zeichnung«; *ḫaṣbu* kann dann schliesslich kurzweg für »Tontafel« stehen.

Wenn nun *bu-bu-ʾu* unter solch mehr oder weniger synonymen Ausdrücken begegnet, so muss es sich in seiner Bedeutung an sie irgendwie anschliessen. Dabei lässt gerade das von Löw angeführte בּוּבְיָא »Spiegelbild« auf eine ähnliche Bedeutung schliessen, also etwa »Spiegelbild der Schrift oder des Siegels«, besonders »Siegelabdruck«. Wenn dem so ist, dürfte die ganze Stelle folgendermassen zu übersetzen sein: »Tontafel«, »Waffe« (Symbol, Emblem), »Reliefzeichnung«, »Siegelabdruck«, »Grenze« (Grenzplan),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000182

»Belehnungsurkunde« (Grenzstein), »Schrifttafel«, »austilgen«.

Zu 11. S. 278. חצור im Babylonischen anscheinend nicht belegbar; wohl aber ist כרתי und פּצל gleich babyl. *karšu*, Sm. 387, auch Delitzsch, HW 356; Rm 328 rev., beides CT XIV 29 bzw. 48.

Zu 13. S. 283. Zu aram. פרשא vgl. babylon. *parušsu* »Stab« oder ähnl.; Delitzsch, HW 546 a.

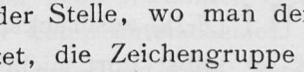
Zu 15. סרן, S. 286 bzw. 289. Dazu vgl. babylon. *suddinnu*, als Teil des Wagens schon bekannt, jetzt speziell als »Radscheibe, Rad« gesichert.

Zwei Kassitenkönige der Liste A.

Von *F. X. Kugler.*

I. Der XXVIII. König der Dynastie.

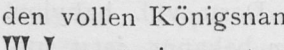
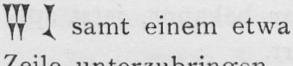
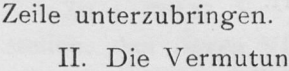
Bekanntlich finden sich unter den von Clay (BE Ser. A XIV) veröffentlichten Texten aus Nippur drei Dokumente (143—145) aus der Regierungszeit *Kaš-til-ia-šú*'s. Die richtige Lesung seines Namens ist jetzt durch den Nachweis der Formen *KAŠ-ti-li-ia-a-šu* (Scheil, *Dél.* II, 95) und *Kaaš-ti-li-ia-šú* (Thureau-Dangin, OLZ 1908 Sp. 93) völlig gesichert.

Nun findet sich aber in der grossen Königsliste (A) an der Stelle, wo man den erwähnten Königsnamen erwartet, die Zeichengruppe  = *mKaš-til apil-šu* = »*Kaštil*, sein Sohn«.

So interessant es indess wäre, auf diese Weise zu erfahren, dass *Šagarakti-Šuriaš* der Vater des genannten Herrschers war, so unverständlich ist mir dessen Name *Kaštil*. Daran können auch die bisherigen Erklärungsversuche nichts ändern.

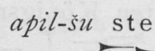
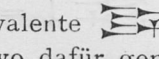
I. Die Lösung Schnabel's (MVAG 1908 S. 4): *Kaš-til* ist Kurzform für *Kaš-til-ia-šú* und *TUR-šu* = »sein (d. h. des *Šagarakti-Šuriaš*) Sohn« ist irrig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000183

Gründe: 1. In einer Königsliste, deren eigentlichster Zweck die Aufführung der Namen der Könige nebst ihrer Regierungszeit ist, wäre eine Kürzung unverständlich. 2. Dies umsomehr, als selbst in den Geschäftsurkunden der Kassitenzeit (Clay, BE XIV) und der Zeit von Nebukadnezar II. bis Darius (Strassmaier, *Babyl. Texte*) sich stets der volle Königsname findet. 3. Auch war der Schreiber der Liste nicht durch Raummangel gehindert, den vollen Königsnamen  oder  samt einem etwa folgenden  »sein Sohn« in einer Zeile unterzubringen.

II. Die Vermutung Bork's (OLZ 1908 Sp. 427), es sei *Kaš-til-a-šu* zu lesen und der Abschreiber habe, falls jener König der Sohn seines Vorgängers war, *a-šu* nur einmal statt zweimal geschrieben, scheitert schon daran, dass die Liste A hinter *Kaš-til* nicht *a-šu*, sondern *TUR-šu* bietet.

III. Es kann somit nur angenommen werden, dass der Schreiber der uns vorliegenden Tafel in seiner Vorlage zwischen *til* und *šu* ein Zeichen — X — vorfand, das dem Zeichen *tur* sehr ähnlich war und von dem Abschreiber um so eher verwechselt werden konnte, als dieses letztere in Verbindung mit *šu* die anscheinend passende Apposition *apil-šu* »sein Sohn« ergab.

Aus dem Umstand, dass der ursprüngliche Verfasser der Liste *apil-šu* stets durch  (*A-šu*) ausdrückt und das äquivalente  (*TUR-šu*) selbst dort nicht anwendet, wo dafür genügend Raum war (wie z. B. bei dem nur zweisilbigen Namen des IV. Kassitenkönigs), hätte der Abschreiber freilich schliessen können, dass das fragliche Zeichen X nicht *TUR* sein könne.

Da wir nun nach (1) unbedingt daran festhalten müssen, dass die Liste ursprünglich den vollen Königsnamen bot, so ergeben sich nur zwei Möglichkeiten:

a) der Königsname lautete — wie in den Inschriften

seiner Zeit — *Kaš-til-IA-šu* und dann hat der Abschreiber das Zeichen für *ia* irrtümlich *tur* gelesen;

b) der Name war *Kaš-til-i-šu* geschrieben und somit ward das Zeichen für *i* irrigerweise als *tur* angesehen. Die Möglichkeit der vorgenannten Namensform wird durch die folgenden analogen Varianten bestätigt: *Da-ri-i-wu-šu*, *Da-ri-'-i-šú*, *Da-ri-wuš*, *Da-ri-'-wuš*, *Da-ri-'-uš* und *Da-ri-e-šu* neben *Da-ri-ia-wu-šu*, *Da-ri-ia-a-wuš*, *Da-ri-'-ia-wu-uš*, *Da-ri-a-wuš*;[1]) *Kam-bu-zi-i* neben *Kam-bu-zi-ia* und *Kam-bu-zi-a*;[2]) *Kar-du-ni-ši*[3]) neben *Kar-^{il}Dun-ia-aš* und *Kar-du-ni-aš*.

Möglichkeit a). Welches Zeichen für *ia* konnte mit dem von *tur* verwechselt werden? Die beiden Zeichen der Kassitenzeit und (oder dessen Varianten; cfr. BE XIV, list of signs n. 18) schwerlich; wohl aber , das für das numerisch gleichwertige (= *5* und *iá*) in der Vorlage gestanden haben kann, da zur Kassitenzeit *tur* nicht selten ganz ähnlich, nämlich geschrieben ward. Die Gefahr der Verwechslung war umso grösser, je seltener die wagrechte *5* die senkrechte *5* als Lautwert *iá* vertrat.

Möglichkeit b). Das Zeichen für *i* ist in der Kassitenzeit und bis zur Perserzeit herab , eine Form, die sich von der eben erwähnten nicht seltenen Form des Zeichens für *tur* kaum unterscheidet.

Es unterliegt somit keinem Zweifel, dass die Königsliste ursprünglich für den XXVIII. Herrscher der Kassitendynastie den vollen Namen bot und der Irrtum der auf uns gekommenen Abschrift erklärt sich paläographisch auf einfache Weise.

---

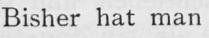
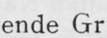
1) E. g. Strassmaier, *Darius* 110. 50. 38. 56. 172. 191. 143. 128. 61. 78. 84. 31. 153.

2) E. g. Strassmaier, *Cyrus* 100. 305. 363.

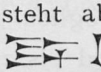
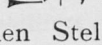
3) E. g. King, *Studies in Eastern history* I p. 109 Rev. Z. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000185

II. Der XXXIV. König der Kassitendynastie = *Marduk-apil-iddin*?

Bisher hat man den Namen  der Königsliste (A) stets *Marduk-aplu-iddin* gelesen und die unmittelbar darauf folgende Gruppe von Keilen als  = *TUR-šu* = *apil-šu* »sein Sohn« aufgefasst. Ist das richtig?

Zunächst war es mir aufgefallen, dass die erhaltenen Reste der Liste A an fünf deutlichen Stellen für *aplu* stets das Ideogramm bieten. Wenn nun an sich ebenso gut dafür stehen konnte, so ist doch von vornherein zu erwarten, dass in einer Liste die nämliche Sache stets auf gleiche Weise bezeichnet wird. In Uebereinstimmung mit dieser Annahme hat sich denn auch das Zeichen hinter *Kaš-til* als ein Irrtum des babylonischen Kopisten herausgestellt (s. oben I.). Daraufhin erschien es mir natürlich auch sehr zweifelhaft, ob das hinter dem XXXIV. König stehende Zeichen sei.

Nun haben freilich Pinches (PSBA 1884 S. 193 ff.) und ebenso Lehmann (*Zwei Hauptprobleme* S. 144 a etc.) die betreffende Keilgruppe so aufgefasst. Was steht aber in der Kopie Lehmann's (Taf. II)? Nicht etwa  , sondern (a)! Das ist aber nicht das Zeichen für *TUR*, sonoern das für *RA*. Zunächst stimmt die linke Seite des fraglichen Zeichens mit der von *TUR* nicht überein, da offenbar nicht wie der oberste so auch der unterste Keil (an der schraffierten Stelle) weit herausgestanden haben kann. Letzteres bestätigt auch die Kopie Pinches'; denn während sie hinter *Kaš-til*  , also wirklich *TUR* bietet, steht an unserer kritischen Stelle . Eine solche Schreibweise von *TUR* ist mir nicht bekannt; auch darf man nicht annehmen, dass ein und derselbe Schreiber hintereinander ein Zeichen bald so, bald anders schreibt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000186

Noch bedeutender ist der Unterschied auf der rechten Seite. Hier sehe ich in der Kopie LEHMANN's wohl eine kleine Verbreiterung am Ende des untersten Horizontalstriches (bei α), aber keinen schrägen Keileinschnitt, der auf das Zeichen hinwiese. Ausserdem konnte die erwähnte Verbreiterung an der Kreuzungsstelle des wagrechten und senkrechten Einschnitts leicht dadurch entstehen, dass der Ton noch nicht hart genug war oder körnige Bestandteile enthielt. Für kann ich deshalb die LEHMANN'sche Angabe nicht halten, wohl aber für , bekanntlich eine Form des Zeichens *RA*, welche sowohl in der älteren als auch jüngeren babylonischen Zeit häufig vorkommt. Danach wäre der Name zunächst

^{m}*Marduk-apil-MU-ra*

zu transkribieren. Hier ist natürlich *ra* nur phonetische Endung des durch *MU* bezeichneten Wortes. Als solches kommt nur eine Form von *zakāru* »benennen, kundtun, berufen«, also wohl *izkura* (analog der in nom. propr. häufigen Form *iddina*) in Betracht. Die Bedeutung des Namens wäre hiernach: »Marduk hat den (einen) Sohn verkündet« oder »Marduk hat den Sohn berufen«. In letzterer Bedeutung kommt *zakāru* (ebenso wie *nabū*) nicht selten vor und zwar in dem speziellen Sinne: *ana šarrūti(m)* »zur Herrschaft«.

Wenn ich mich aber so für berechtigt halte, den Namen

^{m}*Marduk-apil-izkura*

zu lesen, so tue ich dies doch nur mit dem ausdrücklichen Vorbehalt einer nochmaligen Prüfung des Originals. Auf Grund der bisherigen Textpublikationen kann und darf nicht anders entschieden werden, als es oben geschehen ist. Die Tatsache, dass einerseits ein *Marduk-apil-iddina* im Kudurru IV R^{2} 38 Kol. I, 20 ff. sich als Sohn eines *Meli-Šipak* und als *ŠÀ.BAL.BAL* eines *Kurigalzu* bezeichnet und andererseits auch der Vorgänger des in Frage

stehenden Königs *Meli-Šipak* hiess, machen unsere Erwägungen nicht illusorisch. Es ist ja recht gut möglich, dass es ausser dem letzteren noch einen andern *Meli-Šipak* gegeben hat, der in die grosse Lücke der Kassitendynastie gehört und dessen Sohn *Marduk-apil-iddina* war. Der Einwand, es sei »misslich, einen rein babylonischen mit Marduk gebildeten Königsnamen in der älteren Periode der Kassitendynastie zu suchen«. (SCHNABEL, MVAG 1908 S. 9) fällt meines Erachtens nicht sehr in's Gewicht. Viel wahrscheinlicher dünkt mir die Ansicht WEISSBACH's (*Babylonische Miscellen* S. 4), dass es wirklich zwei *Meli-Šipak* gegeben hat.

Bibliographie.

Allotte de la Fuÿe — En-gil-sa, patési de Lagaš: Florilegium ou Recueil de travaux d'érudition dédiés à Monsieur le Marquis Melchior de Vogüé à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance 18 octobre 1909 (Paris, Imprimerie Nationale 1909), p. 3—14.

— En-e-tar-zi patési de Lagaš: Assyriologische und archaeologische Studien Hermann V. Hilprecht zu seinem fünfundzwanzigsten Doktorjubiläum und seinem fünfzigsten Geburtstage (28. Juli) gewidmet von seinen Kollegen, Freunden und Verehrern (Leipzig, London, Paris, Chicago 1909) [im Folgenden bezeichnet als "Hilprecht Anniversary Volume"], p. 121—36.

Andrae, W. — Aus den Grabungsberichten aus Assur. April bis Ende Juni und August bis November 1909: Mitt. d. D. Orientges., Dez. 1909, No. 42, Ss. 32—9; 45—53.

— Bericht über die Fahrt von Bagdad nach Assur in der Dampfbarkasse der Expedition, 16. bis 26. Juli 1909: ebd., S. 63—94.

Ball, C. J. — Semitic and Sumerian. A study in origins: Hilprecht Anniversary Volume p. 33—59.

Bartels, W. von — Die etruskische Bronzeleber von Piacenza in ihrer symbolischen Bedeutung. Ein Versuch. Mit zwei Abbildungen. Berlin (Springer) 1910. V, 45 Ss. in gr.-8°.

Bates, W. N. — Archaeological Discussions (January-June, 1909). Babylonia and Assyria: Amer. Journ. of Archaeol., Second Series, Vol. XIII, 1909, p. 481—5.

Bezold, C. — Akkadisch: Florilegium de Vogüé p. 53—8.

Boissier, A. — Présages fournis par certains insectes: Hilprecht Anniversary Volume p. 352—64.

Brünnow, R. — Correspondance sumérologique: Rev. sém. 1910, p 67—9.

Buddensieg, G. — Zwei Erlebnisse unserer Expeditionsmitglieder in Babylon: Mitt. d. D. Orientges., Dez. 1909, No. 42, S. 53—63.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000189

Buddensieg, G. und Wetzel, Frdr. — Aus den Grabungsberichten aus Babylon. Vom April bis Oktober 1909: Mitt. d. D. Orientges., Dez. 1909, No. 42, S. 3—32.

Clay, A. T. — Amurru, the home of the Northern Semites. A study showing that the religion and culture of Israel are not of Babylonian origin. Philadelphia (The Sunday School Times Company) 1909. 217 pp. in 8°. Vgl. The Sunday School Times 1909 (Vol. LI), No. 51, p. 662—3.

— Ancient Oriental Seals: Records of the Past (Washington), Vol. VIII, Part V (Sept.-Oct., 1909), p. 253—7.

Combe, Et. — Bulletin de la religion assyro-babylonienne 1908: Extrait de la Rev. de l'hist. des religions. Paris (Leroux) 1909. 20 pp. in gr.-8°.

Cuneiform texts from Babylonian tablets, &c., in the British Museum. Part XXVI. With 50 Plates of Cuneiform Texts and 4 Collotype Plates. Printed by Order of the Trustees. London (British Museum, etc.) 1909. 33 pp. und 54 Tafeln in 4°.

Daiches, S. — Balaam — a Babylonian *bārū*. The episode of Num 22, 2—24, 24 and some Babylonian parallels: Hilprecht Anniversary Volume p. 60—70.

Delaporte, L. — Les cylindres orientaux du Musée historique de l'Orléanais: ibid. p. 83—104.

Delitzsch, Frdr. — Handel und Wandel in Altbabylonien. Mit 30 Abbildungen. Stuttgart (Deutsche Verlagsanstalt) 1910. 60 Ss. in gr.-8°.

The earliest story of the **Deluge**: The Philadelphia Record, March 19, 1910.

Dhorme, P. — La religion assyro-babylonienne. Conférences données à l'Institut Catholique de Paris. Paris (Lecoffre) 1910. XI, 319 pp. in 8°.

— Les pays bibliques au temps d'El-Amarna: Extrait de la »Revue biblique«, Janvier-Juillet 1909. 42 pp. in gr.-8°.

— Nin-ib: Hilprecht Anniversary Volume p. 365—9.

Fossey, Ch. — Les permutations des consonnes en Sumérien: ibid. p. 105—120.

Frank, C. — Das Symbol der Göttin *Geštinna*: ibid. p. 164—9.

Genouillac, H. de — Kritik über Thompson's »Semitic Magic«: Journ. asiat., X^me Série, t. XIV (1909), p. 169—72.

— Tablettes d'Ur: Hilprecht Anniversary Volume p. 137—41.

Goldziher, I. — Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel: Arch. f. Religionswiss. XIII, S. 20—46.

Guidi, I. — Kritik über Thompson's »Semitic Magic«: Rivista degli Studi Orientali II, p. 811—4.

Halévy, Jos. — Mots sémitiques méconnus: Rev. sém. 1910, p. 44—60.

— Investigations grammaticales sumériennes: ib. p. 61—6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000190

Halévy, Jos. — Notes sumériennes: Rev. sém. 1910, p. 70—5.

— Bibliographie: ib. pp. 99—106; 113—4.

Harper, R. F. — Assyrian and Babylonian letters belonging to the Kouyunjik Collections of the British Museum. Part IX. The University of Chicago Press. London (Luzac and Co.) 1909. XVIII, 120 pp. in 8°.

Heuzey, L. et Thureau-Dangin, F. — Restitution matérielle de la Stèle des Vautours. Avec deux héliogravures et deux planches épigraphiques. Paris (Leroux) 1909. 64 pp. und 4 Taff. in fol.

Hilprecht, H. V. — The earliest version of the Babylonian Deluge Story and the Temple Library of Nippur. With three halftone illustrations and one autographed plate: The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series D: Researches and treatises. Vol. V, fasc. 1. »Eckley Brinton Coxe, junior, Fund«. Philadelphia (University of Pennsylvania) 1910. X, 65 pp. in gr.-8°.

— Hilprecht's Deluge Tablet: a new epoch: The Sunday School Times 1910 (Vol. LII), No. 13, p. 159.

Hommel, Fr. — Die babylonisch-assyrischen Planetenlisten: Hilprecht Anniversary Volume p. 170—88.

Hoppe, Edm. — Das Sexagesimalsystem und die Kreisteilung: Archiv der Mathematik und Physik, III. Reihe, XV, Heft 4, S. 304—13.

Hrozný, Fr. — Das Getreide im alten Babylonien (Vorbericht): Aus dem Anzeiger d. philos.-hist. Kl. d. k. Akad. d. Wiss. in Wien, Jahrg. 1910, No. V. 8 Ss. in gr.-8°.

Huber, E. — Die altbabylonischen Darlehnstexte aus der Nippur-Sammlung im K. O. Museum in Konstantinopel: Hilprecht Anniversary Volume p. 189—222.

Jastrow, M., jr. — Hittites in Babylonia: Rev. sém. 1910, p. 87—96.

— Sumerian glosses in astrological letters: Babyloniaca III, p. 227—35.

Jensen, P. — Moses, Jesus, Paulus. Erwiderung auf die Kritik des Herrn Gustav Wörpel. Nebst einer Schlussbemerkung von G. Wörpel: Kieler Zeitung vom 24. und 25. Februar 1910, Nros. 25727 und 25729.

Jeremias, A. — Das Alter der babylonischen Astronomie. Zweite erweiterte Auflage mit 15 Abbildungen und astronomischen Zeichnungen. Unter Berücksichtigung der Erwiderung von P. F. X. Kugler S. J. Leipzig (Hinrichs) 1909. 92 Ss. in gr.-8°.

Jordan, J. — Aus den Grabungsberichten aus Assur. Ende Juni bis Ende Juli 1909: Mitt. d. D. Orientges., Dez. 1909, No. 42, S. 40—4.

King, L. W. — A new brick-stamp of Narâm-Sin, King of Akkad. From Tello: Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeol. 1909, p. 286—8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000191

King, L. W. — An early mention of cotton: the cultivation of *Gossypium arboreum*, or tree-cotton, in Assyria in the seventh Century B. C.: Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeol. 1909, p. 339—43.

— Note on the inscription upon the Eastern Lion at Tell-Ahmar: Annals of Archaeology and Anthropology issued by the Liverpool Institute of Archaeology, Vol. II (1909), p. 185—6.

Kugler, F. X. — Die Symbolik der Neunzahl bei den Babyloniern: Hilprecht Anniversary Volume p. 304—9.

Lehmann-Haupt, C. F. — Zwei unveröffentlichte Keilschrifttexte: ibid. p. 256—68.

— Semiramis: Die Woche 1910, No. 10, S. 410—4.

Mahler, Ed. — Der Kalender der Babylonier: Hilprecht Anniversary Volume p. 1—13.

Martin, Fr. — Lettres néo-babyloniennes. Introduction, transcription et traduction: Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, fasc. 179. Paris (Champion) 1909. 195 pp. in gr.-8°.

— Trois lettres néo-babyloniennes: Hilprecht Anniversary Volume p. 142—151.

Meissner, Br. — Seltene assyrische Ideogramme gesammelt. Lief. 9 (Schluss). Leipzig (Hinrichs) 1909. XX, 81 Ss. in 4°. (»Assyriologische Bibliothek«, XX, 9.)

Nippur again: The Sun, March 13, 1910, p. 8.

Pinches, Theo. G. — Some mathematical tablets of the British Museum: Hilprecht Anniversary Volume p. 71—8.

— Notes upon the Assyro-Babylonian Aramaic dockets: Florilegium de Vogüé p. 485—8.

Puchstein, O. — Boghasköi: Sonderabdruck aus dem Archäologischen Anzeiger 1909, Sp. 489 ff. Berlin (Reimer) 1910. 46 Spp. in 4°.

Radau, H. — Miscellaneous Sumerian texts from the Temple Library of Nippur: Hilprecht Anniversary Volume p. 374—457. Mit 30 autogr. und XV phot. Tafeln.

— The oldest version of the Babylonian Deluge Story: Old Pen, Vol. VIII, No. 23, March 19, 1910, p. 369—71.

— Recent discoveries in the Temple Library of Nippur: ibid. p. 380.

Regling, K. und Lehmann-Haupt, C. F. — Die Sonderformen des »babylonischen« Gewichtssystems: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXIII, S. 701—29.

Roscher, W. H. — Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik: Abhandll. d. philol.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd. XXVII, No. IV, S. 93—138.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000192

Sayce, A. H. — The origin of the Greek lamp: Hilprecht Anniversary Volume p. 79—82.

— The trees of life and knowledge: Florilegium de Vogüé p. 543—50.

Scheil, V. — Diplomatica: Hilprecht Anniversary Volume p. 152—5.

— Melchior, Gaspar, Balthasar: Florilegium de Vogüé p. 551—4.

Scheil, V. et Gautier, J.-Et. — Annales de Tukulti Ninip II roi d'Assyrie 889—884. Ouvrage illustré de 2 héliogravures et 8 planches: Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, fasc. 178. Paris (Champion) 1909. 63 pp. in gr.-8°.

Schorr, M. — Das Sumerische in den Rechtsurkunden der Ḫammurabi-Periode: Hilprecht Anniversary Volume p. 20—32.

— Vorläufige Bemerkungen über »Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie«: Anzeiger d. philos.-hist. Kl. d. k. Akad. d. Wiss. in Wien, Jahrg. 1910, No. VIII, S. 50—2.

Thureau-Dangin, Fr. — Un contrat de Ḫana: Journ. asiat., X^me Série, t. XIV (1909), p. 149—55.

— Rîm-Sin et la fin de la Dynastie de Larsa: ib. p. 335—42.

— Lettres de l'époque de la première dynastie babylonienne: Hilprecht Anniversary Volume p. 156—63.

— Un acte de répudiation sur une tablette cappadocienne: Florilegium de Vogüé p. 591—7.

— Notes assyriologiques: Tirage à part du Rec. de travaux rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr., Vol. XXXII. Paris (Champion) 1910. 3 pp. in 4°.

Ungnad, A. — Archeology's vindication of Father Abram: The Sunday School Times 1910 (Vol. LII), No. 4, p. 47.

Weber, O. — Anzeige von Delitzsch's »Vorderasiatische Schriftdenkmäler der kgl. Museen zu Berlin«, Hefte 1 nebst Beiheft, III—VI: Lit. Ztrlbl. 1910, No. 1, Sp. 19—21.

— Kritik über Gressmann's »Altorientalische Texte und Bilder«: ebd. No. 4, Sp. 113—5; vgl. ebd. No. 5, Sp. 176.

— Anzeige von Clay's »Legal and commercial transactions . . . chiefly from Nippur«, Radau's »Letters to Cassite kings« und Poebel's »Babylonian legal and business documents . . . chiefly from Nippur«: ebd. No. 10, Sp. 344—5.

— Anzeige von Ungnad's »Keilschrifttexte der Gesetze Ḫammurapis«: ebd. No. 13/14, Sp. 447—8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000193

Weissbach, F. H. — Ueber die Inschriften des Darius Hystaspis von Nakš-i-Rustam: Ber. d. philol.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd. LXII, S. 3—9.

— Zum babylonischen Kalender: Hilprecht Anniversary Volume p. 281—290.

Zehnpfund, R. — Die Lage der Stadt Eridu: ibid. p. 291—8.

Zimmern, H. — Benhadad: ibid. p. 299—303.

Abgeschlossen am 17. April 1910.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000194

Bartholomae, Christian, Altiranisches Wörterbuch. Lex. 8°. XXXII, 1000 Seiten (2000 Spalten) 1904.
Geheftet M. 50.—, in Halbfranz gebunden M. 53.—.

— — Zum Altiranischen Wörterbuch. Nacharbeiten und Vorarbeiten. 8°. XIII, 287 Seiten. 1906. M. 10.—.

Becker, C.H., Beiträge z. Geschichte Ägyptens unter dem Islam.
I. Heft. 8°. VI, 80 Seiten. 1902. M. 2.50.
II. Heft. 8°, III und S. 81—198. 1903. M. 3.50.

Blau, Dr. Ludwig (Professor an der Landes-Rabbinerschule zu Budapest), Leo Modenas Briefe und Schriftstücke. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Italien und zur Geschichte des hebräischen Privatstiles. Zum erstenmal herausgegeben, mit Anmerkungen und Einleitung versehen.
I. Teil: Text und Anmerkungen (hebräisch). Einleitung 1. Hälfte. 8°. 96 + 208 S. 1907. M. 5.—,
II. Teil: Einleitung 2. Hälfte. 8°. S. 97—184. 1907. M. 2.—.

Die Gathas des Awesta, Zarathustra's Verspredigten, übersetzt von Christian Bartholomae. 8°. X, 133 Seiten. 1905.
Geheftet M. 3.—, in Leinwand gebunden M. 3.60.

Hüttemann, Dr. Wilh., Die Jñāta-Erzählungen im sechsten Anga des Kanons der Jinisten. 8°. VII, 49 S. 1907. M. 1.50.

Ibn Qutaiba's 'Ujûn al Aḫbâr. Nach den Handschriften zu Constantinopel und St. Petersburg, herausgegeben von Carl Brockelmann.
Teil II. 8°. IV, 136 Seiten. 1903. M. 10.—.
Teil III. 8°. IV, 124 Seiten. 1906. M. 10.—.
Teil IV. 8°. IV, 104 Seiten. 1908. M. 9.—.
(Beihefte zur Zeitschrift für Assyriologie Band XVII, XIX u. XXI.)

Jahn, Dr. Wilhelm, Das Saurapurāṇam. Ein Kompendium spätindischer Kulturgeschichte und des Sivaïsmus. 8°. XXVII, 208 Seiten. 1908. M. 5.50.

Laqueur, Dr. Rich., Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch. 8°. VII, 87 Seiten. 1904. M. 2.—.

Nielsen, Ditlef, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung. Mit 42 Abbildungen im Text. 8°. VIII, 207 Seiten. 1904. M. 5.—.

Nöldeke, Th., Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Lex. 8°. IX, 139 Seiten. 1904. M. 8.—.

Rosenthal, Dr. Ludwig A., Die Mischna, Aufbau und Quellenscheidung. I. Teil: Die Ordnung Seraim. 1. Hälfte: Von Berak, hot bis Schebiit. (Mit Unterstützung der Zunzstiftung.) 8°. XXIX, 156 S. mit einer Übersichtstafel zur Quellenscheidung. 1903. M. 5.—.
— — — Aus der 2. Hälfte: Maaßeroth. 8°. IX, 64 S. 1906. M. 1.50.
— — — — — Maasser scheni. 8°. IV, 52 Seiten. 1909. M. 1.20.

Vollers, Karl, Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien. 8°. VIII, 227 Seiten. 1906. M. 9.—.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000195

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

DIE PROVINCIA ARABIA

AUF GRUND ZWEIER
IN DEN JAHREN 1897 UND 1898 UNTERNOMMENEN REISEN
UND DER BERICHTE FRÜHERER REISENDER

BESCHRIEBEN VON

RUDOLF ERNST BRÜNNOW

UND

ALFRED v. DOMASZEWSKI

ERSTER BAND:

Die Römerstrasse von Mâdebâ über Petra und Oḏruḥ bis El-ʿAḳaba

unter Mitwirkung von

JULIUS EUTING

Mit 276 meist nach Originalphotographien angefertigten Autotypien, 4 Tafeln in Heliogravüre, 2 Tafeln in farbigem Lichtdruck, 3 grossen und 1 Übersichtskarte des Ost-Jordanlandes, 1 grossen Karte und 20 Kartentafeln von Petra, 10 Doppel- und 1 einfachen Tafel mit nabatäischen Inschriften nach Vorlagen von Julius Euting und 2 Doppeltafeln, 272 Zeichnungen und Plänen und 24 Umrissen in Zinkotypie und 13 Deckblättern in Lithographie nach Vorlagen von Paul Huguenin.

4⁰. XXIV, 532 S. 1904. In Halbpergamentband M. 80.—.

ZWEITER BAND:

Der äussere Limes und die Römerstrassen von El Maʿân bis Boṣra.

Mit 174 meist nach Originalphotographien angefertigten Autotypien, 3 Doppeltafeln in Heliogravüre, 1 Tafel in Lichtdruck und 5 Doppeltafeln und 142 Zeichnungen und Plänen in Zinkotypie nach Vorlagen von Paul Huguenin.

4⁰. XII, 359 S. 1905. In Halbpergamentband M. 60.—.

DRITTER BAND:

Der westliche Ḥauran von Boṣrâ bis Eš-Šuhba und die Gegend um die Damaskener Wiesenseen bis Eḏ-Ḏumêr nebst einem Anhang über die römischen Befestigungen von Maṣada von A. v. Domaszewski und einem Überblick über die Geschichte der Provinz Arabia von R. Brünnow.

Mit 102 meist nach Originalphotographien angefertigten Autotypien, 4 Doppeltafeln und 156 Zeichnungen und Plänen in Zinkotypie nach Vorlagen von Paul Huguenin.

4⁰. XIV, 403 S. 1909. In Halbpergamentband M. 60.—.

Mit einer Beilage der Verlagsbuchhandlung H. WELTER in PARIS, auf die hiermit besonders hingewiesen wird.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000196

Bb 251

ZEITSCHRIFT

FÜR

ASSYRIOLOGIE

UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD

IN HEIDELBERG.

XXIV. Band. September 1910. 3.—4. Heft (Schluss des Bandes).

INHALT:

Seite

W. Manitius, Das stehende Heer der Assyrerkönige und seine Organisation 185

Br. Silberberg, Das Pflanzenbuch des Abû Ḥanîfa Aḥmed ibn Dâ'ûd ad-Dînawarî 225

Sch. Ochser, Studien zur Kritik der Mischna 266

Th. Nöldeke, Tigre-Texte 286

J. Kolmodin, Abessinische Glossen 301

R. Hartmann, Zur Erklärung von Sūre 18, 59 ff. 307

Sprechsaal: Mitteilungen von H. Zimmern, F. Röck, J. Barth, H. Grimme, C. Frank, A. Van Hoonacker, C. Conti Rossini, C. Bezold und H. Hausrath 316

Recensionen: C. H. Becker. Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Bespr. von I. Goldziher. — Assyriologische und archäologische Studien, Hermann V. Hilprecht gewidmet. Bespr. von C. Frank. — Mohammed ben Cheneb. Proverbes arabes de l'Algérie. Bespr. von O. Rescher. — A. Poebel. Babylonian legal and business documents from the time of the First Dynasty of Babylon. Bespr. von St. Langdon 359

Bibliographie 394

Berichtigungen 400

STRASSBURG

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER

1910.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000197

Aus dem Verlag von Emil Felber in Berlin ging vom XVI. Bande an in den obigen Verlag über:

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

Die „Zeitschrift für Assyriologie" erscheint in Vierteljahresheften von je mindestens 5 Bog. 8° zum jährlichen Subskriptionspreis von 20 M. Einzelne Hefte soweit Vorrat zu entsprechend höheren Preisen.

Man beliebe alles was die Redaktion betrifft an **Geh. Hofrat Prof. Dr. C. Bezold** in Heidelberg, alles was die Expedition und den Verlag anbelangt an die Verlagsbuchhandlung von **Karl J. Trübner** in Strassburg (Elsass) zu adressieren.

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.

Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete herausgegeben von Carl Bezold in Heidelberg. XVI. Band. 8°. IV, 424 S. Mit 4 Tafeln in Lichtdruck. 1902. M. 18.—
—„— XVII. Band. 8°. IV, 418 S. 1903. M. 18.—
—„— —„— Beiheft: **Ibn Qutaiba's ʿUjûn al Aḫbâr.** Nach den Handschriften zu Constantinopel u. St. Petersburg herausgegeben von Carl Brockelmann. Teil II. 8°. IV, 136 S. 1903. M. 10.—
—„— XVIII. Band. 8°. IV, 404 S. 1904/1905. M. 18.—
—„— XIX. Band. 8°. IV, 440 S. 1905/1906. M. 18.—
—„— —„— Beiheft: **Ibn Qutaiba's ʿUjûn al Aḫbâr.** Nach den Handschriften zu Constantinopel u. St. Petersburg herausgegeben von Carl Brockelmann. Teil III. 8°. IV, 124 S. 1906. M. 10.—
—„— XX. Band. 8°. IV, 476 S. 1907. M. 20.—
—„— XXI. Band. 8°. IV, 416 S. 1908. M. 20.—
—„— —„— Beiheft: **Ibn Qutaiba's ʿUjûn al Aḫbâr.** Nach den Handschriften zu Constantinopel u. St. Petersburg herausgegeben von Carl Brockelmann. Teil IV. 8°. IV, 104 S. 1908. M. 9.—
—„— XXII. Band. 8°. IV, 385 S. Mit drei Tafeln und einem Porträt von E. Schrader in Lichtdruck. 1908/1909. M. 20.—
—„— XXIII. Band. 8°. IV, 394 S. Mit zwei Tafeln. 1909. M. 20.—
—„— XXIV. Band. 8°. IV, 400 S. 1910. M. 20.—
—„— XXV. Band. 8°. 1910. [Unter der Presse.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000198

Das stehende Heer der Assyrerkönige und seine Organisation.

Von *Walther Manitius.*[1])

V. Die taktische Gliederung des *kiṣir šarrūti.*

Die Truppen des *kiṣir šarrūti* waren eingeteilt in taktische Körper, wie dieses ja bei grösseren Truppenmassen ganz unerlässlich ist. Die wichtigste oder doch uns aus den Texten am meisten bekannte dieser taktischen Einheiten war das *kiṣru*, »die Schar«. Es zerlegte sich die »königliche Schar« in viele kleine einzelne »Scharen«.

Es gab solche *kiṣru*s sowohl beim Fussvolk als auch bei der Reiterei. Vom Fussvolke werden wir es nachher sehen; dass es *kiṣru*s auch bei der Reiterei gab, lehrt Harper, l. c. Brief 342 Obv. 4 ff., der von 2 *(amēlu) rab-ki-ṣir(-MEŠ) ša bit-ḫal-li*, also 2 »*kiṣru*-Führern« der Reiterei spricht.

Wie die Wagentruppen eingeteilt waren, ob auch sie einzelne *kiṣru*s bildeten, entzieht sich unserer Kenntnis. Jedes *kiṣru* war selbstverständlich stets aus Leuten einer Waffengattung zusammengesetzt und bildete natürlich nicht etwa auch nur gelegentlich ein Gemisch von Angehörigen aller möglichen Truppenarten.

Bei der eigentümlichen Art, wie die Mannschaften des *kiṣir šarrūti* ergänzt wurden (s. u.), kam es häufig — ob durchgehend, kann man aus Mangel an Material nicht sagen — vor, dass die Leute eines *kiṣru* auch der Nationalität nach einheitlich waren, in welch letzterem Falle dann das *kiṣru* vielleicht gelegentlich oder oft nach der Nationalität seiner Mannschaften benannt war.

1) Vgl. oben S. 97 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000199

So scheint es sicher, dass es unter Assarhaddon eine Abteilung im *kiṣir šarrūti* gab, die *kiṣir Gimirai* »Schar der Gimiräer« hiess; s. einen Kontrakt aus dem Jahre 679 bei JOHNS, l. c. I 364 Rev. 8, wo ein *rab kiṣir Gimirai* als Zeuge erscheint. Indess könnte hier allenfalls *Gimirai* lediglich die Nationalität des *rab kiṣir* bezeichnen, was aber wegen seines anscheinend assyrischen Namens nicht das Nächstliegende wäre. Da der Kontrakt aus der Hofbibliothek stammt und der an der zitierten Stelle als Zeuge aufgeführte *kiṣru*-Führer sich offenbar mit seinen Leuten am Hofe befunden hat, so würde die »Schar der Gimiräer« sicher dem *kiṣir šarrūti* angehört haben. Assurbanipal erzählt Rassamcylinder IX 122—128 (V R 9): »Die Leute von Akko, die sich nicht gebeugt hatten, mordete ich. Ihre Leichen hing ich an Stangen auf, liess sie die Stadt rings umgeben. Den Rest von ihnen nahm ich mit nach Assyrien. Zu einem *kiṣru* brachte ich sie zusammen und fügte sie zu meinen vielen Truppen, die *Aššur* mir geschenkt hatte, hinzu.« Hier haben wir mithin ein *kiṣru* zusammengesetzt aus Leuten lediglich von Akko, das ganz sicher eine Abteilung des *kiṣir šarrūti* war. Wenn derselbe Fürst (s. o. S. 129 f.) Rassamcylinder VII 58—81 erzählt, er habe den Rest[1])(?) der Bewohner von 21 (22) elamitischen Ortschaften *ana (iṣu) ḳašti* für den »Bogen« zusammengebracht (zusammengeschart) und zu seiner königlichen Schar, mit der er seine Hände gefüllt habe, hinzugefügt, so hat er allem Anscheine nach diese Leute zu einem oder mehreren rein aus Elamitern bestehenden *kiṣru*s Bogen-

1) *nīši(?!)* + *multaḫṭu*, ein Singular. Eine derartige Bedeutung wird für das Wort *multaḫṭu* nahegelegt durch Sargon, Prunkinschrift 131 und 133 (WINCKLER, l. c. I 122 und II 34 f.): *sittāt nīši* (die übrigen Leute) *multaḫṭu* und *multaḫṭu sittāt nīšīšu*. Darnach V R 4, 63: »kein Rest entkam meinen Händen« und I R 40, 30: »die Leute von Elam führte ich gefangen fort und liess keinen Rest übrig«? Zu *ḫaṭū* »sündigen« gehört gegen DELITZSCH, *Handwörterb.* S. 273 das Wort schon wegen des stets ohne Längenbezeichnung geschriebenen Endvokals nicht (JENSEN).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000200

schützen formiert; vgl. auch Rassamcylinder VII 2—5 (V R 7). Dass die *kiṣru*s häufig national einheitliche Mannschaften aufwiesen, zeigt schliesslich ganz deutlich HARPER, l. c. Brief 218, wo von einem *kiṣru* von Philistäern geredet wird: »An den König, meinen Herrn, dein Knecht *Nergal-balliṭ*. Heil dem Könige, meinem Herrn! *(mātu) Pi-lis-ta-a-a*, d. h. die Philistäer, die der König, mein Herr, zu einem *kiṣru* zusammengebracht, mir gegeben hat«. Vgl. oben das *kiṣru* von Soldaten aus Akko.

Die Einteilung der einzelnen Waffengattungen des *kiṣir šarrūti* in *kiṣru*s lässt sich noch weiter nachweisen. Von einer Truppenart nämlich ist dieselbe bis zum Ueberdruss bezeugt: den Leibtruppen am königlichen Hofe. Die Kontrakte bei JOHNS, l. c. nennen an so zahlreichen Stellen *kiṣru*-Führer derselben als Zeugen, dass es unnötig ist, eine zu zitieren.

Häufig genug fehlt hinter dem Titel eine nähere Angabe darüber, welche »Schar« der betreffende Zeuge führte; da aber die Kontrakte am Hofe abgeschlossen sind, so handelt es sich wohl jedenfalls sogut wie immer um *kiṣru*s der Leibtrabanten.

Andererseits aber findet man die Leibtrabanten-*kiṣru*s auch näher bezeichnet, und zwar nach den Personen, deren Leibwachen sie waren. Es gab unter den *mutēr pūti kiṣru*s des Königs (JOHNS, l. c. 251 Rev. 2; 252 Obv. 3—4; 276 Rev. 5—8), *kiṣru*s der Hauptgemahlin des Königs, der »Frau des Palastes« (JOHNS I 594 Rev. 6; 612 Rev. 4—5), *kiṣru*s der Mutter des Königs (K 1359 Obv. I 31, Obv. II 31 (s. o. S. 143), JOHNS, l. c. I 428 Rev. 9), *kiṣru*s des Kronprinzen (K 1359 Obv. II 52; Rev. I 38; JOHNS, l. c. I 116 Rev. 10; 308 Obv. 6—7 (?!); 312 Rev. 7—8; II 971 II 11) und *kiṣru*s des *rabšakē* (K 1359 Obv. I 36; II 10; HARPER, l. c. Brief 173 Obv. 4 ff.). Die Stellen liessen sich noch sehr vermehren. Durch welche Benennungen die einzelnen *kiṣru*s ein und derselben Person nun wieder voneinander unterschieden wurden, lässt sich nicht feststellen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000201

Es gab ferner *kiṣrus* des Palastes, d. h. natürlich solche »Scharen«, denen der Wachtdienst im Palaste oblag (Johns II 1036, III 19—20; I 625 Rev. 8). An der letzten Stelle steht zwar *kiṣir ša māti*; dass damit aber ein *kiṣru* des Palastes gemeint ist, darüber s. unten.

Häufig wird bei diesen *kiṣrus* ausdrücklich erwähnt, dass es sich um *mutēr pūti-kiṣrus* handelt (Johns I 115 Rev. 7; 116 Rev. 9; 207 Obv. 6(—7); 235 Rev. 9 u. s. w.). Von den *mutēr-pūti-kiṣru* einer Person hoben sich wohl wieder das oder die Leib-*kiṣrus* derselben im strengsten Sinne ab; man darf das wohl schliessen aus Johns I 235 Rev. 10 ff. + left hand edge 1, wo verschiedene, nämlich neun *rabūs*, d. i. Oberste, von *kiṣir-ša-šēpē* (*ša-šēpē-kiṣrus*) genannt werden.

Wie gross war der taktische Körper des *kiṣru*? Eine direkte Zahlenangabe darüber fehlt, indessen lässt sich trotzdem wohl feststellen, wieviel Mann die »Schar« zählte. Wenn Assurbanipal (s. o. S. 186) den Rest der männlichen Bevölkerung von Akko zu einem *kiṣru* formierte, wenn aus (anderen?) Philistäern ebenfalls solch ein Körper gebildet wurde (s. o. S. 187), wenn es vermutlich unter Assarhaddon ein *kiṣru* der Gimiräer gab, so darf man aus dem allen mit einiger Sicherheit schliessen, dass die »Schar« im engeren Sinne kein allzu kleiner taktischer Körper war. Zu dem gleichen Schlusse kommt man auch, wenn man sich überlegt, dass unter den Leib-*kiṣrus*, vermutlich abwechselnd, — wie das in der Natur der Sache liegt — immer nur eins den Dienst bei den Grosskönigen des neuen Reichs hatte. Da das *kiṣru* vom Dienste unter den damals wie wohl fast immer unsicheren Verhältnissen bei plötzlichem Ausbruch einer Verschwörung oder Revolte täglich und stündlich in die Lage kommen konnte, den Herrscher mit Gewalt zu schützen, so musste es eine Stärke haben, die in der Stunde der Gefahr nicht sofort überrannt und erdrückt werden konnte.

Ebenso kann aber ein *kiṣru* nicht allzu gross gewesen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000202

sein, sonst wäre bei der, aus der Menge der *rab kiṣirs* in den Kontrakten zu erschliessenden, fraglos grossen Zahl der einzelnen *kiṣrus* am königlichen Hofe die Leibwache ein gar zu lästiger Ballast gewesen. Zwar bildete Assurbanipal ein *kiṣru* aus dem Reste der Männer der ganzen Stadt Akko, aber wir denken uns wohl leicht die Bevölkerungsziffer und Zahl der Wehrfähigen der grossen und erst recht der kleineren Städte des alten Orients viel höher, als sie es in Wirklichkeit war.

Aus derartigen Erwägungen allein dürfte sich ergeben, dass ein *kiṣru* schwerlich viel mehr als etwa 100 und viel weniger als etwa 50 Mann umfasste.

Noch eine andere Truppeneinheit nennen nun die Texte: die der 50 Mann. In der Beamtenliste K 4395 + Sm 56 (II R 31 Kol. III 45) findet man einen »Grossen von 50 Mann«; auch in den Kontrakten bei Johns, l. c. (I 197 Obv. 4, Rev. 3; 233 Rev. 15; 607 Rev. 6 sowie an einigen anderen Stellen) wird dieser Offizier genannt, was beweist, dass auch die Truppen am Hofe, die Leibwächter, in diese Einheiten von je 50 zerfielen. Von dem Grossen über 50 reden ferner Harper, l. c. Brief 251 Obv. 4, 15 und 20, Rev. 5 und 7, sowie ibid. Obv. 27—Rev. 2, wo es heisst: mein *rab ḫanšē* mit . . . 100 von (den) *arītu*-Leuten (s. dazu o. S. 130 ff.) von der Stadt *Marḫuḫā* gehen »zur Seite von«, d. i. zusammen mit *Il(u)-dalā*.

Doch nicht allein bei den *mutēr pūti* (s. o. S. 142 ff.) und wohl auch bei dem übrigen Fussvolk, sondern auch bei der Reiterei dürfte es die Einheit von 50 gegeben haben, wie denn ja auch beide Truppenarten in gleicher Weise in *kiṣrus* zerfielen. Wenn man bei Harper, l. c. Brief 546 Obv. 14—15 liest: *ana* 50 *(amēlu) ša bit-ḫal-MEŠ (bitḫal(li)) annūte* »zu diesen 50 Reitern«, und die Einheit von 50 schon beim Fussvolk fand, so hat man die Zahl 50 an unsrer Stelle vielleicht nicht für blossen Zufall zu halten, sondern vielleicht darauf zu schliessen, dass auch die Reiterei in solche Einheiten eingeteilt war.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000203

Wurde es oben über jeden Zweifel sichergestellt, dass sich die Einheit von 50 bei den königlichen Leibgarden fand, dass zu den Offizieren derselben auch der Grosse über 50 gehörte, wurde andrerseits festgestellt, dass die Einheit des *kiṣru* bzw. der Grosse des *kiṣru* in den Kontrakten des königlichen Hofes bei Johns, l. c. zahllose Male vorkommt, ebenso wie der gewöhnliche *mutēr pūti*, der Leibtrabant, so erscheint der Umstand zum mindesten auffallend, dass die Zahl der Stellen, wo in diesen Kontrakten ein Grosser über 50 als Zeuge vorkommt, eine ganz kleine, beschränkte ist.

Mit einem Schlage aber würde sich diese auffallende Erscheinung erklären, wenn der *rab kiṣir*, der Grosse über ein *kiṣru*, zugleich der *rab ḫanšē* »der Grosse über 50« war, wenn mit anderen Worten ein *kiṣru* grade aus 50 Mann bestand.

Das kann man nun wohl auch wirklich nachweisen. In den Kontrakten bei Johns, l. c. werden zuweilen die Personen aufgeführt, die an dem Abgemachten etwas ändern könnten, deren Einfluss aber wirkungslos sein soll. In einer solchen Aufzählung (Johns, l. c. I 164 Rev. 1) werden hintereinander »sein *šaknu*« und »sein *rab kiṣir*« aufgeführt; in einer andern solchen Aufzählung (ibid. 446 Obv. edge 3 f.) »sein *šaknu*, sein *[rab?!] kiṣir* und sein(e) *mutēr pūti*«; dass die Aufzählung in dieser Reihenfolge stereotyp war, zeigen noch andere Stellen bei Johns. In einer anderen derartigen Aufzählung (Johns, l. c. I 641 Obv. 11—12) aber folgt auf den *šaknu* nicht wie gewöhnlich der *rab kiṣir*, sondern der *rab ḫanšē*. Damit scheint es in Verbindung mit dem oben hervorgehobenen auffälligen Tatbestande recht wahrscheinlich gemacht, dass der *rab ḫanšē* wirklich identisch mit dem *rab kiṣir* ist. Johns, l. c. I 358 Rev. 5—6 und edge 2 beweisen gewiss nichts dagegen, wo wir (Rev. 5—6) je einen *rab kiṣir* und 5 Zeilen später (edge 2) einen *rab ḫanšē* als Zeugen finden; denn waren beide Titel gebräuchlich, so kann der Schreiber

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000204

ganz gut die ersten beiden Male den einen, mehrere Zeilen später aber den anderen gebraucht haben, ohne dass daraus ein Unterschied zwischen beiden zu folgen braucht.

Glaubten wir aus anderen Erwägungen heraus die Stärke eines *kiṣru* nicht allzu hoch und nicht allzu niedrig ansetzen zu müssen, auf nicht viel höher wie etwa 100 und nicht viel niedriger wie etwa 50 Mann, so entspricht also eine Stärke von genau 50 Mann dem sehr gut.

War die 50 Mann starke Abteilung somit wohl eine gewöhnliche militärische Einheit — schon Johns, l. c. II 91 ist geneigt anzunehmen, allerdings ohne Gründe anzugeben, dass »die fünfzig« die militärische Einheit bei den Assyrern war, wie die 100 bei den Römern —, so bietet dazu die hebräische Literatur eine schöne Parallele.

2 Kön. 1, 9—14 wird in der Wundergeschichte, in der König Ahasja den Elias verhaften lassen will, bei dem dreimaligen Versuche, Elias zum Könige zu bringen, jedesmal ein Hauptmann über 50 ausgesandt; und Jesajas droht 3, 1 ff. Jerusalem und Juda an, dass alle angesehenen Leute daraus entfernt werden sollen, und unter diesen Respektspersonen führt er auch den Hauptmann von 50 — und von Offizieren nur diesen — auf. Es war also den Judäern der Zeit unserer Kontrakte die Einheit von 50 judäischen Soldaten etwas Geläufiges.

An anderen Orten nennt die hebräische Literatur für das israelitische wie auch ein philistäisches Heer Einheiten von 100 und 1000: 1 Sam. 29, 2; 2 Sam. 18, 1 und 4; 2 Kön. 11, 4, 9, 10 und 19. Ob auch die Assyrer diese grösseren taktischen Einheiten gekannt haben, kann man nicht sicher sagen, doch ist es nicht unwahrscheinlich. Vielleicht ist sogar eine leise Spur davon erhalten. Sargon, Annalen Z. 124 (s. o. S. 136) zieht gegen *Urzana* von *Muṣaṣir* unter anderm mit gerade 1000 Leibreitern aus. Zeigt das, dass in der Tat die Tausendschaft auch bei den Assyrern eine taktische Einheit war? Vgl. o. S. 189 zu Harper Brief 546.

[In Exodus 18, 21 und 25 (s. dazu u.) finden wir nun

die Einteilung des Volks ausser in Tausend-, Fünfzig- und Zehnerschaften auch in Hundertschaften. Es fällt daher wegen des eben Bemerkten auf, dass wir in HARPER, l. c. Brief 251 Obv. 27 f. (s. o. S. 189) grade 100 . . [. .] Schildträger genannt finden. Vielleicht ist auch diese runde Zahl hier nicht zufällig, sondern beruht auf der Existenz einer taktischen Einheit von 100 Mann im assyrischen Heere und dann wohl auch speziell im *kiṣir šarrūti*. JENSEN.]

Bekannt ist auch die gewiss kleinste taktische Einheit des Heeres: es war die von 10 Mann. Das Vorhandensein derselben geht aus K 4395 + Sm 56 (II R 31 Kol. III 46) hervor, wo ein *rab* 10(-*te*), lies *rab ešerte*, »ein Grosser über 10« genannt wird. Dies ist die einzige mir bekannt gewordene Stelle, die die Zehnereinheit zeigt. Vorhanden dürfte sie bei Fussvolk und Reiterei gewesen sein; denn die Fünfzigschaft bedurfte wohl bei beiden Waffengattungen noch einer weiteren Gliederung. Der Grosse über 10 wird in der Kontraktliteratur des königlichen Hofes garnicht genannt. Der Grund dafür dürfte wohl der sein, dass er die Rangstufe des gemeinen Soldaten nicht weit überschritt und darum in den Kontrakten keinen speziellen Titel trug. Unter den als Zeugen auftretenden *mutēr pūti* mag wohl auch, für uns unerkennbar, mancher Grosse über 10 sein.

Es setzte sich demnach das *kiṣir šarrūti* taktisch, zum Teil sicher zum Teil wahrscheinlich oder vielleicht, aus Tausendschaften, Hundertschaften, Fünfzigschaften oder *kiṣru*s, und Zehnerschaften zusammen. [Eine sehr schöne Bestätigung hierfür liegt wohl in der Tatsache, dass die Zahlen für die kriegsgefangenen Soldaten, die von den Grosskönigen in ihr *kiṣir šarrūti* eingestellt werden, zu allermeist und, soweit ich es augenblicklich übersehe, immer durch 10, oder durch 10 und 50, oder durch 10, 50 und 100 oder hierdurch und durch 1000 teilbar sind, und dass das Gleiche von einem Heere eines assyrischen Statthalters von *Ḳummuḫ* gilt (s. S. 129). JENSEN.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000206

Erinnert sei hier noch einmal an Ex. 18, 21 und 25, wo Moses auf den Rat seines Schwiegervaters dem Volke Vorgesetzte über je 1000, je 100, je 50 und je 10 bestellt, freilich nicht, um diese Grössen im Kriege zu führen, sondern um ihnen Recht zu sprechen. Die Einteilung, die zu irgend einer Zeit wohl eine militärische war, entspricht also, soweit dies bis jetzt festzustellen ist, genau der, zu der wir aus den assyrischen Texten gekommen sind. (So auch JENSEN.)

VI. Die Stärke des *kiṣir šarrūti*.

Zahlenmässig die Stärke des *kiṣir šarrūti* anzugeben, ist nach dem vorhandenen Material unmöglich, nur durch Wahrscheinlichkeitsschlüsse kann man einigermassen eine Vorstellung von seiner Stärke gewinnen. Sicher ist, dass bei einem grösseren Aufgebote das *kiṣir šarrūti* den Kern des Reichsheeres bildete, dass es innerhalb der Reichskontingente eine Grösse darstellte, gross genug, dass schon ihre Teilnahme an einem Kriegszuge in den Texten besonders hervorgehoben werden kann; siehe dazu Sargon, Annalen Z. 393 f. (WINCKLER, l. c. I S. 66 und II S. 23).

Das *kiṣir šarrūti* war so stark, dass man sich, wenn Eile Not tat und der Gegner nicht allzu stark war, darauf beschränken konnte, nur mit Teilen desselben zu Felde zu ziehen. Sargon konnte (s. o. S. 113) nur mit der Leibreiterei gegen Asdod ziehen und (s. ebd.) über *Muttallu* von *Ḳummuḫu* und *Muttallu* von *Gurgum* herfallen; schon sie allein war zahlreich genug, um diese freilich wohl verhältnismässig unbedeutenden Unternehmungen siegreich durchzufechten.

Ein weiteres wichtiges Kriterium für die Stärke des *kiṣir šarrūti* bilden jene Stellen (s. u.), wo die Könige von der Ergänzung desselben durch Ausländer reden. Wenn Sargon aus Samarien 50 Wagen, aus Hamat 200 bzw. 300 Wagen, 600 Reiter und dazu Lanzen- und *kababu-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000207

Träger, wenn er aus Karkemisch 50 Wagen, 200 Reiter und 3000 Mann Fussvolk seiner königlichen Schar einverleiben und Sanherib gar mit 10000 Bogenschützen und 10000 Schildträgern, ja mit 30500 Bogenschützen und 30500 Schildträgern dasselbe tun konnte, wenn Assurbanipal die auf einem siegreichen Feldzuge gegen Elam gefangenen Bogen- und Schildkrieger und darnach den Rest(?) (s. o. S. 186) der wehrfähigen Mannschaft von 21 elamitischen Städten zwangsweise in die Reihen seiner Königsschar stecken konnte, so erhellt, wie zahlreich das stehende Heer der Könige war. Denn ist es immerhin nicht gestattet, die Zahlen der Fremden, die z. B. Sargon nach ausdrücklichen Angaben zum Heeresdienst presste und auch sonst gepresst haben wird, zu addieren und von da aus auf die Mindeststärke des *kiṣir šarrūti* zu schliessen, mag dies deshalb nicht gestattet sein, weil die Abgänge natürlich auch sehr stark sein konnten, so genügen doch mehrere der oben verwendeten Angaben für sich allein schon, um auf eine recht stattliche Stärke der Königsschar schliessen zu lassen. Denn — selbst starke Uebertreibungen der Hofhistoriographen zugegeben, die indess hier nicht vorzuliegen brauchen — diese direkt genannten oder nach dem letzteren zu erschliessenden Zahlen setzen doch einen mindestens ebenso, wenn nicht gar doppelt so grossen Bestand schon vorhandener Truppen voraus, der die disparaten Elemente assimilieren und im Kampfe mit sich fortreissen konnte, andernfalls die zwangsweisen Einstellungen sehr gefährlich hätten werden müssen. Vielleicht aber sind die vorhandenen Bestände noch höher anzusetzen.

Wie sehr man auf der Hut sein muss, sich die Stärke der Königsschar zu niedrig vorzustellen, zeigen die höchst instruktiven oben S. 129 zitierten Sargonstellen, wonach dem *paḫātu* des neueroberten *Ḳummuḫ* als Streitmacht nicht weniger als 150 Wagen, 1500 Reiter, 20000 Bogenschützen und 1000 *kababu-* und Lanzenträger unterstellt wurden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000208

Besass schon das Kontingent nur eines *paḫātu* des assyrischen Reiches solch eine ansehnliche Stärke, so werden die Soldaten des *kiṣir šarrūti*, mit dessen Hilfe der Grosskönig seine Satrapen niederhielt, mit dem er im Notfalle eine Mehrzahl von ihnen niederzurennen imstande sein musste, doch wohl zum mindesten nicht geringer an Zahl gewesen sein.

In Wirklichkeit war das *kiṣir šarrūti* vielleicht noch bedeutend stärker als das Kontingent von *Ḳummuḫ*; denn während Sargon (s. o. S. 118) auf einmal ausser anderen Truppen 200 bzw. 300 Wagen seinem Heere einverleibte, dessen Wagenbestand also wohl vorher mindestens ebenso gross war und jetzt doppelt so gross wurde, hatte der *paḫātu* dieser Provinz überhaupt nur 150 Wagen. Nach der Zahl der Wagen zu schliessen wäre also das *kiṣir šarrūti* vielleicht mindestens doppelt so stark als das Kontingent des *paḫātu* gewesen; allein man weiss freilich nicht, ob die Streitwagen nicht etwa besonders stark in der Königsschar vertreten waren.

VII. Das Stärkeverhältnis zwischen den einzelnen Waffengattungen im *kiṣir šarrūti*.

Etwas besser als über die genaue numerische Stärke des *kiṣir šarrūti* ist man über das Verhältnis unterrichtet, in dem die einzelnen Waffengattungen desselben in Bezug darauf zueinander standen.

Am schwächsten waren die Wagen vertreten, wie man deutlich aus Stellen sieht, wo uns berichtet wird, dass die Grosskönige Fremde in die Reihen des *kiṣir šarrūti* stecken (Sargon, Annalen Z. 49 und Annalen des Saales XIV Z. 44; oder Prunkinschrift 35 f. und Stele I (II) Z. 57 ff.): die Wagenkämpfer nehmen unter dem Eingereihten der Zahl nach stets den letzten Platz ein, wohl schon deshalb, weil sie in den fremden Heeren diesen Platz einnahmen — von *Kiakki* von *Šinuḫtu* erbeutet Sargon z. B. 7350

Krieger, aber nur 30 Wagen (Sargon, Prunkinschrift Z. 28, bei WINCKLER, l. c. I S. 102 und II S. 31) —, aber wohl auch deshalb, weil sie ebenso im *kiṣir šarrūti* am schwächsten vertreten waren. Auch in der oben S. 129 erwähnten Stelle über die Belehnung des Statthalters von *Ḳummuḫ* mit den Truppen seiner Provinz bilden die Wagen das schwächste Element. Die Verhältnisse dürften somit im *kiṣir šarrūti* nicht wesentlich andere gewesen sein.

Ungleich stärker waren dagegen, wie schon ein Blick auf die eben genannten Stellen lehrt, die Reiter vertreten. Zahlenmässig und genau lässt sich das Verhältnis derselben zu den Wagen natürlich nicht angeben, auch wird dasselbe wohl gewechselt haben. Der Statthalter von *Ḳummuḫ* (s. o. S. 129) hatte zehnmal so viel Reiter als Wagen, und sicher hatte auch das *kiṣir šarrūti* zum mindesten mehrere Male so viel Reiter als Wagen.

Am stärksten war in der königlichen Schar das Fussvolk vertreten; konnte doch, um nur ein Beispiel hierherzusetzen, Sargon (s. o. S. 118) aus Karkemisch nur 50 Wagen und 200 Reiter, aber 3000 Mann zu Fuss unter seine Kämpfer aufnehmen.

Unter dem Fussvolk und im Heere überhaupt und so auch speziell im *kiṣir šarrūti* nahmen die Bogenschützen an Zahl bei weitem die erste Stelle ein; aus ihnen setzte sich die Hauptmasse der Truppen zusammen. An den oben schon mehrfach erwähnten Stellen erfahren wir, dass das Heer eines Statthalters von *Ḳummuḫ*, das 150 Wagen und 1500 Reiter aufweist, nicht weniger als 20000 Bogenschützen enthält. Wie verhältnismässig stark die Bogener im *kiṣir šarrūti* verteten waren, zeigt schon eine Stelle, Sanherib, Rassamcylinder 59, deutlich, wonach dieser Fürst demselben 10000 Bogenschützen aus dem »Westlande« einreihen konnte, und noch aufdringlicher III R 13 slab 3, 18 f., wonach er dasselbe mit 30500 Bogenschützen aus *Bīt-Jakin* und Elam tat.

Ist (s. o. S. 130) der *(iṣu) arītu*-Träger der zu dem

Bogenschützen gehörige, ihn mit seinem Schilde im Kampfe deckende Soldat, so müssen diese Leute ebenso wie die Bogenschützen in Massen im *kiṣir šarrūti*, dem sie ja auch angehörten (s. o. S. 132), vertreten gewesen sein. In der Tat wird denn auch an der eben zitierten ersten Stelle (in Sanherib's Rassamcylinder) berichtet, dass der Grosskönig im »Westland« nicht nur 10 000 Bogenschützen, sondern auch 10 000 Schildträger, und an der anderen Stelle (III R 13 slab 3, 18 f.), dass er ausser 30 500 Bogenschützen ebensoviele Schildträger aus *Bīt-Ǧakin* und Elam in seine Königsschar einreihte.

Vielleicht am schwächsten an Zahl waren unter den Fusstruppen des *kiṣir šarrūti* und wohl unter seinen Truppen überhaupt — wenn man nämlich bei den Wagen die Zahl der, je 3, Wagenkämpfer, nicht die der Gespanne berücksichtigt — die *kababu-* und Lanzenträger. Man kann auch das aus jenen Sargonstellen über die Belehnung des *paḫātu* von *Ḳummuḫ* schliessen, dem neben 150 Streitwagen, 1500 Reitern und 20 000 Bogenschützen nur 1000[1]) *kababu-* und Lanzenträger unterstellt werden; im *kiṣir šarrūti* lagen die Verhältnisse vermutlich wenigstens einigermassen ähnlich. Wie schwach in ihm diese Leute vertreten waren, zeigt wohl auch Sargon, Stele I (II) 57—60, wo dieser Fürst in Hamat 300 Wagen, 600 Reiter und dazu *kababu-* und Lanzenträger für seine Königsschar aufbringt, die Zahl der letzteren aber, vielleicht weil dieselbe eine sehr niedrige war, garnicht nennt. Die Parallelstelle Prunkinschrift 35 f. verschweigt (ob aus dem gleichen Grunde?) die Leute sogar ganz. Für die geringe Zahl und daher auch Bedeu-

1) Nicht verschwiegen darf werden, dass die Annalen von 𒄩 𒆳𒁀 *kababu*-Trägern, also von 10 000 dieser Leute reden. Denn »und (ein) tausend« ist ganz gewiss nicht zu übersetzen; das wäre 𒄩 𒁹 𒆳𒁀. Auch Botta hat 𒄩𒆳𒁀 und zwar 𒄩 dicht vor 𒆳𒁀. Einer der Historiographen hat also mit der Zahlbezeichnung einen Fehler gemacht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000211

tung der *kababu*-Träger im *kişir šarrūti* spricht vielleicht noch, dass sie in der Literatur nur verhältnismässig selten erwähnt werden.

In welchem Zahlenverhältnis schliesslich die Schleuderer zu den andern Truppenarten des *kişir šarrūti* standen, lässt sich nicht einmal vermutungsweise sagen, da diese Waffengattung uns ja nur aus den Skulpturen, aus den Texten aber bis jetzt garnicht bekannt geworden ist.

VIII. Das Stärkeverhältnis der Leibabteilungen zu den übrigen Truppen des *kişir šarrūti*.

Ueber das Stärkeverhältnis der Leibabteilungen zu den übrigen Truppen des *kişir šarrūti* lässt sich nur wenig ausmachen. Sicher dürfte sein, dass die Leibabteilungen nur einen kleinen Teil des *kişir šarrūti* bildeten. Immerhin aber war (s. o. S. 135) schon die Leibreiterei stark genug, kleinere Unternehmungen allein durchzufechten; ja vielleicht darf man von ihr sagen, dass sie grade eine Tausendschaft bildete. Zieht doch Sargon nach Annalen Z. 124 (s. o. S. 136) gegen *Urzana* von *Muşaşir* unter anderem mit gerade 1000 Leibreitern aus. Der Schluss, dass diese 1000 Leibreiter vielleicht eben die Leibreiter Sargon's waren, ist wohl nicht zu kühn.

War dieses der Fall, so werden natürlich die gesamten Leibabteilungen des Fussvolks gemäss dem Verhältnis, in dem dieses im ganzen zu der Reiterei des *kişir šarrūti* stand, stärker gewesen sein, jedenfalls stärker und viel stärker als gerade 1000, falls eben die Leibreiterei gerade eine Tausendschaft bildete.

Die Stärke der Leibtrabanten im engsten Sinne, der *mutēr pūti*, lässt sich in Zahlen auch nicht angeben. Aus dem Umstande, dass der Grosskönig, der Kronprinz, die Königinmutter, die »Frau des Palastes«, der *rab-šaķē* jeder wohl mehrere *kişrus* hatte — es werden ja einmal allein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000212

9 *kiṣru*-Führer des Grosskönigs genannt (s. u.) —, dass es ferner noch *kiṣrus* gab, die den Palast zu bewachen hatten, wird man, wenn ein *kiṣru* wirklich 50 Mann zählte, auf eine nicht eben kleine Zahl der *mutēr pūti* kommen.

IX. Die Offiziere des *kiṣir šarrūti*.

a) Der *(amēlu) rab-šaḳē*.

Selbstredend werden unter diesem Titel nur die Frontoffiziere behandelt, nicht auch jene Militärbeamten, die in der Verwaltung des *kiṣir šarrūti* tätig waren.

Derjenige Offizier, der mit grösster Wahrscheinlichkeit der höchste Offizier der Königsschar war, hiess *rab-šaḳē*.

Der Titel, den man nach dem רַבְשָׁקֵה von 2 Kön. 18, 17 u. s. w. *rabšaḳ* zu lesen pflegt, findet sich bei den Assyrern in verschiedener Schreibung: *Šamši-Adad* schreibt ihn auf seinem Obelisken Kol. II 17 (I R 30) *(amēlu) GAL* (= *rab*)-*ŠAK-MEŠ*, das wäre also der Bedeutung nach »Grosser der ŠAK-MEŠ«. Was dies bedeutet, darauf kann hier leider nicht eingegangen werden, da man dazu auch die Titel *(amēlu) ŠAK* und *(amēlu) šu-ut-ŠAK* behandeln müsste, was zu weit führen würde. Dass der Titel seiner gelegentlichen Schreibung entsprechend »Grosser der ŠAK-MEŠ genannten Leute« bedeutet, geht vielleicht auch aus K 4395 + Sm 54 hervor, wo (II R 31 Kol. I 34 f.) auf ihn die *(amēlu) ŠAK-MEŠ* folgen. [Wenn sich unten ergeben wird, dass der RAB-ŠAK ein Führer von Leibgarden ist, so liegt es nahe, nach V R 13, 33 ff. unter diesen Leuten, deren »Grosser« der RAB-ŠAK ist, Elitetruppen zu verstehen. Denn nach dieser Stelle sind ŠUḪ- und ŠAK-Krieger gleichermassen »*bēru*-Krieger«, ŠUḪ aber ist auch = *n-s-ḳ*, wovon *nasḳu*, auch von Truppen gebraucht (s. o. S. 142), = »auserlesen«, und ŠAK auch = *rēštū* »erster«, und bei Nebukadnezar (I R 58, IX 7) finden wir *niṣḳi* mit *bērūtim* verbunden, vielleicht nach unserer Stelle,

gegen Delitzsch, *Handwörterb.* S. 165, = »auserlesene vorzüglichste Exemplare«. Jensen.] Die Eponymenliste mit Beischriften nennt für das Jahr 799 (s. Delitzsch, *Assyr. Lesestücke*[2] S. 92) ebenfalls einen *[(amēlu) RA]B-ŠAK-MEŠ*. Auch Knudtzon, *Gebete an den Sonnengott* Gebet 75 Rev. 7 und Johns, l. c. I 310 Obv. 8 bieten diese Schreibung.

Eine zweite Schreibung ist *(amēlu) RAB-ŠAK*, ohne MEŠ, so Tiglatpileser IV., Tontafelinschrift Rev. 16 (II R 67, 66 = Rost, *Tiglatpileser* Band II, XXXVII letzte Zeile), Knudtzon, l. c. Gebet 150 Rev. 7, Johns, l. c. I 642 Rev. 12 und Harper, l. c. Brief 283 Obv. 1.

Eine dritte Schreibung bietet Johns I 253 Rev. 2: dort trägt ein Zeuge mit weggebrochenem Namen den Titel *(amēlu) RAB-ŠAK-E* (Genitiv).

Bei Harper, l. c. Brief 353 Rev. 8—10 liest man schliesslich: *(amēlu) ardāni-ia ibašši ina māti (amēlu) rab-ša-k(ḳ)e-e eḳlu (iṣu) kirī ibašši.* Hier haben wir also offenbar den Titel unseres Beamten mit ganz phonetisch geschriebenem zweiten Teil und halten damit anscheinend einen Beleg dafür in Händen, dass es in Assyrien genau einen *rab-šak(ḳ)-e* und daher gemäss 2 Kön. 18, 17 u. s. w. einen *rabšaḳē* mit ḳ ohne Frage wirklich gab. Das *-ē* am Ende wird uns nun aber für den Nominativ allerdings weder durch die Schreibung RAB-ŠAK-E noch durch die Schreibung *rab-ša-k(ḳ)e-e* (s. o.) bezeugt. Denn hier liegen ja Genitive vor. Allein eine Schreibung RAB-ŠAK-MEŠ (Pluralzeichen) bei *Šamši-Adad* für den Akkusativ des Wortes spricht doch nach Jensen wegen der Pluralendung *-ē* anscheinend unmissverständlich für dies *-ē* auch im Nominativ. Die übliche Lesung *rabšaḳ* wäre somit ungenau.

Das Amt des *rabšaḳē* war mehrfach in Assyrien vertreten. Johns I 646 Obv. 8—9 und 25 (= BA II 581, 11 f. und 583, 6 v. u.) nennt einen *Nabū-šarru-uṣur* als *(amēlu) rab-šaḳē* des Königs Assurbanipal. Johns I 649 Obv. 7 nennt einen *Sin-šu-mu-līšir* als *(amēlu) rab-šaḳē* des Königs

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000214

[Aššur-etillī]-ili. Die genannten *rabšaḳē*s waren also königliche *rabšaḳē*s.

Nicht immer aber wird, wenn der Titel genannt wird, ausdrücklich hinzugesetzt, dass der *rabšaḳē* des Grosskönigs gemeint sei; dann handelt es sich aber gewiss stets um den *rabšaḳē* des Herrschers, der eben der *rabšaḳē* war. Weil der oben genannte *Nabū-šarru-uṣur* der *rabšaḳē* des Grosskönigs war, kann er (bei Johns I 646, 25 und bei Knudtzon, l. c. Gebet 150 Rev. 7—8 [sowie Gebet 153 Rev. 8]) einfach als *rabšaḳē* ohne jeden Zusatz bezeichnet werden. Der mehrfach ohne Zusatz genannte *rabšaḳē Ša-Nabū-šū* (Knudtzon, Gebet 58, 2 und Johns II 890, 5) war mithin z. B. gewiss ebenso ein *rabšaḳē* des Grosskönigs, wie der Anonymus, an den Brief 283 bei Harper, l. c. gerichtet ist.

Neben diesem *rabšaḳē* des Grosskönigs ist mit Sicherheit noch ein zweiter *rabšaḳē* nachzuweisen. Johns I 325 Obv. 2 f. nennen einen *(amēlu) (iṣu) narkabtu* des *(amēlu) rabšaḳē ša mār šarri*, einen Wagenkämpfer des *rabšaḳē* des Kronprinzen.

Dass auch noch andere hohe Persönlichkeiten, etwa die Mutter des Königs und die Frau des Palastes ebenso wie ihre *kiṣru*s (s. o. S. 187) auch ihren *rabšaḳē* hatten, das lässt sich aus den Texten zwar nicht beweisen, scheint aber wenigstens möglich.

Im folgenden beschäftigen wir uns nur mit dem *rabšaḳē* des Grosskönigs, da man nur von ihm mehr als den blossen Titel kennt.

Das Amt des *rabšaḳē* κατ' ἐξοχήν, des *rabšaḳē* des Grosskönigs, ist verhältnismässig alt; man findet ihn schon bei *Šamši-Adad* Kol. II 17 (s. o. S. 199) und trifft ihn dann bis herunter auf *Aššur-etillī-ili* (s. oben).

Der *rabšaḳē* gehörte zu den höchsten Reichsbeamten, da auch er zuweilen — allerdings kennt man nur seltene Fälle — das Eponymat bekleidete. In der Eponymenliste mit Beischriften findet man einen gewissen *[Mutakkil...]*

mit dem Titel RAB-ŠAK-MEŠ unter *Adad-nirārī* III. (812—783) als Eponymus des Jahres 799 v. Chr. Dort erscheint er nicht unter den fünf höchsten Würdenträgern, die an der Spitze des Eponymenturnus zu erscheinen pflegen, sondern erst an elfter Stelle, mitten unter den Statthaltern, und zwar hinter den Statthaltern von *Raṣappa*, *Arbaḫa*, *Aḫi(nāru) Zuḫīna*, *Naṣibīna* und *Amedu* und vor denen von *Kalḫu*, *Kirruru* u. s. w. JOHNS, l. c. I 177 Rev. 6 nennt aus späterer Zeit einen *rabšaḳē* in der Hauptsache unbekannten Namens als Eponymus.

Ob auch der *rabšaḳē*, wie die übrigen Eponymen, Inhaber einer Provinz war, über deren Einkünfte er verfügte, weiss ich nicht sicher zu sagen. Dafür spricht aber vielleicht HARPER, l. c. Brief 353 Rev. 9, wo vielleicht von einem KUR, d. i. doch anscheinend »Lande« des *rabšaḳē* die Rede ist (s. o. S. 200); durchschlagend scheint die Stelle jedoch nicht. Denn würde man statt *mātu* »Land« nicht eher *piḫātu* »Provinz« erwarten, wenn es sich in dem Brief um eine Provinz des *rabšaḳē* handelte? Und zudem scheint es nicht ganz ausgeschlossen, dass KUR hier, wie vielleicht sonst oft genug, so viel wie *ēkallu* »Palast« bedeutet (s. u.), also dass hier lediglich von einem Palaste des *rabšaḳē* die Rede wäre(?). Bedenklich kann auch der Umstand machen, dass nach JOHNS, l. c. I 646 einem *rabšaḳē* Assurbanipal's und nach JOHNS, l. c. I 649 und 650 einem *rabšaḳē* des *Aššur-etillī-ili* von ihren Herren in Anerkennung ihrer Verdienste Steuerfreiheit für ihre Felder etc. gewährt wird. Diese Freibriefe lassen jedenfalls nicht grade darauf schliessen, dass auch der *rabšaḳē* Inhaber einer Provinz war, er erscheint in ihnen, so sieht es aus, lediglich als Grossgrundbesitzer. Indessen kann die Steuerfreiheit für seinen Privatbesitz gewährt worden sein, während er als Provinzinhaber die Abgaben seiner Provinz zu entrichten hatte. Steuern zahlte er jedenfalls ebenso wie die übrigen hohen Beamten, auch wenn sie keine Statthalter waren; denn es konnte ihm ja eben Steuerfreiheit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000216

gewährt werden. JOHNS II 810 Rev. 16 führt nun anscheinend neben Abgaben anderer Beamten auch solche des *rabšaḳē* auf und HARPER, l. c. Brief 64 Obv. 8—11 nennt unter anderen eingegangenen Tributen auch drei kusäische Pferde »der *(amēlu) šalšu*s, d. i. dritten Wagenkämpfer, vom Hause des *(amēlu) rab-šaḳē*«. An diesen Stellen dürfte es sich aber sicher nicht um Abgaben des, sondern um solche an den *rabšaḳē* handeln, sodass wir also aus ihnen keine Schlüsse auf dessen Steuerpflichtigkeit ziehn können. [Dass der *rabšaḳē* wenigstens gelegentlich oder einmal einen Statthalterposten bekleidete, lässt K 9921 (s. BEZOLD, *Catalogue* p. 1050 und dazu JOHNS, l. c. II p. 126) als möglich erscheinen. Denn denselben Namen *Nabū-šarru-uṣur*, den ein *rabšaḳē* zur Zeit Assurbanipal's führte (s. o. S. 200), führte nach diesem Text ein Statthalter vermutlich von Ninive, und zwar dann anscheinend von einem Ninive, das an der erwähnten Stelle von einem vorher genannten Ninive schlechthin durch den Zusatz *kiṣir Sin-aḫē-irīb eššu* = »das neue *kiṣir* des Sanherib« unterschieden ward. Indess lässt sich mit dieser Stelle nichts beweisen. Denn *Nabū-šarru-uṣur* hiess ja auch ein *rab-mugi* zu Assurbanipal's Zeit (s. u. S. 211 unter *rab-mugi*), und somit könnte mit dessen Posten jenes Statthalteramt verbunden gewesen sein; oder derselbe Mann könnte nacheinander Statthalter, *rab-mugi* und *rabšaḳē* gewesen sein (vgl. u. S. 211 f. zu *rab-mugi*); oder es kann sich um zwei oder gar drei verschiedene Persönlichkeiten gleichen Namens handeln. Allerdings ist dies nicht grade wahrscheinlich, da alle drei von einem Manne gleichen Namens bekleideten Posten grade zu den wenigen allerhöchsten Aemtern zählen und deren Inhaber jedenfalls ungefähr Zeitgenossen waren. — Zu *kiṣir Sin-aḫē-irīb eššu* stellt sich *kiṣir Aššur-aḫu-iddin šar Aššūr* hinter *līme Nabū-bēlu-uṣur* am Schluss von JOHNS, l. c. I Nr. 64 (s. JOHNS, l. c. II p. 126), wozu zu bemerken ist, dass *Nabū-bēlu-uṣur* im Jahre 672, also zur Zeit Assarhaddon's, Eponym und Statthalter von einer anderen Re-

sidenzstadt *Dūršarrukīn*, nicht weit von Ninive war. An unsrer Stelle scheint nun aber *kiṣir* mit folgendem Königsnamen den Eponymen *Nabū-bēlu-uṣur* zu kennzeichnen, somit wohl auch in K 9921 (vgl. o. S. 203). Und daraus würde sich die Frage ergeben, ob *Nabā-šarru-uṣur* etwa zum neuen *kiṣru* Sanherib's, *Nabū-bēlu-uṣur* aber zum *kiṣru* Assarhaddon's gehörte (vgl. unten unter *rab-kiṣir* und speziell *rab-kiṣir ša šarri*). Dann könnte in beiden Fällen mit *kiṣru* eine Heeresabteilung oder gar ein bzw. das *kiṣir šarrūti* gemeint sein. JENSEN.]

Nach K 2729 bei JOHNS, l. c. II 646 (und in BA II 581 ff.) stellt Assurbanipal seinem *rabšaḳē Nabū-šarru-uṣur* einen Freibrief aus, weil er ihm alle Zeit unwandelbar treu gewesen sei und *[iṣ-ṣ]u*[1])*-ru ma-*[1])*ṣar-ti šarru-ti-[ia]*, also seine königliche Person bewacht habe (Z. 17 Obv.), der von der Kronprinzenschaft (*ridūtu*[2])) an bis zum Ausüben der Königswürde auf den König, seinen Herrn, hingesehen habe, dessen Herz ganz seinem Herrn (ergeben) war, der vor ihm in Treuen gestanden und glücklich(?, unbescholten?) im Palaste gewandelt sei (Obv. 11 ff.).

Die erste Stelle legt die Vermutung unmittelbar nahe, dass der *rabšaḳē* der — falls nicht etwa nur ein — Führer der königlichen Leibtrabanten war.[3]) Zu einer solchen Annahme stimmt es immerhin, dass man den *rabšaḳē* öfters in den Kontrakten des königlichen Hofes erwähnt findet; und dass er jedenfalls ein Beamter am königlichen Hofe war und dort lebte, zeigt deutlich auch die in dem

---

1) Zu den Ergänzungen hier und im folgenden s. JOHNS, l. c. 646 Obv. 17.

2) Bedeutung von *ridūtu* nach JENSEN. S. schon denselben in KB VI, 1, 517.

3) Dasselbe wie in Z. 17 Obv. unsres Freibriefs wird freilich auch in Nr. 647 Obv. 17 von einem *rab-še-ki(?)-si(?)* (Z. 8 ibid.) gesagt (zu der nicht ganz deutlichen Stelle s. BA II 587 Anm. 2). Indess sollte hier *rab-še-ke(i)-e* (also statt zu lesen sein, sodass es sich abermals um einen *rab-šaḳē* handeln könnte? (JENSEN.)

Freibrief ausgesprochene Annahme, dass er im Palaste des Grosskönigs sterben werde (Rev. 20 f.), abgesehen davon, dass er nach dem Dokument die königliche Person beschützt hatte und in heilbringender(?) Weise im Palaste gewandelt war.

Die *rabšaḳē*s des Kronprinzen (etc.?) wären dann in entsprechender Weise die Kommandanten der kronprinzlichen (etc.?) Leibgarden gewesen.

War der *rabšaḳē* wirklich der Kommandeur der Leibwachen, so folgt aus seinem Vorkommen im älteren Reiche, falls der Titel nicht gerade seine Bedeutung geändert hätte, mit Sicherheit, dass auch diese Zeit, wie es ja durchaus wahrscheinlich ist, Leibwachen kannte.

Welche wichtige Persönlichkeit der *rabšaḳē* war und zugleich den Beweis dafür, dass er dem stehenden Heere wohl als höchster Offizier desselben angehörte, erhärtet die Tatsache, dass er, soviel wir sehen, als einziger unter den Grossen des Reiches, wenn man von den Mitgliedern des königlichen Hauses absieht, zum mindesten ein *kiṣru* der königlichen Schar, ein *kiṣir mutēr pūti* als Leibwache hatte (s. o. S. 187). Freilich werden die Statthalter, die selbstherrlich und ziemlich unabhängig draussen in den Provinzen sassen, sich auch ihre Leibtrabanten gehalten haben; am königlichen Hofe jedoch, das ist ziemlich sicher, verfügte ausser dem König selbst und einigen Personen der königlichen Familie nur der *rabšaḳē* über wenigstens ein *kiṣru* Leibwache. Sogar der *turtan*, der Generalissimus des Reichsheeres, scheint diesen Vorzug nicht gehabt zu haben, vielleicht, weil er, der nicht dem stehenden Heere angehörte, nicht diese ständig gleichbleibende eminente Bedeutung für die Person des Herrschers hatte wie der Kommandeur der Leibtrabanten, in deren Händen der Grosskönig war.

Die Stellen, an denen ein *kiṣru* des *rabšaḳē* — er verfügte sicher über mehrere *kiṣru*s, da ja die Abteilungen im Dienste einander ablösen mussten — erwähnt wird,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000219

sind verhältnismässig garnicht so selten. Harper, l. c. Brief 173 Obv. 4—7 heisst es: *ūmu* 27 *(KAN) (amēlu) rab-kiṣir ša (amēlu) rabšaḳē unḳi šarri ina libbi (alu) Anisu ina muḫḫi-ia naṣa* »am 27. Tage hat der (ein) *rab-kiṣir* des *rabšaḳē* ein Handschreiben des Königs nach der Stadt *Anisu* zu mir gebracht«. K 1359, eine (a. o. S. 143 a. O. veröffentlichte) Liste gewiss gleichzeitig lebender Beamter und dgl. nennt in Obv. I 36, Obv. II 7 und 10, Rev. III 1 und Rev. IV 11 je einen *(amēlu) rab-ki-ṣir rab-šaḳē* (mit verschiedenen Namen). Ferner wird bei Johns, l. c. I 650 Rev. 5 ein *(amēlu) rab-ki-ṣir (amēlu) rab-šaḳē* erwähnt, und ibid. II 857, I 37 ein *Išdī-Nergal* als Inhaber desselben Postens. Alle diese Titel hat man, schon nach Titeln wie *rab-kiṣir ummi šarri* (der Königinmutter) (K 1359 Kol. I 31) zu schliessen, natürlich nicht etwa zu übersetzen »der *rab-kiṣir*, der (den Titel) *rabšaḳē* (führt)«, sodass also der *rab-šaḳē* der Kommandeur nur eines Einzel-*kiṣru* wäre, sondern »*rab-kiṣir* des *rabšaḳē*«.

Diese »Grossen« eines Leibwachen-*kiṣru* des *rabšaḳē* könnten, da wir in demselben Texte K 1359 die Namen von nicht weniger als fünf dieser Leute finden, die aller Wahrscheinlichkeit nach gleichzeitig lebten, allenfalls ziemlich rasch gewechselt und dabei auch nach einem Ausscheiden aus dem Dienst ihren Titel behalten haben. Allein auch die Möglichkeit muss, und zwar als die weit näher liegende, offen bleiben, dass der *rabšaḳē* gleichzeitig mehrere *kiṣru*-Leibwächter und damit mehrere *rab-kiṣir*s hatte, die sich im Dienste ablösten.

Auch das oder die *kiṣru*s des *rabšaḳē* bestanden, da wir sie am Hofe finden, natürlich aus *mutēr pūti*.

Es scheint üblich gewesen zu sein, dem Kommandeur der Leibgarden das Kommando im Felde zu übertragen; denn wo man den *rabšaḳē* in den Kriegstexten findet, überall erscheint er als Heerführer. Schon *Šamši-Adad* sandte nach I R 30 Kol. II 17 ff. seinen *rabšaḳē Mutarriṣ-Aššur* an der Spitze eines Heeres (mit seinem *ṢAB-ḪI*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000220

d. i. *ummānu* und seinem *karašu*; zu *ṢAB-ḪI* = *ummānu* s. Kol. IV 42 derselben Inschrift) nach *Naïri*. Unter Tiglatpileser IV. steht nach seiner Tontafelinschrift Rev. 14 (Rost, l. c. I 72 und II Pl. XXXVII) gewiss als oberster Heerführer ein *šut-ŠAK* und allem Anscheine nach *rab-š[aḳē]* im Felde gegen Tabal, und derselbe Fürst schickt nach Rev. 16 derselben Inschrift seinen *šut-ŠAK* und *rab-šaḳē* gegen Tyrus. Sargon (Annalen 386; Winckler, l. c. I S. 64; II S. 12) erzählt: »meinen *(amēlu) šut-ŠAK*, den umsichtigen, der . . . . . nicht fürchtet, sandte ich [mit?] meinem(r) [? königlichen Schar]; um ihn zu rächen . . .«. Das Heer führt also ein Mann mit dem Titel *šu-ut-ŠAK*. Ueber den Titel hier nur so viel, dass er eine Kollektivbezeichnung für die höchsten Offiziere ist. Die *paḫātus*, die an der Spitze ihrer Kontingente erscheinen oder in neueroberte Provinzen eingesetzt werden, bezeichnet man als *šu-ut-ŠAK-MEŠ*. Von den andern hohen Militärbeamten bezeichnen die Texte sonst nur den *rabšaḳē* als *šu-ut-ŠAK* (so Tiglatpileser's Tontafelinschrift an den oben genannten Stellen). An unserer Stelle nun ist nicht irgend ein *šu-ut-ŠAK*, sondern ein ganz bestimmter, der »umsichtige, der . . . . . nicht fürchtet«, derjenige, der das Heer kommandiert. Es scheint also die Annahme nicht ganz unberechtigt, dass nicht irgend ein beliebiger *paḫātu*, sondern ein bestimmter Mann, dessen Beruf das Kriegshandwerk war, nämlich der *rabšaḳē*, jenes Heer im Felde führte. [Zu dieser Vermutung kann man erwähnen, dass der bei Sargon genannte *šut-ŠAK* vermutlich *lā ādir [tuḳunti]*, d. i. »der (den Widerstand oder) den Kampf nicht fürchtet« heisst (s. Assurnasirpal, Annalen I 13 und 20, in I R 17, und Sargon, Cylinderinschrift 25, bei Winckler, l. c. II 43), also vermutlich die Attribute »umsichtig« und »den Kampf nicht fürchtend« erhält, dass aber andrerseits der *rab-šaḳē Mutarriṣ-Aššur* zu *Šamši-Adad*'s Zeit (s. o. S. 206) in I R 30, II 18 die Attribute *eršu mudē tuḳunti amēl ṭēme* »der Kluge, des Kampfes Kundige, der Verständige« bekommt. Jensen.]

Nach 2 Kön. 18 f. und Jesajas 36 f. wurde von Sanherib auch der *rabšaḳē* — nach Jesajas 36 f. jedenfalls nur der *rabšaḳē* — mit einer starken Heeresmacht von Lachis gegen Jerusalem geschickt. Bei KNUDTZON, l. c. Gebet 55 Obv. 4—8 (sicher ergänzt nach der sofort zu nennenden Stelle) erfährt man aus einer Anfrage an *Šamaš*, dass sich ein *rabšaḳē* Assarhaddon's an der Spitze von Truppen auf einem Feldzuge gegen *Milidu* befindet, und Z. 6 ff. des Rev. nimmt ebenfalls hierauf Bezug. Aus Gebet 150 ibid. Obv. 2 ff. und Rev. 7 ff. ist zu entnehmen, dass unter Assurbanipal der *rabšaḳē Nabû-šarru-uṣur* zu einem Feldzuge gegen die Mannäer bestimmt ist (*lillik* = »soll er gehen«? JENSEN), und aus Gebet 153 ibid. Obv. 2 ff. und Rev. 4 ff., dass derselbe gegen *Gambûlu* ziehen soll. Auch in K 228 etc. Obv. 11 ff. (III R 28) trifft man den *rabšaḳē* Assurbanipal's als Heerführer. Der Grosskönig ruft auf die Kunde von dem Aufstande Tirhaka's in Aegypten den *turtan*, die *paḫâtu*s und ihre Truppen, um den Königen, den Statthaltern daselbst Hilfe zu bringen. Das Heer des *turtan*s bestand nach Z. 25 ff. aus den Truppen der *paḫâtu*s diesseits des Stromes (des Euphrats), die am schnellsten zusammenzubringen waren. In Eilmärschen zog man nach Aegypten, wo es zu einer von Tirhaka verlorenen Schlacht kam, worauf derselbe schleunigst Memphis verliess und nach Theben floh. Ein Eilbote brachte dem König die Kunde. Um Tirhaka ganz zu vernichten und wohl auch die Verluste zu ersetzen und das Heer zu verstärken, sandte Assurbanipal nun den *rabšaḳē*, die *paḫâtu*s, die Könige jenseits des Stromes, ihre Streitkräfte, ihre Schiffe dem Heere in Aegypten nach. Also wiederum war der *rabšaḳē* hier Heerführer. [Es fällt hier auf, dass die Truppen, die sofort zur Hand sind, nicht von dem *rabšaḳē*, sondern von dem *turtan* befehligt werden, der erstere dagegen die in grösserer Entfernung von Ninive zusammengezogenen Truppen kommandiert. Diese Stelle allein liesse viel eher schliessen, dass der *turtan*, als dass der

rabšaḳē der Befehlshaber des stehenden Königsheeres war und umgekehrt. Nun meint der Verfasser o. Ss. 113 und 135 mit Recht, dass »Sargon« mit einem Teile von diesem gegen Asdod zog, aber nach Jesaias 20, 1 kommandierte der *turtan* in diesem Feldzuge! Endlich aber führt zu *Šamši-Adad*'s Zeit (s. o. S. 206 f.) der *rabšaḳē* den Oberbefehl in einem Feldzuge, der mit dem *ummānu* (das ist aber eigentlich Volk, also hier doch wohl, jedenfalls möglicherweise, Volksheer, Aufgebot) geführt wird, somit wohl oder doch vielleicht nicht mit stehenden Truppen. Was ist nun hieraus für die obenstehenden Ausführungen des Verfassers zu entnehmen? JENSEN.]

Sonst weiss man wenig vom *rabšaḳē*; es beschränkt sich auf einige seiner Untergebenen, welche die Kontrakte uns nennen. JOHNS, l. c. I 34 Obv. 5—6 hat als Zeugen einen Zügelhalter des *rabšaḳē*; in gleicher Eigenschaft steht ibid. 642 Rev. 12 ein anderer als Zeuge. Einen *šalšu*- שָׁלִישׁ des *rabšaḳē* trifft man ibid. 310 Obv. 7 f., mehrere *šalšu*s des Hauses des *rabšaḳē* bei HARPER, l. c. Brief 64 Obv. 9 f. Einen *(amēlu) narkabtu* des kronprinzlichen *rabšaḳē* hat JOHNS, l. c. I 325 Obv. 1—2. Die bisher genannten Leute gehörten sämtlich dem Gespann oder den Gespannen des Offiziers an, sie bildeten die Besatzung seines Wagens oder seiner Wagen. JOHNS I 330 Rev. 15 nennt als Zeugen einen *(amēlu) ra-ka-su* unseres Grossen. Auch seine Schreiber hatte unser Würdenträger. JOHNS II 986, I 3 f. nennt einen solchen, namens *Zirūtī*, und ibid. 1141, 47 hört man von einem *Nabū-ēṭir-napšāte*, einem Schreiber des *rabšaḳē*.

b) Der *rab-mugi*.

Ungleich dürftiger ist man über die Stellung und die Funktionen eines anderen Offiziers, der auch zum *kiṣir šarrūti* gehörte, unterrichtet, des *rab-mugi*.

Der Titel wird beinahe durchgehend *rab(GAL)-mu-gi* geschrieben (z. B. II R 31 Kol. II 79); nur bei HARPER,

l. c. Brief 154 Obv. 15 findet man eine andere Schreibung: dort ist die Rede von einem *(amēlu) šanū ša (amēlu) rab-mu-gu*, und es ist gewiss nicht anzunehmen, dass der *rab-mu-gu* und der *rab-mu-gi* nicht identisch sind. Die Stelle bei Harper beweist also nebenbei gewiss, dass MU-GI eine rein phonetische Schreibung für *mugi* ist.

Die Bedeutung des Titels ist unbekannt. Was sein Alter betrifft, so trifft man ihn wenigstens erst im neuen Reiche in den Texten.

Es gab mindestens zwei verschiedene *(amēlu) rab-mugi*. Johns II 1036 Kol. III 15 gibt einen *(amēlu) rab-mugi ša (iṣu) narkabti* und gleich darauf in Z. 16 f. einen *(amēlu) rab-mugi ša bitḫalli*, also einen *rab-mugi* der Wagen und einen der Reiterei. Im Texte bei Johns, l. c. steht zwar für den zweiten Titel: *(amēlu) rab-mu-mu ša bitḫalli*, aber Band II S. 74 liest J. *(amēlu) rab-mu-gi ša bitḫalli*, ohne zu sagen, dass er von seinem Texte abweicht, der also wohl nur einen Schreibfehler enthält. Mit aller Deutlichkeit hat man hier einen Reiter- bzw. Wagenoffizier vor sich.

Der *rab-mugi* war sicher kein niedriger Offizier; das ergibt sich aus Harper, l. c. Brief 154 Obv. 15, wo ein *(amēlu) šanū*, ein Stellvertreter des *(amēlu) rab-mugu* auftritt; es ergibt sich ferner aus Johns I 24 Obv. 4—5 und 25 Obv. 1—2, wo ein *Zabīnu* als *(amēlu) (iṣu) narkabtu* des *rab-mugi*, also als Wagenkämpfer des *rab-mugi* auftritt, der demnach sein eigenes Gespann hatte.

Dass der *rab-mugi* eine hohe Stellung innehatte, würde über jeden Zweifel erhaben sein, wenn er tatsächlich mit dem Jeremia 39, 3 und 13 erwähnten רַב־מָג, den man fälschlich mit »Obermagier« zu übersetzen pflegt, identisch ist. Und das ist doch ausserordentlich wahrscheinlich.

Ob es innerhalb der Reiterei und der zu Wagen fechtenden Truppen je mehrere unserer Offiziere gab, ist unbekannt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000224

Dass der *rab-mugi* dem stehenden Heere angehörte, ergibt sich mit Sicherheit daraus, dass wir ihn in den Kontrakten des königlichen Hofes finden (s. o.), und dass ihn der Grosskönig zu wichtigen diplomatischen Sendungen benutzte. Siehe darüber sofort.

Nur zweimal trifft man unseren Mann, wenn auch nicht in amtlicher Tätigkeit, so doch bestimmt dazu, amtlich tätig zu sein, und beide Male soll er dabei der Ueberbringer einer Botschaft des Grosskönigs sein.

Knudtzon, l. c. Gebet 66, 2—5 fragt Assurbanipal bei *Šamaš* an, ob er *Nabû-šarru-uṣur*, den *(amēlu) rab-mugi*, zu *Ikkalû* in Arwad schicken solle (Jensen), und ob dieser, was ihm durch *Nabû-šarru-uṣur* mitgeteilt werden solle, hören und befolgen werde. Ibid. Gebet 67, 2—6 fragt derselbe König den Gott, ob er *Nabû-šarru-uṣur*, den *rab-mugi*, nach Aegypten schicken solle, und ob dieser den Auftrag, den er ihm geben wolle, ausführen werde.

Bei Harper, l. c. Brief 108 Rev. 1—6 im Krankenbericht eines Arztes *Arad-Nanî* tritt der *rab-mugi* noch einmal auf: *ina muḫḫi marṣi ša dāmē ša appē-šu illakūni (amēlu) rab-mugi iḳṭibia mā ina timāli kī badi dāmē ma'du ittalku* »hinsichtlich des Kranken, dem Blut aus seiner Nase kommt, hat der *rab-mugi* gesagt: »Gestern, als es Abend war, ist viel Blut herausgekommen.««. Offenbar hat unser Offizier hier über jemand, unbekannt über wen, berichtet. Schlussfolgerungen über die Funktion unseres Mannes lassen sich aus der Stelle natürlich nicht ziehen.

Zum Schlusse ist noch auf eine bemerkenswerte Tatsache aufmerksam zu machen. Nach Knudtzon, Gebet 66, 2—5 und 67, 2—6 will Assurbanipal seinen *rab-mugi*, namens *Nabû-šarru-uṣur*, zu diplomatischen Sendungen brauchen. Ein *rab-šaḳē* dieses Fürsten, dem er einen Freibrief ausstellte (s. o. S. 204), führte den gleichen Namen. Waltet hier der Zufall oder waren die beiden, *Nabû-šarru-uṣur*, der *rab-šakē* und *Nabû-šarru-uṣur*, der *rab-mugi*, ein und dieselbe Persönlichkeit? Wurde *Nabû-šarru-uṣur*, der *rab-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000225

mugi, später *rab-šaḳē* des Grosskönigs? Das würde ein interessantes Streiflicht auf die Laufbahn werfen, die die Offiziere des *kiṣir šarrūti* machten oder machen konnten. Anzunehmen, dass für den Titel *rab-šaḳē* auch der Titel *rab-mugi* gebraucht werden konnte, was gleichfalls die Gleichheit des Namens, die Identität beider Personen vorausgesetzt, erklären würde, hat man nach dem vorliegenden Material keinen Grund.

c) Der *(amēlu) rab-kiṣir (rab ḫanšē)*.

Unter den Offizieren des *kiṣir šarrūti* trat einer im täglichen Leben wohl am meisten hervor, der auch in den Kontrakten eine der am häufigsten vorkommenden Militärpersonen ist, der *(amēlu) rab-kiṣir*.

Der Titel besagt: »Grosser eines *kiṣru*«, d. h. der Mann war Befehlshaber jenes nach unseren Ausführungen aller Wahrscheinlichkeit nach 50 Mann starken, *kiṣru* genannten Truppenkörpers, der die wichtigste taktische Einheit der assyrischen Heere bildete.

Die gewöhnlichste Schreibung des Titels ist *(amēlu) rab-ki-ṣir*; dieselbe kommt in den Kontrakten bei Johns so häufig vor, dass es überflüssig ist, Stellen dafür aufzuzählen.

Neben dieser Schreibung erscheint eine ideographische, nämlich *(amēlu) rab-KA-SIR*. Dass hier wirklich eine andere Schreibung für *rab-ki-ṣir* vorliegt, ergibt sich wohl schon als so gut wie sicher aus Johns I 115 Rev. 7, wo als Zeuge ein *Aššur-ilai(a)* genannt wird, der das Amt eines *(amēlu) rab-ki-ṣir mutēr pūti* bekleidet, und Johns I 116 Rev. 9, wo derselbe *Aššurilai(a)* als Inhaber des Amtes eines *[(amēlu)] rab-KA-SIR (amēlu) mutēr pūti* auftritt, sowie aus Johns I 115 Rev. 9, wo ein gewisser *Zirūtī* als *(amēlu) rab-kiṣir* des Kronprinzen, und ibid. 116 Rev. 10, wo derselbe als *[(amēlu)] rab-KA-SIR* des Kronprinzen erscheint. Zwar sind auch die zwei Namen in Johns I 116 lediglich ergänzt. Aber ein Vergleich der ihnen vorher-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000226

gehenden und folgenden Zeugennamen mit JOHNS I 115 Rev. zeigt, dass die Ergänzungen sogut wie fraglos richtig sind. In der Tat ist ja nun KA-SIR die gebräuchliche ideographische Schreibung für *kiṣru* (IV R² 3, II 6 f. u. s. w.). Die ideographische Schreibung des Wortes in unserem Titel ist seltener als die phonetische, kommt aber doch öfters vor.

In II R 31 Kol. III 89 ff. sind, wie mir Herr Prof. JENSEN mitteilt, nach einem Ergänzungsstück zu ergänzen die Titel: *(amēlu) rab-KU-KA-SIR*, *(amēlu) KU-KA-SIR* und *(amēlu) rab-KA-ṢIR(MUŠ)*. Man denkt hier leicht an verschiedene weitere Schreibungen des Titels *rab-kiṣir*. JOHNS I 296 Obv. 2 zeigt aber, dass der *(amēlu) KU-KA-SIR* ein Sklave war oder sein konnte, da dort ein solcher Mann verkauft wird. Damit allein fällt die Möglichkeit einer Gleichsetzung wenigstens des *(amēlu) KU-KA-SIR* mit unsrem *rab-kiṣir*. [In Wirklichkeit liegt die Sache so: Da KA-SIR = *kiṣru*, von *kaṣāru*, ist, so scheinen die drei Leute zusammenzugehören. Nun ist KU das Ideogramm für »Kleidung«, קָצַרָא im Aramäischen = »Walker«; und in *Babylonian Expedition* (BE) A XVII 1 Nr. 35, 18 wird ein *ḳāsiru* unmittelbar hinter einem »Weber« genannt, bei JOHNS, l. c. Nr. 59 Rev. 2 f. aber ein *rab(-)kiṣir* der Weber hinter einem KU-KA-SIR. Also finden sich in unserer Liste vielleicht ein *rab-ḳasir* und ein *ḳaṣir* ganz ideographisch geschrieben und ein *rab-ḳaṣir* mit phonetisch geschriebenem zweiten Teil mit der Bedeutung »Oberwalker« und »Walker«.] Zu *ḳāṣir(u)* und קצרא siehe zuerst JENSEN bei SCHULTHESS, *Homonyme Wurzeln im Syrischen* S. 64, darnach MEISSNER in MVAG IX S. 52. Ueber die Identität von *rab-kiṣir* und *rab-ḫanše* s. o. S. 190.

Ein weiterer und zwar kürzerer Ausdruck für *rab-kiṣir* ist vielleicht *ki-ṣir* allein. JOHNS I 276 Rev. 4 kommt als Zeuge ein *(amēlu) rab-kiṣir* vor, ibid. Rev. 5—8 aber, also gleich darauf, folgen vier Männer, die kurzweg als *ki-ṣir šarri* bezeichnet sind. Von einem Ausdruck *kiṣir*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000227

für einzelne Personen hört man sonst nichts, und somit scheint mit dem rätselhaften *kişir šarri* dessen Oberster gemeint zu sein. Und zwei andere Stellen zusammen betrachtet scheinen sogar zu beweisen, dass *kişir* allein soviel wie *rab-kişir* sein kann. Johns I 164 Rev. 1 hat man (vgl. o. S. 190) eine der in den Kontrakten vorkommenden Beamtenaufzählungen, in denen diejenigen Persönlichkeiten genannt werden, von deren Einfluss eine Umstossung des Abgemachten befürchtet werden könnte. In der bekannten stereotypen Reihenfolge erscheinen hier der *(amēlu) šaknu* und der *(amēlu) rab-kişir*; in der ähnlichen Aufzählung Johns I 446 Obv. edge 3 folgt aber auf den *šaknu* der *(amēlu) kişir*. Man kann gewiss nicht leugnen, dass *(amēlu) kişir* hier für *(amēlu) rab-kişir* steht, dass also, falls hier nicht etwa einfach ein Schreibfehler vorliegt, *kişir* allein für dessen Obersten steht. Denn eine Lesung *amēl kişir*, das wäre: »Mensch des *kişru*« scheint ganz ausgeschlossen zu sein. [Eine andere Erklärung für *kişir* bei Johns, l. c. I 276 erscheint auch möglich. Dort könnte es sich schliesslich um Leute schlechthin — Gemeine — handeln, die zum *kişir* des Königs gehören, die daher hinter und zwar unmittelbar hinter dem *rab-kişir* des Königs aufgeführt würden. Vgl. o. S. 204. Jensen.]

Wir kennen zahlreiche *kişru*-Führer, die Kontrakte bei Johns sind voll von ihnen; das erklärt sich aus ihrer absolut grossen Anzahl und der ihrer *kişru* und deren relativ grosser Anzahl im Verhältnis zu der höherer Offiziere und grösserer taktischer Einheiten. Vgl. o. S. 190.

Häufig steht der Titel *rab-kişir* für sich allein und man erfährt nur, dass der Genannte irgend ein *kişru* führte; oft aber wird der Titel noch näher bestimmt. Johns I 252 Obv. 3—4 hört man von einem *(amēlu) rab-kişir ša šarri*, also vom Führer einer Abteilung, die als Leibwache des Königs diente, und Johns, l. c. I Nr. 211 Rev. edge 1 ist fraglos zu *[rab]-kişir ša šarri* zu ergänzen. Ibid. I Nr. 251 Rev. 2 aber wird doch wohl ein *[rab]-kişir*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000228

šarri — ohne *ša* vor *šarri* — gemeint sein. Wenn *rab kiṣir šarri* vielleicht an sich sowohl *rab-kiṣir* des »Königs« wie auch *rabū* eines Königs-*kiṣir* bedeuten könnte, so zeigt schon das *ša* vor *šarri* an den angeführten Stellen, dass es sich nur um einen *rab-kiṣir* des Königs handeln kann. Steht *kiṣir* allein in Johns I Nr. 276 Rev. 5—8 wirklich für *rab-kiṣir* (s. o. S. 213), so lehrt schon diese Stelle, dass der Grosskönig mehrere Abteilungen persönlicher Leibwache, und damit, dass er gleichzeitig ebenso viele *rab-kiṣir* hatte, die bei ihm den persönlichen Dienst versahen, was nicht weiter wunderbar ist, da ja doch Ablösungen stattfinden mussten (vgl. o. S. 205).

Johns I 594 Rev. 6 wird ein *rab-kiṣir* der Königin erwähnt; ibid. 612 Rev. 3—5 erscheinen hintereinander zwei Offiziere »der Palastfrau«, also hatte auch die Hauptgemahlin gleichzeitig mehrere Grosse über ein *kiṣru* in ihren Diensten, die ihre Leibtrabanten befehligten, und schon darum doch gewiss auch der König.

Weiter werden verschiedentlich einzelne *rab-kiṣir ummi šarri*, der Königinmutter, genannt: K 1359 Obv. I 31 und Obv. II 31 — hier also in einem und demselben Text, sodass also auch sie als gleichzeitig zu denken sind — und Johns I 428 Rev. 9.

Den *rab-kiṣir (ša) mār šarri*, des Kronprinzen, zeigen K 1359 Obv. I 37, Obv. II 52 und viele andere Stellen. Hatte die Königin und ebenso die Königinmutter gleichzeitig mehrere *rab-kiṣir*, so ist dasselbe vom Kronprinzen zu erwarten. Gesichert wird das durch die obengenannten Stellen in einem und demselben Text und durch Johns I 312 Rev. 7—8, wo zwei unserer Offiziere, die kronprinzliche *kiṣru* führten, hintereinander als Zeugen genannt werden, sowie durch ibid. I 621 Rev. 1—2 und 12—13 bzw. 15, wodurch ebenfalls zwei, ja vielleicht vier gleichzeitige kronprinzliche *kiṣru*-Führer bezeugt werden (das Wiederholungszeichen in Z. 14 f. könnte sich auf den ganzen Titel *rab-kiṣir ša mār šarri* beziehen), und ibid. II 971

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000229

Kol. II 11, wo von *rab-ki-ṣir-MEŠ*, also mehreren — und zwar gleichzeitigen — *rab-kiṣir* des Kronprinzen die Rede ist.

Bei Johns II 1036 Kol. III 19—20 werden *(amēlu) rab-ki-ṣir-MEŠ* (*rab-kiṣirs*) *ša ēkalli* erwähnt, also *kiṣir*-Oberste, die den Palast bewachten.

Johns I 625 Rev. 8 findet man einen weiteren *rab-kiṣir*, einen *rab-ki-ṣir ša KUR (māti)*, wörtlich anscheinend: einen »*kiṣir*-Grossen des Landes«. Denken kann man sich zunächst nichts darunter. Man weiss nun aber, dass ein Beamter, der *rab-KUR*, auch *rab-ēkalli* heisst;[1]) es ist ferner deshalb mehr als wahrscheinlich, dass der *nāgir-ēkalli* mit dem *nāgir-KUR*, der *A-BA-ēkalli* mit dem *A-BA-KUR*, der *šaknu-ēkalli* mit dem *šaknu-KUR* identisch ist. Und deshalb dürfte nun auch der *rab-kiṣir ša KUR* mit dem *rab-kiṣir ša ēkalli* identisch sein, der uns bezeugt ist durch Johns II 1036 (s. oben) und unter dessen Titel man sich etwas denken kann (s. oben); und infolgedessen dürfte ein *kiṣir KUR*, anscheinend eine »Schar des Landes«, identisch sein mit einem *kiṣir ēkalli* einer »Schar des Palastes«.

Ob aber nun deshalb das Zeichen KUR in diesen Titeln geradezu *ēkallu* und daher *rab-kiṣir ša KUR* einfach *rab-kiṣir ša ēkalli* zu lesen ist, erscheint doch wenigstens noch fraglich. Zur Erklärung der miteinander alternierenden Ausdrücke reicht anscheinend der Umstand aus, dass Leute, die für den königlichen Palast von Wichtigkeit waren, diese damit für das ganze Land hatten, oder dass — was dies bedingt — der Palast das Zentrum des Landes

1) Johns I 641 Rev. 13—14 werden nämlich zwei *rab-KUR* genannt, von denen einer *Iṣdi-Nabū* heisst; diesen *Iṣdi-Nabū* treffen wir fraglos ibid. 642 edge 1 wieder (beide Kontrakte haben jedenfalls noch einen zweiten Zeugennamen: *Nabū-šumu-uṣur*, für einen Priester des *Nabū*, gemein); hier aber wird er als *(amēlu) rab-ēkalli* bezeichnet. Als *(amēlu) rab-ēkalli* finden wir denselben *Iṣdi-Nabū* auch ibid. 640 Rev. 6 (denn Kontrakt 640 hat mit Kontrakt 641 sogar mehrere Zeugen gemeinsam). Vermutlich ist auch der in Nr. 640 unmittelbar vor *Iṣdi-Nabū* genannte *rab-ēkalli* derselbe Mann, wie der in Nr. 641 unmittelbar hinter *Iṣdi-Nabū* genannte *rab-KUR*. Siehe schon Johns, l. c. II 157.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000230

ist. In diese Rubrik gehören auch die Unterschriften auf den Tafeln aus der königlichen Bibliothek, wo man mit *ēkal Aššurbānaplu* »Palast Assurbanipal's« wechselnd *KUR Aššurbānaplu* liest. Auch da steht man vor der Alternative, entweder *KUR* einfach *ēkallu* zu lesen oder anzunehmen, dass hier »Land« mit »Palast« wechselt.

Mehrfach hört man ferner von einem *rab-ki-ṣir* des *rabšaḳē*: K 1359 Obv. I 36, Harper, l. c. Brief 173 Obv. 4 f. und sonst noch. S. dazu o. S. 206.

Auch über die Truppengattungen, aus denen die Abteilungen unserer Offiziere bestanden, belehren die Zusätze, die zu dem einfachen *rab-kiṣir* gemacht werden, zuweilen. Der Johns I 115 Rev. 7 [und 116 Rev. 9] genannte *Aššur-ilai(a)* war ein *(amēlu) rab-kiṣir(KA-SIR)* der *mutēr pūti*; Johns I 207 Obv. 6—7 und 235 Rev. 9 nennen einen *(amēlu) rab-ki-ṣir* der *mutēr pūti* des Kronprinzen. Auch von den Grossen jener *kiṣru*, die den persönlichen Dienst beim Könige hatten, welche aus jenen Leuten bestanden, die *ša šēpē* hiessen, wenn dies so zu deuten ist (s. o. S. 146), die also wohl (s. o. S. 148) *mutēr pūti ša šēpē* waren, hört man in den Texten. Johns I 235, Rev. 10—edge 1, zählt nicht weniger als neun gleichzeitige *(amēlu) rab-kiṣir ša šēpē* auf, was uns wieder deutlich zeigt, dass eine Ablösung im Dienste bestand. Dass auch der Kronprinz über Grosse von Leibwächter-*kiṣru* im engsten Sinne verfügte, zeigt der Johns I 470 Rev. 21 auftretende *(amēlu) rab-kiṣir ša šēpē ša mār-šarri.*

Die bisher behandelten *rab-kiṣir* führten sämtlich »Scharen« der Leibtrabanten. Indess war auch das übrige *kiṣir šarrūti* (s. o. S. 185) in *kiṣru* zusammengeschart, die natürlich auch je einen *rab-kiṣir* an ihrer Spitze hatten, und auch von solchen hört man vielleicht: so bringt Johns I 364 Rev. 8 wohl einen *rab-kiṣir* der Gimiräer; doch könnten auch diese Leibtrabanten gewesen sein. Da auch die Reiterei (s. o. S. 185) in *kiṣru* zerfiel, so fand sich der *rab-kiṣir* natürlich auch bei ihr als Reiteroffizier, wie ja

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000231

auch jener Brief 342 Obv. 4 f. bei HARPER, l. c. (s. o. S. 120 und 185) zeigt, wo zwei *(amēlu) rab-kiṣir(-MEŠ) ša biṯḫalli* auftraten.

Genannt wird schliesslich in den Texten noch ein *rab-kiṣir* der Weber. Was über diesen Mann zu sagen ist, wurde bereits oben S. 134 erörtert, als wir über die Handwerkerabteilungen handelten.

Sonst ist über den *rab-kiṣir* wenig mehr bekannt. HARPER, l. c. Brief 543 Rev. 14 ff. lehrt, dass er auch Pferde zu transportieren, vielleicht sogar aufzubringen hatte. Die Stelle lautet: *Bēl-ēṭir Arbai(a) (amēlu) rab-kiṣir sīsē ina ḳātē-šunu naṣṣūni* »*Bēl-ēṭir* und *Arbai(a)*, der *rab-kiṣir* — event. die *rab-kiṣir*? — haben die Pferde »mit ihren Händen« gebracht«.

Mehrfach hört man, dass königliche Handschreiben und Sendungen von unseren Offizieren bestellt wurden: s. HARPER, l. c. Brief 173 Obv. 4—7 (s. o. S. 206), und ibid. Brief 582 Obv. 4—6, wonach »*Išmi-ilu*, der *rab-kiṣir*, einen goldenen Siegelring zu uns gebracht hat«.

Wie so vielen assyrischen Beamten stand auch unserem Offizier ein *šanū*, ein Stellvertreter zur Seite. JOHNS I 308 Rev. 11, 361 Rev. 17 und 623 Rev. edge 1 nennen einen *Zizū* als *(amēlu) šanū ša rab-kiṣir* (vgl. auch 318 Rev. 9); dieser *Zizū* war der Stellvertreter eines *rab-kiṣir* der *mutēr pūti*, wie JOHNS I 621 Rev. 16—17 lehrt. Auch JOHNS II 986 Kol. I 7 tritt ein *(amēlu) šanū ša (amēlu) rab-kiṣir* auf.

Auch der *rab-kiṣir* verfügte über ein Gespann oder konnte gelegentlich doch über ein solches verfügen; denn JOHNS I 308 Rev. 12 erscheint ein *amēlu (iṣu) narkabtu ša rab-ki-ṣir*, also ein Wagenkämpfer dieses Offiziers, und ibid. 352 Rev. 7 wird ein Mann erwähnt, der *(amēlu) III-si*, d. h. der *šals(š)u* (der dritte Mann der Wagenbesatzung) des *rab-kiṣir* war; es fehlt uns also nur noch der Zügelhalter. Seinen Wagen dürfte der Offizier wohl auch im Felde benutzt haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000232

d) Der *rab-ešerte*.

Gewiss der niedrigste unter den Offizieren des *kiṣir šarrūti* war der *rab-ešerte*, der Oberste über 10; auf ihn hier noch besonders einzugehen erübrigt sich, da alles, was über ihn gesagt werden kann — und das ist beinahe nichts —, schon oben S. 192 angeführt wurde.

e) Die Laufbahn der Offiziere.

Die Offiziere wurden jedenfalls gelegentlich vom Grosskönig ernannt, was (s. u. S. 220) ausdrücklich bezeugt ist. Es wurden wohl im allgemeinen nicht irgendwelche Günstlinge zu den Offiziersstellen genommen, sondern die Offiziere dürften wenigstens zumeist aus dem stehenden Heere hervorgegangen sein und eine bestimmte Laufbahn von unten herauf durchgemacht haben; denn das *kiṣir šarrūti* brauchte, wenn es seiner Aufgabe gewachsen sein sollte, tüchtige, gewiegte Offiziere, die den Krieg wirklich verstanden.

Auf die Möglichkeit, dass ein *rab-raḳē* Assurbanipal's vorher ein *rab-mugi* dieses Herrschers, wohl weniger hohen Ranges, war, wurde S. 211 f. schon hingewiesen. Von Wichtigkeit für das Beförderungswesen ist Harper, l. c. Brief 85 (s. o. S. 113) Obv. 5—Rev. 4: *ardāni ša bīt bēlē-ia ša šarru bēlī ūmu anniu uparrisūni Tab-al*[1]*-a-a mār Bēl-Ḫarrān-aḫa-uṣur ša ana rab kiṣirūtu šarru bēlī ušēlūni Nabū-sakip ša ištu (ina) šalšē ka-a-ma-nu-tu šarru bēlī ušēlūni Nīš-īni(??)-ili-šu ša ištu (ina) mutēr-pūti šarru bēlī ušēlūni šalaltu annūtu ṣābē* ..... »Die Knechte vom Hause meiner Herren, die der König, mein Herr, an diesem Tage ...,[2]) *Tabalai*, der Sohn des *Bēl-*

1) So nach Johns, l. c. II 126 zu lesen [Jensen].

2) *purrusu* scheint CT XVII pl. 5, 53 »zergliedern« zu bedeuten. Eine solche Bedeutung ist auch für *purrus(ṣ?)u* in V R 9, 46 am Platze, aber an unserer Stelle natürlich ausgeschlossen. An dieser wäre eine Bedeutung wie »auszeichnen« naheliegend. Eine solche Bedeutung könnte *purrusu*, mit der Grundbedeutung »abtrennen«, recht wohl haben. Zu unserem *purrusu parsu* V R 3, 73? [Jensen].

Ḫarrān-aḫa-uṣur, den der König, mein Herr, zur *rab-kiṣir*-Würde erhöht hat, *Nabū-šakip*, den der König, mein Herr, aus (unter) den »stehenden« (s. o. S. 113, N. 1) *šalšu* d. i. dritten Wagenkämpfern, erhöht hat, *Niš-īni(?)-ili-šu*, den der König, mein Herr, aus (unter) den *mutēr-pūti* erhöht hat, diese drei Soldaten . . .«. Wie der hiernach beförderte *mutēr-pūtu* und der »stehende« Wagenkämpfer, so dürfte auch der zum *rab-kiṣir* beförderte *Tabalai(a)* vorher schon Soldat gewesen sein.

X. Die Nationalität der Truppen des *kiṣir šarrūti* und die Ergänzung desselben.

Aus was für Mannschaften bestand das *kiṣir šarrūti* und wie wurden die Lücken, die die Schlachten in dieses stehende Heer rissen, ausgefüllt?

Sargon, der erste König, von dem wir etwas über die Ergänzung des *kiṣir šarrūti* und somit über die Nationalität der Truppen desselben erfahren, ergänzte seine Königsschar öfters und vermutlich noch öfters als er uns ausdrücklich berichtet, z. B. auch dann, wenn er nur von der Gefangennahme von Kriegern redet, mit den Wagen, Reitern und Fusssoldaten der zu Boden geworfenen Gegner. In seinem *kiṣir šarrūti* befanden sich fraglos Samaritaner (Annalen 15 und Prunkinschrift 23 f.), Hamatenser (Prunkinschrift 35 f. und Stele I (II) 57 ff.) und Truppen aus Karkemisch (Annalen 49 und Annalen des Saales XIV 44 f.). Siehe zu allen Stellen Winckler, l. c. I S. 4 und 100; 102 ff. und 178; 10 und 86; II S. 1 und 30; 31 und 47; 3 und 28.

Die Nachfolger Sargon's ergänzten ihr Heer in gleicher Weise. Sanherib reihte (s. o. S. 197) massenhaft Soldaten aus dem »Westlande« (Philistäa u. s. w.) ein, ebenso aus *Bīt-Ḫakin* und Elam, Assurbanipal tat dasselbe mehrfach mit elamitischen Truppen (s. o. S. 129 f.) sowie mit den überlebenden männlichen Gefangenen aus Akko (s. o. S. 186), und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000234

Assarhaddon hatte — im Jahre 679 — wohl Gimiräer im Heere, wie das JOHNS I 364 Rev. 8 vermutlich genannte *kiṣru* der Gimiräer — wenn so zu übersetzen ist — zeigen würde (vgl. o. S. 186). Wenn HARPER, l. c. Brief 218, 4 von Philistäern die Rede ist, die der Grosskönig zu einem *kiṣru* zusammengeschart und dem Briefschreiber gegeben hatte (s. o. S. 187), so dürften auch hier solche, zwangsweise zu assyrischen Soldaten gemachte Leute gemeint sein.

Schliesslich spricht JOHNS II 759 Obv. 1 ff. von einem *Jra-ma-a ki-ṣir ša (mātu) Ar-ba-a-a.* Es handelt sich um einen Brief, also in Z. 1 ff. um den Briefschreiber, der an den Hof berichtet. Die Stelle ist also gewiss ein Zeugnis von einem *kiṣir*-Araber in assyrischen Diensten. Weiter finden wir in diesem Briefe in Z. 4: *J(SAL) Sam-si,* in 5: *Jtab-ba-al,* in 6: *ša (SAL) Samsi.* Die genannte *Samsi* ist also wahrscheinlich die bekannte Araberkönigin zu Tiglatpileser's IV und Sargon's Zeit. In Z. 7 ff. wird dann unter anderem über zwei arabische *rab-kiṣir* berichtet. [Ob diese aber in assyrischen Diensten standen und dabei ihre Mannschaften Araber waren, ist leider fraglich, aber doch höchst wahrscheinlich. Sehr wichtig ist für unsere Frage K 4286, worüber JOHNS, l. c. II S. 170 f. handelt. Dieser Text zeigt uns allem Anscheine nach ein wahres Sammelsurium von Fremdländern im assyrischen Heere, darunter wohl auch u. a. Samaritaner und Kilikier (!) — natürlich nicht »Chiritäer«, wie JOHNS annimmt; s. bei BEZOLD, *Cat.* p. 613 einen Auszug aus dem Text. Doch ist der Text selbst mir wenigstens nicht zugänglich und aus den Mitteilungen darüber bei JOHNS nicht genug Sicheres zu entnehmen. JENSEN.]

Zur Nationalität der Offiziere des *kiṣir šarrūti* s. u. besonders.

Die Praxis, das *kiṣir šarrūti* zu ergänzen, scheint also zu allen Zeiten, solange es bestand, dieselbe gewesen zu sein. Man übernahm die brauchbaren Elemente des Feindes und reihte sie zwangsweise ein. Soweit man sehen kann, bestand also nicht einmal das stehende Heer aus Söldnern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000235

Natürlich leugne ich nicht die Möglichkeit, dass man den Soldaten des *kiṣir šarrūti*, auch den zwangsweise eingereihten, einen Sold gezahlt hat; ihre Hauptentschädigung wird aber wohl in der Beute bestanden haben. Allein selbst wenn ein Sold gezahlt wurde, so darf man von diesen Truppen doch nicht als von Söldnern reden. Ein Söldner ist ein Mann, der freiwillig für einen vorher ausbedungenen Lohn auf eine bestimmte Zeit seine Wehrkraft dem Soldherrn vermietet. Solche Söldner aber waren die Truppen des *kiṣir šarrūti* nach den angegebenen Stellen sicher nicht; ob sie wollten oder nicht, das war ganz gleichgültig, der Grosskönig reihte sie ein; die Höhe des etwa gezahlten Soldes spielte für die Ergänzung gar keine Rolle.

Jedenfalls scheint sich das *kiṣir šarrūti* zu einem sehr grossen Teile und vielleicht überwiegend aus zwangsweise eingestellten Ausländern zusammengesetzt zu haben; denn überall — auch in der Tagesliteratur — sind sie da, wo wir etwas von der Heeresergänzung hören. Sargon und seine Nachfolger haben stattliche Mengen dieser Landfremden eingereiht, wie sie selbst berichten; in Wirklichkeit wird man aber, wie schon oben bemerkt ward, da die Nachrichten über die Ergänzung doch ziemlich zufällig sind, noch weit häufiger Ausländer in grösseren und kleineren Mengen eingestellt haben.

Sogar die königlichen Leibtrabanten, die *mutēr pūti*, bestanden wenigstens zum Teil aus solchen Leuten; schreibt doch Jemand in Harper, l. c. Brief 742 Obv. 4—5: *ina muḫḫi Abu-ul-īdi (amēlu) mutēr pūte (mātu) Kaldai* »hinsichtlich des *Abu-ul-īdi* des *mutēr pūti*, des Chaldäers«, und wird doch Johns I 446 Rev. 15 ein gewisser *Ḫaldidia* (allem Anscheine nach ein urartischer Name) als ein *ša šēpē* genannt.

Sogar die Offiziere waren zum Teil Ausländer; hört man doch Johns II 759 Obv. 8—9 (und Rev. 2—3) von zwei *rab kiṣir* — doch wohl des Grosskönigs —, die

Araber waren. In JOHNS I 364 Rev. 8 ist ja (s. o. S. 186), falls nicht von einem *kiṣir* von Gimiräern, von einem (im Dienste des Grosskönigs stehenden) *rab-kiṣir* die Rede, der ein Gimiräer war. [Nach K 1359 Obv. II 10 war ein Mann namens *Ḫanūna*, also ein Philistäer oder dgl. (vgl. *Ḫanūnu* von Gaza), ein *rab-kiṣir* des *rab-šakē*, und nach ibid. 30 ein *Salamānu*, also ein Moabiter oder dgl. (cfr. *Salamānu* von Moab), ein solcher der Königinmutter. Erwähnt muss hier auch JOHNS I 233 Rev. 15 werden, wo ein Mann namens *Jamannū*, d. i. »Grieche«(?), als ein *rab-kiṣir* erscheint. Gegen eine Bedeutung »Grieche« spricht aber vor allem sehr stark, dass »Grieche« bei den Assyrern sonst *Jamnai*, mit der — wie HILPRECHT bemerkt hat — jüngeren Gentilnamenendung *ai*, heisst. Viel eher darf man in *Jamannū* den Namen *Jamani* des bekannten Philistäer-Fürsten zu Sargon's Zeit erkennen, also dass in JOHNS I 233 Rev. 15 vielleicht ein *rab-kiṣir* philistäischer Nation genannt würde. Nun ist *Imannū* in JOHNS I 234 Obv. 3 fraglos derselbe Name und dieser erscheint hier als ein solcher für einen Sklaven neben dem Namen *Me(i)lkiuri* für einen anderen Sklaven, und beide werden von einem *Dagan(!)-me(i)lki* verkauft. *Me(i)lkiuri* ist aber doch fraglos מלכיאורי und *Dagan(!)-me(i)lki* דגון מלכי, und in dem Kontrakte erscheinen als Zeugen unter achten wenigstens vier mit fraglos palästinensischen Namen, nämlich: *Aḫīramu* = אחירם, *Paḳaḫu* = פקח, *Nadbijau* = נדביהו und *Bindik(ḳ)iru* = בן־דקר bzw. בדקר. Daher halte ich es sogar für sehr wahrscheinlich, dass *Jamannū*, der *rab-kiṣir*, in der Tat ein Philistäer oder doch Palästinenser war, ebenso wie der l. c. vor ihm genannte *Jamanū* und der in Nr. 76 Rev. 4 bei JOHNS, l. c. genannte *Jamannu* (nicht *-ū*) (Genitiv *Jamanni*). Uebrigens könnte der in Nr. 233 vor *Jamannū*, dem *rab-kiṣir*, genannte *Maliktu* auch ein Philistäer sein. Denn *t* ist eine philistäische Endung an männlichen Personennamen und entspricht — weil eigentlich die Femininendung — offenbar hebräischem ה‍ָ in männlichen Personennamen: man

denke an אֲחוּת (Genesis 26, 26) und גָּלְיָת Goliath. — Ferner wäre hier u. a. noch daran zu erinnern, dass nach HARPER, l. c. Brief 85 Obv. 8 ff. ein gewisser *Tabalai* (so zu lesen — *Tab-al-a-a* — mit JOHNS, l. c. II 126) zum *rab-kiṣir* befördert wird. Denn *Tabalai* heisst ja »einer aus *Tabal*«, »ein Tabaläer«. Freilich hat sein Vater nach derselben Stelle bereits einen assyrischen Namen: *Bēl-Ḫarran-aḫu-uṣur*. JENSEN.]

Es mag heute sonderbar erscheinen, dass die Grosskönige sich auf ein Heer und auf Leibtrabanten stützten, die zum guten Teile bzw. zum Teile fremder Herkunft waren und gezwungen für einen fremden Herrn in seinen Schlachten ihr Leben hergeben sollten. Allein diesen Leuten dürfte es ziemlich gleichgültig gewesen sein, für wen sie sich totschlagen liessen; so ungern Hamatenser oder Elamiter für den Assyrer fechten mochten, so ungern taten sie es sicher auch für ihre einheimischen Fürsten, für die man sich auch nur der Not gehorchend schlug. Ja vielleicht focht man für den Grosskönig sogar noch lieber, wo für die eigene Tasche notwendig etwas mehr abfiel; musste er doch darauf bedacht sein, seine Scharen durch Interessengemeinschaft nach Möglichkeit an sich zu ketten. Und ihre Interessen waren ja nicht nur die seinen, sondern auch umgekehrt: auf seiner Existenz ruhte durchaus die ihre. So waren denn diese Leute leicht und billig in unbegrenzter Zahl für den König zu haben. Dass der einheimische Assyrer, dass die Statthalter draussen im Reiche diese Fremden, die man im Grunde auch gegen sie hielt, nicht liebten, versteht sich von selbst. So hatten denn die Könige an diesen Heimatlosen umsomehr eine treue und zuverlässige Stütze, die jederzeit mit Leichtigkeit gegen die eigenen Untertanen ausgespielt werden konnte und gegen jedermann zu fechten bereit war, wo Gewinn und Beute winkte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000238

Das Pflanzenbuch des Abû Hanîfa Ahmed ibn Dâ'ûd ad-Dînawarî.

Ein Beitrag zur Geschichte der Botanik bei den Arabern.

Von *Bruno Silberberg.*

Vorliegende Abhandlung ist die wesentlich erweiterte »Einleitung« einer von der Breslauer Philosophischen Fakultät am 27. Januar 1908 gekrönten Preisaufgabe: »Die Pflanzenbeschreibungen des Abû Ḥanîfa ad-Dînawarî sollen gesammelt und kritisch bearbeitet werden.« Das Ergebnis der im Verfolge dieser Aufgabe von mir angestellten Materialsammlung waren viele hundert Fragmente des Pflanzenbuches des Dînawarî, unter denen sich 300—400 Beschreibungen befanden, die ein botanisches Interesse beanspruchen konnten. Wesentlich erleichtert wurde die Sammelarbeit durch den Umstand, dass Ibn Sîda in seinem *Muḫaṣṣaṣ* bei der Besprechung der Pflanzen das Werk des Dînawarî, wie daraufhin angestellte Proben erwiesen, in ausgiebigster Weise ausgebeutet hat, sodass der grösste Teil des Materials dort bereits beisammen war. Allerdings stellte sich heraus, dass das dort Gegebene für meinen Zweck durchaus nicht genügte, sondern dass einerseits die im *Lisân al'arab* und im *Tâǧ al'arûs* aufbewahrten Zitate unseres Autors zur Berichtigung des Textes herbeigesucht werden mussten, andererseits die Beschreibungen durch die in den *Mufradât* des Ibn al-Baiṭâr zitierten Fragmente einen beträchtlichen Zuwachs an Zahl erfuhren. Natürlich sind ausser den genannten noch verschiedene andere Werke, allerdings mit geringerem Erfolge, auf Zitate des Dînawarî hin untersucht worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000239

Die damals den Texten beigegebene Einleitung unternahm es, neben einigen biographischen Notizen über den Verfasser ein Referat über die in den verschiedenen Quellen sich zeigenden Differenzen inbezug auf die Textüberlieferung zu erstatten, von wo aus sich dann einige allgemeine Gesichtspunkte für die Quellenkritik der grossen arabischen Originallexica, des *Muḫaṣṣaṣ*, *Lisân al'arab* und *Tâǧ al'arûs*, ergaben. Daran schloss sich eine Untersuchung über den Gesamtinhalt und die ursprüngliche Anlage des Pflanzenbuches, der dann eine Würdigung des Werkes in kulturgeschichtlicher Beziehung — gewissermassen als das aus den Fragmenten sich ergebende Facit — folgte. Diese Haupteinteilung liegt auch der vorliegenden Abhandlung noch zu Grunde.

Bei der Bearbeitung des letzten Teiles wäre es verlockend gewesen, die durch das Thema gesetzten Grenzen zu überschreiten und statt der Besprechung des Buches von ad-Dînawarî eine Darstellung der damaligen arabischen Botanik überhaupt zu geben. In der Tat ist dies ja die Grundlage, von der aus erst das Werk des Abû Ḥanîfa in rechter Weise gewürdigt werden kann. Allein, da jenes Gebiet bisher noch fast gänzlich unerschlossen ist, so ist das Verhältnis hierin das umgekehrte. Erst durch die nähere Betrachtung des Pflanzenbuches fällt ein einigermassen deutliches Licht auf jenen Zweig der arabischen Kulturgeschichte, wenigstens in dem Sinne, dass der darin behandelte Stoff eine Reihe von Problemen darbietet, die freilich zu ihrer Lösung noch besonderer Spezialuntersuchungen bedürfen. So die Frage nach der damaligen Systematik der Pflanzen im einzelnen und nach der Bedeutung der in den Beschreibungen angewandten termini. Auf diese Dinge bin ich, soweit es mir zur allgemeinen Beurteilung des Pflanzenbuches nötig schien, eingegangen; konnte und durfte mich jedoch andererseits nicht zu sehr ins Einzelne verlieren. Wenn ich übrigens an manchen Stellen teils Dinge, die dem Orientalisten,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000240

teils solche, die dem Historiker der Botanik geläufig sind, ausführlicher besprochen habe, so tat ich es deshalb, um für alle Leser gleichmässig deutlich zu sein.

Die Texte der Beschreibungen selbst hoffe ich nächstens veröffentlichen zu können. Der dieser Abhandlung beigegebene arabische Anhang soll eine vorläufige Probe daraus sein.

Jetzt, da die Arbeit veröffentlicht wird, soll sie, leider, derjenige nicht mehr sehen, dem sie eine so reiche und wohlwollende Förderung verdankt. Mein Lehrer, Professor Sigmund Fraenkel, hat, wie er mir bei meinen Studien überhaupt stets mit Rat und Belehrung zur Seite stand, besonders diesem Thema, das er einst selbst zu bearbeiten geplant hatte, ein bis auf alle Einzelheiten sich erstreckendes Interesse zugewendet. Und was seine Anleitung und seine Förderung zu bedeuten hatte, wird, wer ihn näher kannte, wohl zu schätzen wissen. Nun ist mir nur noch vergönnt, ihm den Dank dafür ins Grab nachzurufen!

Endlich ist es mir eine angenehme Pflicht, Herrn Oberrabbiner Dr. I. Löw, dem bekannten Erforscher der Botanik der Semiten, für das dieser Arbeit entgegengebrachte freundliche Interesse meinen herzlichen Dank auszusprechen.[1])

Als die Stürme der Umajadenzeit sich gelegt hatten und unter der energischen Herrschaft der Abbasidenfürsten das Reich der Chalifen endlich für längere Zeit zu Festigkeit und Ruhe gekommen war, begannen auch die Keime

---

1) Abkürzungen: **IS** = *al kitâb al muḫaṣṣaṣ* des Ibn Sîda, Kairo 1316—21. Eine Zahl hinter IS bedeutet die Seitenzahl im 11. Buche des *Muḫaṣṣaṣ*; bei anderen Büchern ist deren Zahl besonders angegeben. — **L** = *Lisân al-ʿarab* des Ibn Mukarram, Kairo 1308. — **T** = *Tâǧ al-ʿarûs* des Saijid Murtaḍâ, Kairo 1307. — **IB** = *al Ǧâmiʿ-li-mufradât al adwîja wal-ʾaġdîja* des Ibn al-Baiṭâr, Bûlâq 1291. — **A.Ḥ.** = Abû Ḥanîfa ad-Dînawarî. — Die zitierten Pflanzennamen brauchen, wenn weiter nichts dabei bemerkt ist, nur in L und T nachgeschlagen zu werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000241

der Wissenschaften unter dem Schutze dieser Herrscher sich zu voller Blüte zu entwickeln. Baṣra und etwas später Kûfa wurden die Mittelpunkte reger wissenschaftlicher, vor allem philologischer Bestrebungen; die Gegensätze in den Lehrmethoden dieser beiden Schulen suchte die neu entstandene Chalifen-Residenz Baġdâd als Nachfolgerin der beiden ersten in einer eklektischen Richtung auszugleichen.

Dieser baġdâdischen Schule gehört als einer ihrer bedeutendsten Vertreter Abû Ḥanîfa Aḥmed ibn Dâ'ûd ad-Dînawarî an. Die dürftigen Nachrichten, welche die erhaltenen arabischen Quellen über sein Leben und seine Werke uns geben, sind in verschiedenen neueren Abhandlungen mit grösserer oder geringerer Vollständigkeit wiedergegeben worden.[1]) Es ist daher überflüssig, die Angaben über seine Lebensverhältnisse und literarischen Leistungen nochmals in allen Punkten zusammenzustellen; nur verschiedene Bemerkungen und Berichtigungen zu den genannten Darstellungen mögen hier Platz finden. Mehrfache Ergänzungen kann ich auf Grund einer Stelle in der *Ḥizânat el adab*[2]) geben, die bisher noch nicht literarhistorisch benutzt worden ist. Der Verfasser gibt an jener Stelle gelegentlich einiger Zitate aus dem Pflanzenbuche ad-Dînawarî's, wie er dies auch bei anderen Autoren, spe-

1) Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Weimar 1898, I, p. 123 gibt in seinem Artikel über ad-Dînawarî ein Verzeichnis der wichtigsten dieser Stellen. Am vollständigsten darunter ist die Behandlung unseres Autors bei Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, Leipzig 1862, p. 190 ff. Hinzuzufügen ist noch ein Abschnitt aus dem Werke eines Nichtorientalisten, nämlich Ernst H. F. Meyer's *Geschichte der Botanik*, Königsberg 1856, III, p. 163 ff. Dieser wollte a. a. O. eine damals noch mangelnde vollständige Zusammenstellung der Schriften ad-Dînawarî's geben, und da die Indices zu der damals bereits edierten Bibliographie des Ḥâġġî Ḫalîfa erst 1858 erschienen, unterzog er sich offenbar der Mühe, alle 6 Bände dieses Werkes für diesen Zweck durchzusehen, wobei er das Missgeschick hatte, von 13 dort genannten Schriften 7 zu übersehen.

2) *Ḥizânat el adab* des ʿAbdalqâdir al-Baġdâdî, Bûlâq 1291, I, p. 25 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000242

ziell bei Dichtern, zu tun pflegt, auch dessen Lebensbeschreibung, die verschiedene wertvolle, in den bekannten Quellen nicht überlieferte Angaben enthält.

Ueber das Geburtsjahr Abû Ḥanîfa's ist uns keine Nachricht aufbewahrt, doch lässt sich dieses aus einigen Tatsachen wenigstens ungefähr berechnen. Schon bei dem Vater des im Jahre 243 d. H. im Alter von 58 Jahren verstorbenen Ibn as-Sikkît soll er philologische Studien getrieben haben, und im كتاب الرصد legte er seine bereits im Jahre 235 in Isfahân angestellten astronomischen Beobachtungen nieder. Hiernach wird wahrscheinlich, dass er spätestens im ersten Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts geboren ist. Viel früher wird man sein Geburtsjahr auch nicht annehmen dürfen, wenn man bedenkt, dass er erst im Jahre 282 gestorben ist.

Die Frage, ob er ein Araber von Geburt oder, wie so viele der Gelehrten jener Zeit, persischer Herkunft war, lässt sich nicht mehr entscheiden. Wenn Brockelmann[1]) aus dem Namen seines Grossvaters, Wanand, auf seine iranische Abkunft schliessen will, so scheint mir dies nicht genügend begründet. Man könnte höchstens folgern, dass er nicht rein arabischer Abstammung gewesen ist.

Dînawar, eine Stadt im persischen ʿIrâq, auf die seine Nisbe hinweist, war wohl die Geburtstadt[2]) Abû Ḥanîfa's, und dort scheint er den grössten Teil seines Lebens zugebracht zu haben. Als Elmubarrad einst nach dieser Stadt kam, hatte ad-Dînawarî nach einer in der *Hizânat el adab* berichteten Anekdote[3]) Gelegenheit, sogar diesen berühmten Zeitgenossen durch seine Gelehrsamkeit zu beschämen.

---

1) A. a. O. I, 123.

2) Vgl. *Fihrist* p. 78, der ihn als من أهل دينور bezeichnet. Auch Ibn Qutaiba trug den Namen ad-Dînawarî, obgleich er nicht aus Dînawar stammte. Jedenfalls hat Abû Ḥanîfa dort lange Zeit gelebt, da ein mehrere Jahrhunderte nach ihm lebender Gelehrter in jener Stadt noch das Observatorium ad-Dînawarî's sah.

3) A. a. O.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000243

Mit vollem Recht wird Abû Ḥanîfa in erster Reihe unter die Philologen gerechnet. Viele seiner Schriften hatten zwar Geschichte, Mathematik, Naturwissenschaften und andere Gebiete des Wissens zum Gegenstande, doch waren es hauptsächlich philologische Fragen, die er behandelte, und auch jene Werke über andere Wissenszweige werden zum grossen Teile mit sprachlichen Erörterungen durchsetzt gewesen sein. Vollkommen unrichtig ist es jedenfalls, wenn Meyer[1]) ihn unter den Aerzten aufzählt. Dieser Irrtum rührt daher, dass Meyer unseren Autor hauptsächlich aus den Zitaten seines Werkes in den Heilmittelsammlungen des Ibn Baiṭâr und des Serapion kannte und ihn infolgedessen für einen Arzt hielt. Der Meyer wohlbekannte Umstand, dass Ibn abî Uṣaibi'a ad-Dînawarî in seiner Geschichte der Aerzte nicht aufzählt, hätte ihn jedenfalls stutzig machen müssen. Denselben Fehler lässt sich später auch Leclerc[2]) zu Schulden kommen, sicherlich aus demselben Grunde, obgleich er allerdings hervorhebt, dass Abû Ḥanîfa mehr Botaniker als Arzt war. Seitdem nun durch die Veröffentlichung des *Fihrist* und der sich an dieses Werk knüpfenden Literatur die Stellung ad-Dînawarî's in der arabischen Literaturgeschichte in dem später von uns erörterten Sinne klar zu Tage liegt, ist sein Name aus der Geschichte der Medizin[3]) endgültig zu tilgen.

Ueber das Todesjahr ad-Dînawarî's werden verschiedene Angaben gemacht. So nennt Ḥâǧǧî Ḫalîfa an zwei Stellen das Jahr 281, an zwei anderen 282 und an vier Stellen 290 als das Todesjahr Abû Ḥanîfa's. Die neuesten Literaturhistoriker haben 282 als das wahrscheinlichste Datum anerkannt. Eine Bestätigung erfährt dies durch die erwähnte Stelle in der *Ḫizânat al adab*, wo es heisst, dass er im

1) A. a. O., vgl. auch S. 132 ff.

2) *Histoire de la médecine arabe*, Paris 1856, I, p. 298 ff.

3) Unser Autor ist sicherlich auch der in Haeser's *Geschichte der Medizin*, Jena 1875—82, I, 558 als Botaniker auftretende »Abu Addainuduri«.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000244

Ǧumâda des Jahres 282 starb, eine Angabe, die wegen ihrer genauen Datierung die grösste Glaubwürdigkeit hat.

Das einzige unter den Werken Abû Ḥanîfa's, welches uns vollständig erhalten ist, ist das كتاب الأخبار الطوال, sein grosses Geschichtswerk, — nicht »Aussprüche Moḥammed's«, wie Flügel diesen Titel auffasst — von W. Guirgass im Jahre 1888 herausgegeben. Die Vorrede und die Indices, die dieser auf der Rückseite des Titelblattes verspricht, sind jedoch, soviel ich sehe, nicht erschienen. Eine Inhaltsangabe dieses Buches gibt Brockelmann, a. a. O.

Ein vollständiges Verzeichnis der Schriften ad-Dînawarî's liefert Flügel p. 191/92. Der Verfasser der *Ḥizânat el adab* nennt allerdings unter den 17 Werken Abû Ḥanîfa's, die er aufführt, auch ein كتاب الكسوف, welches Flügel nicht erwähnt; doch scheint dieses mit einem der beiden bei Flügel zuletzt genannten astronomischen Bücher identisch zu sein. — Das berühmteste unter allen Werken ad-Dînawarî's ist sein Pflanzenbuch, das كتاب النبات,[1]) über das nun im folgenden ausführlich gehandelt werden soll.

Das Pflanzenbuch ad-Dînawarî's ist als vollständiges Werk für uns verloren.[2]) Spätere Autoren, Verfasser grosser und vielgelesener Werke, haben so zahlreiche Stücke daraus in ihre Schriften aufgenommen, dass eine häufige

1) *Fihr.* p. 78 macht dazu die Bemerkung: يفضله العلماء فى تأليفه.

2) Es darf nicht unterschätzt werden, welche Bedeutung das Pflanzenbuch des Dînawarî, trotzdem es im ganzen nicht mehr erhalten ist, bis auf den heutigen Tag für das Verständnis der arabischen Pflanzennamen behalten hat. Für einen beträchtlichen Teil der reichen arabischen Pflanzennomenclatur sind die Beschreibungen unseres Autors das Einzige, was an botanischen Bestimmungen aus dem gesamten Schrifttum der arabischen Literatur überliefert worden ist. So geht auch eine grosse Reihe der Beschreibungen, die Freytag in seinem *Lexicon Arabico-latinum* den Pflanzennamen beifügt, über *Qâmûs* und *Muḥkam* letzten Endes auf das *Kitâb annabât* des Abû Ḥanîfa zurück, oft mit verhältnismässig geringen Varianten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000245

Vervielfältigung des Originals den Gelehrten wohl überflüssig erscheinen mochte. So werden jene mit daran schuld sein, dass wir von dem so hochgeschätzten Buche kein handschriftliches Exemplar mehr besitzen. Noch der im 11. Jahrhundert d. H. lebende Verfasser der schon genannten *Ḥizânat al adab* hat das *Kitâb annabât* im Original benutzt, und von ihm erfahren wir zugleich,[1]) dass es ihm in sechs grossen Heften ست مجلدات كبار vorgelegen hat, also von recht ansehnlichem Umfang gewesen sein muss. Als Ersatz für das Werk in seiner ursprünglichen Fassung sind uns also jene erwähnten Zitate aufbewahrt worden, viele Hundert an der Zahl, vor allem in den grossen Wörterbüchern der Araber. Doch sind nicht alle diese Fragmente für uns von gleichem Interesse. Was das Werk ad-Dînawarî's vor allen ähnlichen seiner Zeit auszeichnete, das sind seine Pflanzenbeschreibungen, trotzdem er auch für philologische Fragen gern als Autorität zitiert wird. Jenen werden daher unsere Untersuchungen in erster Reihe gelten.

Man darf annehmen, dass der allergrösste Teil der Pflanzenbeschreibungen, die ad-Dînawarî überhaupt gegeben hat, uns in der erhaltenen Literatur aufbewahrt worden ist und dass keine von den wertvolleren in allen späteren Werken fehlt. Das beweist schon die nur selten durchbrochene Regelmässigkeit, mit der die in der Heilmittelsammlung des Ibn Baiṭâr zitierten Beschreibungen sich in den philologischen Sammelwerken wiederfinden. So sind uns insgesamt an 400 solcher Fragmente erhalten.

Ist somit unser Urteil über die Anzahl der Beschreibungen ziemlich sicher, so ist die Frage nach der Zuverlässigkeit der überlieferten Texte viel schwieriger. Fast in keinem Falle stimmt der Wortlaut der bei den verschiedenen Autoren angeführten Zitate vollständig überein, die Varianten sind vielmehr oft sehr erheblich. Um uns

1) Bd. I p. 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000246

ein Urteil darüber zu bilden, wem wir am meisten trauen dürfen, müssen wir daher im folgenden diese Schriftsteller einzeln vornehmen und über ihr Verhältnis zu unserem Pflanzenbuch sowie über ihre Art zu arbeiten klar zu werden versuchen.

Das älteste und, wie sich bald zeigen wird, für unseren Zweck wertvollste Werk ist der *Muḫaṣṣaṣ* des Ibn Sîda. Es ist ein nicht alphabetisch, sondern nach Materien angeordnetes arabisches Lexikon, dessen Verfasser im 5. Jahrhundert d. H. lebte, und das, wie alle derartigen Werke, zunächst philologischen Zwecken diente. Ibn Sîda standen noch viele jener Werke zur Verfügung, die den späteren Lexikographen schon fehlten, besonders jene lexikalischen Monographien, wenn man die Schriften über die ألفاظ المفردة so nennen darf, welche in der klassischen Zeit der arabischen Sprachwissenschaft in so reicher Zahl entstanden. Ibn Sîda zählt in seiner Einleitung[1]) seine Quellen zum grössten Teile auf, und der Zufall hat es gewollt, dass gerade an jener Stelle im Manuskript, nach dem der *Muḫaṣṣaṣ* ediert ist, eine Lücke sich befindet, die bis unmittelbar vor die Worte أبى حنيفة فى الأنواء والنبات reicht, sodass diese gerade noch erhalten, ihr Regens aber, welches dem Zusammenhange nach wahrscheinlich ككتب lautete, verloren ist. Dafür sagt Ibn Sîda aber an einer andern Stelle,[2]) in der er nochmals auf seine Quellen zurückkommt, ausdrücklich, dass er die beiden Schriften Abû Ḥanîfa's über die Sterne und die Pflanzen (also nicht mehr!) benutzt habe. Hierdurch ist also soviel gewonnen, dass jedes der im *Muḫaṣṣaṣ* vorkommenden ad-Dînawarî-Zitate mit Bestimmtheit einem dieser beiden Bücher zuzuweisen ist. Doch hat selbst für diese beiden Werke die Zuweisung der Fragmente oft ihre Schwierigkeiten und kann in vielen Fällen nicht mit Sicherheit durchgeführt werden.

1) S. 11 f. 2) S. 12.

Für den Teil des *Muḫaṣṣaṣ*, der über die Pflanzen handelt, stand dem Verfasser ein ziemlich reiches Quellenmaterial zur Verfügung. Zunächst hat Ibn Sîda natürlich auch hier diejenigen umfassenden Werke benutzt, die wir in allen Teilen seines Wörterbuches wiederfinden, also hauptsächlich das *Kitâb al'ain*, die *Ǧamhara* des Ibn Doraid und den *Ġarîb el muṣannaf* des Abû 'Ubaid.[1]) Sodann aber finden wir hier eine Anzahl Namen von Männern genannt, welche die Literaturgeschichte als Verfasser von lexikalischen Schriften über Pflanzennamen kennt. So Ibn as-Sikkît, dessen Pflanzenbuch (كتاب النبات والشجر)[2]) Ibn Sîda in der Einleitung selbst nennt; ferner Abû Zaid[3]) (Verfasser eines كتاب النبات والشجر), Abû Ḥâtim[4]) (كتاب الشجر والنبات), Ibn al-A'râbî (كتاب النبات)[5]) und Aṣma'î (كتاب النبات والشجر).[6]) Es-Sukkarî wird sehr selten zitiert

1) An dieses Werk muss man bei dem Namen Abû 'Ubaid's zunächst denken. Man könnte sich durch viele Zitate dieses Autors (vgl. z. B. Buch XI p. 148 zu سخبر: وجعله ابو عبيد من نبات السهل, was nur heissen kann, dass er die betreffende Pflanze unter den Gewächsen der Ebene aufzählt; ferner S. 151 ff.) verleitet fühlen, auch in ihm den Verfasser eines Pflanzenbuches zu sehen, das Ibn Sîda vorgelegen hätte, was jedoch durch die Ueberlieferung nicht bestätigt wird. Der diesbezügliche Sachverhalt klärt sich durch eine Notiz des *Fihrist* in seinem Artikel über *an-Naḍr ibn Šumail* p. 52 auf. Dieser bemerkt nämlich zu dessen *Kitâb aṣṣifât*, dass Abû 'Ubaid sein *Ġarîb al muṣannaf* daraus entlehnt habe (ومنه أخذ ابو عبيد القاسم بن سلام كتابه غريب المصنف). Ersteres Werk war aber ganz ähnlich eingeteilt wie der *Muḫaṣṣaṣ* des Ibn Sîda. Wir haben also anzunehmen, dass Abû 'Ubaid auch für die Disposition sich das Werk des an-Naḍr zur Vorlage nahm, sodass auch in seinem Buche eine ganze Abhandlung über Pflanzen enthalten war, die den oben erwähnten Anschein erwecken konnte. Das Werk war darum auch für die Benutzung zum *Muḫaṣṣaṣ* sehr geeignet.

2) Vgl. *Fihr.* p. 72/73, Flügel p. 158—61, Brockelm. I, 117.

3) *Fihr.* p. 55, Flüg. p. 70—2, Brock. I, 104.

4) *Fihr.* p. 58/59 (der von ihm noch andere auf Pflanzen bezügliche Bücher kennt), Flüg. p. 87, Brock. I, 107.

5) *Fihr.* p. 69, Flüg. p. 145—9, Brock. I, 116/7.

6) *Fihr.* p. 55, Flüg. p. 72—80, Brock. I, 104/5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000248

(z. B. XI S. 6, 198); auch von ihm kennt der *Fihrist* ein كتاب النبات.[1]) Die wichtigste aber und die am ausgiebigsten benutzte Quelle ist das Pflanzenbuch des ad-Dînawarî. Auch in anderen Teilen des *Muḫaṣṣaṣ* wird Abû Ḥanîfa, obgleich dort nicht Hauptquelle, gern herangezogen,[2]) wie überhaupt Ibn Sîda in der Wahl seiner Vorlagen auch für die übrigen Gebiete seines Wörterbuches gut gegriffen zu haben scheint, sodass dieses für die Rekonstruktion und die Textkritik mancher wertvollen Schrift der Araber wohl von Nutzen sein wird. Angesichts der Werke Ibn Sîda's scheint mir die über seine Person gemachte Angabe, dass er von Geburt blind gewesen sei,[3]) kaum glaublich.

Wenn man, was zur Beurteilung der Zitate unbedingt erforderlich ist, sich die Frage nach der Arbeitsweise Ibn Sîda's vorlegt, ob er das Pflanzenbuch immer wörtlich ausgeschrieben, ob er die Beschreibungen etwa gekürzt, oder ob er die Worte manchmal verändert oder umgestellt hat, so ist hier vor allem die Tatsache von Wichtigkeit, dass derselbe Gelehrte zugleich der Verfasser eines anderen Wörterbuches, nämlich des *Muḥkam* ist. Dieses, nach dem Alphabet des *Kitâb al'ain* geordnet, war, was wohl zu beachten ist, das grösste der bis zu jener Zeit verfassten Lexika, besonders berühmt wegen der Fülle des Stoffes, den der Verfasser in diesem Riesenwerk zusammengetragen hatte. Dass er dieses Werk, wie aus der Vorrede zum *Muḫaṣṣaṣ* ersichtlich ist,[4]) vollendet hatte, bevor er an die Abfassung seines zweiten Wörterbuches ging, ist sachlich sehr wohl begründet. Nach dem *Muḫaṣṣaṣ* wäre der *Muḥkam* eine ziemlich überflüssige Arbeit gewesen. Die Fülle des Stoffes hätte der Verfasser dem ersteren mit Leichtigkeit geben können, und eine Aenderung in der Anordnung von der systematischen zur alpha-

1) P. 78, Flüg. p. 89, Brock. I, 108.
2) So Buch VI, 37 ff., VII, 178, VIII, 121, 122.
3) Brock., *Gesch. d. arab. Lit.* I p. 309 nach Ibn Ḫallikân 460.
4) S. 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000249

betischen würde eine Rückkehr von dem Neuen, Originellen[1]) zur alten abgebrauchten Form bedeutet haben. Hatte er dagegen zuerst den *Muḥkam*, jenes grosse Sammelwerk, abgefasst, so konnte er die ihm nachträglich gekommene Idee der neuen Anordnung in einem zweiten, systematisch angelegten Wörterbuch verwirklichen, dessen Eigenart und Nutzen auf seiner Anlage beruhte, ohne nochmals für ebenso vollständiges Material sorgen zu müssen. Nicht mit Bezug auf die Anzahl der behandelten Wörter, — diese musste ebenso vollständig sein, da der Nutzen dieses Buches ja darauf beruhte, dass nicht zufällig ähnlich klingende, sondern sinnverwandte Wörter nebeneinander zu stehen kamen — vielmehr was die ausführliche Erklärung des einzelnen Wortes betrifft, über die ja der *Muḥkam* leicht belehren konnte. Diese Betrachtung bringt uns um so viel weiter, als durch sie wahrscheinlich wird, dass der früher verfasste *Muḥkam* im ganzen umfangreicher und im einzelnen ausführlicher war, als der *Muḥaṣṣaṣ*. Tatsächlich hat sich mir dies bestätigt, wenigstens in Bezug auf die Zitate aus dem Pflanzenbuch ad-Dînawarî's, die der *Muḥaṣṣaṣ* und der im *Lisân al ʿarab* zitierte *Muḥkam* gemeinsam überliefern und die ich miteinander verglichen habe. In letzterem sind sie erheblich ausführlicher als im erstgenannten.[2]) Insbesondere lässt

---

1) Uebrigens war Ibn Sîda für diese Art der Anordnung nicht ganz ohne Vorgänger, da bereits an-Naḍr ibn Šumail ein *Kitâb aṣṣifât* verfasst hatte, das nach dem *Fihrist* p. 52 in ganz ähnlicher Weise angelegt war. Ausserdem kommt noch, wie bereits in einer früheren Anmerkung gezeigt, der *Ġarîb al muṣannaf* des Abû ʿUbaid in Betracht.

2) Vgl. schon für allgemeines: بهمى IS p. 157 und L, wo auch das Stück hinter وقال بعض الرواة zu A. Ḥ. gehört; مسك البر IS 193 und L, سيكران IS 180 und L, قلارى IS 137/38 und L, فاخور IS 194 und L, زنجبيل IS 196 und L, wo der Name A. Ḥ.'s nicht genannt ist; ثعبل IS 220 und L (der erste Teil ohne Erwähnung A. Ḥ.'s). Wieviel im *Mu-*

Ibn Sîda im *Muḫaṣṣaṣ* diejenigen Partien in der Regel fort, die ihm für die Beschreibungen nicht als wesentlich erscheinen, wofür speziell folgende Merkmale charakteristisch sind. Zunächst bleiben gewöhnlich die einleitenden Worte fort, in denen ad-Dînawarî zu sagen pflegt, von wem er die betreffende Beschreibung gehört hat oder welchem Schriftsteller er sie entnimmt, und werden höchstens durch ein kurzes قيل oder desgleichen ersetzt, während der *Muḥkam* sie in der Regel anführt.[1]) Ebenso fehlen dort fast immer die Belegverse Abû Ḥanîfa's, die hier im allgemeinen zitiert sind.[2]) Da ferner im *Muḫaṣṣaṣ* ganze Gruppen von Pflanzen nach ihren Standorten zusammengestellt sind, so mochten dem Verfasser auch die jedesmaligen Bemerkungen ad-Dînawarî's hierüber überflüssig oder unwesentlich erscheinen, sodass er sie in diesem Werke strich, während er sie im *Muḥkam* getreulich wiedergab.[3]) Dieses Bestreben Ibn Sîda's, sich im *Muḫaṣṣaṣ* recht kurz zu fassen, hatte für unsere Pflanzenbeschreibungen oft auch Kürzung und Zusammenziehung der Ausdrücke

---

ḫaṣṣaṣ gekürzt ist, ersieht man auch deutlich aus einer Vergleichung von حماط IS XI, 142 mit T s. v.

1) Vgl. in IS und L: شوحط IS XI, 142, حثيل IS XI, 142, غريف IS 144, أشكل IS 144, بوت IS 145, شحس IS 145, عتر IS 149, شبرم IS 155. Mit قيل: حنوة IS 157, حُلَّب (bis) IS 156.

2) Vgl. in IS und L: حثيل IS 142, شثّ IS 143, صوم IS 143, غريف IS 144, لبخ IS 147, نيم IS 147, سخبر IS 148, سلام IS 149, تنضب IS 155, قيصوم IS 155, جرجار IS 155, الافانى IS 153, عشرق IS 149, IS 188.

3) Vgl. hierzu in IS und L: ضرو IS 144, أشكل IS 144, الب IS 144/45, نعب IS 145, جعدة IS 145, نيم IS 147, ارث IS 148, حفرى IS 149, لوف IS 150, جدر IS 158.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000251

und mitunter wohl auch Umstellung von Sätzen zur Folge.[1]) Doch abgesehen von diesen Eigentümlichkeiten ist der Text, wie er uns im *Muḫaṣṣaṣ* vorliegt, äusserst zuverlässig und ihm kann man in zweifelhaften Fällen unter allen Ueberlieferungen am meisten vertrauen. Ibn Sîda ist ja auch im Verhältnis zu den übrigen Ueberlieferern eine Primärquelle, da ihm noch das *Kitâb annabât* selbst vorlag, was bei den anderen Autoren, mit Ausnahme des Ibn Baiṭâr, nicht der Fall ist.

Sind nun auch die Zitate aus dem Pflanzenbuche im *Muḫkam* bedeutend ausführlicher als im *Muḫaṣṣaṣ*, so muss man sich doch wohl davor hüten, bei ihnen etwa absolute Vollständigkeit vorauszusetzen. Es zeigt sich vielmehr die merkwürdige Tatsache, dass sehr oft bei ihnen ganze Partien fehlen, die sogar im *Muḫaṣṣaṣ* vorhanden sind.[2]) Allerdings muss man einen grossen Teil der Schuld daran den Streichungen durch den Verfasser des *Lisân al ʿarab*,[3]) der die *Muḫkam*zitate erhalten hat, geben, doch lässt sich mitunter zeigen, dass Ibn Sîda selbst manches fortliess.[4])

---

1) Deutlich wird dies z. B. bei أطيرق L und IS XI, 134, wo beide Beschreibungen in eine zusammengezogen scheinen. Vgl. ferner: ضرم IS XI, 145/46 und L. — Für Kürzung des Ausdrucks vgl. z. B. قلارىّ IS XI, 137/38 und عثق (IS 146) in L und IS.

2) Als auffällige Beispiele vgl.: صوم IS XI, 143/44 und L, خزم IS 144 und L, ضرم IS 145/46 und L, ألوى IS 146 und L.

3) Dass solche stattgefunden haben, ist bei dem ohnehin schon riesenhaften Umfange des *Lisân* als sicher anzunehmen, ganz abgesehen von den Schwierigkeiten, die sich ohne diese Annahme nicht heben lassen.

4) In den allermeisten Fällen lässt sich nicht mehr kontrollieren, welche Streichungen von Ibn Sîda und welche vom Verfasser des L herrühren; nur aus den wenigen Stellen kann man es erschliessen, bei denen, wie es scheint, der Verfasser des T den *Muḫkam* selbst eingesehen hat und trotzdem im Texte die gleichen Lücken wie der L aufweist. Vgl. z. B. طَثْى IS XI, 146, L und T; قيصوم IS 155/56, L und T.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000252

Dies bedarf umsomehr der Erklärung, als man von vornherein doch nicht annehmen kann, dass er für beide Wörterbücher besondere Materialsammlungen angestellt hat; hätte er aber die für den *Muḥkam* angelegten Exzerpte auch für sein zweites Werk benutzt, wie wäre es möglich, dass dieses nicht nur noch Zusätze enthalten sollte, die in dem ersten fehlen, sondern, was mitunter der Fall ist, ganze Beschreibungen gibt, die dem *Muḥkam* abgehen?[1]) Eine kurze Betrachtung der Arbeitsweise dieses Lexikographen wird uns darüber belehren. Tatsächlich war nämlich durch die Anlage des *Muḥkam* für den *Muḫaṣṣaṣ* fast gar nicht vorgearbeitet. Hätte Ibn Sîda die nun einmal alphabetisch geordneten Zettel in systematische Ordnung bringen wollen, so hätte das unendlich mehr Mühe gekostet, als wenn er seine Quellen selbst nochmals durchsah. Dies gilt natürlich nicht für die Exzerpte aus dem *Kitâb al'ain* und der ebenfalls nach Buchstaben geordneten *Ğamhara*, sowie einigen anderen Quellen, die er allerdings nach der neuen Reihenfolge ordnen musste, wohl aber für die vielen lexikalischen Monographien, aus denen er schöpfte, wie deren ja das Pflanzenbuch ad-Dînawarî's eine war, und die doch eben Gruppen sinnverwandter Wörter im Zusammenhang behandelten. Bei diesen war es natürlich viel praktischer, dass er die aus ihnen gemachten Exzerpte liegen liess und sie selbst lieber von neuem durchging, wobei er ja bald die Quellen, ohne sie noch einmal exzerpieren zu müssen, in seinen Entwurf aufnehmen konnte. Höchst wahrscheinlich ist auch, dass er, um ohne Störung fortschreitend arbeiten zu können, seine ganze Anlage bald der seiner Quelle entsprechend machte, was für unser *Kitâb annabât* sehr wichtig ist und worüber später ausführlich gesprochen werden soll. So hat Ibn Sîda denn, als er

1) Bei IS vorhanden, bei L fehlend, trotzdem eine Beschreibung zu erwarten wäre: تنوب IS XI, 145; فنا IS XI, 158; ضعة IS XI, 160; شبرق und شبارق IS XI, 165 u. a.

das Pflanzenbuch zum zweiten Male ausschrieb, auch manches aufgenommen, was ihm früher als unwesentlich erschienen war und das er darum nicht exzerpiert hatte.

Wir wenden uns nunmehr zu der nächstwichtigen Quelle für die Rekonstruktion der Pflanzenbeschreibungen, dem *Lisân al ʿarab* des Ibn Mukarram, der im 7. Jahrhundert d. H. lebte. Alphabetisch geordnet, gibt dieses Wörterbuch in 20 umfangreichen Bänden hauptsächlich den Inhalt des *Ṣaḥâḥ*, der *Ǧamhara*, des *Tahḏîb al luġa* und des *Muḥkam* wieder. Der allergrösste Teil der Pflanzenbeschreibungen ad-Dînawarî's findet sich in ihm, und es entsteht die Frage, woher er diese abgeschrieben hat. Dass Ibn Mukarram das Pflanzenbuch selbst benutzt haben sollte, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Zwar waren die Abschriften des *Kitâb annabât* in jener Zeit noch nicht verloren, wie die schon erwähnte Tatsache beweist, dass noch der vier Jahrhunderte später lebende Verfasser der *Ḫizânat al adab* dieses Buch unter seinen Quellen aufzählt. Aber erstens wäre es für die Abfassung eines in so grossem Massstabe angelegten Werkes sehr unpraktisch gewesen, derartige Einzelwerke heranzuziehen, zumal diese in den früheren Lexicis schon ausgebeutet waren und Ibn Mukarram vorlagen, wie er auch wirklich keines dieser Bücher als seine Quelle nennt. Ausserdem aber zitiert er die Pflanzenbeschreibungen oft ausdrücklich nach Ibn Sîda,[1]) was er doch sicher nicht getan hätte, hätte er das *Kitâb annabât* selbst exzerpiert. Vielmehr kann man ruhig behaupten, dass er so gut wie alle Beschreibungen aus dem *Muḥkam* übernommen hat. Die einzige unter seinen übrigen Quellen, bei der ich mit Gewissheit das Vorhandensein von Zitaten aus dem Pflanzenbuch ad-Dînawarî's feststellen konnte, ist

1) Vgl. in L: صفرىّ, (ى)زُبّاد, حماط, مُلّاح, سيال, عوسج, أُمّ وجع الكبد, هلتى (s. v. كبد); vgl. ferner L s. v. نبت: وقد قيل حكى ابو حنيفة.

der *Tahḏîb al luġa* des Azharî,[1]) aus dem Ibn Mukarram solche, wenn überhaupt, dann doch nur in den seltensten Fällen abgeschrieben hat. Denn Ibn Sîda wird bei dem guten Blick, den er für die Auswahl seiner Quellen zeigt, in den *Muḥkam* gewiss nicht weniger Pflanzenbeschreibungen von ad-Dînawarî aufgenommen haben als in den *Muḫaṣṣaṣ*,[2]) und ist dies zugegeben, so hat Ibn Mukarran schwerlich diese seine Hauptquelle in diesem Punkte unbenutzt gelassen. Aber auch aus einer Vergleichung der im *Tahḏîb* und im *Muḥkam* zitierten Beschreibungen, woran man vielleicht noch denken könnte, sind seine Zitate nicht hervorgegangen; denn man findet bei ihm an diesen Stellen keine Bemerkungen[3]) über verschiedene Lesarten, was bei dem Verfasser des *Tâǧ al ʿarûs* beispielsweise ziemlich häufig der Fall ist. Für alle diese Dinge könnte ich noch andere Gründe anführen, aber ich glaube, dass das Gesagte zum Beweise genügt. Dass übrigens der *Muḫaṣṣaṣ* im *Lisân* nirgends genannt wird, darf man nicht merkwürdig finden, da er ja für ein nach Buchstaben geordnetes Lexikon sehr unpraktisch zu benutzen war gegenüber dem für diesen Zweck höchst geeignet angelegten *Muḥkam*, der noch dazu so reichhaltig war.

Was nun die Zitate selbst betrifft, so ist ihre Feststellung im *Lisân* oft mit vielen Schwierigkeiten verbunden. Vor allem ist die Abgrenzung der Fragmente sowohl nach

---

1) Vgl. zum Belege: T s. v. ضِرْو; L s. v. خِنْزاف (أبو منصور ist Azharî) und T dazu; ferner سرح IS XI, 188, L und T (wo mir allerdings das Wort الأزهرى nicht genügend gesichert scheint).

2) Im grossen Ganzen wenigstens, denn es traten uns oben auch Ausnahmen entgegen.

3) L s. v. أرانية scheint dies allerdings ausnahmsweise der Fall zu sein. Vgl. auch شيعة (wo T hinter نسخة fälschlich من كتاب النبات hinzugefügt hat).

dem Anfange wie nach dem Schlusse hin in vielen Fällen sehr schwierig, und ich habe in meine Sammlung nicht selten Stellen aufnehmen müssen, deren Ursprung aus dem Pflanzenbuche durchaus nicht sicher zu bestimmen war.

Um bei den Lexikographen zu bleiben, nenne ich an dritter Stelle unter den Ueberlieferern der Abû Ḥanîfa-Zitate Saijid Murtaḍâ, den Verfasser des *Tâǧ al ʿarûs*, obwohl dieser, bereits im zweiten Grade abhängig, weniger Neues bietet, als die nächste Quelle, die uns beschäftigen wird. Der *Tâǧ al ʿarûs*, ein Wörterbuch von vielleicht noch grösserem Umfange als der *Lisân*, ist ein Kommentar zu dem an Wörtern reichen aber an Erklärungen armen *Qâmûs*, einem ungefähr im Jahre 800 d. H. verfassten Wörterbuche. Der Autor lebte in einer sehr späten Zeit, im 12. Jahrhundert d. H.; die seltenen alten Quellen waren also zum grossen Teile schon verloren, und die vielen neuen, heute noch erhaltenen Werke lagen ihm bereits vor, sodass man bei ihm schon von vornherein nur wenig Neues erwarten darf. In der Tat haben die Untersuchungen ein dieser Erwartung ziemlich entsprechendes Resultat gezeigt. Selbstverständlich müsste, wie ich hierbei bemerken muss, eine Quellenuntersuchung für den *Tâǧ* und ebenso für den *Lisân*, die ja gewiss einmal die Aufgabe eines Arabisten sein wird, auf breiterer Basis ruhen, als auf einer Vergleichung der ad-Dînawarî-Zitate, doch lassen sich auch von dieser Grundlage aus verschiedene Ergebnisse sichern, die ähnlichen Arbeiten, wie der vorliegenden, vielleicht auch zu gute kommen können, und die ich deshalb etwas ausführlicher bespreche, als es für unseren Zweck vielleicht nötig gewesen wäre. Danach ist die Hauptquelle für den *Tâǧ* der *Lisân*, den er bei allen Fragen zu Rate zieht; den er oft mit Namen zitiert,[1]) öfter

1) Vgl. z. B. in T: الْب (wo T auch ein Stück aus dem Pflanzenbuche ad-Dînawarî's nach أبو الحسن المقدسى zitiert), اطراف بهرامج

aber, ohne ihn zu nennen, wörtlich ausschreibt,[1]) sodass man gewiss sagen kann, mindestens zwei Drittel des *Tâǧ* ist nichts als eine Reproduktion des *Lisân*. Das übrige wird durch die angeführten *Qâmûs*stellen und durch seine Nebenquellen ausgefüllt. In seiner Vorrede gibt T ein Quellenverzeichnis, in dem er eine Menge von Werken aufführt, aus denen er geschöpft haben will, und unter denen sich auch das Pflanzenbuch von ad-Dînawarî befindet. An sich darf man diese Angaben nicht unglaubwürdig finden, da erstens T's Arbeit eine viel leichtere war, als die des Ibn Mukarram, und er viel mehr Zeit hatte als dieser, sich mit der genauen Feststellung des Einzelnen zu befassen. Zweitens aber würde ja seine Arbeit nach dem Vorhandensein des *Lisân* eine ziemlich überflüssige gewesen sein, wenn er nicht verschiedene Spezialquellen zur eingehenderen Behandlung der Details herangezogen hätte, und in der Tat scheint Saijid Murtaḍâ dies empfunden zu haben, da er sich fortwährend bemüht zeigt, seinen Vorgängern Fehler nachzuzählen und sich durch Textvergleichungen,[2]) eigene Erklärungen[3]) u. dgl. mehr selbständige Verdienste zu erwerben, was man auch wirklich anerkennen muss. Trotz alledem wird man seinem Quellenverzeichnis, bei dem er den Mund offenbar doch etwas zu voll nimmt, etwas skeptisch gegenüberstehen. Ein Verdachtsmoment, wenigstens was das Pflanzenbuch

العذارى (s. v. طرف), شيعة, قضب, لكاعة, شعراء (wo T das Pflanzenbuch, wenn er es besessen hätte, hätte nachschlagen müssen).

1) Vgl. in L, T und IS: أثأب (IS XI, 144), جعدة (IS XI, 145), زعرور (IS XI, 145), حربث (IS XI, 156), ورقاء (IS XI, 162; in T Schreibfehler), تنعيمة (IS XI, 167).

2) Z. B. s. v. صفرّى, قفعاء, كشكشة, ضعة (s. v. وضع), شيعة, رجْلة, عُلْقة, ثرمان.

3) Vgl. seine eigenen Beobachtungen über Pflanzen s. v. شقب, راء.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000257

angeht, ist es schon, dass er bei diesem die Anzahl der Bände nicht angibt, die ihm vorlagen, was er bei anderen Quellen mit Vorliebe tut, und eine Prüfung seiner ad-Dînawarî-Zitate beweist, dass sie im allgemeinen dieselben Fehler zeigen, wie die des *Lisân*,[1]) wodurch also dargetan ist, dass er das Pflanzenbuch nicht besessen, oder wenigstens, dass er es höchst selten nachgeschlagen hat, da es ja in der Tat, wie sich später zeigen wird, seiner Anlage nach für ihn schwer zu benutzen war. Seiner Angabe über die vielen Werke wird man also nur insofern Wahrheit zuerkennen dürfen, als diese alle in seinem Lexikon zitiert werden, nicht in dem Sinne, dass er sie alle benutzt hat, wie es Saijid Murtaḍâ offenbar aufgefasst wissen will. Wie es mit den übrigen aufgezählten Schriften steht, habe ich allerdings nicht untersucht, doch wird es sich vermutlich mit mancher so verhalten wie mit unserem Pflanzenbuche.

Die Fragmente aus dem *Kitâb annabât* gehen also, da sie im wesentlichen dem *Lisân* entnommen sind, letzten Endes auf den *Muḥkam* zurück. Oft hat der *Tâǧ al ʿarûs* jedoch Varianten gegen den *Lisân*text, und zwar zeigt sich mitunter,[2]) dass die Zitate selbst doch dem *Muḥkam* entstammen. Dies erklärt sich am einfachsten dadurch, dass Saijid Murtaḍâ, vielleicht in Fällen, wo er zweifelhaft war, den *Muḥkam* selbst nachschlug, der ihm in 8 Heften vorlag. Dass er dies nicht häufiger tat, hat seinen Grund erstens darin, dass er dies im allgemeinen für überflüssig hielt — zumal er den *Lisân* in einer sehr guten Hand-

---

1) Zum Belege vgl. in L, T und IS: خزم (IS XI, 144), الوى (IS XI, 146), حلمة (IS XI, 154), شبرم (IS XI, 155), قشب (IS XI, 214).

2) Z. B. bei قيصوم (IS XI, 155/56). Selbständigkeit von T inbezug auf Zitate desselben Ursprungs zeigt sich auch z. B. bei لسان (wo L ad-Dînawarî nicht als Autor nennt) und bei محمولة (wo in L der *Muḥkam* nicht genannt ist).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000258

schrift hatte, — und zweitens darin, dass er nur einzelne Partien des *Muḥkam* besessen zu haben scheint. Denn 8 Hefte, mögen sie auch noch so umfangreich gewesen sein, dünken mich für dieses Werk, das dem *Lisân* an Volumen nicht allzuviel wird nachgestanden haben, doch etwas zu wenig. Doch das lasse ich dahingestellt.

Eine zweite erwähnenswerte Quelle, aus der Saijid Murtaḍâ Pflanzenbeschreibungen von ad-Dînawarî entlehnt, ist der *ʿUbâb* des Ṣaġânî,[1]) der von 577—650 d. H. lebte und wohl aus dem *Kitâb annabât* selbst schöpfte. Allerdings scheint der Verfasser des *Tâǧ al ʿarûs* dieses grosse Werk ebenfalls nicht vollständig besessen zu haben, da er es, — wie mir wahrscheinlich — nur für einzelne Teile seines Lexikons benutzt hat. Doch ist der *ʿUbâb* wohl nicht verantwortlich zu machen für die zwar gleichgültig scheinende, aber für die Quellenforschung doch nicht unwichtige Tatsache, dass Saijid Murtaḍâ in zusammenhängenden Partien[2]) seines Lexikons bei der Erwähnung Abû Ḥanîfa's immer die Worte رحمه الله hinzufügt, was er sonst nie tut. Ich glaube nicht, dass man das als eine Laune auffassen darf, bin vielmehr überzeugt, dass er die Worte aus einer Quelle übernommen hat, die er gerade für jene Teile benutzt hat.

Wir können den *Tâǧ al ʿarûs* nicht verlassen, ohne noch von der eigentümlichen Art zu sprechen, mit der Saijid Murtaḍâ als Kommentator den Text des *Qâmûs* behandelt. Er verfährt nämlich in der Weise, dass er dieses

---

1) Auch eine *Takmila* wird wiederholt zitiert, wohl die desselben Verfassers. Beispiele für Zitate des Ṣaġânî: zu سماق, فوفل, بسباس, أسل, كحلاء, شيعة (auch تكملة), حسك, كرش (auch تكملة).

2) So im Buchstaben س: سواس, قسقاس, عضرس, ميس, ورس, شحس, نواسيّ, علس, هراس. In ش: نبش, كرش. In ن: مكنان, أرانية, كفنة.

Werk Wort für Wort ausschreibt und zwischen die Worte des *Qâmûs* seine Erklärungen, Ergänzungen, Quellennachweise u. s. w. einflickt und zwar mit Vorliebe so, dass seine Worte mit denen des *Qâmûs* zusammengenommen immer vollständige Sätze ergeben sollen. Uns interessiert dabei folgendes. Der *Qâmûs* enthält selbst oft Beschreibungen des Abû Ḥanîfa, doch gibt Fîrûzâbâdî diese gewöhnlich nicht wörtlich wieder, sondern fasst in gedrungenem Stile mit wenig Worten lange Beschreibungen zusammen, indem er die ihm wichtig scheinenden Merkmale der Pflanzen aus mehreren Sätzen herausnimmt und zu kurzen Phrasen zusammenrafft. Saijid Murtaḍâ bringt nun das richtige ad-Dînawarî-Zitat dazu, lässt aber, soweit es geht, den *Qâmûs* reden, während er das Fehlende ergänzend einflickt, wobei grosse Verstümmelungen des Textes natürlich unvermeidlich waren. Derartige Textverschiedenheiten des *Tâǧ al ʿarûs* gegenüber der sonstigen Ueberlieferungsgestalt, die sich auf die eben geschilderte Weise erklären, haben also bei der Feststellung des ursprünglichen Textes nicht als wirkliche Varianten zu gelten, und ebenso wie beim Pflanzenbuche ad-Dînawarî's wird man vermutlich auch bei anderen arabischen Werken, die im *Tâǧ al ʿarûs* zur Ergänzung des *Qâmûs* zitiert werden, sich durch dergleichen Textabweichungen nicht beirren lassen dürfen.

Endlich kommen wir zu der vierten und letzten Hauptquelle für die Zitate aus dem Pflanzenbuche ad-Dînawarî's, die im Gegensatz zu den vorhergenannten nicht ein philologisches Werk, sondern ein medizinisches ist. Es ist der *Ǧâmiʿ-li-mufradât*, die berühmte Heilmittelsammlung des Ibn al-Baiṭâr, der im Jahre 646 d. H. starb. Da er nur die als Arzneimittel verwendbaren Pflanzen behandelt, so ist sein Vorrat an Zitaten aus ad-Dînawarî lange nicht so gross, wie der in den Lexicis aufgespeicherte, sondern beträgt nur ungefähr ein Viertel davon. Wie sehr Ibn Baiṭâr die Beschreibungen Abû Ḥanîfa's schätzte, geht daraus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000260

hervor, dass er sie, wenn auch nicht immer — wie LECLERC[1]) ungenau sagt — so doch meistens allen anderen Beschreibungen vorausstellt.[2]) Das philologische Beiwerk lässt er im allgemeinen fort, da es für seinen Zweck ja nicht von Nutzen war, wogegen man eine grössere Vollständigkeit inbezug auf das Offizinelle bei ihm erwarten darf und auch findet. Als Quelle hat ihm offenbar das *Kitâb annabât* selbst vorgelegen, und Ibn Baiṭâr's Text wäre ganz brauchbar, wenn nicht die vorhandenen Handschriften sich in einer geradezu elenden Verfassung befänden. Sowohl was die Beschreibungen anbetrifft, als auch ganz besonders inbezug auf die Pflanzennamen. Bei diesen ist die Verwirrung geradezu fürchterlich. Welche Ursache dies auch gehabt haben mag, so viel steht fest, dass eine neue kritische Ausgabe dieses Werkes, die sich nicht mit einer Vergleichung der Handschriften begnügt — denn sie sind, soweit sie für die Bûlâqer Edition benutzt sind, alle schlecht —, höchst nötig ist.[3]) Die erste Schwierigkeit für die Benutzung des Buches, an der allerdings der Verfasser selbst offenbar schuld ist, liegt darin, dass die alphabetische Anordnung der Heilmittel in höchst nachlässiger Weise durchgeführt ist, sodass man, will man sicher sein, einen Namen nicht zu übersehen, immer den ganzen betreffenden Buchstaben durchblättern muss. Und nun erst was die Schreibung

1) P. 299.

2) Doch fehlen andererseits auch viele Beschreibungen ad-Dînawarî's bei Ibn Baiṭâr, trotzdem Abû Ḥanîfa erwähnt, dass die betreffenden Pflanzen als Heilmittel verwendet werden. So شثّ, لوف, غاف, عشرق, ذونون, اسحفان, عتم, فاخور u. a.

3) Uebrigens hat schon DOZY in der Einleitung zu seinem *Supplément* (1881) p. XVIII/XIX dieselbe Klage ausgesprochen. Bemerken will ich hier noch, dass auch die inzwischen vollendete Uebersetzung der *Mufradât* von L. LECLERC (*Notices et extraits d. manuscr. de la Bibl. Nat.* XXIII, XXV, XXVI) nicht befriedigen kann, da auch die ihr zu Grunde liegenden Handschriften viele Fehler aufweisen (vgl. z. B. die Artikel كراث, طراثيث, قلقل, غبيراء mit der SONTHEIMER'schen Uebersetzung).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000261

der Namen betrifft! Fortlassen und Versetzen der diakritischen Punkte sind Dinge, die man auf jeder Seite finden kann, und zwar sind diese Fehler mit einer Konsequenz durchgeführt, die man bewundern muss, indem nämlich oft einen ganzen Artikel hindurch die Wörter immer gleich fehlerhaft geschrieben sind.[1]) Schlimmer noch als diese Mängel, die sich, wenn auch mit Mühe, so doch immerhin sicher richtigstellen lassen, ist die Tatsache, dass die Handschriften an vielen Stellen unvollständig sind, sodass, wie sich nachweisen lässt, manche ad-Dînawarî-Zitate ganz oder teilweise fehlen.[2])

Ein den *Mufradât* sehr ähnliches Werk ist das Opus *De simplicibus medicinis* des Serapion,[3]) dessen arabischer Text verloren ist und das nur in einer mittelalterlichen lateinischen Uebersetzung sich erhalten hat. Ueber sein Verhältnis zu Ibn Baiṭâr hat Meyer[4]) ausführlich gehandelt, und seine Abû Ḥanîfa-Zitate bieten denen jenes Autors gegenüber nicht viel Neues.

Ist der Vorrat an ad-Dînawarî-Zitaten in den besprochenen Werken so reich, dass schwerlich eine von den besseren Beschreibungen in allen fehlt, so ist dagegen bei den Schriften aus anderen Wissensgebieten, bei denen solche ebenfalls zu finden sind, nämlich in denen agronomischen und geographischen Inhalts, die Ausbeute viel geringer. So sind z. B. einige in der Landwirtschaftslehre des Ibn Alawwam und im geographischen Wörterbuche des Jâqût enthalten.

---

1) Vgl. عثق s. v. عثوب aufgeführt! Für قرم s. v. كندلى immer تنوم geschrieben!

2) Als Kuriosum sehe man IB s. v. سجا, die Sontheimer'sche Uebersetzung s. v. سحا und die Leclerc'sche zu سجا und vergleiche damit die Beschreibungen des اسحار IS XI, 169 und des سحا IS XI, 188.

3) *Joan. Serapionis Arabis de simplicibus medicinis opus praeclarum et ingens . . . In quorum emendata excusione, nequid omnino desyderaretur* Othonis Brunfelsii *singulari fide et diligentia cautum est.* Argentorati 1531.

4) III p. 234 ff.

Das hier Dargelegte ist das wichtigte, was über die Ueberlieferungs- und die Textverhältnisse der Abû Ḥanîfa-Zitate zu sagen ist. Alle Einzelheiten jedoch, die man im Verlaufe der Arbeit sich aneignet und die, vielleicht mitunter auch unbewusst mitarbeitend, oft ganz entscheidend für die Wahl des Textes sein können, konnten hier selbstverständlich nicht zur Darstellung kommen.

Von den Ueberlieferern der Pflanzenbeschreibungen ad-Dînawarî's gehen wir nunmehr zu der Bewertung des Buches selbst über. Vorher müssen wir jedoch noch zwei Fragen zu beantworten versuchen: die nach dem Inhalte und nach der Anlage des *Kitâb annabât*. Für den Inhalt massgebend ist der Zweck, dem das Buch dienen sollte, und es kann nicht zweifelhaft sein, dass dieses seiner ganzen literarhistorischen Stellung nach in erster Reihe philologische Forschungen bieten wollte. So ist es auch dem Umfange nach zum grössten Teil sprachlichen Auseinandersetzungen gewidmet. Demgegenüber darf es nicht Wunder nehmen, wenn im *Muḫaṣṣaṣ* diese den Beschreibungen gegenüber in den Hintergrund treten. Dies bewirkte die auswählende Hand Ibn Sîda's, während wir uns in Wirklichkeit zwischen die einzelnen Pflanzenbeschreibungen zahlreiche grammatische und lexikalische Bemerkungen, Versauslegungen und ähnliches hineinzudenken haben, wenn wir uns die richtige Vorstellung von unserem Buche machen wollen. Wieweit ad-Dînawarî in den Beschreibungen selbst zum Botaniker wird, wieweit er Philologe bleibt, wird uns später beschäftigen. Hier müssen wir vorläufig konstatieren, dass er durchaus nicht überall, wo er Pflanzen nennt, sie auch beschreibt. Neben den etwa vierhundert Pflanzenbeschreibungen, die ich von ihm kenne, habe ich aus dem *Muḫaṣṣaṣ* allein weit über zweihundert Pflanzennamen notiert, denen gar keine oder nur eine sehr mangelhafte Beschreibung bei-

gegeben ist. Bei näherem Zusehen scheint es, dass er seine Beschreibungen auf unbekannte Arten beschränkt habe.[1]) Dies ist umsoweniger auffällig, als selbst in der botanischen Naturgeschichte des Theophrast bei weitem nicht alle genannten Pflanzen auch beschrieben werden. Beachtenswerter ist eine andere Begrenzung des behandelten Stoffes, die sich aus einer zu كندلى gemachten Bemerkung ad-Dînawarî's ergiebt. Er sagt zu dieser Pflanze[2]): ليس من شجر أرض العرب وانما ذكرناه من أجل القرم لان القرم والكندلى ينبتان بماء البحر الخ, entschuldigt sich also gewissermassen deswegen, dass er كندلى (Rhizophora mucronata) mit behandle, obgleich es eine in Arabien nicht wachsende Pflanze sei. Der sich hieraus ergebenden Tatsache, dass Abû Ḥanîfa nur die Flora Arabiens ausführlich behandelt hat,[3]) steht eine Anzahl Pflanzenbeschreibungen gegenüber, in denen ad-Dînawarî selbst bemerkt, dass die betreffenden Gewächse nicht zu den Pflanzen Arabiens gehören[4]) (ليس من نبات أرض العرب, wie die stehende Redensart ist). Dies würde sich am einfachsten

---

1) Vgl. *Muḫaṣṣaṣ* (Buch XI p. 102—40) über die Obstbäume, wo auch eine Vergleichung mit den anderen Quellen nur selten auf eine Beschreibung führt. — In sehr vereinzelten Fällen werden Pflanzen, die nicht ausführlich beschrieben werden, auch ausdrücklich als bekannt bezeichnet, vgl. غُبَيْراء (IS 154 und L), قطف (IS 188).

2) T s. v. كدل und arabische Vorlage der SONTHEIMER'schen Uebersetzung des IB.

3) Das Gleiche werden wir später auch bei dem Pflanzenbuche des Abû Zaid finden.

4) Vgl. فوفل (IS 135, IB), زرنب, أرز (IB); in manchen Fällen weiss er es nicht genau: لا أعلمه ينبت بشيء من أرض العرب zu سماق (IS 149), لم يبلغنى أنه ينبت بـ(شيء من) بلاد العرب s. vv. حلتيت und محلب.

durch die Annahme erklären, dass er auch nichtarabische Pflanzen, sobald sie von Dichtern genannt werden, erläutert hat. Belegen kann ich dies allerdings nur für زرنب (IB). Ad-Dînawarî behandelt übrigens auch viele Arten, die, wenn auch in Arabien ursprünglich nicht heimisch, so doch als Kulturgewächse dorthin eingeführt worden sind, und hat solchen aus fremden Ländern stammenden Kolonisationspflanzen[1]) auch einen besonderen Abschnitt gewidmet.

Fragen wir nun nach dem Gesamtbilde des Pflanzenbuches und nach der Einteilung, die der Verfasser ihm gegeben, so ist die Beantwortung dieser Frage infolge des Verfahrens der späteren Autoren sehr erschwert. Durch das Zerstreuen der vielen und kleinen Bruchstücke in alle Enden der grossen Wörterbücher ist das Zusammengehörige getrennt worden, und aus den wenigen zurückgebliebenen Spuren des einstigen Zusammenhanges die Fugen des früheren Gebäudes erschliessen zu wollen wäre mühevoll und dabei aussichtslos. Auch im *Muḫaṣṣaṣ* fügt sich der Abschnitt über die Pflanzen ganz organisch in die Gesamteinteilung ein, und die innere Gliederung dieses Teils trägt an sich ebenfalls kein Zeichen einer fremden Herkunft. Doch habe ich bereits oben darauf hingewiesen, dass es für Ibn Sîda aus Bequemlichkeitsgründen von

---

1) Bei diesen bemerkt Abû Ḥanîfa allerdings nicht, dass sie nicht arabisch seien, sagt vielmehr, dass sie in ʿOmân wachsen, aber zu denen gehören, die angebaut werden und wild nicht vorkommen (وهو مما يغرس غرسا ولا يكون برّيا, IB s. v. اترج), vgl. زنجبيل (IS XI, 196, XII, 7), حماحم (IS 194), زنبور (IS XII, 7), أُذُج (ibid., L und T s. v. ذنج). So ist sicher auch die über أترج (Citrus medica) gemachte befremdliche Angabe zu erklären وهو كثير بأرض العرب (vgl. dazu أُذُج in L und T), indem hier Arabien nicht als Heimatland, sondern nur als Kolonisationsgebiet für die Citrone gemeint ist.

Vorteil gewesen wäre, seinem Abschnitt über die Pflanzenwelt die gleiche Einteilung zu geben, wie sie das *Kitâb annabât* des Dînawarî aufwies, natürlich unter der Voraussetzung, dass dieses nach sachlichen Prinzipien und nicht alphabetisch angeordnet war. Bildete doch dieses Werk seine Hauptvorlage für den genannten Teil seines Wörterbuches, von der er Seite für Seite grosse Partien abzuschreiben hatte, und nichts war für Ibn Sîda naheliegender, als sich diese Arbeit dadurch zu erleichtern, dass er in seiner Anordnung der Pflanzen Hand in Hand mit seiner Quelle ging, um nicht fortwährend auf sprungweises Ausschreiben früherer und späterer Stellen angewiesen zu sein. Suchen wir jedoch, ob wir für diese wichtige Behauptung noch andere Gründe anführen können; ob wir zunächst beweisen können, dass es sachlich und nicht alphabetisch geordnet war. Ohne uns hier schon auf den Analogieschluss zu stützen, der sich aus den übrigen zu demselben Literaturgebiet gehörigen Werken ergibt, in denen ebenfalls nicht die Gruppierung nach dem Alphabet angewandt war, können wir vielmehr ausdrücklich eine zufällig gefundene *Lisân*stelle[1]) dafür reden lassen, in der es nämlich heisst: قال (أبو حنيفة) فى باب الكرم. Noch deutlicher spricht eine Stelle in IS XI, 167: وقد عيّن أبو حنيفة الكولان فى باب الحبال عند ذكر حبال النارجيل وما جرى مجراها كالقِطِبّى ونحوه. Hieraus geht hervor, dass die Einteilung des Pflanzenbuches keine äusserliche, etwa alphabetische, war. Es enthielt ein باب الحبال, ein Kapitel über Pflanzen, aus denen man Stricke verfertigte,[2]) worin ver-

1) S. v. قرطل.

2) حبال hier nicht in der bei ad-Dînawarî häufigen morphologischen Bedeutung, sondern wie IS 137 Z. 2 v. o. — Gerade das باب الحبال hat der *Muḫaṣṣaṣ*, ich weiss nicht recht warum, fortgelassen, und die oben als

schiedene Arten beschrieben waren, und wenn man aus dieser speziellen Angabe einen Schluss auf das Allgemeine zieht, so gab es in ihm eine Reihe von Kapiteln, welche Pflanzen, die in Hinsicht auf ihre Verwendung zusammengehörten, gruppenweise behandelten. In der Tat finden sich nun auch im *Muḫaṣṣaṣ* derartige Abschnitte, wie z. B. über die Pflanzen, welche Färbstoffe liefern oder aus denen Zahnstocher verfertigt werden. Eine Einteilung nach diesem Gesichtspunkte konnte natürlich nur die Nutzpflanzen umfassen. Für die übrigen hat Ibn Sîda im wesentlichen die Gruppierung nach Standorten. Hier beweist nun klar die Analogie mit dem im *Machriq* 1898 von A. Haffner edierten *Kitâb annabât waššağar*, das in gleicher Weise disponiert ist,[1]) dass diese Einteilung aus dem Pflanzenbuche ad-Dînawarî's übernommen ist.[2]) Wir können demnach schliessen, dass Ibn Sîda in seinem *Muḫaṣṣaṣ* auch das ursprüngliche Bild der gesamten Anlage des *Kitâb annabât* erhalten hat. Nun darf man aber durchaus nicht meinen, dass der Plan des Pflanzenbuches dem im *Muḫaṣṣaṣ* ganz kongruent gewesen sei. Die Nebenquellen Ibn Sîda's, die sich dieser Ordnung gewiss nicht immer fügen wollten, veranlassten ihn oft genug zu grösseren oder ge-

---

dazu gehörig genannten Pflanzen werden in der Tat an keiner anderen Stelle des *Muḫaṣṣaṣ* erwähnt.

1) Das soeben von Dr. S. Nagelberg veröffentlichte *Kitâb aššağar* des Abû Zaid, das einzige aus dieser Literaturgattung sonst noch erhaltene Werk, ist nicht nach diesem Prinzip eingeteilt, sondern nach dem damals geltenden, auf dem äusseren Aussehen der Pflanzen beruhenden Klassifikationssystem.

2) Auf all die speziellen Fragen, die bei der Durcharbeitung des *Muḫaṣṣaṣ* inbezug auf den Aufbau des Pflanzenbuches mir entgegengetreten sind, kann ich hier nicht eingehen; nur das eine will ich erwähnen, dass die Tatsache, dass sich an verschiedenen Stellen des *Muḫaṣṣaṣ* dieselben Beschreibungen ad-Dînawarî's wiederholen (z. B. ثغر p. 148 und 150/51, سلسة p. 160 und 179), und zwar mit bemerkenswerten Varianten, am einfachsten sich dadurch erklärt, dass sie auch in dem Werke Abû Ḥanîfa's mehrmals vorkamen, was unbedingt für eine sachliche Einteilung spricht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000267

ringeren Abweichungen, die sich im einzelnen nicht mehr nachweisen lassen.

Versuchen wir jetzt, an der Hand des Ibn Sîda den Plan des Buches in seinen Hauptmomenten kurz zu rekonstruieren. Doch da entsteht noch eine Schwierigkeit. Wo sollen wir beginnen? Im *Muḫaṣṣaṣ* sind die einzelnen Gebiete nicht scharf voneinander geschieden, sondern fliessen ineinander über, und Ibn Sîda hatte gerade vor dem Abschnitt über die Pflanzenwelt sich mit den meteorologischen Fragen beschäftigt,[1]) wobei er das Sternenbuch ad-Dînawarî's benutzt hatte, das durchaus nicht nur über Gestirne, sondern über alle möglichen klimatischen Verhältnisse, über Winde und sogar über Weiden handelte, Dinge, die mit der Pflanzenwelt in engem Zusammenhang stehen, sodass die Grenze hier nicht scharf gezogen werden kann. Hier hilft uns jedoch einigermassen eine bisher noch nicht erwähnte Schrift über das Pflanzenbuch ad-Dînawarî's, nämlich das von BROCKELMANN I p. 114 und 123 erwähnte Buch des ʿAlî al-Baṣrî. Es ist eine Kritik einer Anzahl arabischer Werke, zu denen auch unser Pflanzenbuch gehört, mit dem Namen *Kitâb at-tanbîhât ʿalâ aġlât ar-ruwât.*[2]) Dass darin auch an den Erklärungen ad-Dînawarî's über die verschiedenen Bodenarten[3]) Kritik geübt wird, beweist uns, wie weit dieser in seinem Pflanzenbuche ausgeholt hat, und diesen Anzeichen folgend beginnen wir da, wo wir uns sicher auf dem Boden dieses Werkes befinden.

Ad-Dînawarî beginnt mit langen Auseinandersetzungen

1) Prof. FRAENKEL verweist hier auf die Analogie, die sich hierfür in der topographischen Einleitung zu MUSIL's Beschreibung von Moab (Wien 1907) darbietet.

2) Die Strassburger Handschrift dieses Werkes, die ich benutzt habe, ist von NÖLDEKE, *Die arabischen Handschriften Spitta's*, ZDMG 1886, p. 313 beschrieben worden.

3) Vgl. z. B. seine Korrekturen, bezüglich der Einzahl von هجلات, auch im *Muḫaṣṣaṣ* zitiert (was übrigens oft der Fall ist): X, p. 123; andere Zitate s. X, p. 161, 162, 163.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000268

über Bodenarten, Bodengestaltung, Witterungsverhältnisse und Bewässerung, die alle in höchst weitschweifiger und ausführlicher Form gehalten sind, als ob sie das eigentliche Thema seines Werkes wären. Sodann handelt er über Fruchtbarkeit des Bodens, über seine Bearbeitung und über den Verlauf des Wachstums und wendet sich schliesslich zu den Pflanzen im allgemeinen, bespricht ihre grossen Klassen, daneben aber auch die Teile der einzelnen Pflanze, ohne jedoch noch von speziellen Arten zu reden. Schliesslich kommt er zu diesen selbst und behandelt sie in folgenden Gruppen[1]):

I. Angebaute, zur Nahrung dienende Pflanzen.

1. Getreide, Hülsenfrüchte und ähnliche Pflanzen.
2. Weinstock.
3. Dattelpalme und andere Fruchtbäume.

II. Wilde Pflanzen.

1. Auf Bergen wachsende. (Bei diesem und den meisten folgenden Kapiteln gibt ad-Dînawarî zuerst eine Aufzählung der dazugehörigen Pflanzen, die zum grossen Teile alphabetisch geordnet sind,[2]) und lässt auf diese dann die Beschreibung der einzelnen Arten in derselben Ordnung folgen.)
2. Auf rauhen Erdstrichen gedeihende.
3. In Ebenen wachsende.
4. In sandiger Erde wachsende.
5. Im Wasser oder in der Nähe desselben wachsende.
6. Folgt eine Anzahl von Pflanzen, die eingeteilt sind nach Härte und Weichheit, nach ihrem Geschmack, sowie Pflanzen, die in verschiedenen Perioden ihres Lebens verschiedene Namen haben.
7. Lange grünbleibende Pflanzen.
8. Dorngewächse.

---

1) Vgl. hierzu die Abschnitte im *Muḫaṣṣaṣ* von Buch XI, 49 bis XII, 7.

2) Es ist fraglich, wodurch diese Ordnung so oft gestört worden ist; vgl. z. B. p. 151, 163, 169.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000269

9. Platanen ähnliche Bäume.
10. Kriechpflanzen und niedrige Pflanzen.
11. Pflanzen, aus denen Zahnstocher verfertigt werden.
12. Wohlriechende Pflanzen.
13. Solche, aus denen Farbstoffe gewonnen werden.
14. Bittere und herbe Gewächse.
15. Harzarten.
16. Pilze.

III. Pflanzen mit geniessbaren Früchten.

1. Gurken, Kürbisse und ähnliche.
2. Nach Arabien eingeführte Kolonisationspflanzen.

Man sieht, diese Disposition genügt nicht allen Anforderungen einer strengen Logik. Wer weiss, wie weit Abû Ḥanîfa und nicht Ibn Sîda daran schuld ist! An vielen Stellen schliesst ad-Dînawarî weitschweifige Exkursionen in alle möglichen Gebiete an; so spricht er z. B. bei Gelegenheit der Beschreibung des Weinstockes über die Herstellung des Rebenweines sowie anderer Fruchtweine, ja sogar über die Sitten beim Trinken. Ein Hinweis darauf, dass die Behandlung der speziellen Pflanzenarten selbst nicht mehr als etwa ein Fünftel des ganzen Pflanzenbuches ausmachte, möge es anschaulich machen, wie weit ad-Dînawarî ausholt und wie ausführlich er in der Behandlung aller berührten, oft mit dem Thema nur sehr lose im Zusammenhang stehenden Punkte ist.

Ernst Meyer war der erste, der in seiner Geschichte der Botanik aus der Vergleichung einer Reihe von Fragmenten des Pflanzenbuches ad-Dînawarî's ein Urteil über das botanische Interesse und Verständnis des Autors zu gewinnen versucht hat. Wenn er in dem Verfasser unseres Buches einen Arzt erblicken konnte, bei dem er zwar ein gutes botanisches Urteil nicht verkannte, der aber seiner Meinung nach doch immerhin aus praktischen Gesichts-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000270

punkten heraus an die Betrachtung der Pflanzen gegangen war, so zeigt dies, wie verfrüht dieses auf einseitige Ueberlieferung gegründete Urteil war, und beweist zugleich die Notwendigkeit, nunmehr auf Grund unserer, aus den verschiedenen Literaturgebieten herbeigeschafften Sammlung die Frage nach dem Werte und zwar speziell nach dem botanischen Werte unseres Pflanzenbuches nochmals aufzunehmen. Jenes Ergebnis der MEYER'schen Untersuchung entspricht dem Gesamturteil, das er über die arabische Botanik hat, nämlich, dass es »rein botanische Werke, solche, deren unmittelbarer Gegenstand die Natur der Pflanze und deren Unterschiede sind,«[1]) bei den Arabern nicht gebe, sondern dass bei ihnen entweder praktische Fragen die Motive der Pflanzenbetrachtung seien, oder dass rein botanische Behandlung der Pflanzen höchstens als ein Kapitel der geographischen Werke und der Kuriositätensammlungen auftrete. Dieses Urteil, dem man im allgemeinen beipflichten muss, ist in einem gewissen Sinne, allerdings nicht in dem, den MEYER im Auge hatte, auch für unser Pflanzenbuch richtig; in welchem, wird die folgende Untersuchung zeigen.

Wollen wir das *Kitâb annabât* richtig beurteilen, so müssen wir es im Zusammenhang mit der Literatur der Araber jener Zeiten zu verstehen suchen. Da zeigt sich nun, dass unser Werk eigentlich zwei Literaturgattungen angehört, der philologischen und der botanischen. Was die erstere betrifft, so stellt es sich zunächst dar als ein Glied in der stattlichen Reihe jener aus rein sprachlichem Interesse heraus entstandenen »Pflanzenbücher«, sodass BROCKELMANN[2]) mit gutem Grunde dieses Motiv von vornherein auch für unser Pflanzenbuch annimmt; im weiteren Sinne ist es eines aller jener philologischen Sammelwerke, die in den ersten Jahrhunderten der Abbasidenzeit in so

1) III, p. 132.
2) P. 123.

grosser Anzahl entstanden sind. Das Studium des *Qur'ân*'s, das Bestreben, die alten, als Muster aller Poesie gepriesenen Beduinendichtungen dem an neue Lebensverhältnisse gewöhnten Volke zu erhalten und verständlich zu machen, legten im Verein mit noch anderen Ursachen den Grund zu regen philologischen Forschungen, deren Ergebnisse, was die lexikalische Seite betrifft, schliesslich in grossen, die ganze Sprache umfassenden Lexicis vereinigt wurden. Die Vorarbeiten zu diesen grossen Sammelwerken, die natürlich umso umfangreicher waren, je später sie angelegt wurden, bildeten jene lexikalischen Monographien, in denen zumeist Wörter, die ihrer Bedeutung nach einander nahestehen, gruppenweise, zunächst rein sprachlich behandelt wurden. So gehören hierher die Schriften über den Körperbau des Menschen, über die Pferde, die Kamele, über die Zelte, über Waffen, über das Geschirr der Pferde und ähnliche, und nicht minder, was uns hier interessiert, die Pflanzenbücher. Auch das Pflanzenbuch ad-Dînawarî's ist in erster Reihe zu diesen Schriften zu rechnen. Wenn nun gerade dieses Buch durch seinen botanischen Wert aus der Menge der ähnlichen Schriften sich heraushebt, so entsteht die Frage, ob Abû Ḥanîfa in dieser Richtung, die er seinem Werke gab, einen ganz neuen, noch ungebahnten Weg beschritt, oder ob schon seine Vorgänger, wenngleich natürlich in beschränkterem Masse, dergleichen Gesichtspunkte in den Kreis ihrer Betrachtungen gezogen hatten. Nun sind leider fast alle diese Bücher der Zeit zum Opfer gefallen, und bis vor wenige Wochen war die im *Machriq* 1898 von A. Haffner als das *Kitâb annabât waššağar* des Aṣma'î edierte Schrift das Einzige, was auf diesem Gebiete veröffentlicht worden ist. Dieser Schrift kann man nun allerdings beim besten Willen keinen botanischen Wert beimessen, höchstens könnte man aus dem Einteilungsprinzip des ganzen nach Standorten sowie nach der Verwendbarkeit verschiedener Kräuter als Gemüse ein gewisses Sach-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000272

interesse herauslesen. Die Schrift ist in der Hauptsache nur eine Nomenclatur von rund 300 Pflanzennamen, denen hier und da eine beschreibende Phrase beigefügt ist. Allein beim näheren Zusehen erheben sich schwere Bedenken gegen die Echtheit dieser Abhandlung. Von allen den in den Lexicis aufbewahrten Aṣmaʿî-Zitaten, die ich verglichen habe, finde ich kein einziges in der Haffner'schen Ausgabe wieder, während gerade der *Lisân* öfters Bemerkungen Aṣmaʿî's über Pflanzen bringt, die deutlich ein botanisches Interesse bei diesem Gelehrten verraten.[1]) Aber auch in philologischer Hinsicht bietet die genannte Schrift nichts rechtes; das herbeigebrachte Material ist sehr unvollständig, und der *Šawâhid* sind im Verhältnis zu den gegebenen Pflanzennamen nur wenige, sodass auch von diesem Standpunkte aus betrachtet das ganze als ein des berühmten Aṣmaʿî recht wenig würdiges Machwerk über ein so weites Gebiet erscheint. Bevor man jedoch auf Grund dieser Momente die Schrift als unecht verwirft, muss man sich vor Augen halten, was Rudolf Geyer zum *Kitâb al wuḥûš* (Einl. p. 2/3) über die Entstehung dieser Art von Schriften gesagt und Haffner in der Einleitung zu seinem *Texte zur arabischen Lexikographie* (p. VIII) weiter ausgeführt hat. Dort werden alle derartigen Abhandlungen als »Sammlungen von Aperçus« aufgefasst, die von den betreffenden Gelehrten etwa bei der Lektüre der alten Dichter gemacht wurden und die eigentlich nie ihren vollständigen, endgültigen Abschluss erhielten. Demgegenüber macht jedoch beispielsweise das jüngst edierte *Kitâb annabât waššağar* des Abû Zaid den Eindruck eines von Anfang an planmässig angelegten Buches. Andere Schriften wiederum scheinen jene Behauptung zu stützen. Wir werden also, wollen wir die Echtheit des *Kitâb annabât waš-*

1) Vgl. z. B. L s. vv. عشرق, حلمة, ظنم, T s. v. ضغابيس. In Aṣmaʿî's *Risâlat fî ṣifât al'arḍ wassamâ' wannabâtât* (Brockelm. *Gesch. d. arab. Lit.* I, 514) sind diese Zitate natürlich nicht zu verlegen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000273

šağar aufrechterhalten, darin eine sehr frühe Rezension des Buches sehen müssen, während es in seiner späteren vollständigen und viel wertvolleren Fassung als verloren betrachtet werden muss. Allerdings macht die Schrift, an und für sich betrachtet, eher den Eindruck, dass sie ein aus dem Pflanzenbuch Aṣmaʿî's angefertigter kurzer Auszug sei, nicht das Originalwerk selbst.

Für unseren Zweck ist die Tatsache von Wichtigkeit, dass es Notizen von Aṣmaʿî über Pflanzen gibt, denen immerhin ein gewisser botanischer Wert zuzuschreiben ist. Allein Aṣmaʿî ist nicht der einzige und auch nicht der älteste Autor, bei dem wir dergleichen konstatieren können. Ibn Sîda zitiert im *Muḫaṣṣaṣ* mehrfach schöne Pflanzenbeschreibungen im Namen des صاحب العين, und im *Lisân* finden sich dergleichen Zitate, die sehr sorgfältig und ausführlich sind und die der Verfasser des *Lisân* aus dem *Tahḏîb* des Azharî[1]) übernommen zu haben scheint, von al-Laiṯ. Der Name dieses Mannes wird nirgends ausführlicher angegeben, und auch sonstige nähere Bezeichnungen, die die Bestimmung seiner Person ermöglichten, fehlen. Doch glaube ich behaupten zu können, dass al-Laiṯ niemand anders ist als der صاحب العين des *Muḫaṣṣaṣ*. Von

1) Dieser Philologe, der im Todesjahr ad-Dînawarî's geboren wurde, bekundete, wie Zitate in L und T zeigen, ein sehr reges Interesse für Pflanzen, über die er auch selbst viele Beobachtungen angestellt hat. Ein merkwürdiger Fehler, diesen Mann betreffend, ist LANE in der Einleitung zu seinem Wörterbuche (p. XXX) untergelaufen, indem er, durch zwei undeutlich geschriebene Ziffern irregeführt, in seiner Liste der in den Wörterbüchern zitierten Autoren Azharî als Zeitgenossen Abû Ḥanîfa's nennt. Zum Belege für das über sein botanisches Interesse Gesagte vgl. die Wörterbücher s. vv. عرفط, عَوْسج (in T nach شمر überliefert), سِدْر, حمصيص, سرح (Azharî nur bei T genannt, unsicher!), دليك (bei L fehlt der Name), كشكخة, مُصاص (interessant: قال الأزهرىّ أقمت فى رمال بنى سعد فما رأيت كشكخة ولا سمعت بها الخ, vgl. dazu IS 166) u. a.

den Personen dieses Namens, die der *Fihrist* kennt, kommt für die Pflanzenbeschreibungen mit der grössten Wahrscheinlichkeit al-Laiṯ ibn al-Muẓaffar ibn Naṣr ibn Sajjâr in Betracht, derselbe Mann, dem auch die Ausarbeitung des *Kitâb al'ain* zugeschrieben wird. Bei der bekanntlich nicht mit Sicherheit entschiedenen Frage nach dem eigentlichen Autor dieses Wörterbuches nennt nun Ibn Sîda diesen vorsichtigerweise صاحب العين, während Azharî, dessen Hauptquelle übrigens das *Kitâb al'ain* gewesen zu sein scheint, und nach ihm der Verfasser des *Lisân* ihn unbedenklich al-Laiṯ nennen. Tatsächlich können auch die unter beiden Namen überlieferten Beschreibungen ihrer Eigenart nach sehr wohl von demselben Autor herrühren.[1])

Soeben ist nun noch ein zweites Pflanzenbuch aus jener Zeit veröffentlicht worden, wohl das einzige ausser der erwähnten Schrift des Aṣma'î, das überhaupt noch erhalten ist, nämlich das *Kitâb annabât waššağar* des Abû Zaid.[2]) Nach dem gründlichen Nachweis des Herausgebers kann kein Zweifel mehr sein, dass wir dieses Werk in der edierten Handschrift zu sehen haben, die aus dem Diktat des Ibn Ḫâlawaihi hervorgegangen zu sein scheint.[3])

---

1) Belegstellen für Zitate von al-Laiṯ in L: s. vv. غضف, غار, بسباس; in L und T: s. vv. ضغبوس, سبط, قفعاء; in T: s. vv. سواس, خذراف (wo L nur قيل hat). Für Ṣâḥib al'ain: IS 159: خشناء, 168: غرز, 177: die morphologische Erläuterung der جماميم, 184: هدال, 190: شقب; dagegen ist das IS 162 beschriebene خفج nicht von ihm, das dort genannte صاحب العين nur eine Wiederholung von p. 152 Z. 3. — Leider haben meine wiederholten Versuche, eine Identität der unter beiden Namen überlieferten Beschreibungen zu erweisen, zu keinem Resultate geführt, da den unter dem Namen des صاحب العين gegebenen Zitaten kein entsprechendes von al-Laiṯ zur Seite stand und umgekehrt.

2) *Kitâb aššağar, Ein botanisches Lexicon zum ersten Male nach einer Berliner Handschrift ediert* . . . . . von Dr. SAMUEL NAGELBERG. Berlin 1909. Ueber Abû Zaid vgl. BROCK. I, 104.

3) Aehnlich der Herausgeber p. 7/8.

Dass der Kodex als *Kitâb aššağar* und nicht, wie es die Literaturgeschichte überliefert, als *Kitâb annabât waššağar* bezeichnet wird, rührt wohl von den Worten أسماء الشجر her, mit denen die eigentliche Abhandlung beginnt. Dieses Buch nun ist im Gegensatz zu der oben erwähnten Sammlung des Aṣma'î durchaus beachtenswert. Es ist disponiert nach der nächstliegenden Einteilung der Pflanzenwelt in Bäume, Kräuter und die zwischen beiden liegenden Pflanzenformen. Diese Hauptgruppen zerfallen ihrerseits wieder in Unterabteilungen, wie sie durch die in der damaligen arabischen Sprache sich findenden Differenzierungen gegeben sind. Wenigstens ist dieses Prinzip im ersten Teile der Schrift konsequent durchgeführt, während die zweite Hälfte der vorliegenden Rezension nur flüchtig ausgearbeitet erscheint. So sind auch die Beschreibungen nur in der ersten Hälfte zu finden. Diese stehen zwar an Ausführlichkeit denen von ad-Dînawarî noch weit nach, zeugen aber doch schon von Fachkenntnis und von sachlichem Interesse an den Pflanzen selbst. Dass sie in den Lexicis verhältnismässig selten zitiert werden liegt offenbar daran, dass dieses Werk wie alle ähnlichen durch das Pflanzenbuch des Abû Ḥanîfa verdunkelt worden und dadurch in Vergessenheit geraten ist. Das Thema für Abû Zaid bildete ausschliesslich die Pflanzenwelt Arabiens, wie aus seiner Erklärung zu حُرْف (p. XIII) hervorzugehen scheint: والحرف عشبة وهو نحو حرفنا فى النبتة الخ, wo er zwischen dem zu beschreibenden حرف und حرفنا, d. h. dem in seiner persischen Heimat gedeihenden حرف[1]) unterscheidet. Diese Tatsache lässt wiederum auf das Gleiche für die übrigen Pflanzenbücher aus jener Zeit schliessen.

---

1) In gleichem Sinne finden wir das Suffix نا — auch bei ad-Dînawarî angewandt, noch häufiger هذا. Vgl. رنف (T), صفراء IS XI, 154, كنب (L und T), ينبوت IS XI, 188/89.

Bemerkenswert ist ferner, dass Abû Zaid im Gegensatz zu Abû Ḥanîfa sich an keiner Stelle auf schriftliche Quellen oder mündliche Berichte von Gewährsmännern beruft. Er war selbst ein geborener Wüstenaraber und beherrschte wahrscheinlich die Sprache in dieser Beziehung vollständig.

Ein anderer Philologe, der ebenfalls viel botanisches Wissen erworben und schriftlich niedergelegt hat, war Abû Zijâd, wohl أبو زياد يزيد بن عبد الله بن الحُرّ الكلابيّ,[1] der zur Zeit al-Mahdî's nach Baġdâd gekommen sein soll. Ad-Dînawarî selbst bezeichnet ihn in seiner Beschreibung der Dômpalme als أعرابيّ.[2] Obwohl im *Fihrist* unter seinen Werken ein Pflanzenbuch nicht genannt wird, so ist er doch unter die Botaniker zu zählen. Wir sind, da ein besonderes Pflanzenbuch von ihm nicht erwähnt wird, gezwungen, seine zahlreichen Beschreibungen in sein *Kitâb an-Nawâdir* zu versetzen, von dem wir danach annehmen müssen, dass es wie der *Muḫaṣṣaṣ* nach Materien geordnet war und eine besondere Abhandlung über Pflanzen enthielt. Diese war dann eben sein »Pflanzenbuch«, eine Annahme, wodurch seine botanischen Leistungen natürlich um nichts geschmälert werden. Auch eine sonstige Andeutung über botanische Studien, die er gemacht hätte, habe ich nicht gefunden, und ich bin auf ihn in dieser Hinsicht nur durch die vielen Zitate in den Beschreibungen Abû Ḥanîfa's aufmerksam geworden.[3] Doch hat Leclerc in seiner Ueber-

---

1) Flügel, *Gramm. Schulen der Araber* p. 46/47.

2) L und T: s. v. دوم.

3) Fast fünfzig solcher Zitate habe ich in den Beschreibungen gezählt. Vgl. z. B. in L und T die Beschreibungen von بان, شريان, اسليخ, عرفج, حُلّب, حربث, حنوة, رمرام, اسل, هلتى. Im *Muḫaṣṣaṣ* sind sie mit ausdrücklicher Nennung Abû Zijâd's nicht zu finden, dagegen mitunter bei Ibn al-Baiṭâr, z. B. s. v. ذرق und غرّاء.

setzung des Ibn al-Baiṭâr[1]) s. v. ذرق für ihn das Beiwort L'herboriste,[2]) während dieses in der Bûlâqer Ausgabe und in der SONTHEIMER'schen Uebersetzung fehlt. Trotzdem sein Name bei ad-Dînawarî sehr häufig ist, habe ich ihn bei einem anderen Autor nie zitiert gefunden und konnte gerade deshalb in vereinzelten Fällen, in denen der Name Abû Ḥanîfa's nicht genannt war, an dem Namen Abû Zijâd's das Zitat von ad-Dînawarî erkennen.[3]) Dass dieser ihn in allen Fragen zu Rate gezogen hat, scheint aus den Worten وأما أبو زياد فقال, mit denen Abû Zijâd in der Beschreibung des بسباس eingeführt wird, hervorzugehen. Auch er, der selbst Beduine war, hat sich, wie später ad-Dînawarî, über Pflanzen, die er nicht kannte, von Wüstenarabern berichten lassen.[4]) Was die Art seiner Beschreibung angeht, so ist sie verhältnismässig genau und steht etwa auf derselben Stufe wie die des Abû Zaid. Oft gibt er die Standorte der Pflanzen an, z. B. zu حماط, اسليح, حلفاء, قراص, auch pflanzengeographisch (zu حرض, eigene Beobachtung!, in T; vgl. dort auch s. v. حماض seine Angabe ببلادنا أرض الجبل). Viele der Namen für Pflanzengruppen, die wir bei ad-Dînawarî finden, treffen wir auch bei ihm an, so ذكور und أحرار (zu حنوة), عضاه (zu سدر,

1) *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* 23, 25, 26.

2) Etwa العشّاب, wie Ibn al-Baiṭâr selbst genannt wird (s. den Titel p. 1 der Bûlâqer Edition). Vgl. auch النباتىّ, Beiname des späteren Botanikers Abul'abbâs, bei IB häufig genannt.

3) Z. B. zu سدر, لصف.

4) S. v. عشرق: وأخبرنى أعرابىّ من ربيعة; vgl. ferner in derselben Beschreibung: قال أبو زياد وزعم بعض الرواة.

سواس), أغلات (zu أسل), طريفة (zu هلتى). Eigentümlich ist Abû Zijâd die Einordnung der Pflanze in die entsprechende grössere Pflanzengruppe, bald bei Beginn der Beschreibung, und zwar auffälligerweise besonders häufig in der Form, dass diese zuerst und an zweiter Stelle erst der spezielle Pflanzenname genannt wird, z. B. من الشجر الضعة, من العشب القرنوة, العضاه القتاد, من الطريفة الهلتى. Darf man hieraus für die Einteilung der Abhandlung Abû Zijâd's über die Pflanzen einen Schluss ziehen, so war diese nach jenen umfassenderen Pflanzengruppen disponiert, die die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte bildeten. Beispiele guter Beschreibungen Abû Zijâd's sind s. vv. حماط, حُمّاض, عثق, بان zu finden.

(Schluss folgt.)

Studien zur Kritik der Mischna.

Zugleich als Vorarbeit zu einer Konkordanz der Mischna.

Von *Sch. Ochser.*

Befremdlicherweise sind die wichtigsten Texte der altjüdischen (nachbiblischen) Literatur bis jetzt noch nicht in Ausgaben erschienen, die auch nur einigermassen den wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart genügen. J. Theodor's nur allzu langsam erscheinende Ausgabe des *Midrasch Bereschith Rabba* ist fast die einzige Ausnahme. Und auch in Bezug auf die sprachliche Bearbeitung dieser Texte ist bis jetzt, nicht zum wenigsten infolge des Fehlens guter Ausgaben, noch lange nicht das Erforderliche geleistet worden. Für das jüdisch-palästinensische Aramäisch (des palästinischen Talmuds und der palästinischen Targume) haben wir die gute Grammatik von G. Dalman (2. Aufl. Leipzig 1905), und für den babylonischen Talmud ist soeben die ganz auf Handschriften und den ersten Drucken ruhende ausgezeichnete Grammatik (mit Chrestomathie und Wörterbuch) von Max L. Margolis (München 1910) als dritter Band der von Herm. L. Strack herausgegebenen *Clavis linguarum Semiticarum* erschienen. Für das Neuhebräische der Mischna und der hebräischen Abschnitte in den Midraschen haben wir aber nichts Neueres, da das kurze Lehrbuch von Strack-Siegfried längst vergriffen ist und der (wie ich höre, in Vorbereitung befindlichen) Neubearbeitung harrt.

Unter diesen Umständen schien es mir nützlich zu sein, zunächst ein einzelnes, allerdings besonders bedeut-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000280

sames Werk genauer lexikalischer Untersuchung zu unterwerfen: die Mischna.

Meine Konkordanz zur Mischna war im ersten Entwurf zum grössten Teil fertig, als Herr Prof. Strack mir erklärte, die Benützung einer modernen Ausgabe sei schlechterdings ungenügend, und ich müsse neben ihr die trotz vieler Fehler wertvolle erste Ausgabe der Mischna zu Neapel vom Jahre 1492 und den eigenartigen Kodex Cambridge, welchen W. H. Lowe 1883 in buchstäblich getreuem Abdruck veröffentlicht habe, vergleichen. Diesem Urteile haben die Herrn Professoren E. Kautzsch in Halle, E. Schürer in Göttingen und A. Fischer in Leipzig beigestimmt. Im folgenden gebe ich nun die Ergebnisse dieser mühsamen Vergleichung als Vorarbeit zu einer Konkordanz, die ich mit Unterstützung der Zunzstiftung und der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums veröffentlichen zu können hoffe.

Der erste Artikel umfasst die Mischna-Ordnung *Zeraïm*. Bei den Traktaten, welche ich mit vatikanischen Handschriften vergleichen konnte, werde ich die dort vorkommenden Varianten einarbeiten. Darüber Näheres in der Vorbemerkung zum zweiten Artikel! Den folgenden Varianten ist die Lowe'sche Ausgabe zu grunde gelegt, deren Blattzahlen in Kursiv gesetzt sind (*L* 2^a, *L* 2^b u. s. w.). Auf den Namen der Traktate folgt in römischen Ziffern die Angabe des Kapitels, dann in arabischen grossen Ziffern die Angabe des § nach den gewöhnlichen Mischnaausgaben. Die abweichenden §§ bei Lowe oder Ed. Neapel sind gleich daneben in eckigen Klammern angeführt; z. B. 4 [L 7. N 5] bedeutet in gewöhnlicher Ausgabe § 4, bei Lowe § 7, in der Neapelausgabe § 5. Oder es folgt eine Angabe [L 5 ביצר היתה], das heisst: mit diesen Worten beginnt bei Lowe schon ein neuer §. Dann folgt die Bezeichnung der Zeilen bei Lowe mit kleinen arabischen Ziffern. Wo es nützlich schien, sind die ersten Worte der Zeile durch a, b, c, d, die vier letzten durch w, x, y, z

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000281

bezeichnet. Wenn ein Wort in derselben Zeile zweimal vorkommt, ist, falls die oben erwähnten Buchstaben nicht ausreichend deutlich sind, dem hebräischen Worte (1), (2) oder (3) beigefügt.

Das hebräische Wort gleich hinter den Zahlen gibt immer den Text bei Lowe an: IV, 6. 12 באסדה N; A באסדא | bedeutet also, dass Lowe und die Neapler Mischnaausgabe באסדה haben, während die volkstümliche (immer Altona 1842 = A) באסדא setzt. Das Zeichen |/| bedeutet, dass ein ganzer Satz, der sowohl in der Neapler Mischna als auch in der volkstümlichen enthalten ist und in diesen Ausgaben übereinstimmt, im Lowe fehlt, oder umgekehrt. In der Arbeit sind alle Varianten angeführt mit Ausnahme folgender Worte: עקיבה, NA stets עקיבא; יודה, NA יהודה; ליעזר, NA אליעזר; לעזר, NA אלעזר; שמיי, NA שמאי; פיאה, NA פאה; דמיי, NA דמאי; ודיי, NA ודאי; שקיבל, קיבל, קיבלו, NA קבל, שקבל, קבלו; משם, NA משום; אמתי, NA אימתי; תאינים, NA תאנה, תאינים; תניי, NA תנאי; ביכורים, NA בכורים und מידה, NA מדה; eine Anführung dieser Worte erfolgt nur dann, wenn sie bei Lowe und in den anderen Ausgaben übereinstimmen, also | אליעזר NA; |. Schliesslich sei noch bemerkt, dass Lowe die Neapler Ausgabe nicht benutzt hat, da er oft ein Wort mit einem Sternchen bezeichnet, das zwar mit der volkstümlichen Ausgabe nicht übereinstimmt, aber vollständig mit der Neapler.

Meine Arbeit beginnt mit dem 4. Kapitel und der 4. Mischna des Traktates *B^{e}rakhoth*, da in dem Exemplar der Neapler Ausgabe, das mir zur Verfügung stand, die ersten drei Kapitel fehlten; diese sollen später folgen.

L 2^{a} B^{e}rakhoth IV. 4. 7 תפילתו (1); N תפלת; A תפלתו | 8 מעין שמנה עשרה ואומר N; A אומר |/| | 9 וכל; NA בכל | העיבור; NA העבור | 9^{w} יהו; NA יהיו | מלפניך; NA לפניך | 10^{d} תפלה; NA תפלה ותחנונים || 5. 11^{a} את פניו A; N פניו | ^{y} קדש; NA קדשי || 6. 12 באסרה N; A באסדא | בית קדש הקדשים; N

כנגד קדשי הקדשים; A בנגד בית קדשי ‖ 7. 13 תפילת; NA תפלת |
והרב אומר; NA וחכמים אומרים | 15 היחיד A; N יחיד ‖

V. 1. 16 שוהין N; A שוהים | 17 ומתפללין N; A ומתפללים |
18 אפילו; NA ואפילו | עקיבו; NA עקבו ‖ 2. 18 מזבירים; NA
19 מזכירין | גשמים N; את הגשמים A; הגשמים | 20 בעצמה; NA
בהודיה | בפני עצמה N; A בהודאה ‖ 3. 21 משתקים; NA
22 משתקין | מחיכן N; ומנין | סרכן NA; סורכן | יעבר N; A יעבור
מנין A; ברכה | הברכה NA; זה 23 | בה NA ‖ 4. 23 הטירוף; N
הבטחתו היא 24 | ואם NA; אם y | מפני הטירוף A; מפני חטרוף
NA הבטחתו שהוא | z לתפילתו; NA לתפלתו ‖ 5. 25y לשולחיו
A; N לשלחיו | z ששלוחו; NA מפני ששלוחו 26 | חנינה בן דוסה NA;
חנינא בן דוסא | w שהיה מתפלל A; N מתפלל | על החולין ואומר;
NA שגרה 27 | על החולים ואומר A; N על החולה היה אומר
שגורה | (10) תפילתי; NA תפלתי ‖

VI. 1. 29 הוא אומר(1); NA אומר | 30d הוא אומר; NA
אומר | על(5); NA ועל | הוא אומר(8); NA אומר | L 2b 1 על(7);
NA ועל | w הוא אומר; NA אומר ‖ 2. 2 בירך; NA ברך | d על;
N נהיה ברבורו 4; A על בולם N; על כלם | z ועל כולם; NA ועל
A נהיה ‖ 3. 4 גידוליו; NA גדולו | 5 נהיה בדברו N; A שהכל |
NA ועל; ועל הגובי ועל הנובלות הוא אומר שהכל נהיה בדברו
N; A על החלב ועל הגבינה | √ הנובלות ועל הגובאי אומר שהכל
A; N שבעה | ביניהן N; A ביניהם 7 ‖ 4. ועל הבצים אומר שהכל
| ברך NA; בירך 8 ‖ 5. מברך עליו NA; עליו הוא מברך | שבע
9c בירך; NA ברך | 10a בירך; NA ברך | הפרפריות; NA הפרפרת |
יושבים 11 ‖ 6. קדרה NA; קדירה | אפילו N; A אף לא
הוא אומר N; ואומר 13 | הסיבו; NA יושבין לאכול
A; N המוגמר | w המגמר; NA המוגמר | והוא אומר; המגמר
טפילה 15a; NA בתחלה | לפניו; NA בתחלה | לו 14 ‖ 7. את המוגמר
העיקר w | טפלה NA; טפילה(5) | עקר N; A עיקר(3) טפלה
A; N העקר | z הטפילה; NA הטפלה ‖ 8. 16 וענבים; NA ענבים |

| אחריו NA; עליו 18 | שלש NA; שלוש | אחריהן NA; עליהם
‖ רבות A; וחסרונן 19 | לצמאו NA; לצומאו | השותה NA; והשותה

VII. 1. כאחת 19 N; A כאחד | אבל דמיי 20; NA אכל
אין מזמנין | שנפדרו NA; שניפדרו 21 | שנטלה NA; שניטלה | דמאי
NA; עליהן | מזמנין NA; עליהם | [L 2 [אבל אכל 22; NA ניטלה
נטלה | 23d והנברי N; A מזמנים | והעבום N; A מזמנין ‖ 2 [L 3]
24 עליהם A; N עד | ועד A; N ‖ 3. [L 4] 25d אומרין;
| ברכו NA; ברוך הוא 26 | ברכו NA; ברוך הוא xy | אומר NA
27 [במאה אומר L 5] | עשרה רבוא A; עשר רבוא N; עשר ריבוא
אלהי הצבאות 28 | אומר NA; אומרים y | ברכו A; ברוך הוא N;
באלף והוא אומר ברוך הוא ברבוא אומר נברך N; V | V NA
לה׳ אלהי ישראל אלהי הצבאות A; באלף והוא אומר ברכו ברבוא
אומר נברך לה׳ אלהינו אלהי ישראל אלהי הצבאות יושב חכרובים על
| ברכו NA; ברוך הוא | ברכוא NA; בריבו 28; המזון שאכלנו
מרובין NA; מרובים 1; L 3a [L 6] | מברך NA; אומר z
ממועטים 2; NA מועטין | אומרי b; NA אומר ‖ 4. [L 7] 3 באחת;
NA שיהיו | שיהיו (1); N ליחלק | לחלק A; באחד NA
שמקצתן 5 | אוכלות NA; אוכלים | חבורות NA; חבורת 4 [L 8] 5.
A; N לזמון | לזימון NA; רואין | רואים | אשר מקצתן N; אילו z;
מזמנים d | ואילו N; A ואלו c | מזמנין NA; מזמנים 6a | אלו NA
‖ מברכין NA; מברכים 7 | מזמנין NA

VIII. 2. נוטלים 10; NA נוטלין | נוטלים 11; NA נוטלין
3. [L N 4] 14 השלחן A; N השולחן ‖ 4. [L N 3] 12 מכבדים;
NA נוטלין | נוטלים y; NA נוטלין | מכבדין NA; נוטלים (2);
ומזון | בשמים N; A ובשמים 14 ‖ 5. מכברין NA; מכבדים 13c;
A; N מזון ‖ 6. [L 7] 17 גוים N; A עבום | לא z; NA ולא
18 שלפני A; N של | עבודה זרה N; A עבום | אין A; N ואין ‖
7. [L 8] 19 ביוך (1); NA ברך | בית x; NA ובית | שיתאבל 20
N; A שיתעבל ‖ 8. [L 9] 21 לאחר A; N אחר | עונים 23c;
| כל NA; את כל 26; NA עונין | עונים (5); NA עונין

IX. 1. עבודה זרה 26 N; A עבודת עבום ‖ 2. הזיקים; NA

| ועל הגבעות NA; והגבעות 28 | שבחו NA; שבוחו 27z | הזיקין
28 והנהרות; NA ועל הנהרות 29 | עושה בראשית N; A עושה
NA שהוא רואהו | אימתי בזמן A; N בזמן 30 | מעשה בראשית
N; הוא אומר | הבשרות הטובות NA; בשורות טובות | שרואה אותו
A אומר | L 3b שמועות 1 A; N הרעות | בשורות NA רעות ‖ 3. 2
| הטובה NA; על הטובה 3 [מברך L 4] | שהחיינו NA; שהגיענו
| ואמר NA; ואומר 4 [ביצד היתה L 5] | הרעה NA; על הרעה
NA; ואומר | צווחה A; צוחה N; צוחות 5 | תפלת NA; תפילת
לשעבר | הודאה NA; הודייה 8 [L 6] ‖ 4. בני NA; בתוך 6 | ואמר
A; N על שעבר ‖ 5. [L 7] 9x 10 11(2) מאדך A; N מאודך |
NA; מידה ומידה | ממונך NA; ממוניך 11 | הרע A; N רע 10
[לא יקל L 8] | הוי A; N בכל הוי | לך בה N; A לך | מרה ומרה
A; לא | קדשי NA; קדש 13d | במאד מאד NA; בכל מאד מאד 12
| קפנדריא NA; קפנדריה | ובפונדתו A; N ובאפונדתו 14 | ולא N
מה אם נעילה שהיא משם כבוד אסור ליבנם בה רקיקה שהיא משום
NA V; בזיון דין הוא | [N 8] חותם 15y; NA חותמי | הברכות z;
NA; משקילקלו המינים | אומרים מן NA; מן 16 | ברכות
NA; התקינו | שיהו NA; שיהוא | העולם N; A עולם | משקלקלו המינין
N; A והתקינו | שלום 17 N; בשלום A; את שלום | חבירו NA;
NA; תורתיך 20 | אמך NA; עמך 19 | בעז NA; בועז | חברו
תורתך ‖

Pea I. 1. 22 אילו N; A אלו | שיעור N; A שעור | והבכורים
N; A והביכורים | 23z ואילו; N אילו; A אלו | 24 כיבוד A; N
כבוד ‖ 2. 26 פוחתים; NA פוחתין | אף; NA ואף | N; שיעור
A שעור | 27 הענוה; NA רוב הענוה ‖ 3. 27 נותנין A; N
| כשעור N; A כשיעור | ומאמצעה NA; ובאמצעה 28 | נותנים
N; A פאה | משם(2); NA פיאה | 29 קלה; NA קלח | משם
x משם; NA הבקר | משום NA; הפקר ‖ 4. 30 וגידוליו A; N
| והתבואה NA; התבואה 1 L 4a | ומכניסו NA; ומכניסו | וגדולו
הגפנים | והאגוזים A; N האגוזים 2 | והקטניות A; N ‖ 5.
N; A והזיתים | והגפנים A; N הזיתים ‖ 6. 3 הבקר; NA הפקר |

מאביל לבהמה ולחיה ולעופות ופטור מן המעשרות עד N ;ונוטל 4
שימריחו | שלהן A ;שלהם 6 | ומאביל A ;שימרח ונוטל N ;
הגזבר NA ‖ 7 הגיזבר ;והפורה N ;ופורה | שימרח A ;שימרחו
II. 1. 7 אלו ;אילו N ;ואלו A | 8c דרך N ;ודרך A | הבור 9
שער | ואם NA ;אם 13 .3 ‖ והקוצר NA ;הקוצר | והבור A ;
הרואין NA ;הרואים | ולחרובין NA ;ולחרובים 14 .4 ‖ שיער N ;
A ;נוהגין NA | 15 נותנים ;נותנין NA ;ולחרובים | נותנים NA ;
הרוח | לזתים N ;לזתים A ;הרואים | ולחרובין NA ;הרואין NA ;
רוח | 16 לחרובים ;לחרובין NA | להם A ;להן N ‖ 5. 17
עושה ;עושהו NA | 18b מינים ;מינין NA | שהוא עושה ;NA
שעשאן | 19 חיטים ;חטים N ;חטין A ‖ 6. 21 מקובל ;מקובל NA
אני | 22 שקבל מזוגות ;שקבל מן הזגות N ;שקיבל מן הזגות A ;
חטים | N ;חטין A ;עשאן ;בזורע את A ;הזורע את N ;
אם עשאן NA ‖ 7. 23 גוים N ;כותים A | 24 פטור(1) ;NA
פטורה ‖ 8. [L 7] 25a קציר ;פאה N ;הפאה A | c קצרו ;NA
חצייה | קצרה(1) ;חציה NA | x קצר ;וקצר הוא NA | y חצייה ;
הגזבר NA ‖ הגיזבר | חציה NA ;חצייה 26 ;חציה NA
III. 1. 27 הזיתים N ;הזתים A | 28 אחר ואחר N ;A
ומורים NA ;מורים | מאחת A ;מאחד 29 (2) N ;אחת ואחת |
מעורבים ;מעורבין NA | z מאחד N ;מאחת A ‖ 2. 30 עקיבה
N ;עקיבא A | L 4b 1 מאחד ;מאחד NA | מודים | N ;ומורין N ;A
עקיבה N ;עקיבא A | 2 לשלשה ;בשלשה NA ‖ ומורים
3. 2 המחלק ;חמחליק NA | 3 יבשין ;N יבישים ;A יבשים |
wy לעצמם ;לעצמן NA | באופנים ;באופנין NA | ששיר NA ;ששייר |
המחליק מאחת יד NA ‖ 4. 5 והמחלוק מאחת ;האימהות NA ;
מאחד z ;אחת ואחת NA ;אחד ואחד 6 | ורבי NA ;ר׳ | האמהות
NA מאחת ‖ 5. [L 4] 4. 7 האחים שחלקו נותנים ;האחין שחלקו NA
N ;אמר רבי יודה אמתי 10 | קלחי A ;קולחי N 9 [L 5] | נותנין
רבי יהודה אומר אימתי ;אמר רבי יהודה אימתי A ‖ 6. 12 בעושה ;
N ;עקיבה | בתירה NA ;בתירא 13 ;העושה A ;בהעושה N ;
A ;N ;ובכבורים | חייבת A ;חייב N 14 [L 7] | עקיבא

ובביכורים | פרוזבול; NA פרוזבול ‖ 7. [L 8] 16 קיימת(1); NA
מתנה | [z] קיימת; NA מתנה | 17 איבדה; NA אבדה | איבדה; NA
אבדה ‖ 8. [L 9] 20 נכסי נתונים; NA נכסי נתונין | מריבו שבהם;
N מרבוא שבהן; A מרבוא שבהן ‖

IV. 1. 21 ובעל הבית; NA בעל הבית | 22 ומחליק; NA
שומעים [x] | אומרים; NA אמרים | 23 בחליקי; NA בחלקי | ומחלק
NA שומעין | בהלכה; NA כהלכה ‖ 2. [N 1] 25[a] שומעים; NA
שומעין ‖ 3. [N 2; L 2] 25 הפיאה; NA פיאה | וזרק N; A וזרקה |
26 פרס; NA מעבירין אותה | מעבירים אותו ממנה | ופירש NA
היימנו ‖ 4. [NL 3] 27 עוקרים; NA עוקרין | בקרדמות; NA
בקרדומות ‖ 5. [N 4; L 3] 29 יפחותו; NA יפחתו | מלקטים;
NA מלקטין | 30 ונותנין N; A ונותנים ‖ 6. [L 4; N 5] 30 נכרי N;
ומן NA | מן(1); NA ומן | 5[a] 1[d] מן; NA נתגייר | נתגיר; A עכום |
העמור NA; העימור 2[a] | בשעה N; A בשעה | השכחה NA; שכחה [x]
‖ 7. [L 5; N 6] 2 עמרים(1); NA עומרין | עומרים [x]; NA עומרין |
3[b] עומרים; NA עומרין ‖ 8. [L 6; N 7] 4 לעונת(1); NA לעונת |
לעונת NA; לענות [y] | פטורין N; A חייבין [w] | ופדאן NA
5[b] ופריין; NA הגיזבר | ופדאן NA הגיזבר | פטורים [z] A; N
פטורין | 6[d] פטורים A; N פטורין ‖ 9. [L 7; N 8] 6[x] זו; NA זה |
8 נכרי N; A עכום | הבקיר; NA הפקיר ‖ 10. [L 8; N 9] 8
איזה הוא; NA איזהו | 9 היה קוצר N; A קצר | מלוא קומצו |
תוך | הרי הוא NA; הרי(2) | 10[c] הרי; NA קוץ | הקוץ | מלא קמצו
NA | ותוך [x] | אחר; NA ואחר ‖ 11. [L 9; N 10] 12 חוררי; N
חדרי; A חורי | הגמלים; NA הנמלים | הרי | הרי הן NA; ושאחר
NA שלאחר ‖

V. 1. 14 הנוגעות; NA הנוגע | [y] הרי; NA הרי הוא |
15 שפיזרה; N שפזרה; A שפזר | [y] אומרים; NA אומרין | 16 ראוייה;
NA ראויה | 17 נפלה; N כרי נפלה; A בכרי נפילה ‖ 2. 17 שיבולת;
NA שבלת | בקמה; NA לקמה | [w] מן; NA עם | 18 הרי N; A
שבלת | שיבולת; NA שבלת | 19 שיבולת; NA שבלת | 20 לרשותו;
NA שיבולת | ברשותו; NA שבלת ‖ 3. 21 מגלגלים; NA מגלגלין |

שאיפשר NA; שאפשר NA ‖ **4.** 22 וצרך NA; וצריך | יטול NA; ליטול | 23 כשיחזור NA; יטול וכשיחזור ‖ **5.** 24^{d} שלו NA; בשלו | ושל; 26 יודה NA; יהודה | אמתי NA; שקיבלו | ובשל NA; שקבלו A; שקיבלו N | 27 שקבל NA; שקיבלה | אימתי NA; שכחה ופיאה NA; ובשכחה NA | 28 יסבור NA; ישבור | 29 הפועל NA; הפועלים | ובפאה ‖ **6.** 30a אחר NA; שהוא מניח NA | שמניח | ללקוט NA; ללקט | מסיע NA; ואחר לא A; ואחר לאו N; ואת אחד לאו | את אחד ‖ עולים" NA; עולם | תסיג A; תסג 1 5^{b} N | מהן NA; מהם | מסייע **7.** 1 שְׁשָׁבְיָחֲהו NA; שבחוהו | שביחו NA; שבחו 2 | שבוחהו; z שיכחה | שבחוהו NA; שכחוהו N ‖ **8.** 3 לכומסות NA; ולכומסאות | שכחה A; שכחוהו N | 4^{bx} לגורן NA; ולגורן | 5^{aw} שיכחה NA; שבחה | 6 יש NA; אין(1); שיכחה NA; שבחה ‖

VI. **1.** 7^{dw} הבקר NA; הפקר | 8 הבקר NA; הפקר | שיובקר; 9 קבים NA; כשמטה A; כשמיטה N | שיופקר NA; ושביחו | קבין | אינו 10 | אינו שכחה NA; ושבחו y | שבחה NA; לכלים 10 NA; ולכלים ‖ **2.** 10 שבחה NA; השורות; **3.** 11 מודים NA; מורין 12 | שורות NA; ואלו N; ואילו A | אלו 13 ‖ **4.** 14^{ad} פניו A; N פנה | שלפניהם; NA את השרה; NA השורה | ואת של אחריהם NA; ושלאחריהם 15 | שלפניהם A; N אינו c | שבחה NA; שיכחה 16 | יחיד NA; ויחיד | אינה שהוא בל | שבחה NA; שיכחה y | בבל NA; בל w | מפני שהוא בבל A; מפני שהוא בבל N ‖ **5.** 17 שבחה NA; שיכחה d | בבל NA; בל 17^{a} | שבחה NA | צבורי NA; ציבורי | אינם NA; אינן | עומרים A; עמרים N | חוצני | וחרובין A; והחרובין N; והחרובים | זיתים A; N זתים 18 | הוצני NA; שיכחה y | שבחה NA; אינם 19 NA; אינן | שתי(2); אלו A; N אילו z | ושלשה NA; ושלש w | שני NA | ובולם 20 | העמרים N; A עומרים 22 | ועל כולן NA ‖ **6.** 21 עמרים N; A | לחם | הורע כחו NA; הורע כח 23 | כח NA; כוח | העומרים A | ובהן 24 | בזמן NA; זמן | ומה אם NA; מה בי | להן NA | בגריש N; A כגריש 25 | יהא NA; יהו | ובהם ראויה היא 26; **7.** ‖ ענוה A; עיוה N; ענבה | באלו NA; באילו 27 | היא ראויה NA

8. 28a קמה NA; הקמה | c העומר NA; והעומר | את העומר NA; מיצטרפין 1 | 6a והבצלים NA; והבצלים 30. 9. ‖ העומר NA; מיצטרפין 2 | מצטרפין לסאתים אלא של עניים הם NA; ואגודות NA | ואגודת | באגודי NA; באגיד 2. 10. ‖ מצטרפין 3b והבצלין NA; והבצלים | d להם NA; להן | בארץ כגון A; N והבצלים NA; | z בארץ אין לעניים בהם כלום כגון שיכחה 4 NA; שכחה 5. 11. ‖ והמעמר NA; ליטול לו | והמעמר NA; הגם 6 | ליטול NA; ואם | אין לו NA; אינו | הגם הגם NA; אם | הריני | הרי אני NA; שכח | שוכח NA; ‖

VII. 1. כזית 7 N; בזית A | במי 8; במה NA | שיפכוני 9; הזיתים NA; ‖ במעשיו | w שפכוני NA; ובמעשיו 10. 2. ‖ מלבנין 12; מלבנים NA | במי 13; במה NA | היתחיל(1); משתהלך | רבי | ורבי NA; התחיל NA | אינו 14; יש לו NA; משתלך 3. 15. ‖ איזו היא NA; איזוהי | הסבך 16; הנסבך N; A נפל מידו NA; נפל | עולים 17 A; עולם N ‖ 4. [L 5] 19 הוסבך | איזוהי 20 A; N ואם NA; ואיזהו | אם יש לה בתף או נטף של בעל שבארכובה NA; הבית אם | הרי היא NA; הרי(2) 21 | עוללת 22 N; A עוללות ‖ 5. [L 4] 18 כך; NA כן | אינו 19; ואינו NA ‖ 6. [L 7] 25 רביעי; NA רבעי | בית A; N ובית 26 | אומרין N; אומרי 27a y | אומרין N; אומרים A | אומרי; N לעצמן A; N ‖ 7. [L 6] 22. 23 אליעזר NA | וכי 23 | מנין A; כי תבצור 24 | עוללת(1); תבצר N; וכי תבצור A; תבצר | לבציר | תבצור NA; וכי 25 | עוללות NA נורעו NA; נורעו | כרמו A; את כרמו N 28 [N 7] ‖ 8. הבציר משנודעו בו העוללות העוללות NA; [V] | לעניים A; N לעניים | בו בערים | איזה NA; ואיזו | גידוליו NA; גדולין 29 | לעניים ‖ הימנה NA; ממנה | וברגליות N; וברגליות A; בערים 30 |

VIII. 1. מאמתי 30; מאימתי NA | 6b משיהלכו 1; NA שניה | ויבאו N; A ויבואו 2 | ועוללות N; A ובעוללות | משילכו זיתיהן | מוסקים A; N שאינם NA; מוסקין | שנייה N; A מביא | העני A; העניי N; עני | שניה A; N שנייה 3 | זיתיהם NA

| נאמנים NA; נאמנין 4 ‖ 2. איסורות A; אסרות N | מביא NA; אלא
| שבני NA; שכן דרך בני | ואינן N; אינן 5 | הפאה A; הפיאה N
| אורו 7 | על NA; לא על | ואין NA; ואינן 6 ‖ 3. כן NA; בו
בין חיין ובין 8 | בין NA; ובין | ואין NA; ואינן [cy] | אורז NA
חוא | נקוף A; ניקוף 9 | לא חיים ולא מבושלין NA; מבושלים
N; A היא ‖ 4. נאמנין (1) A; N נאמנים | ואינן NA; ואין
| נאמנין [y] N; A נאמנים | עליו מבושל; NA על המבושל ‖ 5. 12
| שמינית NA; שמנית 13 | רבילה NA; רבלה | גרוגרת NA; גרוגרות
| ובישראל 15; NA ולויים N; A ובלוים 14 ‖ 6. בהן NA; בהם 14
| נוטל מחצה ונותן מחצה NA; נותן מחצה ונוטל מחצה | ובישראלים
A; לפניהם N | ביניהן 16 ‖ 7. ביניהם N; A בפנדיון 16; NA
| בפונדיון 17 | נותנין לו NA; (1)נותנין | שלוש NA; שלש | מי A; 18
ופיאה 20 ‖ 8. ארבע עשרה סעודות A; N ארבע עשרה | ומי N
N; A ופאה | לבעל חובו או NA; בכתובת אשתו או לבעל חובו 21
| נפטר מן העולם NA; מת מן הזקנה | ליטול NA; (2)יטול 23 | ונותן
עליו; 25 | שצריך NA; שהוא צריך 24 | שיצטרך NA; שיצטריך
וכן דיין שלוקח שוחד ומטה את הדין אינו מת 25—29 | ועליו NA
מן הזקנה עד שתכהינה עיניו שנ' ושחד לא תקח כי השחד יעור עיני
חכמים' וכל מי שאינו לא חיגר ולא אלם ולא סומא ולא חרש והוא
עושה עצמו כאחד מהם אינו מת מן הזקנה עד שיעשה כאחד מהם
וכן דיין שדן NA; שנ' ודורש רעה תבואנו ואומר צדק צדק תרדוף
דין אמת לאמתו וכל מי שאינו לא חגר ולא סומא ולא פסח ועושה
עצמו כאחד מהם אינו מת מן הזקנה עד שהיה כאחד מהם שנאמר
צדק צדק תרדוף וכל דיין שלוק' שוחד ומטה את הדין אינו מת מן
הזקנה עד שעיניו כהות שנאמר ושוחד לא תקח כי השוחד יעור
(N עיני חכמים) פקחים ‖

Dammaj I. 1. [7a] הקלין A; N הקלים | והחוזרין 2; NA
| והגופנין NA; והגופנין | ונובלית A; N ונובלות 3 | והעוזרדין
| והכסבר NA; והכוסבר | והחומץ שביהודה N; A והחומע
| פטורות [4d]; NA דיפרא | פטרין NA; דופרה | וכל (1)N; A כל
שקמנא;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000290

שקמונה NA | [z] וכל N; כל A | 5 המסוטפות NA; המוסטפות ‖
כנגדו NA | כנגדו NA; בניגדו | ואוכל NA; ויאכל | 7 ויוציא N; ויוצא A | 2. 6
ומחללין NA; ומחללים | [z] ונחשת A; ונחושת N |]/[NA; ובלבר
לבחמה 9; יעלה A ‖ 3. יעלו N; ייעלו [d]8 | שיחזור ויפרה את הפירות
והלוקח | פטור מן הדרמאי NA; חייב בדרמאי 10 | ולבהמה NA
המנחות NA; מנחות | מעשר שני NA; [x]מעשר | והלקוח NA
שהסרוק 14 | ומברכים NA; ומברכין 12. ‖ 4. שמן NA; ושמן 11
ושהסורק NA ‖

II. 1. אלו 14; ואלו NA | 15 והתמרין; והתמרים NA |
ואת שחוא 17 ‖ 2. והכמון NA; והכמן | והאורז NA; והאורז 16
מוכר A; N]/[| 18 אף A; כל N ‖ 3. 21 ואינו מארחו; ולא N
מארח A; מיטמא 22 | ובכסותו N; בכסותו A | ולא מארחו A;
החנונין 24 ‖ 4. N; אילו A; אלו | ואמרו N; אמרו A | מטמא
את שדרכו 26 | במדה NA; במידה 25 | כל NA; וכל | החנונים A
את שדרכו להמרד N; להמדד ברקה ומדדו בגסה טפילה רקה לגסה
את שדרכו להמרד בגסה A; בגסה ומדדו בדקה טפלה רקה לגסה
ומדדו ברקה טפלה רקה לגסה את שדרכו להמרד ברקה ומדד בגסה
תאינים 27 | איזה היא A; איזו היא 26 | טפלה גסה לדקה
אבסרא 28; אבסרה NA | תאנים NA ‖

III. 1. 29[c] דמאי NA | ומאכילין את האבסניא; ואת N
שמאי NA | גבאי NA; וגבאי 30; ואת האבסניא A; האבסנייא
מעושר; מעשר NA | אדם; הארם NA ‖ 2. ולחקל; להקל NA |
ממשואו 3; ממשאו NA | ונימלך; ונמלך NA | [d]4 מעשר; מחסר N
לאבלן | המוציא N; המוצא A ‖ 3. 5 מנין A; מניין N | מחוסר A
ואם מתחלה NA; אם מתחילה 6 | ונימלך | לאוכלן NA
לתבירו | למברן NA; למברו 7 | שלא יאכל N; שלא יאבדו A;
לטחון [c] | חטים NA; חטיו 8 ‖ 4. בוריי | לחברו NA; בודאי NA
בחזקתן NA; ובחוקתן | לטוחן A; לטחון(2) N; לטחון | N;
לטחון הנברי N; לטוחן עכום A | 9 ובחזקתן; בחזקתן NA |
שהיא חשודא 11 ‖ 5. אצל עכום A; אצל הנברי N; ואצל הנברי 10
לחלה; שחשודה לחלוף A; שחשודה לחלה | 12 אחריים; N

אחראים A; אחראין | לרמין NA; לרמאין | 6. 14 לחלף NA; לחלוף | להחליף להאביל NA; להאביל 15 | מודה NA; ומודה ‖

IV. 1. 16 שואלו NA; ושואלו | 17 ואוכל NA; יאכל | חשבה N; חשבה | אחר NA; אחר 18 [לא מצאו L 2] | וחשיבה A; חשיבה NA | [תרומת מעשר L 3] 20 השזורי NA; שזורי | ואוכל N; ואוכלו A ‖ 2. [L 4] 22 אף NA; הם | הן NA; השניה N; שניה A ‖ 3. [L 5] 23 אליעזר NA ‖ 4. [L 6] 25 לתרומת A; לתרומת מעשר ושל מעשר עני N; מעשר ולמעשר עני | היו NA; היה | ואם NA; אם 26 | מעשר של דמאי ולמעשר עני למודים A; N יבואו NA; יבואו | למודין N ‖ 5. [L 7] 28 אמר NA; | אמר NA; ואמר 29 [L 8] ‖ 6. ולקחתי NA; לקחתי | ואמר איש A; איש פלוני N; מי NA; ומי c | מי כאן NA; מיכאן 30a; פלוני נאמן 8a 1 לי NA; לו | שלחך A; N ששלחך [L 9] ‖ 7. החמרין שניכנסו NA; החמרים שנכנסו 2 ואמר אחר מהן NA; ואמר אחר ‖

V. 1. 5 ואומ NA; ואמר N; ואומר A | הרי זה 6; הרי NA | וזה NA; זה ‖ 2. 8 ושלשה; מעשר סמוך A; N המעשר הסמוך | על הכל ומאה חולין NA; לכל מן החולין 9 | ושלש עליו 11; NA אוסר 13 | מטפסין NA; מטפסים 12 ‖ 3. עליו והשאר חולין NA A; N אומר! | חטין NA; חטים | אחר N; A אחר 13 | אחר N; A אחר 14 | מודה NA; ומודה 15 ‖ 4. מעשר A; אפשר N; המעשר | אחר A בלקוח N; A בלקוח | המנפל A; N המנפל ‖ 5. 17 שנתנו A; בולל ואוכל N; בורר ונוטל 18 | ובתמרים NA; ובתמרין | שניתנו N ממועטת 19; שהמתנה N; A שמתנה | בולל ונוטל A; ונוטל (1) N; מועטת NA ‖ 6. 20 הסוג A; N הסוב; הן NA; הם ‖ 7. 22 עירות; NA מאחר 23; NA שמביאין 23a; מביאין NA | עיירות 22z שהן | מאחת 25 הגוים של גוים משל גוים N; על של גוים A; על ‖ 9. אליעזר A; אלעזר N; לעזר 26 | על של עבום משל עבום ‖ 10. 27 מעציץ NA; ומעציץ 28 | מהארץ NA; מן הארץ | זה NA; הוא | תרומות NA; תרומה 29y | משאינו NA; ומשאינו ‖ 11. L 8b 1y תרומות NA; תרומה ‖

VI. **1.** 2 מן הנכרי N; A העכום | ומן; NA מן | חולק; NA מן הנכרי | החובר; NA החוכר | 3 יחלק || **2.** 5 החובר; NA החוכר | 6 הגוי N; A העכום || **3.** 7 המעשרות; NA אף | 9 שקיבל N; רבי ישמעאל; NA רבי ישמעאל אומר || **4.** 10 זיתין; N זתים; A זיתים | בתרומה; NA לתרומה | שקבל A || **5.** 12 או למחצית; A זיתים | זיתין; N זתים; שקיבל N; A שקבל | לבעלין; NA לבעלים || **6.** 13 וצניעי; NA וצנועי || **7.** 14 כרמיהן בתוך; NA כרמיהם לתוך || **8.** 16 שקיבלו; NA שקבלו | 17 לומר; NA לומר לו | שנשתתפו; NA שנישתתפו | 18 חיטין[d]; NA | חטים; NA שעורין | חטין; NA ואני חטים | ואני אטול חטין | חטים NA | 19 יין; NA ואני אטול את השמן; N ואני אטול את היין | שעורים NA | 20 לומר; NA אביהם; NA אביהן || **9.** 19 ואני שמן; A שמן | 21 חטין; NA אתה; NA טול אתה | חטים NA | חטין | לומר לו | 22 הלח; NA את הלח || **10.** 22 וגוי; שעורין | חטים NA | 23 לומר | אביהם עכּום; A אביהם גוי; N אביהן גוי | עכּום; A N | 24 חגוי; NA ואם | אם[z]; NA עבודה זרה; N עכום; A | לומר NA | לו; NA הגר || **11.** 24 בסוריה N; A בסוריא | 25[a] und (1) הם; NA | 26[a] und (1) הם; NA הן | 27 ואם; NA אם[w]; NA הן | בסורייה; לחבירו; NA לחבר | אחר בסוריא A || **12.** 27 אחר בסוריה N; לקח לו | גלוסקן אחת | ירק; NA קלוסקין אחת; NA ירק אחת 28 | זה NA; זו וזו[wy] | ואם NA; אם | ופטור; NA ופטור | לוקח NA || ואפילו; NA אפילו | 29 וזה

VII. **1.** 30 המזמן N; A המזמין | *L* 9[a] 1 שבת A; N השבת | אומר 3 || **2.** שני; NA עני | 2 זה A; N וזה | למחר N; A מחר | תשעין; NA הבאות | הבאים; NA 6 || **3.** וזה; NA זה | 4 אמר A; N | [L 4] NA השעים | וזו; NA זו | באחרונה; NA באחרונות | 7 וחוסך [L 5]; וחושך NA | 8. 9 לא יחסוך; NA לא יחשוך || **4.** [L 5] 10 הם, NA הן | ומיחל 11; N מחל; A מיחל || **5.** [L 6] מה שאני N; שתי תאינים שני עתיד 12 | תאנים; NA תאנין 11; מעשר ראשון A; N מעשר 13[b] | שני תאנים שאני עתיד A; עתיד | ומחולל 15 | דמאי; NA דמאי 14 [היו דמאי L 7] | ותשעה A; N ותשע

A; N ומחול ‖ 6. [L 8] 16 ואמר מעשרות A; N ואומר מעושרות | מתוקנין | ואחד NA; ואחת 18 [L 9] ‖ 7. מעשרות NA; מעשר 17 | תשעים NA; ותשעים 19 [מאה טבל L 10] | מתוקנים A; N | או תשעים NA; תשעים ‖ 8. [L 11] ‖

Kilʾájim I. 1. 29 החטין NA; החטים | השעורין NA; השעורים | והטופיח 29 NA; ושיבולת NA; והשיפון | ושבלת NA; והשיפון | אינם NA; אינן | והשעועית N; A והשעועים ‖ 2. 30 חזרת גלין NA; וחזרת גלים | L 9^b 1 כרישין N; כרשים A | חרדל ^{w} NA; כסבר NA; וכסבר | כוסבר N; וכוסבר A | המצרי NA; והמרוצה | המצרית 2 NA; וחרדל | הכרוב 3 NA; והנפוץ | אינם NA ‖ 3. 2 והנפוס; אינן | מצרי NA | התרדים NA; התרדין | והתרובתור NA; והתרבתור | והכרוב NA | עקיבה 3 A | והלעונים אינם כלאים זה בזה N; והדלעונין | והפלוסלום NA; והתורמוס | והתרמוס 4 NA; עקיבא A; N | והקרוסטמלין 5 NA; והפלסלום ‖ 4. 4 האגסים NA; האגסין | והעוזרדין N; והחזרדין | והפרישין A; N | והחזרת N; והחזרד A | השופין | השקדין A; N | והשקדין | הפרסקים NA; והפרסקין 6 | תרמוצא NA; והנפוץ A | והנפוס 7 N; והנפים | והשיופין ‖ 5. שיהא מקירו NA; שהיא מְקֻרוֹ | אין NA; ואין 13^d ‖ 8. והרמוצה ‖ 9. 16 העלין N; עלין A; עליו | ונוטלין 17 NA; וניטלים [L 10] | שתי חטין 19 | שיהו NA; שיהוא | אינו NA; אינן 18 [רבי יהודה שני חטים NA ‖

II. 1. 20 בה NA; בו | אחר NA; אחר | ובין 21 NA; בין ‖ 2. באמת 24 NA; באמת אמרו | וארבעה NA; וארבע | 25 כך; A וארבע N; וארבעה 26 NA | מצטרפת NA; מיצטרפת | כך אמרו NA | לזורעה N; A לזורעה | ונמלך NA; ונימלך | חטים NA; חטין 26 | 3. שעורין NA; שעורים | 27 צימחה N; A צמחה | 28 אופך N; בתלמי הרביעה | חורש NA; החריש | כמה NA; וכמה | אופיך A; הרביעה N; כתלמי הרביעה A ‖ 4. 29 לנוטעה NA; לנוטעה | מטפח NA; מטפה L 10^a 1 | ונימלך לזורעה 30 NA; ונמלך לזורעה

וזורע N; A זורע ‖ 5. 2 קרבם; N קנבם; A קנבום | גביהן; NA
גביהם | 3 לשלש; NA לשלשה | [L 6 תבואה] 3 שעלו N; A
שהעלת 4 | ספיחי אסטם; N ספיחי אסטם; A ספיחי אסטים | מחייבין NA
N; A שהעלה | עשבים; NA צמחים | מחייבים; NA
5 לנבש; NA לנבש | ניבש; NA נבש | אומרין; NA אומרים | אחר;
NA אחר ‖ 6. [L 7] 6 תלמין; NA תלמים | 7 אלו(ו) A; N
אילו ‖ 7. [L 8] 8 ונבנם N; A ונבנם | 9 חטין; NA חטים |
dy חבירו; NA חברו | by חטין; NA חטים | 10 הוא לסמוך; NA
לסמוך תלם | המינין; NA המינים 11 | ולא NA | או; NA
N; לבדוק בתלם NA ‖ 8. [L 9] 12dy והריע; NA וחריע | סומכין;
A סומכים | והסומך; NA וסומך | ולגפא; NA ולגפה | 14a ארבעה
N; A ארבע | מסך; NA מיסך | שהוא גבוה N; A גבוה ‖ 9. [L 10]
15 יזרעם; A זורעם | זרעים N; זורען 17 | וארבעה NA | וארבע;
NA יורע | נראת; NA נראית 18 | ועשר אסרות; NA עשר אסורות |
19 בית כור A; N כור ‖ 10. [L 11] 19 רובע N; A בית רובע |
20 אבלת N; A אכילת | y במידת; NA במדת | 21 ירק; NA
N; A אליעזר | וירק; NA ירק | תבואה בתבואה בית רובע ירק
אלעזר ‖ 11. [L 12] 23d וירק; NA ירק | x ר'; NA רבי מאיר |
24 מצרי; NA המצרי | A; N דבריהם ‖

III. 1. 25 שהיא ששה; N שהוא שש טפחים; A שהיא ששה
על ארבע | זרעונין N; A זרעונים 26 | זורעים NA | זורעין | טפחים;
NA בארבע | ערוגה; NA הערוגה | A; N ואחד | ואחת | לו גובל;
NA לה גבול | 27 גובל וגובל; NA גבול וגבול | 28 הגוֹבַל; NA הגבול ‖
2. 28 זרעין; NA זרעים | כל; NA וכל | 29 החרדל והאפונים; NA
האפונים | זרעים NA | 30 זרעין; NA זרעים | השופים N; A השופין | חרדל ואפונים
הגמלונים; N אפונים הגמלנים; A אפונים הגמלונים | גובל; NA גבול |
וזורעין | שהם עמוקים NA; שהן עמוקין 1 L 10b | גבוה N; A גבוה טפח
NA זורעים | 2ac מכאן; N מיכן; A מכן ‖ 3. 2 ונבנם; NA נבנם |
3 אחד; NA אחר | זרועה; NA זרוע | 4 בתוכה; NA בתוכו |
5 ור'; NA רבי | ארך; NA אורך | ורחב; NA ורוחב | כמלוא;
NA כמלא ‖ 4. 6 קשואים; N קישואין; A קשואין | 7cz מצרי;

NA המצרי | קשואים N; A קישואים | דלועין; NA דלועים | גומא NA; גומה 9. 5 ‖ NA אליעזר 9 | ושורה NA; או שורה 8^{w} | זו(2, 3); NA זה | V] N; A ונוטה שער של זו לכאן ושער של זו לכאן שבל מה שאספרו חכמים לא גזרו אלא מפני מראית העין ‖ בצלין 10. 6; NA בצלים | ובקש 11; N וביקש; A ומבקש | $שורה^{d}$; בצלין 12, 13; NA בצלים | עוקר 14; NA ועוקר | שורות NA; זרע 15; NA את הזרע | בניהם; NA בנתיים ‖ 7. 16 זרועה N; דלועין NA | דלועים; NA לתוכה | בתוכה; A זרוע לה 17 | [אמרו לו 8 L] 18 | יעקר; NA לעבודתה | עבודתה; NA דלועים לתוך בית 21 | להן NA; להם | התחמיר; NA התחמור ‖ דלועין לבית NA

IV. 1. שחרב מאמצעו ונשתיירו בו חמש גפנים מיכן וחמש 25 גפנים מיכן; NA שחרב מאמצעו | ששׁ אמה 26; NA ששׁ עשרה ‖ עבודתה NA; עבודתו 27 | לה NA; $לו^{z}$ | היו NA; היה | אמה 2. 28 היה; NA היו ‖ 3. 29 גדור; NA גדר | ואיזו N; אי זה הוא | הכרמים ואיזה הוא N; ברמים ואיזה הוא 30 | ואיזה הוא A; היא | חכרמים A; עמוק | עמוק עשרה NA ‖ *L II*^{a} 4. 1 לחבירו; NA | הוא; NA | עשרה NA; עשר | כמחיצה NA; במחיצה 2 | לחברו | מיכן N; מכן A ‖ 6. 7 יוצא | היא | שיהו שם NA; שיהוא 5. 5 ‖ בינתים NA; בנתיים | ואחת 8^{dw} A; ואחד N | יוצאת A; יוצא N ‖ נגד (2) N; נגד A | ואחת 9 A; ואחד N | יוצא; N יוצאת A | שמונה N; שמנה 13. 8 ‖ חרי אלו A; חרי אילו N | אינן 11^{d}. 7; NA אליעזר 14 | לחבירתה N; לחברתה | אם אין NA; ואין | חנניה בן חכיניי N; חנינא בן חכינאי A; חנינא בן חכיניי 15 | לחבירתה N; מתחילה A; מתחלה 16 | בשמונה; NA בשמנה N; על ששׁ עשרה ששׁ עשרה אמה 16—17. 9 ‖ אמה על ששׁ עשרה אמה ששׁ עשרה אמה A; על ששׁ עשרה אמה | בצלמון NA; בצלמין 17 | היה N; והיה 18 A; אחר 19; NA | הזרע 19^{y}; NA אחר | אחרת N; האחרת | אחת | שמנה N; שמונה | על שמנה A; על שמנה שמנה ‖

V. 1. כרם דל 23 A; כרם N | שהוא נטוע; N כרם שהוא נטוע A; נטוע; N כנגד | ערבוביא NA; עֲרֻבּוּבְיָה | כרם דל שהוא נטוע A; נגד A, כרמים 24; הכרמים NA ‖ 2. מארבע 25; NA פחות | מארבע 26 | כרם ורואין A; N רואין | כאילו; NA כאלו ‖ 3. 27 אליעזר NA | ראשו; NA סופו | זורעין; NA זורעים | וזורעים NA; כגת שבכרם | זורעים NA; זורעין | אליעזר NA | והגת; NA הגת | כגת NA; ארבע NA | ארבעה; NA גבוה A; N גבוהה 30 | אוסרים; NA אוסרין | בתוכה NA; בראשה ‖ *L 11*^{b} 4. 1 ובנקע; NA או בנקע | 2 אין | בזמן שהן 4; וחמשה NA; וחמש 3 ‖ 5. אין שם NA; יש שם | בזמן שהיו A; שהיו N | אבל לא 5; ולא NA ‖ 7. 8 וסיערתו A; סיערתו הרוח A; סיעתו הרוח! N; וסועתו רוח | וסועתו N; אליעזר NA | 10 קידש(ו)^{d}; NA קדש | מקימין 11; NA הקנבם N; A הקנבוס | מיני זרעים NA; מין זרעין | מקיימין 12 ‖ והקינרם; NA והקרנם

VI. 1 הגדד NA; גדד | איזהו ערים NA; אי זה הוא ערים | עשרה 14; NA מעקר | מעיקר גפנין ולגדד 15 | עשרה טפחים NA; טועין כל האמורין כך | לשדה NA; ולשדה 16 | הגפנים לשדה NA | מעקר גפנים; NA מעיקר גפנין 17 | טועים כל האומרים כן NA; עבודתו; NA את עבודתו | כמה; NA וכמה ‖ 2. 19. 20 אליעזר NA | 21 גבוהה; NA גבוה מן הארץ | מיצטרפת; NA מצטרפת ‖ 3. 22 אפיפירות NA; אַפַּיְפִיָּרוֹת | על מקצת; NA על מקצת אילן | הלך NA; הילך | קדש; NA קדש | 23 אל תחת; NA תחת | מורלה NA; שהיא מורלה 25 | תחת 26; הילך NA; הלך 24 ‖ 4. שהוא NA | שהיא; NA המגנייה | 27 אל תחת NA; הַמָּגְנִיָּה | קורה NA; הקורה 28 ‖ 5. 28 סרק 29 | איזהו NA; אי זה הוא | שלמות NA; שלימות | ומן התאנה NA; סרק NA | לגפן; ‖ 6. 30 פיסקי; NA פסקי | שמונה NA; שמנה | *L 12*^{a} 1 מפיסקי; NA פסקי | ונשתיירו NA; ונשתירו 2 | פיסקי; NA פסקי | מפסקי NA | גפנין מיכן | שמונה A; N שמנה | יש שם NA; יש | גפנים מכאן NA; (1, 2) | עבודתו NA; כדי עבודתו ‖ 7. [L 8] 4 הקרן A; N קרן | 3 החדש A; וחם עליהם 6; חם עליהם NA | 8. 5 יש; NA אין

N בחדש ‖ 9. 7 כאילו N; A כאלו | 8 המותיח; NA המותח | סיפקה; NA ספקה | בגמי; NA או בגמי | הסיפוק; NA הספוק | עשאו N; A עשאה ‖

VII. 1. 12 מורדין; NA מעיקר | מורדין לה; NA מן העקר | 2. 13 שלש A; N שלשה | ועיקר הן נראין; NA ועקריהן נראים | לעזר; N אלעזר; A אליעזר | 15 אינה N; A ואינה | 15 לעזר; N אלעזר | 3. 16 אסורין; NA אוסרין | 17 פיסקי; NA פסקי | A אליעזר ‖ 4. 19 קידש; N מתקדשות; NA מקדשין | 18 אפיפירות; NA אפיפיורות | 7. [N 6] 24 שעילעלה; NA מבאן | 23 מיכן; NA קדש ‖ 6. [N 5] תבואתו; N תבואה שהיא | ארעו; NA אירעו | 25 שעלעלה NA | שהיא; A תבואתו שהיתה | 26 משתשליש; NA משתשריש | וענבין; NA וענבים | 27 אין; NA אינן | וענבין; NA וענבים | 8. 28 ר'; NA אין ‖ מקדישין N; A מקרשין | 29 אסורין; NA אוסרין | ורבי NA

VIII. 1. 30 מלזרוע ולקיים; N מלזרע ולקיים; A מלזרוע ומלקיים | אסורים; NA אסורין | *L* 12^{b} 1^{a} בלאי; NA ובלאי | בהניה; NA בהנאה | לכל; NA באבילה וכל שכן בהנאה | מלזרע N; A מלזרוע | אסורים A; N אסורין | מותרין 2 | בכל דבר NA זה; NA זה עם זה | אסורים A; N אסורין 3 | אלא; NA אילא ˣ | בזה 2. ‖ 3. 6 היושב; NA וטהורה | טהורה 5^{b} (1)טהורה 4 | NA והיושב ‖ 4. 7 חבוס; NA הסוס | בצרדי; NA לצרדי | 8 הליבדקם; N הלוברקים; A הלובדקים | לגמלין; NA לגמלים | הנולדין; NA הנולדים | שאביהם; NA שאביהן 9 | כל הנולדין; NA אבל הנולדים N | הנולדין 10 | וכן הנולדים A | הנולדין; NA הנולדים | מן החמור; NA מחמור | אסורין N; הנולדין; NA הנולדים ˣ | 5. 11 אדני; NA ואדני | חיה; NA חיה | 12 הסנאין A; אסורים ‖ חיה; NA חיה | 13 הסנאין; NA הסניים | בית שמי אומ; NA הסניים חיה | ורבי NA | 6. 14 ר'(1); NA בית שמאי אומרים A; בית שמאי N | חיה; NA חיה | 15 החזיר; NA חזיר | הערוד; NA ערוד | לחרוש ולמשוך; N למשוך ולחרוש ולהנהיג A; למשוך ולחרוש ‖ כולן 16; NA כלם | 15 חייה(1)^{w}; NA חיה

IX. 1. 16 אינו; NA אין | 20 והקינבם; N והקנבם; A

והקנבוס ‖ 2. 20 השיריים NA; השירין 21 | אסורין NA; אסורים
22 יהא NA; יהיה | בהם N; A בהן | x לא; NA ולא | כלאין;
NA כלאים ‖ 3. 24 אליעזר NA; אלעזר ‖ 4. 25 תרכיבי NA;
תכריבי 26 | לא יתן NA; ובלבד לא יתן 27 | את הזבל NA; זבל
5. 27 יתכוונו NA; יתכונו | 28 ולא בגשמים NA; ובגשמים
28. 30 והצניעין NA; והצנועים ‖ 6. 29 יתכוונו NA; יתכונו
תופרין 30; הגשמים NA; הגשמין | ובגשמים NA; ולא בגשמין
NA תופרים ‖ 7. 30 הבידסין NA; הברסין | והברדסין A; N והברדסים
L 13a | ומעלות NA; ומנעלות | והדלמטיקון NA; והדלמטיקין
בקנבס N; 2 בקינבס | אף הבאים N; A הבאים | בהם 1; NA בהן
A בקנבוס ‖ 8. 3 טוי וארוג NA; טווי וארוג | y טוי; NA טווי |
ומלין 4; NA ומליז ‖ 9. 4 הלבדים N; A לבדים | N אסורין 5;
A שועים | פיף N; A פיו | y שהן; NA שחם ‖ אסורים A
10. 8 הַגַּרְדִי; NA הגרדין | הכובסים A; N הכובסין | N חיבור 9;
A חבור | 10 חיבור N; A חבור | 11 והשק; N הסק; A השק

(Soll fortgesetzt werden.)

Tigre-Texte.[1])

Von *Th. Nöldeke.*

Die ersten zusammenhängenden Texte in der Tigre-Sprache haben wir durch die schwedischen Missionäre erhalten (anno 1889).[2]) Von allerlei Mängeln, womit diese behaftet sind, ist ihre Uebersetzung des ganzen N. T. (a. 1902) frei, aber die wörtliche Uebertragung lässt doch die wahre Art der Sprache nicht ganz zum Vorschein kommen. Die haben aber die von CONTI ROSSINI herausgegebenen *Tradizioni storiche dei Mensa* gezeigt (a. 1901), die uns auch einen Blick in das Wesen der Tigre redenden Stämme tun liessen.[3]) In weit ausgedehnterem Masse gilt beides von dem hier angezeigten Werke. Es beruht durchaus auf Mitteilungen von Eingeborenen, namentlich von NAFFAʿ, Sohn des ʿETMĀN, einem Angehörigen des Völkchens der Mänsaʿ, den LITTMANN teils in dessen Heimat, teils hier in Strassburg jahrelang zur Seite hatte und der leider auf der Rückkehr in sein Vaterland verunglückte oder aber ermordet worden ist. Indirekt verdanken wir aber auch LITTMANN's Texte den wackern Schweden.[4]) Denn wäre

1) *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia by Enno Littmann.* Vol. 1. Tales, customs, names and dirges of the Tigre tribes. Vol. 1. Tigre text (XVII und 287 S. in 8⁰). Vol. 2. English Translation (XVII und 344 S. in 8⁰). Leyden 1910, Brill.

2) S. *Wien. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morg.* 4, 289 ff.

3) S. diese *Zeitschr.* 16, 65 ff.

4) Aehnlich ist es auch mit CONTI ROSSINI's *Tradizioni.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000300

Naffaʿ nicht durch sie erzogen worden, so wäre er bei all seiner für einen echten Afrikaner ungewöhnlichen Intelligenz doch auf keinen Fall im Stande gewesen, in solcher Weise die Ueberlieferungen und Bräuche seines Volkes darzustellen. Auf der andern Seite hätte uns aber auch Littmann nicht dies alles so geben können, wenn er nicht des Gebrauches der Tigre-Sprache vollkommen mächtig geworden wäre.

Littmann befolgt im wesentlichen die neuere Orthographie der Missionäre. So fehlen bei ihm die Buchstaben ጎ, ሠ, ፀ, die sich in der Aussprache — wenigstens bei den Mänsaʿ — nicht von resp. ሐ, ሰ, ጸ unterscheiden. Eine wesentliche Verbesserung ist aber die Angabe der Verdoppelung durch ◌̃. Seitdem namentlich Guidi auf die sekundären Verdoppelungen im Amharischen aufmerksam gemacht hat,[1]) ist es immer deutlicher geworden, in welchem Umfange diese auch in den andern äthiopischen Sprachen vorkommen.[2]) Das gilt besonders vom Tigre. So wird da der Plural der Form መጋብር meist zu መግ̃ብር, z. B. ሐረም̃ዝ »Elephanten« (Sing. ሐርማዝ). Oft ist der Unterschied von einfachen und verdoppelten Konsonanten für die Bedeutung entscheidend. So ist እበን als *ʾĕbbän* = بِبِهِنّ, als *ʾĕbän* »Steine«; ሰምዐና als *sammĕʿánna* »audit nos« (Impf.), als *samʿána* »audivimus«; ፈቲክ kann sein *fatéka* »amasti«, *fatékka* »amavit te«, *fattékka* »amat te« (Impf.); *fattéka* »amatus es« (= *tĕfattéka*). — Nicht recht einverstanden bin ich aber damit, dass Littmann nach dem

1) *Archivio glott. ital.* II (a. 1893).

2) Wie ich von Littmann höre, kommen auch in der traditionellen Aussprache des Geez manche uns auffallende Verdoppelungen vor, die aber sehr wohl der alten Sprache angehört haben können. So lautet das Impf. I, 1 *jĕgabbĕr* und Impf. I, 2 *jĕgĕbbĕr*. Ich bemerke hierbei, dass ich in diesem Aufsatze mehrfach mündliche und schriftliche Mitteilungen Littmann's dankbar benutze.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000301

früheren Brauch der Missionäre das auslautende *a* immer durch den 4. Vokal ausdrückt (als wäre es *ā*). Dieser Vokal, ob ursprünglich lang oder kurz, ist anceps, d. h. immer kurz, wenn nicht besonders betont, z. B. beim Antritt eines Enklitikons. Man sagt *fágra* خَرَجَ, aber *fagrá bū* بِهِ خَرَجَ. Da hätte meines Erachtens nichts im Wege gestanden, in dem einen Falle ፈግረ, in dem andern ፈግራ zu schreiben. Auch das immer kurz gesprochene *a* vor auslautendem Guttural würde besser durch den 1. als durch den 4. Vokal ausgedrückt. Da ein besonderes Zeichen für kurzes *u* nicht existiert, liess sich allerdings nicht besonders darstellen, dass z. B. in ፈሩሀ »sie fürchten«, in der Endung ክሙ »ihr, euch, euer« ein kurzes *u* ist (*fárruh, kum*) und dass das ebenso von dem 1. Vokal in ክሉ »alles« gilt. Unmöglich ist es auch, die verschiedenen Färbungen des 1. und gar die des 6. Vokals in der äthiopischen Schrift wiederzugeben. Wichtiger wäre es noch, wenn wir immer gleich erkennen könnten, ob die 6. Bezeichnung einen wirklichen Vokal oder Vokallosigkeit bedeutet. Dies alles wird aber die Transkription ganz deutlich machen, die der letzte (5.) Band des Werkes bringen soll.

Und dazu wird ان شاء الله Littmann recht bald auch seine Grammatik und sein Wörterbuch des Tigre geben. Die Mundart des kleinen Barbarenstammes Mänsaʿ wird uns dann besser bekannt sein als die Sprache mancher Völker von alter Kultur.

Ich habe in meinen früheren Artikeln schon einzelne Spezialitäten des Tigre hervorgehoben.[1]) Ich erlaube mir, hier damit fortzufahren. Wie in allen äthiopischen Sprachen haben auch im Tigre die Gutturale ganz besondere Eigenschaften. Dass sie nicht verdoppelt werden können, fällt nicht auf. Aber sie können innerhalb des Wortes auch

1) Natürlich würde ich dies und jenes darin jetzt anders fassen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000302

nicht im Silbenauslaut stehn. Daher (wie wir eben sahen) *samʿaka* »audiisti« statt *samaʿka*; ferner *ḫābara* für *aḫbara* »verband«; *hīdē* für *ʾĕhdē* »(dass) ich verheirate« (Subjunktiv) u. s. w.; vgl. noch *qĕrʾĕt* »lecta« für *qĕrĕʾt* (fem. von *qĕruʾ*). Dagegen steht ein Guttural oft im Wortauslaut, auch wo ihm ursprünglich noch ein Vokal folgte, z. B. (wie oben gegeben) *farruh* »sie fürchten« aus *(jĕ)farrĕhū*. Wie im Geez wird *a* vor einem Guttural mit anderm Vokal als *a* zu *ĕ*. Ebenso erhält das Verbalpräfix und der erste Radikal im Imperativ I, 1 vor einem Guttural auch ein *a*: *laʾámmĕn* »er glaubt« (meist freilich bloss *ʾámmĕn*) — *saʾán* »entbehre«. Vor silbenanlautendem *h* kann ein langer Vokal wegfallen, z. B. **እድሃ** »ihre Hand«; **አቡሁ** »sein Vater«, aber die vollen Formen sind ebensogut. In unsern Texten finden wir z. B. dicht neben den andern **እደሃ, አቡሁ** *ʾĕdéha, ʾabúhū*, dieses, mit Verschiebung der Betonung, *ʾédha, ʾábhū*. So werden auch noch sonst öfter verschiedene Lautformen desselben Wortes nebeneinander gebraucht zur immer wieder neuen Widerlegung des Dogmas von der Unverletzbarkeit der Lautgesetze. Dahin gehört u. a. das arbiträre Umspringen des **ይ** in Fällen wie **አይባት** für und neben **አብያት** »Häuser« und gehören mancherlei Fälle von Umlaut.

Was ich früher über die Syntax des Tigre gesagt habe, bestätigt sich durchweg. Ich will das hier noch durch einige weitere Beispiele veranschaulichen, indem ich diesmal zunächst nicht eine barbarische lateinische, sondern eine noch barbarischere arabische, soweit möglich, wörtliche Uebersetzung gebe, die den Unterschied von neuäthiopischer und altsemitischer Konstruktion ganz besonders zeigen kann. Ich gebe also das je einem Tigre-Wort entsprechende arabische Wort genau in der Reihenfolge des Tigre: **አሰር ፡ ለእሉ ፡ በልዓ ፡ ሰወር ፡ ረአው** اثر رَأَوا الذى + له أَكَلَ حشيش d. i. أَكَلَه الذى الحشيشِ اثرَ رَأَوا (2, 7—8). **ልኡክ ፡ ለአካ ፡ እቲ ፡ ሐመምክ ፡ ወዕደይኒ ፡ ቤሌኻ ፡ ሐየት ፡**

ቦሎ : እንዶ : ቤላ لك + قال لـه اذ + قُلْ اسد d. i. ارسلَ اليه رسولًا وهو يقول قل لـه رسول ارسلَ اليه مرضتُ وعُدْنى قال لك الاسد مرضتُ فعُدْنى (11, 8—9). ወሐር : ዐድ : አብ : ወዐድ : እም : ለመርዓት : እት : አፈት : ለመርዓት : ለሀሌት : እቻ : ቤት : ልትጋሰው وبعدُ اهلُ اب واهل امّ العروس فى فناء العروس d. i. الذى + تكون فيه بيت يجلسون وبعده يجلس اهل ابى العروس واهل امّها فى فناء البيت الذى فيه تكون العروس (126, 22—24). ለክሎም : ለአስካ : ለሕብሩ : ሰኺ : እግል : እፍጠኖ : ሐይ ስ : እንዶ : ቤላ ال + كلّهم الذى + اهرب ال + سببه جيّد أن أختبره اذ قال (s. قائلًا) يختار (يكون خيرًا s. خَيْرٌ) أن d. i. يختار اذ قال أختبر (اختبارًا) جيّدًا السببَ الذى اهرب كلّهم (72, 10—11).

Immer zu beachten, dass ለ sowohl als Determinativartikel wie als Relativpronomen dient[1]): Da nun ለ auch als Präfix des Imperfekt vorkommt, so finden wir uns manchmal schwer durch alle diese *la* hindurch. So z. B. in ከእግል : ለመርዓዊ : ለምስል : ለመርዓት : ለመጽአ : ብላይ : ለለቡሶ فَلِ العريس[2]) d. i. الذى + مع العروس الذى + جاء ثوب يُلْبسونه فالعريسَ يُلبسونه الثوبَ الذى جاء مع العروس (128, 16—17).

Man kann wohl sagen, dass die Sprache mit ihren guten Mitteln zur Unterscheidung der syntaktischen Verhältnisse nicht besonders zweckmässig umgeht. So steht und fehlt der Artikel oft in genau entsprechenden Fällen. Vgl. z. B. ለካልእ : እዋን »das zweite Mal« 42, 1 und ለሳል

1) Als Präposition ist diese Form wohl nur in ለዓል erhalten; sonst እል, und zwar nur mit Personalsuffixen. Gewöhnlich durch እግል ersetzt (auch als Exponent des Objekts).

2) Dass عريس »Bräutigam« nicht klassisch ist, weiss ich natürlich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000304

ስ፡ለእሺት »die dritte Frau« 39, 3. ለአሐሁ፡እግል፡ልቅተል »dass er seinen Bruder töte« 35, 20 dicht neben ሐሁ፡እግል፡ልቅተል l. 23; ክም፡ለዲና »nach ihrer Religion« 216, 20 neben ክም፡ዲኑ »nach seiner Religion« 217, 13. »Die Zeit der glücklichen Konstellation« heisst 65, 4 ለዶል፡ፍጉር, 65, 8 ለእዋን፡ለፍጉር und 65, 8—9 እዋን፡ለፍጉር.[1]) Das attributive Demonstrativ steht bald vor, bald hinter, bald sowohl vor wie hinter seinem Substantiv, z. B. ምስ ምሳ፡እሱ »diese Ursache« 28, 25; እላ፡ነገለት »diese Ziege« 30, 25; እሳ፡አሓ፡እሳ »diese Kuh« 99, 3; እሳ፡ዓመት »dies Jahr« 193, 16. 194. 1 neben እሳ፡ዓመት፡እሳ 194, 6. Die Wortstellung schwankt auch im grossen oft. Der attributive Relativsatz kann z. B. auch nach seinem Substantiv stehen. Selbst die Formen von ቤላ »sprach« stehen zuweilen vor der wörtlich angeführten Rede. Das Relativwort wird oft doppelt gesetzt, fehlt aber auch zuweilen ganz. Der Ausdruck wäre oft klarer, wenn der Gebrauch der einzelnen Präpositionen schärfer abgegrenzt wäre. Für uns wird das Verständnis noch dadurch sehr erschwert, dass manche viel gebrauchte Präpositionen wie እት, ዲብ, ምን auch als Konjunktionen dienen.

Der Sprachschatz des Tigre ist überaus reich. Wie weit er semitisch-äthiopischer, wie weit hamitischer Herkunft ist, wird sich auch später, wenn wir die ganzen Sammlungen Littmann's haben, wohl nur sehr annähernd erweisen lassen. Deutlicher heben sich die zahlreichen arabischen Lehnwörter ab, trotzdem sie zum Teil ziemlich umgestaltet worden sind. Es ist nicht zufällig, dass gerade viele das Kamel betreffende Ausdrücke arabisch sind (s. namentlich Kap. 95). So z. B. ነቡል = لَبون; ነአት = ناقت (ausnahmsweise nach ägyptischer Aussprache des ق, das sonst durch ቀ oder durch ገ, seltener durch ከ wieder-

1) ዶል und እዋን (entlehnt aus إوان) sind Synonyma.

gegeben wird). Das Kamel, das für diese Völker jetzt von grösster Wichtigkeit ist, war ihnen doch ursprünglich fremd; ihr Grossvieh bildeten ganz und bilden noch jetzt überwiegend die Rinder. Interessant ist es zu sehen, wie hier zum Teil Lehnwörter aus dem Arabischen neben einheimischen von derselben Wurzel stehen, z. B. ክላፍ »Widerwärtigkeit« d. i. خِلاف neben dem noch ganz lebendigen Verbum ሐልፈ »vorübergehen«; Formen von نصح wie ነስሐት »ehrlicher Rat« neben ለጽሐ »rein sein«; ፈጅራ »Tagesanbruch« d. i. *ፈጕሀ = فَجْر neben dem sehr häufigen ፈግራ »exiit« und anderen Ableitungen von √פגר und selbst ክትሞታት : ወሐትሞታት 121, 18 »simple silver rings with a stone [and] rings with ornamental knoblets«, wo neben dem entlehnten خاتم die alte ererbte Form in einer etwas anderen Bedeutung steht.[1])

Als ich vor langen Jahren einmal einen Blick in Ludolf's amharische Grammatik warf, hatte ich sofort den Eindruck: das ist eine semitische Sprache, von Nichtsemiten umgebildet. Und das hat sich mir, natürlich mit den nötigen Modifikationen, auch für die andern neuäthiopischen Sprachen bestätigt. Mit Unrecht wunderte ich mich eigentlich bei der ersten näheren Bekanntschaft mit dem Tigre, dass diese Auffassung in ziemlichem Umfange auch dafür gilt. Ich hatte mich eben durch Munzinger's Angaben über das ganz enge Verhältnis des Tigre zum Geez täuschen lassen. Aber gerade Munzinger's Nachweis von den tatsächlichen Völkermischungen in diesen Ländern hätte mich auf das wahre Verhältnis der Sprache vorbereiten sollen. Schon dass Tigre, der Name der Sprache, eben die unterworfene Volksklasse bezeichnet, weist darauf hin, dass die obere Kaste anderer Herkunft ist,[2]) und wie

1) Dass חתם selbst wahrscheinlich ein uraltes Lehnwort aus dem Aegyptischen ist, kommt hier nicht in Betracht.

2) Hier kommen in Betracht die Agau (Bogos u. s. w.), die Bedscha

wir das von einigen dieser Stämme ganz genau wissen, müssen wir es von andern voraussetzen. Aber auch die Unterworfenen, deren Sprache die Herrenkaste angenommen hat, teilweise noch vor unsern Augen annimmt, sind auf keinen Fall reine Semiten: darauf deuten schon gewisse Einzelheiten ihres körperlichen Habitus. Auch diese Volksschicht ist allem Anschein nach durch Vermischung von Semiten mit Hamiten entstanden. Und ob nicht auch wirkliche Neger einen Anteil an dieser Blutmischung haben? So gründlich verschieden nach der meisterhaften Darstellung MUNZINGER's die »demokratischen« Barea und Bazen (Kunāma) von den aristokratischen Nachbaren sind, so finden wir doch auch bei diesen ganz eigentümliche Sitten, die bei ihnen ursprünglich zu sein scheinen[1]) und eher auf eine uralte Blutgemeinschaft deuten als auf Entlehnung. Auf alle Fälle kommt hier die starke Vermischung mit schwarzen Sklavinnen in Betracht. Beachte dazu, dass bei weitem die meisten Lokalnamen dieser Länder nicht semitisch zu sein scheinen. Wie dem aber auch sei, das Tigre steht zwar in vielen Stücken dem so gut wie ganz rein semitischen Geez nahe, ist jedoch keine direkte Tochter desselben und hat einen starken hamitischen Einfluss erfahren.

Alle grösseren Tigre-Texte, die uns bis jetzt vorliegen, sind im Dialekt der Mänsaʿ verfasst. Sehr erwünscht wäre es, dass wir noch von andern Stämmen, die Tigre sprechen, zuverlässige Sprachproben von einem gewissen Umfang erhielten, z. B. von den Ḫabāb und den

(Benī ʿAmer) und auch wohl die Saho, von denen ja die Mäshalīt abstammen sollen Kap. 125 I Nr. 7 und von denen manche in Wirklichkeit schon Tigre sprechen eb. II, 4 (ganz am Schluss des Buchs).

1) Der Schwur auf oder am Grabe bei den Kunāma MUNZINGER, *Ostafr. Stud.* 480 wie bei den Marea eb. 234, den Bogos MUNZINGER, *Sitten der Bogos* 33 und den Mänsaʿ LITTMANN 175. Bei den Kunāma schreitet der Bräutigam über die am Boden liegende Braut MUNZINGER, *Studien* 525; so bei den Mänsaʿ LITTMANN 129.

Bogos. Vielleicht erklärten sich dann auch gewisse Verschiedenheiten in der Auffassung von Tigre-Lauten zwischen Munzinger,[1]) Reinisch und Littmann. Besonderes Interesse dürfte das Tigre der Dahlak-Inseln bieten, deren Fischerei und Seefahrt treibende Bewohner sich von den Nomaden und Ackerbauern des Festlandes auch sprachlich ziemlich unterscheiden mögen.

Littmann's Werk ist aber durchaus nicht nur für die Sprachforschung von grosser Bedeutung, sondern vielleicht von noch grösserer für Ethnographie und Sittenkunde. Wie dankbar wir auch Munzinger für die Schilderung des Zustandes dieser Völker vor einem halben Jahrhundert sein müssen, so haben die reichlichen Mitteilungen eines verständigen einheimischen Zeitgenossen doch noch einen ganz besonderen Wert. Am wenigsten charakteristisch für die geistige Besonderheit dieser Stämme sind wohl noch die Fabeln und Anekdoten, die dafür am besten geeignet sind, uns in die Sprache einzuführen. Wir finden darunter allerlei internationales Gut, aber, wohl gemerkt, nicht durch Europäer vermittelt, sondern aus Asien oder Aegypten — meist wohl über Massaua — eingeführt. Dass sie aus einem arabisch redenden Lande kommen, zeigen zum Teil noch darin vorkommende arabische Phrasen. Alte Bekannte sind u. a. die Katze, der die Schelle angehängt werden soll Kap. 5; das Tier, welches das zu seiner Schlachtung nötige Messer selbst aus dem Boden auskratzt Kap. 14 (hier ein Huhn statt des Schafes oder der Ziege), der Mann, welcher die Tiersprache kennt Kap. 76 (eine stark verkürzte und verschlechterte Gestalt der bekannten Erzählung ganz im Anfang von 1001 Nacht).[2]) Wir bekommen auch die mir aus meiner Kinderzeit be-

1) Die Beobachtung der Sprachen war bei Munzinger allerdings lange nicht so scharf wie die der Sitten und der Denkweise.

2) Habicht 1, 19 ff. Die Geschichte ist schon im Jahre 251 n. Chr. aus dem Indischen ins Chinesische übersetzt worden, s. Chavanne, *Fables et contes de l'Inde, extraites du Tripitaka chinoise* XVIII.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000308

kannte Aufgabe für den Mann, der in einem ausser ihm nur noch zwei Gegenstände fassenden Kahn einen Wolf (hier einen Leoparden), eine Ziege und einen Krautkopf (hier ein Blatt[1])) über ein Gewässer fahren soll, ohne dass das Raubtier Gelegenheit bekommt, die Ziege, noch diese, das Kraut zu fressen Kap. 29. Kap. 30 gibt noch eine raffiniert künstlichere Form dieser Aufgabe. Bei dem Teilungsrätsel Kap. 28 hat der Erzähler nicht beachtet, dass es sich auch noch auf andre Weise lösen lässt. Die Schwänke des Beiḥō (ባይሖ, ursprünglich wohl ባይሐ, d. i. ein aus جحا[2]) verlesenes بيحا) Kap. 16 wie die des Abū Nuwās Kap. 24 ff. befremden nicht; dass der geniale, aber liederliche und plebejische Dichter bei den Erzählern der Kaffeehäuser auf eine Stufe mit jenem gekommen, also zum reinen Eulenspiegel geworden ist, wussten wir ja schon länger. Eine einfachere und im ganzen bessere Gestalt der Geschichte Kap. 25 enthält bei Leonhard Bauer, *Das Palästinische Arabisch*[2] 164 eine arabische Ǧuḥa-Geschichte, in der Abū Nuwās der Schlaue ist. Zum grossen Teil, wenn nicht ganz und gar, arabischer und mehr oder weniger literarischer Herkunft, jedoch stark afrikanisiert, sind auch die mythischen Vorstellungen über Sterne Kap. 44 ff.

In ganz einheimische Anschauungen führen uns aber ein die Erzählungen vom ehemaligen Riesenvolk der Rōm Kap. 73 f.; vgl. Munzinger, *Bogos* 51; Reinisch, *Bilin-Sprache* 6 (*Wien. Sitzber.* 1881 S. 586), blasse Erinnerungen an das römische Reich, für dessen Handel von Aegypten aus ja das alte Adulis, nahe beim heutigen Massaua, sehr wichtig war. Wir erhalten ferner allerlei Erzählungen von Helden des Volkes, ihren Taten und Leiden, von Raubzügen und Listen, von Abenteuern mancher Art. Besonders aber schildern die Texte uns die heutigen Anschau-

1) Etwa ein Palmen- oder Enseteblatt.

2) Bekanntlich haben die Türken aus dem alten جحا einen خواجه (خواجه) gemacht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000309

ungen und die heutigen Sitten. So erfahren wir genau, was bei der Ankunft eines neuen Erdenbürgers geschieht von der ersten Erkenntnis der Schwangerschaft an bis zur Entwöhnung; ebenso wie Verlobung, Hochzeit und Leichenfeier abgehalten werden, wie man pflügt und erntet, Brot bäckt, Bier braut u. s. w. Die ehemalige Unsicherheit für Leben und Eigentum war schon durch die ägyptische Okkupation sehr gelindert worden Kap. 33 am Ende; sie wird jetzt unter der italiänischen Herrschaft fast ganz verschwunden sein. Mit der Zeit muss das auf den wilden Sinn der Eingebornen einen starken Einfluss ausüben. Freilich ist zu fürchten, dass auch sie den Europäern zunächst ihre Unsitten und Laster absehen und dass ihre eigene naive Unsittlichkeit in eine bewusste übergehen werde! Man sollte denken, dass sich unter der pax Italiana ihre ökonomische Lage bedeutend gehoben hätte. Doch haben hier, wie ich von Littmann höre, von Europa eingedrungene Viehkrankheiten schädlich gewirkt. Das Vieh ist ja ihr bei weitem wichtigster Besitz. Nur bei einigen Stämmen wie eben den Mänsaʿ spielt auch die Landwirtschaft eine grössere Rolle. Aber allzuviel Fleiss verwenden sie nicht darauf. Aus Conti Rossini's *Tradizioni* wissen wir schon, dass sie in der Woche nur vier Tage Feldarbeit verrichten. Ueberhaupt scheint man sehr viel Zeit zu haben. Die Feste, bei denen es mit Rinderschlachten und Bier- oder gar Mettrinken hoch hergeht, dauern wochenlang. Alles Leben bewegt sich in festen Formen und Formeln. Der frühere Glaube, dass solche Naturkinder besonders gesund und langlebig seien, zeigt sich auch hier als Wahn: die, welche im Jahre 1844 geboren waren, sind (von 1907 oder 1908 an gerechnet) vor kurzem als alte Leute gestorben 194, 1—2,[1]) also nimmt man nicht an, dass überhaupt jemand wesentlich älter als 60 Jahre wird.

---

1) Die Seiten des Textes sind leicht auch in der Uebersetzung aufzufinden, da sie an deren Rande angegeben werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000310

Dass der Islām seit MUNZINGER's Zeit auf Kosten des Christentums grosse Fortschritte gemacht hat, lehren auch unsre Texte wieder deutlich. Aber ebenso, dass dies Christentum gar keinen Wert hatte und, wo es noch besteht, keinen hat und dass auch die neue Religion nicht Kraft und Leben gewonnen hat. Freilich dürfte gerade die jetzige Friedlichkeit und die Erleichterung des Verkehrs dahin wirken, den Islām zu stärken, vielleicht auch nach und nach an die Stelle des Tigre die arabische Sprache zu setzen. Einstweilen ist es noch lange nicht so weit. So seltsam es klingen mag, die Schwäche des religiösen Bewusstseins zeigt sich eben auch darin, dass Christen und Muslime bei den Mänsaʿ noch allgemein miteinander friedlich verkehren, sich noch nicht hassen. Die Muslime wenden noch allerlei christlichen Zauber an, nennen die Trinität 191 f. und wallfahrten gemeinschaftlich zu einer Maria 53, 25. Maria ist auch für sie die Göttin, die der Kreissenden beisteht. Und die abenteuerlichen Vorstellungen von den verschiedenen Schwestern Maria herrschen allgemein. Freilich haben gewisse Ereignisse, wie namentlich der Einfall der »Derwische« auch hier muslimischen Fanatismus angefacht Kap. 87, aber das war offenbar ein Strohfeuer, eigentlich wohl nur Beutesucht; als des Mahdī's Sendbote den Feind nicht wehrlos, die Gläubigen nicht unverwundbar machte, wie er versprochen hatte, da war der Nimbus des heiligen Krieges dahin. In Wirklichkeit zeigt sich unter dem christlichen und muslimischen Firniss noch vielfach altheimisches Heidentum. So hat man sich vor den »Leuten der Unterwelt« (*sab taḥat*), den abgeschiedenen Seelen, in Acht zu nehmen. Wenn Verstorbene im Traum erscheinen, so ist das etwas ganz Reales. Man erhält ihr Wohlwollen durch grosse Opfer. Dazu passt wie die Faust aufs Auge der daran geflickte muhammedanische Glaube von ihrer Auferstehung am jüngsten Tage (Kap. 111). Die Unterirdischen nehmen keinen auf, dem ein Glied fehlt oder der wenigstens nicht nachweisen kann, wo er ein

solches verwahrt hat, einschliesslich der abgeschnittenen Nägel und Haare; beim jüngsten Gericht wird Gott nach dem Verbleib jener Körperteile fragen (nicht etwa nach den begangenen Sünden) Kap. 115. 119. Einen grünenden und Frucht tragenden Baum zu fällen scheut sich der Mann, um »den Fluch von Gott« zu vermeiden, der im Aechzen beim Umsinken lautbar wird; tut er's doch, so sagt er: »dein Fluch bleibe bei dir« oder er behauptet, nicht er, sondern ein Elephant oder ein Nashorn habe den Baum umgestürzt. Die unheimlichen Geister lassen sich also auch hier leicht täuschen wie bei vielen primitiven Völkern. In gewissen hohen Bäumen wohnen »die Heiligen und die Marias« (*la Ṣādĕqām walaMāryāmāt*), werden verehrt und lassen nicht zu, dass man jene verletze Kap. 123. Die christliche Benennung deckt hier heidnische Baumgeister. Diese Scheu vor der Beschädigung herrlicher Naturgegenstände mag allerdings ihre schöne Seite haben. Im Heidentum wurzeln natürlich auch die je nach Stämmen wechselnden Speiseverbote, die zum Teil geradezu an Totems denken lassen, die Beachtung von Omina und viel andrer Aberglaube. Manches davon stammt übrigens aus Arabien.

Ist die Einwirkung der christlichen Ethik auf die europäischen Völker schon nicht allzu gross, so macht sie sich hier gar nicht geltend. Wie grausam man hassen kann, zeigen die 406 Flüche, die wir im 124. Kap. lesen. Da wünscht der eine dem andern nicht allein alles Elend, frühen Tod u. s. w., sondern namentlich auch, dass er den Tod seiner Kinder selbst erleben möge: »Erzeuge und begrabe« Nr. 246 u. s. w.! Der Durst nach Rache für vergossenes Blut ist bei den Tigre-Völkern wohl noch stärker als bei den Beduinen.

Sehr lehrreich ist die grosse Sammlung von Personennamen Kap. 86. 90, die im Tigre-Text alphabetisch, in der Uebersetzung nach Klassen geordnet sind. In dieser ist auch jedem Namen die Bedeutung beigegeben, soweit sie sich nach Naffa's Angaben ermitteln liess. In den

meisten Fällen sind gewiss auch diese Angaben richtig, aber natürlich bleibt im einzelnen Raum zum Zweifeln und Bessern. Hier ist noch viel Stoff zu Untersuchungen. Sehr bemerkenswert ist die Erklärung von Benennungen nach hässlichen oder verachteten Tieren als Versuchen, die schadenfrohen Dämonen darüber zu täuschen, dass es sich da um Menschen handle. Doch habe ich dabei meine Bedenken. Wenigstens dass *Adĕg* »Esel« nicht so gemeint ist, möchte ich sicher annehmen; dieser Name wird, wie die entsprechenden חֲמוֹר, حِمار, zunächst den edlen Wildesel bezeichnen;[1]) der rationalistische Einwand Kap. 39 ist daher nicht wirklich angebracht. Auch den Namen ሐረዊ wird man vom wilden Eber als streitbarem Tier genommen haben wie חֲזִיר, خنزير. Und selbst der uns in semitischen Namen oft begegnende Hund ist da von Haus aus gewiss nicht das verächtliche, sondern das mutige, bissige Tier, eventuell der Jagdhund. — Auch Namen von Kühen und Kamelen erhalten wir. Ueber diese Tiere selbst bekommen wir Mitteilungen von sprachlichem wie sachlichem Interesse. Desgleichen von Schwertern. Und so noch manches Andre.

Besonders hebe ich noch hervor die am Schluss gegebene Uebersicht über die verschiedenen nur Tigre oder doch auch schon Tigre sprechenden Stämme mit kurzen Angaben über ihren (angeblichen) Ursprung, ihre Religion und ihre Lebensweise (ob Ackerbauer oder Viehzüchter oder beides).

Neben diesen Prosatexten erhalten wir auch einige Lieder, besonders Klagelieder von Weibern über Tote. Diese sind durchgehends noch weit schwerer zu verstehen als jene, schon wegen der Fülle des Wortschatzes — ganz wie bei der altarabischen Poesie. Von solchen Liedern

1) S. meine *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* 81. Auf den betreffenden Abschnitt verweise ich auch sonst für dies Thema.

werden wir in den beiden folgenden Bänden eine grosse Sammlung in Text und Uebersetzung erhalten. Sie werden uns das Fühlen, Vorstellen und Denken dieser Völker noch deutlicher zeigen als die Prosastücke.

Zum Schlusse bringen wir nicht bloss dem Herausgeber und Uebersetzer herzlichen Dank dar, sondern namentlich auch Herrn Robert Garret, einem der Trustees der Princeton University, der die ganzen Kosten der amerikanischen Expedition nach Abessinien und der Ausgabe des Werkes gespendet hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000314

Abessinische Glossen.

Zu Littmann's Artikel, ZA 21, S. 50—109.

Von *J. Kolmodin.*

Das Abessinische des Parleurs I kann nur mit einer gewissen Reservation als Tigriña bezeichnet werden. Der Verfasser vertritt ganz typisch die vom Amharischen und dem amharisch ausgesprochenen Geʿez beeinflusste inkonsequente Schreibweise des heimisch gebildeten Abessiniers, und seine »Sprache« schmiegt sich auch in der Wortwahl und in den grammatischen Formen an die alte Sprache so nahe als möglich an. Ich bin also der Meinung, der Verfasser habe eigentlich Geʿez schreiben wollen. Zu den S. 53 vom Herausgeber aufgeführten Beispielen vgl. auch **አልቦን** (4; wo das **ን** ein vom eigenen Idiom des Verfassers veranlasster Fehler ist), **ሀሎ** (5, 187; Tña **አሎ**), **መጽአ** (7, 344; Tña **መጸ**), **ዝናም** (34; im Tña sagt man immer nur **ማይ**), **ዝእብ** (58; Tña **ዝብኢ**), **ባ ግዕ** (65; Tña **በጊዕ**), **ብ'ሱዕ** (106; Tña **ብሑቕ**), **ንዋም** (126; Tña **ሀራስ** bzw. **ድቃስ**), **ብእሲት** (136, 262, 279; Tña **ሰበይቲ**), **አረጊት** in weiblicher Bedeutung neben der alten, im Tña verschwundenen Maskulinform **አረጋዌ** (140, 141), **እብን** (166; Tña **እምኒ**), **ድመት** (170; Tña **ድሙ**), **አብድ** (178; Tña **ዐሻ**), **ግበእ** (192; das moderne Aequivalent **እቶ** tritt in 389 auf), **ኢይፈልጡን** (264; über das **ን** vgl. oben zu **አልቦን**), **ገረድ** in männlicher Bedeutung (278), **ኢይህበክ** (308), **ኢየኃድግ** (311), **ሐይወ** (331; Tña **ሐየወ** bzw. **ሐዮ**), **ቀሲስ** (334; Tña **ቐሺ**), **ነሰክ** (349;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000315

Tña ነኽሶ፡), ሚክፋእ፡ (375; Tña ክንዳይ፡ክፋእ፡), ቀርነ፡ ቀለም፡ mit bewahrtem Status constructus (400) u. s. w. Das Affomativ 2. Pers. Sing. ist -ክ፡ (194, 373) und ebenso das Suffix (298, 299, 312, 370); doch kommt das moderne -ኻ፡ auch vor (in 307, 308); das Suffix 1. Pers. Plur. ist -ና፡ (184) und 3. Pers. Plur. -ሞም፡ (303).

Das Fehlen des auslautenden -ī bei den Nominalformen wird man unter diesen Umständen kaum als Dialekteigentümlichkeit bezeichnen können; wenigstens kenne ich gar keine tigrinische Mundart, wo dies zutrifft. Da die kirchensprachliche Schulung des Verfassers wohl nicht sehr tief war, hat er sich mit der einfachen Abstumpfung der Tigriña-Wörter beholfen. In vielen Fällen war dies ja vollkommen ausreichend; gelegentlich konnten aber bei dieser Methode gänzlich unbelegte Formen herauskommen.[1]) Wie die meisten Leute seinesgleichen, sieht der Verfasser auch das Amharische als eine verhältnismässig anständige Mittelstufe zwischen der hergebrachten Schriftsprache und der nördlichen Volkssprache an. Wenn ihm sein bischen Geʿez nicht ausreicht, zieht er nicht selten das amharische Wort vor; er schreibt ተልባ፡ (52; Tña ዕንጣጢዕ፡), መቅለምት፡ (87; Tña ካራ፡), በለጋ፡ (199; Tña ወረር፡), ጌታ፡ (370; Tña ጐይታ፡) u. s. w. Dann und wann sind ihm doch auch einige reine Tigriña-Ausdrücke in die Feder gekommen; diese sehr erklärlichen Inkonsequenzen reichen aber nicht aus, um dem Ganzen den Tigriña-Stempel aufzudrücken.

Immerhin steht es fest, dass die Muttersprache des Verfassers Tigriña war; man wird sich daher wohl auch erlauben dürfen, aus dem dargebotenen Stoffe einige Aufschlüsse über seine Heimat und den Typus des von ihm gesprochenen Dialekts aufzusuchen. Meines Erachtens deutet hier alles auf die Tigrē-Provinz, und zwar nicht auf den

1) So z. B. das vom Herausgeber (S. 52) als Kennzeichen des Tña angeführte ጠስም፡ (102). Auch die Unform መግድ፡ (28; aus መግዲ፡ verkürzt) gehört wohl dieser Klasse an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000316

entfernten, einen eigentümlich befremdenden Dialekt sprechenden Südosten, sondern auf die zentrale Hochebene um Adua und Axum herum, gegen die jetzige italienische Grenze hin. Aus der Schreibweise kann man allerdings bei dem Uebergewicht des Geʿez nicht viel ermitteln. Wichtig ist die Form ዳጕሻ፡ (46; statt ዳጕሳ፡), die im Ḥamāsēnischen gar nicht vorkommt, mir aber aus Särāiē̂ bekannt ist; sie weist nach dem Innern des Landes hin. Auf die Tigrē-Landschaft deutet noch entschiedener das Wort ጠቅጥቆ፡ (110; in der nördlichen Mundart assimiliert: *ṭäṭṭeqō*). Dasselbe gilt von den beiden Formen ስላዮ፡ (356) und እንቃዓ፡ (357), denen im Ḥamāsēnischen, wo langes *a* in unbetonter offener Silbe vor einem Laryngalen sich nicht halten kann, ስልዮ፡ und እንቅዓ፡ entsprechen.[1])

Die Schlüsse, die wir schon aus der Schreibweise gezogen haben, werden durch die Wortwahl bestätigt, die viele dem »Tigrai-Tigriña«[2]) eigentümliche Ausdrücke aufweist, spezifisch ḥamāsēnische Glossen aber nicht aufnimmt. Ein typisches Beispiel ist ተቀመጠ፡ (2, 10, 17) in der Bedeutung »sich setzen«; im Ḥamāsēnischen heisst dies immer ከፍ፡የለ፡, und ተቸመጠ፡ wird nur von dem Besitzergreifen eines Dorfes und dergleichen gesagt. Wichtig ist auch ሀረሰ፡ (18, 19; Impf. ይሀርስ፡, Impt. ሀርስ፡), das mit ሐረሰ፡ »im Kindbett liegen« gewiss nicht in Zusammenhang steht.[3]) Das Verbum ist das gewöhnliche Wort für »schlafen« in der Sprache des zentralen Tigrē; mit Objekt bedeutet es »erwecken«. In der nördlichen Mundart ist es in beiden Bedeutungen ungebräuchlich. Zu derselben Gruppe gehört auch ጸብሔ፡ (129; ḥamāsēnisch ወግሔ፡); vgl. auch weiter unten (21, 71, 93, 312).

* * *

1) Vgl. Brockelmann, *Grundriss* I, S. 184, e, *β*.

2) Vgl. Littmann in ZA 20, S. 165.

3) Conti Rossini in ZA 17, S. 33 schreibt und transskribiert ሐረሰ፡ *ḫarrasà* = »schlafen«. Phonetischer Wert darf solchen Schreibungen aber nicht beigemessen werden (vgl. Brockelmann, *Grundriss* I, S. 124, i).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000317

Im einzelnen habe ich Folgendes zu bemerken.

ሀበ፡ (3, 183, 320) ist kein fehlerhaft geschriebenes Perfekt, sondern ein wirklicher, viel gebrauchter Imperativ. Die Bedeutung ist ungefähr ein nachdrückliches »gib her!«. Wahrscheinlich darf man diese verlängerte Form, die in eigentlichen Befehlen das einfache **ሁብ፡** ganz verdrängt hat, als das Ueberbleibsel eines alten Modus energicus ansehen (vgl. das hebräische ה paragogicum). Die gleichlautende Form des F. Pl. ist durch eine parallele Bildung mit dem Formelement **-ን፡** ersetzt; statt **ሀበ፡** sagt man in dieser Bedeutung immer nur **ሁብን፡** (*hábənä*). Bei den kurzen, halb interjektionellen Imperativen ist diese Bildungsweise ziemlich häufig vertreten; als Beispiele führe ich an **ነኅ፡** (»komm her!«), F. Pl. **ንዕን፡** (vgl. M. Pl. **ንዕኖ፡** im Tē) und **ክላ፡** (»gehe hin!«), F. Pl. **ክልን።**

Für **እኁጎን፡በል፡** (21) wird man **ደሐን፡በል፡** lesen müssen. Das zusammengesetzte Verbum **ደሐን፡በለ፡** ist mit dem einfachen **ደሐነ፡** identisch; sein Imperativ bedeutet »sei gesund!«, d. h. »guten Tag!«. Dieser Gruss ist noch im Süden ziemlich gebräuchlich; in Ḥamāsēn aber kommt er nur in den altertümlichen dörflerischen Heiligenliedern vor (und hier immer nur in der verdrehten Form **ተሐምበለ፡**).

ወልደተም፡ (71) ist, wie man aus dem Zusammenhange ersehen kann, ein Schreibfehler für **ወልተም፡**, das den grossen geflochtenen Teller bezeichnet.[1]) Auch dies Wort wird dem »Tigrai-Tigriña« zugehören. In Ḥamāsēn kenne ich es nur aus der Sprache der fahrenden Sänger, die dies und jenes vermischen. Den meisten Leuten dieser Provinz ist es unverständlich.

Das in 93 und 94 Mitgeteilte verstehe ich nicht ganz. Bei **እንደኪ፡** kann man an **ህንደኪ፡** (d. h. »indisch«) denken, das in der Tigrē-Provinz als Name eines Stoffes vorkommt.[2])

1) Vgl. Conti Rossini in ZA 18, S. 353.

2) Dies Wort liegt wohl auch bei Conti Rossini in ZA 17, S. 37 vor; er schreibt dort **እንደኪ፡** und übersetzt »coperta«.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000318

ፋጠት፡ ist ein gestreiftes, rotblaues Baumwollzeug, das besonders unter den islamischen Weibern gebräuchlich ist. Im Rotmeer-Arabischen habe ich in derselben Bedeutung *šādir* gehört.

Die Emendation መዐኽር፡ statt ምጥር፡ (150) ist mir unwahrscheinlich. Eher ist ምጥር፡ in der alten Sprache ein Name des Hintern gewesen; im Amharischen kommt neben ማኮር፡ auch መርጥ፡ in derselben Bedeutung vor. Aehnliche Bedeutungsübergänge können bekanntlich auch aus anderen Sprachgebieten belegt werden.

Das Verbum ኰረየ፡ (*kʷårräjä*; 181) ist sowohl in Ḥamāsēn als auch in Tigrē (neben ተቐጥዔ፡) der gewöhnliche Ausdruck für »zürnen«. Das quasiarabische ተሐሳሚ፡ ist wahrscheinlich eine nach abessinischem Muster gebildete Partizipialform von *taḫâṣama* (vgl. 189).

Die Bildung der Distributiva durch Wiederholung des ganzen Stammes (wie ስፍር፡ ስፍራሆሙ፡ in 303) gilt als Geʿez-Sprachweise. Das jetzige Tigriña bildet seine Distributiva durch Wiederholung des ersten Konsonanten (wie auch das Tigrē); statt ክልኤ፡ ክልኤ፡ sagt man jetzt ክክልተ።

Die Glossen in 309, 312 und 370 sind wahrscheinlich alle Bittformeln. ሐሞኽ፡ (312; in der lebendigen Aussprache *ḫámmoḫa*) ist mit በጃኻ፡, ዕቕባኻ፡ und dergleichen ziemlich identisch und bedeutet also ungefähr »ich beschwöre dich«. Es ist ein idiomatischer Ausdruck der eigentlichen Tigrē-Provinz, im Norden ganz ungebräuchlich. In ገብ፡ (a. O.) kann man ሀብ፡ vermuten, welche Form in diesem Zusammenhange ganz zulässig ist; das energische ሀበ፡ passt in der Bitte nicht.[1]) In 370 übersetze man: »sprich mit deinem Herrn!« und ergänze: um ihn zu bewegen, dies und jenes zu bewilligen! In ያሽዱ፡ (bzw. ያሽዲ፡) vermute ich die allgemeine arabische Bittformel *jā sīdī*. Wahr-

1) Möglicherweise ist ገብ፡ aus der arabischen Uebersetzung hierher verschlagen und ገ'ብ፡ (d. h. *ǧib*) zu lesen (vgl. 183).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000319

scheinlich sieht man von den Emendationen ሕደገሉ፡ (309) und ev. ተናገረሉ፡ (370) besser ab; als Suffix 1. Pers. Sing. kommt auch (besonders in altertümlicher Sprache) -ለ፡ (neben -ለይ፡) vor; und dies passt in diesem Zusammenhange weit besser.

ተሎ፡ (315) ist in diesem kurzen Befehle ganz ausreichend; ተሎ፡ኢልካ፡ gehört einem umständlicheren Stile an.

ኩናት፡ መጸ፡ (344) ist der regelrechte Tigriña-Ausdruck für »Krieg ist ausgebrochen«. Also wird ሐርባ፡ nicht das arabische *ḥarba* (»Lanze«) sein, sondern das, wenigstens im Samhār-Tigrē vorkommende, aus dem arabischen *ḥarb* abgeleitete Tigrē-Verbum *ḥarba*, dessen Bedeutung mit der der Tigriña-Glosse übereinstimmt.

ማሕፂ፡ (365) ist noch in der jetzigen Volkssprache der gewöhnliche Ausdruck für »Axt«; ምሳር፡ (366) bedeutet »Hacke«.

In 371 ist wahrscheinlich zu lesen አነ ፡ ዝነገርኩ ፡ አይኮንን ፡ ይቤለኒ ፡ d. h. »er sagte zu mir: ich bin es nicht, der es erzählt hat«. Das ሚንፋ.ጋን ፡ der arabischen Uebersetzung verstehe ich nicht.

Die Glossen von 404 sind in gemischtem Tigriña und Amharisch abgefasst. Es ist ይተፍእ ፡ አሎ ÷ የግድ ፡ ያትፋ ኝ ÷ በግድፍ ፡ ዘየስትይዎ ፡ zu lesen; d. h. »er erbricht sich und verleitet unausweichlich auch mich zum Speien; dass ihm die Leute doch kein stillendes Mittel geben!«.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000320

Zur Erklärung von Sūre 18, 59 ff.

Von *Richard Hartmann.*

Die alte Frage nach Wesen und Ursprung al-Ḫiḍr's ist in der letzten Zeit von Vollers im *Archiv für Religionswissenschaft* XII S. 234 ff. und daraufhin auch von Friedländer ebd. XIII S. 92 ff. neu erörtert worden.[1]) Die Untersuchung des Problems muss — das ist im allgemeinen auch zugegeben — von der Koranstelle 18, 59 ff. ausgehen. Denn wenn der Name al-Ḫiḍr dort auch nicht genannt ist, so knüpft die arabische Ueberlieferung über diese Figur doch durchaus an jene Stelle an. Die fraglichen Verse lauten:

٥٩ واذ قال موسى لفتاه لا ابرح حتى ابلغ مجمع البحرين او
امضى حقبا ٦٠ فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ
سبيله فى البحر سربا ٦١ فلما جاوزا قال لفتاه اتنا غداءنا
لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا ٦٢ قال ارايت اذ اوينا الى
الصخرة فانى نسيت الحوت وما انسانيه الا الشيطان ان
اذكره واتخذ سبيله فى البحر عجبا ٦٣ قال ذلك ما كنّا نبغ
فارتدا على اثارهما قصصا ٦٤ فوجدا عبدا من عبادنا اتيناه
رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما

1) Friedlaender's neueste Abhandlung *Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende*, ebd. XIII, S. 161 ff. ist erst erschienen, als der gegenwärtige Artikel schon im Satz stand, und dem Verfasser nicht mehr zu Gesicht gekommen. — *Red.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000321

Moses macht sich also mit seinem Burschen auf den Weg, um den مجمع البحرين »den Verein der beiden Wasser« zu suchen. Wie sie dort sind, wird der Fisch, den sie bei sich haben, lebendig und nimmt seinen Weg ins Wasser. Sie gehen weiter. Moses verlangt zu essen; da erzählt ihm sein Begleiter das Ereignis mit dem Fisch. Moses erkennt nun, dass dort die gesuchte Stelle ist. Sie gehen zurück und finden einen weisen Gottesmann. Moses will sein Jünger werden. Er wird angenommen unter der Bedingung, dass er ihn über nichts frage, ehe er ihm von selbst Auskunft gebe. Es folgen drei scheinbar unbegreifliche Handlungen des Weisen, dreimalige Uebertretung des Gebots, dann die Trennung und zugleich die Aufklärung, dass jene Unbegreiflichkeiten sinngemäss aus des Weisen höherem Wissen entsprangen.

Man hat schon lang erkannt, dass diese Erzählung sehr stark an einen Abschnitt aus dem Alexander-Roman erinnert. Es ist Pseudo-Callisthenes II, 39—41. Ich gebe das Stück nach Ausfeld's Rekonstruktion der älteren Textgestalt wieder (Ad. Ausfeld, *Der griechische Alexanderroman* S. 83 f.):

39. In zwei Tagen gelangten wir zu einem Ort, wo die Sonne nicht schien. Von dort wollte ich mit meinen Dienern das Land der Seligen aufsuchen. Mein Freund Kallisthenes aber riet mir, vierzig treue Freunde, hundert Knaben und 1200 Soldaten mitzunehmen. Ausserdem liess ich Eselinnen mitführen, deren Fohlen unterdessen im Lager angebunden waren. Nachdem wir 15 Schoinen im Dunkeln vorgedrungen waren, kamen wir zu einer Quelle, die wie der Blitz leuchtete. Ich war hungrig geworden und befahl dem Koch, mir Speise zu bereiten. Als dieser einen Salzfisch in der Quelle waschen wollte, wurde der Fisch lebendig und entschlüpfte ihm. Er aber sagte niemand davon.

40. Als wir 30 Schoinen weiter gezogen waren, erblickten wir einen Glanz, und zwei Vögel mit menschlichem Antlitz riefen mir in griechischer Sprache zu: ‚Was

willst du das Land der Götter betreten? Kehre um, Unglücklicher, denn das Gebiet der Seligen zu betreten vermagst du nicht!' Erschreckt gehorchte ich der Stimme. Der eine Vogel aber sprach wiederum: ‚Der Osten ruft dich und du sollst über den König Poros siegen.' Von den Eselinnen geleitet und nach dem Gestirn des Wagens fanden wir uns in 22 Tagen zurück.

41. Was die Leute aus dem dunklen Land mitgenommen hatten, zeigte sich, als wir an das Licht kamen, in Gold verwandelt. Da erzählte auch der Koch, was ihm mit dem Fisch begegnet war, und ich ward zornig und bestrafte ihn.

Der Zusammenhang ist unverkennbar; und man macht daher Muḥammed den Vorwurf, er habe die Alexandergeschichte erzählen wollen, habe jedoch den Helden verwechselt. Vgl. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad* II, 464—75; August Müller in Rückert's *Koran* S. 491; Th. Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans* (*Denkschr. d. Wien. Akad., Phil.-hist. Kl.* 38) S. 32; Lidzbarski, diese *Zeitschrift* VII, 108; VIII, 269 f.; Friedländer, *Archiv für Religionswissenschaft* XIII, 95.

Die Alexandersage ist nun schon längst von assyriologischer Seite auf das Gilgamesch-Epos zurückgeführt worden. In diesem wird erzählt, wie Gilgamesch unter Gefahren und Mühen in die Ferne wandert; wandert, bis er kommt zu Utnapischtim-Chasisatra, der wohnt *ina pī nārāti* »an der Mündung der Ströme«. Von ihm, dem Weisen der Urzeit, der das ewige Leben gewonnen, hofft er Antwort zu finden auf die Frage, die ihn umtreibt, wie er vom Tode frei werden könne. Er erreicht sein Ziel so wenig wie Alexander.

Br. Meissner versuchte in seiner Schrift *Alexander und Gilgamos* die Abhängigkeit der Alexander-Erzählung vom babylonischen Epos im einzelnen nachzuweisen. Und, wenn

auch nicht in jedem Detail, so doch in der Hauptsache stimmt ihm Ausfeld, a. a. O. S. 142 bei. Lidzbarski und Vollers, a. a. O. S. 273 weisen dementsprechend auch für die al-Ḫiḍr-Figur im letzten Grund auf die Gilgamesch-Geschichte zurück. Wir hätten demnach die Entwicklungslinie: Gilgamesch - Alexander - [ذو القرنين bzw.] موسى im Koran!?

Vergleichen wir die drei Stücke genau miteinander, so zeigt sich, dass die koranische Erzählung mit jeder der beiden andern bestimmte engere Verwandtschaft hat. Die Fischanekdote stellt sie auf die Seite des Alexanderromans. Andererseits ist das Ziel, dem der Wanderer zustrebt, im Koran und im babylonischen Epos der (ewig lebende) Fromme *ina pī nārāti* — am مجمع البحرين, der übermenschliches Wissen vermitteln soll, — im Alexanderroman aber keine Person, sondern die Lebensquelle.

Lidzbarski macht selbst darauf aufmerksam, erinnert dazu an eine Parallele in der »Schatzhöhle« und kommt zu dem Resultat: »Daher wird man wohl annehmen dürfen, dass die koranische Erzählung auf eine Alexanderlegende zurückgeht, die mit der Sage aus der »Schatzhöhle« verwandt ist, wenn jene Legende auch bereits den Zug mit dem Aufleben des Fisches wird aufgenommen haben müssen« (diese *Zeitschrift* VII, 115).

Nun aber zu der Fischgeschichte, die den Alexanderroman und Sūre 18, 59 ff. so nahe zusammenstellt. Es ist immer aufgefallen, dass die koranische Erzählung unklar, verschwommen, salopp gehalten sei. Dyroff vermutet daher (diese *Zeitschrift* VII, 325), sie sei unvollständig überliefert. Präzisieren wir, was in der Sūre nicht in Ordnung ist, so ergibt sich, dass die Fischgeschichte durchaus aus dem Rahmen der Erzählung herausfällt. Denn vom Lebensquell, ohne den sie nicht verständlich ist, ist nirgends die Rede; und es bleibt durchaus dunkel, wie Moses aus dem Fischwunder darauf schliessen kann, den مجمع البحرين erreicht zu haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000324

Von da aus bietet sich, glaube ich, eine Lösung, die allen den vielen im einzelnen wohl begründeten Beobachtungen zu der Stelle gerecht wird. Muḥammad will nicht eine Alexandergeschichte vortragen, sondern eine viel ältere Version der Gilgamesch-Chasisatra-Erzählung. Die Verwechslung von Alexander und Moses ist bei diesem offenbar weit verbreiteten Stoff doch eigentlich undenkbar. Dagegen hat er in die ihm bekannte ältere Geschichte versehentlich einen Zug der Alexandersage eingeschoben. Dieser kleine Irrtum ist ihm viel leichter zuzutrauen; er ist aber stark genug, dass er einzelnen von seinen Zuhörern aufgefallen sein kann, so dass sie ihn damit in die Enge trieben.

Voraussetzung dieser Lösung der Frage ist allerdings, dass Gilgamesch in einer Fülle von Figuren der Sagen des Altertums weiterlebt. Daran ist aber heute doch kaum mehr zu zweifeln. Es ist schade, dass von P. Jensen's monumentalem Werk erst der erste Band erschienen ist; er könnte uns wohl überreiches Material vorlegen. Die Geschichte von Gilgamesch's Zug zu Chasisatra und die damit wohl verwandte von Chasisatra's Gewinnung des ewigen Lebens — sind es wohl zwei Variationen einer und derselben Sage, die erst im Epos scharf differenziert wurden? — sind, vielfach miteinander vermischt,[1]) durch die ganze alte Kulturwelt gewandert. Stücke des babylonischen Gutes

1) Aus der an zweiter Stelle genannten scheint die Figur des Begleiters des Helden zu stammen. Es ist der Schiffer des Xisuthros, s. Jensen, *Gilgamesch-Epos* S. 45, 50, der mit jenem das ewige Leben gewonnen hat, aber nie mehr zum Gestade der Seligen zurückkehrt; es ist Alexander's Koch Andreas, der aus der Lebensquelle trinkt und zur Strafe im Meer angefesselt wird; der ist wieder Glaukos, der die Küsten durchwandert, klagend, dass er nicht sterben kann; es ist der Jünger des Moses, Josua, in der Tradition in aṭ-Ṭabarī's Annalen I, 428, der von dem Wasser der Langlebigkeit trinkt, ohne es zu dürfen; »da nahm ihn der Weise, setzte ihn auf ein Schiff und liess es auf das hohe Meer fahren; so geht es ihm bis zum Tage der Auferstehung« (Vollers, a. a. O. S. 248); es ist der ewige Jude.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000325

leben wohl fort in der *Γλαυκος*-Sage — darauf beruht dann die von Clermont-Ganneau in *Revue Archéologique* N. S. 32, 390 ff. und von Dyroff in dieser *Zeitschrift* VII, 319 mit Recht betonte Verwandtschaft von *Γλαυκος* mit al-Ḫiḍr; sie leben fort im Alexanderroman; sie leben fort in jüdischen Elias-Geschichten. Hieraus wieder erklärt sich, dass die Figur al-Ḫiḍr's so gänzlich mit der des Elias zusammenfliessen konnte — wie alt und welchen Ursprungs die Fortsetzung unserer koranischen Erzählung Sūre 18, 65 ff. und die parallele Elias-Geschichte ist (s. Friedländer, a. a. O. S. 98 f.), bleibt bis jetzt fraglich. Dieser im letzten Grunde gemeinsame Ursprung hat es überhaupt wohl wesentlich erleichtert, dass auf die al-Ḫiḍr-Figur die Züge so zahlreicher Gottheiten und Heroen übertragen werden konnten.

Eine Schwesterversion der oben genannten Sagen, nicht eine Tochterversion, wie bisher angenommen wurde, ist die koranische al-Ḫiḍr-Erzählung und zwar eine sehr ursprüngliche. Damit fällt die zunächst so einleuchtende Möglichkeit, den Namen al-Ḫiḍr als Uebersetzung von *Γλαυκος* zu verstehen. Eher noch könnte in ihm, wie Lidzbarski in dieser *Zeitschrift* VII, 109 f.; VIII, 267 f. vorschlug, das alte Chasisatra fortleben. Er kann nach seinem arabischen Wortsinn schliesslich auch eine Gottheit des befruchtenden Wassers bedeuten. Wie dem auch sei, vorislamisch scheint der Name zu sein. Er ist wohl mit der Erzählung zu Muḥammad bzw. dessen Gewährsmännern gedrungen. Fragen wir woher, so weisen uns verschiedene Momente in das babylonische Niederland. Die verhältnismässig ursprüngliche Form, in der die Geschichte hier vorliegt, erklärt sich vielleicht am besten, wenn sie direkt aus ihrer Heimat kommt. Der مجمع البحرين erinnert — auch wenn der ursprüngliche Zug des grossen Wanderers nach Westen ging — zunächst an die Euphrat- und Tigrismündung. Daraus würde auch besonders gut verständlich, dass es gerade der Kufaner Nauf al-Bikālī noch wohl

weiss, der Moses der Koranstelle sei nicht der Moses der Kinder Israel, s. VOLLERS, a. a. O. S. 241 und 243, für welche offenbar sehr richtige Erkenntnis ihm Ibn ʿAbbās liebenswürdig den Titel »Gottesfeind« beilegt. — Wie Muḥammad zu dem Namen موسى kam, bleibt fraglich. Ganz unmöglich ist es vielleicht nicht einmal, dass er eine auf Missverständnis beruhende Umbildung des letzten Teils des Namens Gilgamesch wäre.

Es sei hier ausdrücklich betont, dass es uns hier nur um das Verständnis des Passus Sūre 18, 59 ff. zu tun ist, nicht um die Erklärung der heute noch im Orient vielgenannten al-Ḫiḍr-Figur überhaupt. Diese lässt sich keinesfalls direkt auf eine einzige Wurzel zurückführen; sie ist — darin hat VOLLERS gewiss recht — »ein Erzeugnis des islamischen Synkretismus«. Nur darf man dabei nie vergessen, dass dieser Synkretismus eben dadurch ermöglicht war, dass viele der zu verschmelzenden Figuren einer und derselben Abstammung waren. Den Synkretismus sehen wir vor sich gehen, wenn Muḥammad in die Mūsā—al-Ḫiḍr-Erzählung eine Episode aus der bekannteren Alexandersage einschiebt. Seine Wirkung ist wohl schon die Anknüpfung der Geschichte Sūre 18, 65 ff. an al-Ḫiḍr. Hier erscheint al-Ḫiḍr offenbar bereits als der rastlose Wanderer. Das aber ist nicht der Utnapischtim-Chasisatra des Epos, sondern Gilgamesch.

Werfen wir noch kurz einen Blick auf die Entwicklung der al-Ḫiḍr-Geschichte in der arabischen Ueberlieferung, wie sie VOLLERS in unübertrefflicher Weise dargestellt hat. In al-Buḫārīs *aṣ-ṣaḥīḥ* unterscheidet VOLLERS S. 240 ff. drei Berichte. »Alle haben gemeinsam, dass gewisse im Qorān nur angedeutete Personen bereits Namen erhalten haben«, so al-Ḫiḍr und Josua. »Der Bericht III scheint die beiden andern voraussetzen und aus ihnen verschmolzen zu sein.« Er ist »dadurch bemerkenswert, dass er bei dem bekannten Felsblock auch ‚die Lebensquelle' erwähnt« (a. a. O. S. 245). Wenn in den beiden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000327

ersten Berichten die Fischgeschichte künstlich in den koranischen Kontext hereinerklärt wird, liegt hier die erste offenkundige Auffüllung aus der verbreiteteren Alexandersage vor. Aṭ-Ṭabarī nennt im *tafsīr* ebenfalls das »Wasser des Lebens«, s. Vollers, a. a. O. S. 246. In seinen Annalen wird al-Ḫiḍr »mit dem Dhulqarnein, dem Doppelhörnigen, dem islamischen Reflex Alexanders des Grossen, in Verbindung gebracht« (a. a. O. S. 247/8). »Hier tritt auch zum erstenmal die Bemerkung auf, dass Chidher im Zuge Alexanders ‚den Lebensstrom' erreichte, dass beide, ohne darum zu wissen, daraus tranken und infolge dessen mit ewigem Leben beschenkt wurden.«

Wir können es also verfolgen, dass es den muslinischen Gelehrten ganz ähnlich ging, wie den modernen Erklärern des Korans. Indem sie von der den Zusammenhang störenden Fisch-Anekdote aus die ganze Erzählung deuten wollten, haben sie diese mit der von Alexander's Zug nach der Lebensquelle zusammengebracht und so den ewigen Lebens teilhaftigen Weisen der Urzeit mit dem durch den Trank aus der Lebensquelle unsterblich werdenden Koch Alexander's identifiziert.

Zu dem letzteren noch ein Wort! Die Fischgeschichte erzählt, wie wir gesehen haben, ein Erlebnis Alexander's und seines Kochs. Alexander lebt als ذو القرنين in der arabischen Ueberlieferung fort. Sein Begleiter ist aber offenbar erst infolge späterer Vermischung al-Ḫiḍr. Die jungen Rezensionen des Alexanderromans, die allein uns erzählen, dass der Koch tatsächlich aus der Quelle getrunken habe und unsterblich geworden sei, geben ihm den Namen Andreas. Die islamische Tradition kennt nun vier Menschen, die dauerndes Leben gewonnen haben: al-Ḫiḍr und Elias, Jesus und Idrīs. Dieser letztere ist uns eine ganz dunkle Gestalt. Hubert Grimme, *Mohammed* II, 92 sagt: »Wer Idrīs ist, — steht dahin«. Nun hat Nöldeke in dieser *Zeitschrift* XVII, 84 f. scharfsinnig entdeckt, dass Idrīs kein anderer Name ist als Andreas. Er denkt dabei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000328

an den Apostel dieses Namens, ohne aber einen beiden Figuren gemeinsamen Wesenszug mit Sicherheit nachweisen zu können. Alexander's Koch Andreas und der Idrīs der Araber haben eben den Zug, der beide vor andern Menschen auszeichnet, gemein: die Gewinnung der Unsterblichkeit.

Zu einer genaueren Prüfung der Frage fehlt uns leider das Material. Die Koranstelle 19, 57 f.: واذكر فى الكتاب ادريس انه كان صدّيقا نبيّا ورفعناه مكانا عليّا sagt uns so gut wie nichts. Was uns die älteren muslimischen Gelehrten, wie der Traditionssammler al-Buḫārī (ed. Krehl II, 335 f.), der Historiker und Koranerklärer aṭ-Ṭabarī (*Annales* ed. de Goeje I, 172 ff.; *tafsīr*, Cairo 1902 XVI, 63 f.; XVII, 52) und vollends spätere Autoren wie al-Baiḍāwī in seinem Kommentar (ed. Fleischer I, 583, 22 ff.) und aṯ-Ṯaʿlabī in seinen Prophetengeschichten (vgl. auch Weil, *Die biblischen Legenden der Muselmänner* S. 62 ff.) mitzuteilen wissen, geht von der Gleichsetzung des Idrīs mit dem biblisch-jüdischen Henoch aus. Auf diesem Weg wird Idrīs zum Erfinder der Schrift, zum ersten Astronomen. Anderes erinnert an jüdische Geschichten von Josua ben Levi. Für den Ursprung der Figur ist daraus nicht viel zu holen.

Dass die Geschichte von Alexander und seinem Begleiter Andreas den Arabern bekannt war, sehen wir aus dem Koran; wie der Begleiter erst nachträglich mit al-Ḫiḍr zusammengeworfen wurde, glauben wir oben gezeigt zu haben. Einen Namen muss er von Hause aus wohl gehabt haben. Und nun bietet sich uns die arabische Umschreibung von Andreas: Idrīs. Wir kennen eigentlich nur den Namen; vom Träger wissen wir nichts, als dass er — wenigstens nach der üblichen Deutung — entrückt wurde und nicht starb. Da ist die hier vorgeschlagene Kombination doch wohl recht naheliegend.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000329

Sprechsaal.

Zu Šurpu VIII 34.

Von *H. Zimmern.*

Da neuerdings gerade diese Zeile der Šurpu-Serie von Boissier in OLZ XI (1908), 299 f. (vgl. auch denselben in PSBA 1901, 125) und von Frank in ZA XXIV (1910), 172 zur Stütze von allerlei unhaltbaren Aufstellungen gemacht worden ist, so möchte ich hier kurz dazu Stellung nehmen, zumal ich selbst seinerzeit in meiner Ausgabe durch eine irreleitende Transskription in dieser Zeile zu den Missverständnissen Boissier's und Frank's mittelbar Veranlassung gegeben habe. Es ist nicht zu lesen *išKU.ḪAR bu-bu-'u* sondern *išKU ḫar-bu pu-'u*; die ganze Zeile demnach: *itti māmīt ḫaṣbi kakki ḫarbu pū'u miṣru kudurru u musarē (lū paṭranikka lū pašranikka lū passanikka)* »Von Bann durch Topf, Gerät, Ernte, Spreu,[1]) Grenze, Grenzstein und Schriftdenkmal (mögen sie dich lösen, retten, befreien!)«. Damit fällt sowohl Boissier's Fassung von *ḪAR* als »Pflug«, wie Frank's Fassung als »Reliefzeichnung« und ebenso des letzteren Zusammenstellung von angeblichem assyr. *bu-bu-'u* »Siegelabdruck« mit dem von Löw und Nöldeke in ZA XXIII 274 f. behandelten aram. בבואה »Spiegelbild«. Der Beweis dafür, dass wirklich so, wie oben geschehen, zu trennen und zu lesen, ist aus der Labartu-Serie Teil II

1) Eventuell auch: Topf, Gerät für Ernte (Ernteprodukte) und für Spreu (Ernteabfälle, Häcksel od. ä.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000330

Kol. II 44 (ZA XVI 176) und Teil III 29 (10) a (ebenda 186) zu entnehmen, wo die Rede ist von *iškak-ki ḫar-bi ḫaṣbi zēri*. Für *pū* »Spreu«, »Häcksel« od. ä. s. MEISSNER, *Suppl.* 74 f. s. v. *pū*, JENSEN in KB VI 1, 453 f., vgl. auch MUSS-ARNOLT p. 789 s. v. *pū* 2 und MEISSNER in GGA 1904 Nr. 9, S. 754 zu KÜCHLER K. 61 Kol. I 40 (*kīma pī malmališ tarmuk*). Durch die Schreibung *pu-'* an obiger Stelle, desgleichen *karpat pi-'* in Ritualtaf. Nr. 60, 4 gewinnt die Vermutung JENSEN's a. a. O. an Wahrscheinlichkeit, dass *pū* mit hebr. u. s. w. פּוּחַ zusammengehört.

Assyr. *kisū* nicht zu arab. كُسْوَة, hebr.-syr. כֻּסְּיָא.

Von *H. Zimmern.*

Von den mancherlei neuen Aufstellungen in den Artikeln »Zum assyrischen Lexikon«, die BARTH, ZA XXIII 90 ff. und XXIV 150 ff. geliefert hat, möchte ich mich hier nur mit der in obiger Ueberschrift angegebenen, von BARTH a. a. O. XXIV 153 f. statuierten Reihe befassen. Dass der bautechnische Ausdruck *kisū* gegen DELITZSCH, HWB 342 nichts mit einem semitischen Stamm כסה, כסא zu tun hat, sondern, wie so viele technische Bezeichnungen, Lehnwort aus sumer. *kisa* (geschr. *KI.DI*) ist, ist schon längst ausgesprochen; s. JENSEN in KB III 1, 23 zu Urbau, Statue III 4 f., vgl. ferner MEISSNER und ROST, *Bauinschr. Sanh.* 24, LEANDER, *Sumer. Lehnwörter* 25. Auch in historischen semitisch-assyrischen Inschriften findet sich *kisū* mit dem Ideogramm *KI.DI* geschrieben, so z. B. in Tukulti-Ninib II (ed. SCHEIL) Rev. 57. Ebenso ist wohl auch wenigstens an einigen der von MEISSNER, *Suppl.* 45 b und von DELITZSCH, HWB 317 b unter *ki-di* verzeichneten Stellen statt dessen vielmehr *KI.DI* = *kisū* zu lesen. Desgleichen liegt in dem assyrischen Beschwörungstext IV R 21*, Nr. 1 (C), Kol. II

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000331

14 *KI.DI* als Schreibung für *kisū* vor. (Dieses Ideogramm *KI.DI* für *kisū* ist also auch bei Meissner, SAI nachzutragen.) Demnach kann keine Rede davon sein, dass der assyrische bautechnische Ausdruck *kisū*, der ja, wie auch Bezold in einer Anmerkung zu Barth bereits angedeutet hat, keineswegs »Seite« bedeutet, etwas mit arab. كُرْسِيّ zu tun haben könnte und ebensowenig mit hebr.-syr. כֶּסֶא, כֻּרְסָא. Ob nun aber diese beiden letzteren, كُرْسِيّ einerseits und כֶּסֶא, כֻּרְסָא andrerseits, wie Barth will, zusammengehören, ist eine Frage für sich. Einstweilen erscheint mir doch noch einleuchtender die von Barth abgelehnte Kombination von כֶּסֶא, כֻּרְסָא mit assyr. *kuseu* syn. *agū* »Kopfbinde« (und letzteres auch beliebte Bezeichnung für die Vollmondscheibe), eine Kombination, die, soviel ich sehe, zuerst Delitzsch in seinem *Assyr. Wörterbuch* (in Autographie) S. 90 Anm. 7 aufgestellt hat und die ich selbst dann auch in Gesenius-Buhl s. v. כֶּסֶא von der 12. Auflage ab, sowie in KAT^3 362 Anm. 3 vertreten habe.

Die Platonische Zahl und der altbabylonische Ursprung des indischen Yuga-Systems.

Von *F. Röck.*

Im Anschluss an die beachtenswerte Abhandlung von E. Dittrich über *Platons Zahlenrätsel und die Präcession* in der Märznummer der OLZ 1910 (Sp. 103 ff.) möchte ich die Aufmerksamkeit der Fachgelehrten auf ein damit innig zusammenhängendes Problem lenken, dessen Lösung nicht nur einen direkten Beweis für das hohe Alter der babylonischen Astronomie zu bringen vermag, sondern noch aus einem anderen Grunde unsere vollste Beachtung verdient. Wir lernen nämlich daraus den in Zukunft nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000332

mehr abweisbaren Schluss ziehen, dass spätestens zu derselben Zeit, für welche uns die Tontafelfunde zu Tell-el-Amarna sowie die Auffindung des hethitischen Königsarchivs zu Boghazköi eine allgemeine Verbreitung babylonischer Kultur in Vorderasien gezeigt haben,[1]) die Grundelemente babylonischer Astronomie auch im alten Indien Eingang gefunden und im Laufe der Zeit einen mächtigen Einfluss auf die dortige Kultur und Weltanschauung ausgeübt haben, nachdem bereits Jahrhunderte früher gepflogene Handelsbeziehungen der Westländer mit dem Osten[2]) den Boden Indiens für eine Verpflanzung geistiger Kulturerrungenschaften vorbereitet hatten.

Eine Ausstrahlung babylonischer Astronomie bis nach Indien und Ostasien ist längst vermutet,[3]) wirkliche Be-

---

1) Vgl. A. JEREMIAS, *Das Alter der babylonischen Astronomie*[2] (1909), S. 21 ff.

2) A. WEBER, *Indische Literaturgeschichte*, 2. Aufl., S. 2, N. 2.

3) Hieher gehört der postulierte vorderasiatische Ursprung der indischen Naxatra und der Mondstationen bei den Ostasiaten (A. WEBER, a. a. O. 265; LÉOP. DE SAUSSURE, *Les origines de l'astronomie chinoise*, *T'oung-pao*, Sér. II, vol. X, 1909; H. OLDENBERG, *Nakṣatra und sieou*, *Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött.* 1909, S. 544—72); ferner der mit dem babylonischen identischen Doppelstunde der Chinesen, sowie des in Ostasien weitverbreiteten, durch fünfmalige Wiederholung des Zwölfjahreszyklus (Ratte, Rind, Tiger etc.), der auffallend an die Dodekaoros des Teukros (BOLL, *Sphaera* p. 295) erinnert, gebildeten Sexagesimalzyklus. Sicher aus dem Westen stammen die Bezeichnungen des indischen Tierkreises, wenn sie auch erst auf griechische Vermittlung in sehr später Zeit zurückgehen dürften (vgl. A. WEBER, *Indische Studien* II, S. 167 u. a. a. O., sowie L. v. SCHROEDER, *Indiens Literatur und Kultur* 726). Auf einen weit altertümlicheren, dem babylonischen Zodiakus auffallend ähnlichen Tierkreis auf Java macht H. GINZEL aufmerksam (*Handb. d. mathem. u. techn. Chronologie* I, 87, A. 3). — Von mythologischen Einwirkungen Babyloniens auf das alte Indien ist die indische Flutsage hervorzuheben, die zuletzt M. WINTERNITZ als semitisches Lehngut nachgewiesen hat (MAGW XXXI, 1901, 305—33). Auch eine weitgehende Beeinflussung des vedischen Indrakultes durch babylonische Mardukmythen (Kampf mit Tiâmat, mit den sieben Dämonen, Weltschöpfung u. a.) erscheint als unabweisbar. — Dagegen konnte mich BRUNN-

weise dafür sind jedoch nur in ganz wenigen Fällen erbracht worden. So hat KUGLER nachgewiesen, dass »der alte astronomische Kalender der Chinesen sowie der Vedakalender der Inder genau die gleichen Zahlen für die Dauer des längsten Tages angeben, die aber in keiner Weise für Indien und China, ganz genau aber auf die geographische Breite Babel's passen«.[1]) Wie ich ALFRED VON GUTSCHMID's *Neuen Beiträgen zur Geschichte des Alten Orients* S. 132 entnehme, scheint dieselbe Entdeckung bereits früher einmal gemacht, aber wieder vergessen worden zu sein; GUTSCHMID schreibt sie schon A. WEBER zu; WEBER selbst schreibt darüber (a. a. O. 265 A. 268 und *Ueber den Vedakalender genannt Jyotisham* in den *Abh. der Berl. Akad. d. W.* 1862): »Dafür, dass [für die Einteilung der Mondbahn in 27 resp. 28 Mondstationen nämlich] Chaldaea das Mutterland ist, tritt als besonders wichtig u. a. wohl auch der Umstand ein, dass uns aus China, Indien und Babylon geradezu dieselben Angaben über die Dauer des längsten Tages vorliegen.«

Dass um dieselbe Zeit, als babylonische Kultur sich nach Westen und Osten verbreitete, auch indogermanische Stämme westwärts bis nach Kleinasien vorgedrungen waren, haben bekanntlich zwei Keilschrifttexte aus Boghazköi bewiesen, in denen neben den Göttern des Chattireiches und einzelnen babylonischen Gottheiten die indischen Götter Indra, Varuṇa, Mithra und der Name der indischen Dioskuren (*na-ša-at-ti-ia-an-na* = Nasatyai) genannt werden.[2]) Zu diesem seltenen Beispiel gesellt sich jetzt ein zweiter

HOFER's Identifizierung des vedischen Schöpfungsmythus mit dem babylonischen (*Einzelbeiträge z. allgem. u. vergl. Sprachwiss.*, Heft 5, *Iran und Turan*) nicht überzeugen.

1) Vgl. P. W. SCHMIDT, *Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke* (MAGW XXXVIII, 1908, S. 73 ff.).

2) ED. MEYER, *Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte* (*Sitzber. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1908, I, 18 ff.); vgl. JEREMIAS, a. a. O. 22 und L. v. SCHROEDER, *Das Tocharische und die Charri-Inschrift* (WZKM XXII, 1908, 348 f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000334

ganz analoger Fall, nur mit dem Unterschiede, dass sich uns hier ein bisher für echt indisch gehaltenes Kulturelement, nämlich die altehrwürdige Lehre von den vier Weltzeitaltern, wider alle Erwartung als Ableger der altbabylonischen Kultur herausstellt.

Wenn auch noch nicht im Rigveda, so treffen wir doch schon in spätvedischer Zeit mehrfach grosse Zahlen für Zeiträume; je eine Stelle im Aitareya Brâhmana (7, 15) und in der Prâna-Upanishad[1]) erwähnt deutlich die Namen der Yuga oder indischen Weltalter. Nach Weber ist auch in der Vâjasaneyi Samhitâ (30, 18) und in dem Taittirîya-Brâhmana (III, 4, 18) von den Yuga die Rede (*Indische Studien* I, 286 und 287, A. 2). An der zuletzt genannten Stelle betont Weber im Gegensatze zu Roth[2]) ausdrücklich, dass auch der indische Gelehrte Sâyana in seinem Kommentar die genannte Stelle des Taittirîya-Brâhmana nicht auf die Würfel, sondern auf die vier Yuga bezog. Immer häufiger kommen die indischen Weltalter in den Schriften der nachvedischen Zeit und des indischen Mittelalters vor, so z. B. im altindischen Heldengedicht Mahâbhârata, im Râmâyana, in den Epen kosmogonischen Inhalts, den sog. Purânas, sowie im Gesetzbuche Manu's.[3]) Diese nach Millionen von Jahren zählenden Zeitperioden, die zunächst auf blosse Zahlenspielereien zu deuten scheinen, erlangen im Laufe der späteren indischen Geschichte grosse praktische Bedeutung für die Chronologie, da mit ihnen viel gerechnet wird.

Als Ausgangspunkt der grossen Zahlen ist das auf sexagesimalem Prinzip[4]) beruhende 360tägige, sogenannte

1) A. Weber, *Indische Studien* I, 286.

2) *Die indische Lehre von den vier Weltaltern* (Tübinger Universitätsschriften 1860).

3) L. v. Schroeder, *Indische Literatur und Kultur* S. 448; Roth, a. a. O. S. 24 ff.; s. auch Ginzel, a. a. O. S. 330.

4) Nach demselben Prinzip teilten die babylonischen Astronomen, abgesehen von der sonstigen Tageseinteilung in 6 Zeitabschnitte zu je

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000335

Sâvana-Jahr der Inder zu betrachten, das mit dem aus Altbabylonien bekannten, in 72 Fünferwochen (*ḫamuštu*) zerfallenden lunisolaren Rundjahr und dem ursprünglich noch nicht durch 5 Zusatztage auf 365 Tage ergänzten und mit dem tropischen Jahre ausgeglichenen bürgerlichen Jahr der alten Aegypter[1]) identisch ist. Darauf beruht die chronologische Verwendung von Saren, Neren und Sossen,[2]) d. h. Zeitabschnitten von 3600, 600 bzw. 60 Jahren bei

---

60 Unterabschnitten, von denen jeder wiederum 60 kleinere Zeitteile enthielt, den vollen Tagkreis (Tag und Nacht) auch unmittelbar in Sechzigstel-Tage mit einer weiteren 60-Teilung dieser Tagesabschnitte (GINZEL, a. a. O. S. 80). Diese 60-Teilung des Tages hat auch im Vedakalender der alten Inder und in China Eingang gefunden; vgl. CANTOR, *Gesch. d. Math.* I, S. 91.

1) JEREMIAS, a. a. O. S. 61; IDELER, *Lehrbuch der Chronologie* S. 52.

2) Zu der von DITTRICH aus der Bedeutung des Saros als Finsternisperiode abgeleiteten Vermutung über eine Vertauschung der Namen *šar* und *šu-šu* (bei JEREMIAS, a. a. O. S. 67) sei bei dieser Gelegenheit erwähnt, dass wenn auch nicht gerade eine direkte Vertauschung, so doch eine Uebertragung des Namens *šar* auch ideographisch bezeugt ist, indem 𒊹 nicht nur *ištin* »eins« und *šušu* »sechzig«, sondern auch *šar* = σάρος bedeutet. Ja, das Fragment K. 2069 (BEZOLD, *Cat.* p. 400) liess sogar erkennen, dass die Babylonier in Ermangelung eines Zeichens für Null die Zahlzeichen 1 und 10 allgemein auf hohe Zahlen übertrugen, wenn diese Multipla des Sossos darstellten (HILPRECHT, BE XX, 1, p. 25 ff.). Da der senkrechte Keil aber auch = *šarru* »König« (BRÜNNOW, no. 10073), so erhellt daraus die Leichtigkeit der Namensübertragung von 60 auf 3600. Wie durch diese Uebertragung des Namens *šar* auf 3600, die höchste Einheit im Sexagesimalsystem, welche ein besonderes Zahlzeichen 𒐐 hat, diese gleich der 60 als der ersten höheren Einheit gleichsam als »König im Reiche der Zahlen« bezeichnet wurde, so scheint auch die heilige Zahl 60 den Himmelsgott *Anum* als »Götterkönig« (*šar ilâni*) zu bezeichnen; vgl. K. 170, obv. 6: 𒊹 = 𒀭 𒀀𒀀𒀀 𒐐𒊹 und MEISSNER, SAI Nr. 7560: 𒊹 (𒀭) = *Anu*, TALLQVIST, *Namenb.* XII, 226. — KUGLER (*Sternk. u. Sternd.* I, 52, N. 1) leitet den uns durch Suidas überlieferten Namen σάρος (IDELER, *Handb. d. Chronol.* I, 207) für die Finsternisperiode von der semitischen Wurzel שור »überschreiten, passieren« ab und denkt an ein Dahinziehen der Finsternis über die Mond- oder Sonnenfläche oder an das Verstreichen der Periode bis zu ihrer Wiederkehr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000336

Berosos[1]) und sein grosser Jahreszyklus von 36 000 Jahren[2]) gleich 10 Saren. Dieser Zyklus von 36 000 Jahren, der, wie James Adam zuerst erkannt hat, die Platonische Zahl ergibt, wenn man die Anzahl der Jahre in Tage umrechnet (36 000 · 360 = 12 960 000), daher mit Recht den Namen »grosses Platonisches Jahr« führt (Hilprecht, BE XX, 1, p. 31)[3]), ist zugleich die grosse ägyptische Phönixperiode, d. h. der Zeitabschnitt, der bis zur 72. Wiederkehr des Vogels Phönix aus dem Weihrauchlande verfliesst, und das Zehnfache derselben, 360 000 Jahre (= 5000 · 72), bildet genau die Zeitdauer des »grossen Jahres« der Chinesen (Jeremias, ATAO² S. 63, N. 1). Nun ist ausserdem das Hundertfache des grossen Jahreszyklus bei Berosos, also 3 600 000 Jahre (= 1000 Saren), bei den Indern als Zeitdauer der vier Weltalter ohne Berücksichtigung der den einzelnen Weltzeitaltern vorangehenden bzw. nachfolgenden Morgen- und Abenddämmerungen von Bedeutung, was aus den für die vier Weltalter oder Yuga charakteristischen Zahlen hervorgeht, die ich aus diesem Grunde aus Ginzel's *Handbuch* I, 330 hier anführe. Die einzelnen Weltalter selbst entsprechen als die vier Viertel des grossen indischen Weltenjahres in ihrer Reihenfolge den kosmischen Jahreszeiten: Frühling, Sommer, Herbst und Winter.

Zeitdauer des ersten Weltalters, des Dêva- oder Kritayuga	1 440 000 Jahre,
Zeitdauer des zweiten Weltalters, des Trêta-yuga	1 080 000 „
Zeitdauer des dritten Weltalters, des Dvâ-parayuga	720 000 „
Zeitdauer des vierten Weltalters, des Kali-yuga[4])	360 000 „
Zusammen	3 600 000 Jahre.

1) Ideler, *Lehrbuch* 92. — Belege für das 360tägige Jahr im alten Babylonien bringt Jeremias, a. a. O. S. 58 f.; vgl. auch S. 59, N. 2.

2) Vgl. Dittrich, a. a. O. Sp. 108.

3) S. aber Kugler, *Sternk. u. St.* II, 35 ff. und OL 13, 277 ff. — *Red.*

4) Die vier Weltalter, das Zeitalter der Götter oder der Wahrheit, das der 3 Opferfeuer, das des Zweifels und das der Sünde werden auch als goldenes, silbernes, ehernes und eisernes Zeitalter bezeichnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000337

Addiert man zu diesen Zahlen die Zeitdauer der Morgen- und Abenddämmerungen für die einzelnen Weltalter:

288 000 Jahre beim ersten Weltalter,
216 000 „ „ zweiten „
144 000 „ „ dritten „
72 000 „ „ vierten „

so ergeben sich folgende Zeiträume:

1 728 000 Jahre für das Dêvayuga,
1 296 000 „ „ „ Trêtayuga,
864 000 „ „ „ Dvâparayuga,
432 000 „ „ „ Kaliyuga.

Fassen wir nun von den angeführten drei Zahlenlisten zunächst die Endsumme der ersten Liste, also die Zeitdauer der die vier kosmischen Jahres- resp. Weltzeiten des indischen Weltenjahres bildenden Yuga ohne ihre Dämmerungen ins Auge, so ergeben die 3 600 000 Jahre, in Tage umgerechnet, eine Anzahl von 1 296 000 000 Tagen, was unwillkürlich an die Platonische Zahl 12 960 000 erinnert. Und dass hier ein Zufall ausgeschlossen ist, zeigt der Umstand, dass sämtliche Einzelzahlen der drei Listen gleich ihren Endsummen zur Zahl 12 960 000 oder 3600^2 in engster Beziehung stehen, indem sie ausnahmslos Quotienten der Platonischen Zahl darstellen. Damit dürfte erwiesen sein, dass das ganze indische Yuga-System auf der »Platonischen Zahl« aufgebaut ist, die als Ausdruck der Präzession der Aequinoktien[1]) das allgemeine Zahlengesetz

1) Da infolge der Neigung der Erdachse zur Sonnenbahn die Aequinoktialpunkte sich im Laufe der Zeit längs der Ekliptik verschieben, indem sie in 72 Jahren um 1 Bogengrad weiter nach Westen vorrücken (Jeremias, a. a. O. S. 67, A. 1), so dauert es 25920 Jahre, bis alle 360^0 des Tierkreises durchlaufen sind. Dies führt auf die von G. Albert (*Die Platonische Zahl als Präzessionszahl*, Leipzig 1907; vgl. auch dessen Aufsatz in der *Beil. z Allgem. Zeitg.* vom 22. März 1907) als »Platonische Zahl« gedeutete Zahl 2592. Wie Hommel erkannt hat (*Beil. z. Allgem. Zeitg.* vom 8. März 1907), gibt wiederum 2592, mit der Phönixzahl 500 multipliziert, die von Hultsch und Adam gefundene »Platonische Zahl« 12 960 000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000338

für das gesamte Universum darstellt und dieses in allen seinen Teilen, im Makrokosmos wie im Mikrokosmos durchdringt und beherrscht.

Zur Erhärtung der interessanten Tatsache, dass die Zahlen, die im indischen Yuga-System irgendwie von Bedeutung sind, sämtlich mit der Platonischen Zahl in Zusammenhang stehen, wiederhole ich hier zunächst aus BE XX, 1 die von HILPRECHT gegebene Rekonstruktion des Reverse von Ni. no. 20:

1	8 640 000 A.AN	25	518 000 A.AN
2	6 480 000	27	480 000
3	4 320 000	30	432 000
4	3 240 000	32	405 000
5	2 592 000	36	360 000
6	2 160 000	40	324 000
8	1 620 000	45	288 000
9	1 440 000	48	270 000
10	1 296 000	50	259 000
12	1 080 000	54	240 000
15	864 000	60	216 000
16	810 000	64	202 500
18	720 000	72	180 000
20	648 000		
24	540 000		

Die scharfsinnigen Untersuchungen HILPRECHT's haben nun dargetan, dass diese Tabelle als Divisionstabelle auf astronomischer Grundlage aufzufassen ist, indem beide Kolumnen — links der Quotient, rechts der dazugehörige Divisor — deutlich auf die Präzessionszahl 12 960 000 als gemeinsamen Dividenden hinweisen. Dabei erinnert die rechtsstehende Zahl der ersten Zeile unwillkürlich an die Präzessionszahl 8640 (= 2160 · 4); 8 640 000 ist aber das Tausendfache der soeben genannten astronomisch wichtigen Zahl, und 8640 Jahre ist die Zeitdauer für den Durchgang des Frühlingspunktes durch die vier Zodiakalbilder:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000339

Krebs, Zwillinge, Stier und Widder, von denen jedes folgende Zeichen als Zeichen des Frühlings-Aequinoktiums nach einem Zeitraum von 2160 Jahren an die Stelle des vorausgehenden Tierkreiszeichens tritt. Auf diesem ewigen Kreislauf der Gestirne, der die feste Grundlage des babylonischen Kalenders bildete, beruht die schon von H. Winckler und A. Jeremias für die altbabylonische Weltanschauung postulierte Lehre von den grossen Weltzeitaltern.

Das alte Babylonien kannte aber nicht bloss diese vier Weltzeitalter, sondern es war ihm auch das ganze System, das wir bei den alten Indern unter dem Namen Yuga-System begreifen, bereits um das Jahr 2400 v. Chr. vollkommen geläufig. Dies lehrt unzweifelhaft ein Vergleich der Zahlen unseres Nippurtextes mit den Zahlen des indischen Yuga-Systems. Betrachtet man nämlich die in der rechten Kolumne der obigen Divisionstabelle stehenden Einzelzahlen und hält dazu die oben angegebenen Zahlen des indischen Yuga-Systems, so zeigt sich unzweifelhaft, dass diese in den genannten, zur Platonischen Zahl oder dem Quadrate des Saros im Verhältnisse von Divisoren stehenden Zahlen des Tontafeltextes beinahe vollständig enthalten sind.

Da, wie zuerst Hommel, a. a. O. erkannt hat, ausser den indischen Yuga auch die ägyptische Phönixperiode von 500 Jahren zur Präzession der Aequinoktien und den Weltzeitaltern in organischer Beziehung zu stehen scheint, so stelle ich den Zahlen des Keilschrifttextes jedesmal die entsprechende Anzahl der Phönixperioden voran.

Phönix-perioden:	Reihe der Divisoren in Ni. no. 20, Rev.:	Indische Yuga:
17 280	= 8 640 000 (Jahre)	= 2 mahâyuga
12 960	6 480 000	$1\frac{1}{2}$ „
8 640	4 320 000	1 „
6 480	3 240 000	$\frac{3}{4}$ „

Phönix-perioden:	Reihe der Divisoren in Ni. no. 20, Rev.:	Indische Yuga:
5 184	= 2 592 000 (Jahre)	= 1 mahâyuga minus der Dauer des vollen dêvayuga
4 320	2 160 000	$\frac{1}{2}$ mahâyuga
3 240	1 620 000	$\frac{3}{8}$ „
2 880	1 440 000	1 dêvayuga ohne Dämmerungen
2 592	1 296 000	1 trêtayuga mit Dämmerungen
2 160	1 080 000	$\frac{1}{4}$ mahâyuga oder 1 trêtayuga ohne Dämmerungen
1 728	864 000	1 dvâparayuga mit Dämmerungen
1 620	810 000	$\frac{3}{16}$ mahâyuga
1 440	720 000	1 dvâparayuga ohne Dämmerungen (= 2 kaliyuga ohne Dämmerungen)
1 296	648 000	$\frac{3}{20}$ mahâyuga
1 080	540 000	$1\frac{1}{2}$ kaliyuga ohne Dämmerungen
1 036	518 000	$\frac{4}{3}$ kaliyuga plus 38 000 Jahre
960	480 000	$1\frac{1}{3}$ kaliyuga ohne Dämmerungen
864	432 000	1 kaliyuga mit Dämmerungen
810	405 000	$\frac{3}{32}$ mahâyuga
720	360 000	1 kaliyuga ohne Dämmerungen
648	324 000	$\frac{3}{40}$ mahâyuga
576	288 000	$\frac{1}{15}$ mahâyuga oder Dämmerungen des dêvayuga
540	270 000	$\frac{3}{4}$ kaliyuga ohne Dämmerungen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000341

Phönix-perioden:	Reihe der Divisoren in Ni. no. 20, Rev.:	Indische Yuga:
518	= 259 000 (Jahre) =	$\frac{2}{3}$ kaliyuga plus 19 000 Jahre
480	240 000	$\frac{2}{3}$ kaliyuga ohne Dämmerungen
432	216 000	Dämmerungen des trêtayuga
404	202 000	$\frac{3}{64}$ mahâyuga minus 1000 Jahre
360	180 000	$\frac{1}{2}$ kaliyuga ohne Dämmerungen.

Zufällige Uebereinstimmungen in dieser kontinuierlichen Reihe halte ich für völlig ausgeschlossen. Um nur einige Zeilen herauszugreifen, die ich der leichteren Auffindbarkeit halber durch die Quotienten bezeichne, so erhalten wir in derselben Reihenfolge wie im obigen Keilschrifttext:

Z. 3 das mahâyuga,
9 das dêvayuga ohne Dämmerungen,
10 das trêtayuga mit Dämmerungen,
12 das trêtayuga ohne Dämmerungen,
15 das dvâparayuga mit Dämmerungen,
18 das dvâparayuga ohne Dämmerungen,
30 das kaliyuga mit Dämmerungen,
36 das kaliyuga ohne Dämmerungen,
45 die Dämmerungen des dêvayuga,
und 60 die Dämmerungen des trêtayuga,

d. h. — mit Ausnahme des vollen dêvayuga und der Dämmerungen der beiden letzten Weltalter der Inder — das ganze indische Yuga-System. Dass die Zahl für die Zeitdauer des dêvayuga fehlt, ist dadurch begründet, dass seine Zeitdauer, 1 728 000 Jahre mit 7·5 zu multiplizieren wäre, um 12 960 000 als Produkt zu erhalten. Da jedoch dieser, durch eine Dezimalzahl ausgedrückte Quotient fehlt, so dürfen wir naturgemäss auch die Zahl 1 728 000 auf unserem Texte nicht erwarten. Enthielte der Keilschrift-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000342

text, der mit dem Quotienten 72 schliesst, auch noch die beiden Quotienten 90 und 180, so wären uns auch die Zahlen für die Dämmerungen der beiden letzten Weltalter gegeben, wie folgende zwei Zeilen beweisen:

90 144 000 = Zeitdauer der Dämmerungen des dvâparayuga
180 72 000 = Dämmerungen des kaliyuga.

Da ferner das grosse indische Zeitalter oder *mahâyuga*, in Phönixperioden ausgedrückt, genau die Zeitdauer von 8640 Phönixperioden ausmacht (4 320 000 : 500 = 8640), 8640 Jahre aber, wie bereits bemerkt, die Zeitdauer für den Durchgang des Frühlingspunktes durch das erste Drittel des Tierkreises darstellen, so dürfte auch der Zusammenhang der ägyptischen Phönixperiode mit der Präzession der Aequinoktien und den Weltzeitaltern nicht länger zu bezweifeln sein.

Dass die Zahlen der Zeitdauer der indischen Yuga auf sexagesimalem Prinzip aufgebaut sind, wurde oben bereits ausgeführt. Indem aber auch die Zeitdauer des indischen mahâyuga: 4 320 000 Jahre nach dem Sexagesimalsystem genau 1200 Saren beträgt, sowie das Tausendfache derselben, 4 320 000 000 Jahre der Zeitdauer von 1000 mahâyuga entspricht und ein Aeon oder Kalpa bildet, so ist auch diese grösste Zeitperiode der Inder durchaus auf sexagesimalem Prinzip aufgebaut; denn die Zeitdauer eines indischen Kalpa entspricht dem ungeheuern Zeitraum von genau 1 200 000 Saren von Jahren, was wiederum an die 12 000 Jahre der Weltdauer bei Zoroaster und an das uns durch Suidas überlieferte etruskische Weltenjahr von gleichfalls 12 000 Jahren erinnert.[1])

Zum Schlusse sei wiederholt, dass bereits Gutschmid für die indische Periode des Kaliyuga chaldäischen Ursprung vermutete und dieses mit der Periode von 432 000

6) Vgl. A. Jeremias, ATAO^2 154. 223, N. 2 und *Babylon. Astron.*^{2} 73, N. 1.

Jahren zusammenstellte, welche Berosos vom ersten Könige bis zur grossen Flut rechnete (a. a. O., S. 132). Gutschmid machte auch darauf aufmerksam, dass der Anfang des Kaliyuga nach der älteren Bestimmung bei Varâhamihira in das Jahr 2448 v. Chr., also in dasselbe Jahr falle, in welchem Berosos die erste historische Dynastie die Herrschaft über Babylon antreten lässt. Zu meinen hier mitgeteilten Ergebnissen über den altbabylonischen Ursprung des indischen Yuga-Systems bin ich indessen völlig unabhängig von Gutschmid gelangt.

Arab. ظِلْتُ und die Verba med. gemin.

Von *J. Barth.*

Diese abnorme Perfektform des ע"ע-Stamms ظَلَّ, z. B. *Hud.* 16, 25; 27, 6, Var. im Qor. 20, 97; 56, 65, die neben dem regelmässigen ظَلِلْتُ hergeht, wird vielfach als Zeugnis für die ursprüngliche Zweiradikalität der ע"ע-Verba verwendet. Es soll an dieser Stelle der letzteren prinzipiellen Frage weder nach der einen, noch der andern Seite hin das Wort geredet und nur das betont werden, dass diesem Perfekt für die Entscheidung derselben keine Bedeutung zukommt. Es müsste sehr befremden, dass von allen ע"ע-Verben sich nur in diesem einzigen arabischen[1]) und auch in diesem nur in einer Nebenform des Perfekts ein Ueberrest der in vorgeschichtlicher Zeit allgemeinen zweiradikaligen Grundform des Perfekts dieser Verba erhalten hätte. In Wirklichkeit findet sich für dieses ظِلْتُ

1) Nach *Lisān* XIII, 441 solle auch هَمْتُ für هَمِمْتُ »erlaubt« sein; ein Beleg ist aber weder von ihm noch von anderer Seite für diese Verkürzbarkeit erbracht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000344

eine viel einfachere Erklärung. Es gehört bekanntlich zu den أَخَوَاتُ كَانَ, und zwar steht es innerhalb dieser durch seine spezifische Bedeutung »am Tage sein« in gegensätzlichem Verhältnis zu بَاتَ »in der Nacht sein«. Vgl. z. B. *Lisān* u. d. W. im Namen des اللَّيْث: ولا تقول العرب ظَلَّ يَظَلُّ إلّا لكلّ عملٍ بالنهار كما لا يقولون باتَ يَبِيتُ إلّا بالليل [لكلّ عملٍ?]; s. schon al-Ḫalīl bei *Miṣbāḥ* u. d. W., u. A. m.[1]) Diese beiden gegensätzlichen Verba sind die einzigen üblichen unter den neben كَانَ, صَارَ hergehenden Zeitverben, die in der I. Konjugation vorkommen im Unterschied von أَصْبَحَ, أَضْحَى, أَمْسَى, die in der IV. Form erscheinen.[2]) Da nun jene beiden Verba für »am Tage sein« und »in der Nacht sein« ein auf einander bezügliches Paar bildeten[3]) und zugleich in ihrer Form als alleinige I. Konjugationen dieser Kategorie enge zusammengehörten, so entstand Analogiebildung des einen nach dem anderen; dem بِتُّ glich sich formal das gegensätzliche ظِلْتُ an.

Im Qorān 20, 97 und 56, 65 findet sich ظَلْتُ, ظَلْتُمْ,

---

1) Das schliesst einen gelegentlichen allgemeineren Gebrauch bekanntlich bei diesem wie bei den anderen nicht aus. Nach *Lisān* u. d. W. soll es in Poesie sogar vereinzelt von der Nachtzeit vorkommen; doch hat er dafür keinen Beleg.

2) Vgl. *Mufaṣṣal*[1] 119, 2. — Z. 8 werden غَدَا und رَاحَ als »mögliche« (ممّا يجوز) »Schwestern von كان« angeführt; vgl. WRIGHT[2] II § 42. Sie erscheinen aber, wenn überhaupt, dann jedenfalls sehr selten, in dieser leeren Bedeutung. Die *Alfijja* S. ٩٣ (Beirut) hat sie auch nicht.

3) Vgl. z. B. den Vers des ʿAntara (19, 12):

وَلَقَدْ أَبِيتُ على الطَوَى وأَظَلُّه

»Manchmal verbringe ich Nacht und Tag in Hunger«.

woneben als Variante ظَلْتُ hergeht (Baiḍ. z. St.); das letztere soll dem Dialekt des Ḥigāz angehören,[1]) würde also die ursprüngliche Lesart sein, wie es denn in den obigen Stellen des Dīwāns der *Huḏ.* die einzige Lesart ist. — Betreffs jenes ظَلْتُ wird im *Lisān* die Ansicht geäussert, dass es Analogiebildung nach لَسْتُ sei. Ob diese Ansicht nun richtig ist oder nicht, ob vielleicht aus dem obigen *ṣiltu* durch Einwirkung der anderen Perfektformen mit *a* (*ṣalla*, *-at*, *ṣallû*) sich ein dialektisches *ṣaltu* umgebildet hat, jedenfalls ist es bedeutsam, dass schon ein arabischer Philologe bei *ṣaltu* an eine Analogiewirkung gedacht hat, die bei ihm gewiss auch vorliegt.

Zu neusyr. صمب ڤصا Exod. I, 9.

Von *J. Barth.*

Prof. Nöldeke macht mich darauf aufmerksam, dass *būš* an dieser Stelle das pers. بیش »mehr« ist; es kommt also für das assyr. *bašū* nicht in Betracht. — An der Nichtzusammengehörigkeit des letzteren mit *ba-šu* »in ihm« wird hierdurch nichts geändert.

---

bubutu.

Von *H. Grimme.*

Auf S. 90 von Bd. XXIII dieser *Zeitschrift* hat J. Barth von der Etymologie des babyl. *bubutu* »Seuche« gehandelt und es als wurzelgleich mit arab. وباء hingestellt. Diese anscheinend richtige Deutung habe ich schon im Jahre 1907 in meinem Buche *Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult* S. 77 im Anschluss an meine Erklärung von

1) al-Lait im *Lisān* a. a. O.

bubbulum (= *ūm idirti*) durch وَبُلَ »ungesund sein« gegeben. Barth nimmt den Eintritt von *b* statt *u̯* als Einwirkung von folgendem *b*, was schon früher Ungnad zur Erklärung der Gleichung *babālu* = הובל vorgebracht hatte. Das ist vielleicht nicht zutreffend. Anscheinend enthält das babylonische Lexikon eine Anzahl von Wörtern, die den gleichen Lautwechsel (*u̯* : *b*) im Anlaut zeigen, ohne dass ihr zweiter Radikal ein *b* ist. Ich verweise auf *barū* »strotzen«: arab. وَرِدَ »regengeschwellt (Wolke)«, (*pirāti*) *baziāte*: arab. وَزِيَ »starkgebaut, untersetzt«, *banū* »heiter, schön sein«: äthiop. ተወ·ኔት »Vergnügen, Ergötzung«, *bīd* »vor, gegenüber«: amh. *u̯ad* »gegen«, »in der Richtung von . .«, *birbirru* »Glanz der aufgehenden Gestirne«: amh. *u̯aru̯artā* »Dämmerung«. Auch *barū* »entscheiden« liesse sich dann passend zu hebr. הורה stellen. Uebrigens hat auch Barth früher einmal (*Etymol. Studien* 30) babyl. *bēltu* »Schrecken (?)« und arab. وَهِلَ »furchtsam sein« zusammengestellt. Die Erscheinung verlohnte wohl eine genauere Untersuchung, wobei natürlich auch die babyl. *b* des In- und Auslauts berücksichtigt werden müssten.

Nachtrag zu S. 157 ff. (Zu babylonischen Beschwörungstexten).

Von *C. Frank.*

a) S. 160: Zu der talmudischen Anschauung von der Unschädlichmachung des Zaubers durch Speichel vgl. die adäquate Auffassung im Babylonischen, wie sie CT XVII 31 »T« rev. 15 ff. ausgesprochen ist: 15, *rū'tum nadītum šī kīma mē littabik* 17, *kišpu ša ina rū'ti nadīti bullulu ana arkati lutūru* »Der ausgeworfene Speichel, er werde wie Wasser hingegossen; der Zauber, der mit dem ausgeworfenen Speichel überschüttet ist, wende sich zurück!«.

b) S. 161 ff.: Herrn Prof. Thumb verdanke ich die

folgenden Literaturangaben. Für die Gleichung *Γελλώ-gallū*: PRADEL, *Griechische Gebete* S. 91, wo dieser Gelehrte schon ausgesprochen hat: »ich möchte noch daran erinnern, dass wir unter den babylonischen Dämonen einem Geiste *Gallū* begegnen«, indem er dabei THOMPSON's *Devils and Evil Spirits* I, XXXV zitiert. — Für die Vorstellung von der *Γελλώ* bis auf den heutigen Tag bei den Griechen, besonders auf Kythera: B. SCHMIDT, *Volksleben der Neugriechen* S. 139 f.; POLITES, *Sprichwörter*, Bd. III S. 658. — Für die $12^1/_2$ Namen der *Γελλώ* nach Leo Allatius: REITZENSTEIN bei WORELL ZA XXIII, 160 — in Poimandres S. 299 sind wirklich nur 12 genannt — und PRADEL, a. a. O. S. 342 f., wobei noch besonders zu betonen ist, dass sich der babyl. *gallū* in einem Kreis von 13 Dämonen befindet, von deren Namen sich indessen anscheinend keine weiteren mit den $12^1/_2$ Namen der *Γελλώ* identifizieren lassen. — Endlich für die Anmerkung 2 von S. 165: PRADEL, a. a. O. S. 85. — Herr Dr. P. MAAS macht mich noch auf seine Ausführungen über *Gello* in *Byz. Zeitschr.* XVII (1908) 224 f. aufmerksam, ferner auf seinen demnächst erscheinenden Artikel in PAULY-WISSOWA's *Realenzyklopädie*. — Nebenbei: *δομησαχ* in dem Text bei PRADEL a. a. O. 24, 3 ist wohl = sumer. *dumusag* »erster Sohn«; möglich auch, dass in *ταβυζον* und *λ⟨α⟩βυζον* ebend. 23, 25 und 88 der Dämonenname *labaṣu* steckt.

Annales d'Ašourbanipal IV, 13—20.

Par *A. Van Hoonacker*.

Les Annales d'Ašourbanipal[1]) offrent, dans la col. IV l. 13—20, un passage difficile à comprendre. Le monarque assyrien y rappelle les propos tenus par le roi d'Elam Tammaritu, d'abord au sujet de la décapitation de Teum-

1) Cyl. de Rassam; V Rawl. 1—10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000348

man, puis par rapport au successeur de ce dernier Ummanigaš.

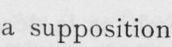
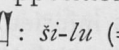
La partie du texte relative à Teumman est très claire et l'on reconnaît aussitôt les contre-sens que renferme à cet égard la traduction de S. A. Smith.[1]) Celui-ci traduisait: Tammaritu, [13] König von Elam, der über das Abhauen des Kopfes des Teumman [14] Lügen(?) gesprochen hatte, [15] den er angesichts meines Heers abgehauen hatte, [16] also: »Ich hieb ab den Kopf des Königs von Elam . . .«. Il est impossible qu'à la l. 15 Ašourbanipal attribue à Tammaritu la décapitation de Teumman; c'était sur l'ordre d'Ašourbanipal que Teumman avait été exécuté (col. III, 36). D'ailleurs *a-ḫu-ur-ru-u ummânâti-ia* ne peut signifier angesichts meines Heers; c'est certainement le sujet de *ik-ki-su* qui est signifié par ces mots et il est probable que l'on traduit bien: . . . . . qu'un soldat (litt. un suivant) de mon armée avait décapité . . . . . A la l. 16 le verbe est, non à la première personne du singulier, mais à la 3e du pluriel. Il faut comprendre: Tammaritu, [13] le roi d'Elam, qui touchant la décapitation de Teumman [14] avait tenu des propos injurieux, [15] (parce qu'un soldat de mon armée l'avait décapité), [16] ainsi: »Ils ont tranché la tête du roi d'Elam [17] au milieu de son pays, dans l'assemblée de son armée . . . . .«. La parole injurieuse (non le mensonge) attribuée à Tammaritu consiste dans un blâme exprimé par lui touchant l'exécution de Teumman par les Assyriens.

C'est la suite, l. 18 s., qui nous intéresse surtout. Après avoir rapporté les termes dans lesquels Tammaritu s'était exprimé touchant l'exécution de Teumman, l'inscription poursuit: [18] *ša-ni-ia*[2])*-a-nu ik-bi* 𒌷𒀀𒈾 *Um-man-i-gaš* [19] *ki-ê u-na-aš-šik ḳaḳ-ḳa-ru* [20] *ina pa-an allakê ša Ašur-ban-aplu* . . . . . Le signe cunéiforme reproduit dans cette

1) *Die Keilschrifttexte Asurbanipals* (1887), H. 1, S. 31.

2) Var. -'-.

transcription ne peut se lire que comme la particule conjonctive *û*. Mais il est impossible d'apercevoir le rapport du membre de phrase introduit par cette particule avec la phrase qui précède. La traduction de JENSEN[1]) m'est demeurée inintelligible. S. A. SMITH de son côté avait traduit: [18] Zum zweiten Male sprach er, »und Ummanigaš [19] ebenfalls küsste den Boden [20] vor den Boten Asurbanipals, Königs von Assyrien«. On ne voit point à quoi se rattache dans le contexte la locution ebenfalls, à moins de comprendre la phrase au figuré comme signifiant la mort d'Ummanigaš, ce qui serait violent et ne permettrait en aucune façon de comprendre l'injure que la parole aurait impliquée à l'adresse des Assyriens, puisque c'était Tammaritu lui-même qui avait donné la mort à Ummanigaš (col. IV, 2). D'ailleurs *ki-ê* ne peut signifier ebenfalls; cette particule introduit une proposition circonstancielle ou causale. Il n'y a aucun verbe dont le terme »Ummanigaš« soit sujet ou régime.

Je me demande si la solution de la difficulté ne serait pas à chercher dans la supposition que  doit être décomposé en et  : *ši-lu* (= *šîlû*, *šêlû*)? Dans *šîlû* on verrait la 3e pers. pl. du permansif de la forme III 1 de *êlû* avec la signification active (vr. DELITZSCH, *Gramm.* 1re éd. p. 247); ou, peut-être, une forme de la 3e pers. du sing. avec la signification intransitive.

Le sens obtenu ainsi s'harmoniserait parfaitement avec le contexte et avec les circonstances historiques. Les propos attribués à Tammaritu vont de la ligne 16 où ils sont introduits par *umma*, jusqu'à la ligne 20 inclusivement; ils sont en effet visés au commencement de la ligne 21 par les mots: *ili a-ma-a-ti an-na-a-ti* . . . . . Ils se rapportaient donc d'une part à l'exécution du roi Teumman par les Assyriens, et d'autre part à Ummanigaš. En ce qui regarde ce dernier, Tammaritu ne pouvait avoir reproché

1) KB, B. II, S. 189.

sa mort à Ašourbanipal; c'était, comme il vient d'être rappelé, Tammaritu lui-même qui en avait été l'auteur. Tammaritu devait au contraire avoir fait un grief aux Assyriens de l'élévation d'Ummanigaš, qui n'était à ses yeux qu'un usurpateur contre lequel il s'était justement insurgé. Le texte serait donc à comprendre ainsi: Tammaritu [13] . . . . . qui au sujet de la décapitation de Teumman [14] avait tenu des propos injurieux . . . . . [16] disant: »ils ont tranché la tête du roi d'Elam [17] au milieu de son pays . . . . .«, [18] dit en second lieu: »ils ont élevé Ummanigaš (ou: Ummanigaš s'est élevé?) [19] parce qu'il baisa le sol [20] devant les envoyés d'Ašourbanipal, le roi d'Ašour!« [21] A cause de ces paroles qu'il proféra hautainement, [22] Ašour et Ištar le punirent . . . . . — La parole injurieuse attribuée à Tammaritu par rapport à Ummanigaš, consiste dans cette appréciation qu'Ummanigaš n'avait été qu'une créature d'Ašourbanipal.

Sud-ar. *asad* = et. *anbasā* »uomo d'arme«.

Di *C. Conti Rossini.*

Che il sud-arabico 𐩱𐩮𐩣 »leone« avesse altresì uno speciale significato militare e fors'anco d'aristocrazia, risulta evidente e indiscutibile da parecchi testi epigrafici. Cito ad esempio:

Mars. 1 (iscrizione di Abū-karib, generale di Šammar Yuharʿiš, re di Saba e di Raydān, per le sue vittorie contro le tribù del Sahartān, di Dawaʾot, di Ṣuhar e di Harat), l. 24—25: 𐩺𐩲 | 𐩠𐩺𐩵𐩠𐩣 | 𐩧𐩲𐩱𐩠𐩬 | 𐩺𐩫𐩲 | 𐩧𐩨𐩠 | 𐩱𐩨𐩫𐩲𐩧 | 𐩱𐩮𐩣𐩣 | 𐩧𐩨𐩫𐩲𐩧 | 𐩱𐩮𐩺𐩮𐩺 | 𐩧𐩨𐩮𐩣 | 𐩱𐩮𐩮𐩺𐩮𐩺 | 𐩱𐩮𐩮𐩺𐩮𐩺 | 𐩱𐩮𐩮𐩺𐩮𐩺

CIS IV 334 = Gl. 825 (iscrizione di Saʿd Aḥras, relativa alle guerre di Šaʿar Awtar, re di Saba e di Raydān e figlio di ʿAlhān Nahfān, contro Ilʿazz, re dell' Hadramot), l. 7—8 »e lo [prepose] su duecento *asad* della tribù degli Ḥumlān«.

CIS IV 350 = Sab. Denk. 9 (iscrizione d' Abū-karib Yuhaskir sulle guerre fra Himiariti, Sabei ed Abissini del Sahartān), l. 2—6: »avanzaronsi duecento *asad* e fecero incursione fino alla terra di Ḥimyar, e vi fu ucciso un uomo; e perchè avanzaronsi centocinquanta *asad* fino a Mard nella terra di Alhān, e vi furono catturati due uomini«. L. 8—10: »avanzossi una schiera dagli Arabi, centodieci *asad*, e procedettero contro i Bāriq, e vi fu ucciso un uomo«.

CIS IV 353 = Ac. 14 (iscrizione di Saʿd-Taʾlab Yuhaširʿ per le sue guerre, col concorso di Yarīm Ayman, Bārig e Šafʿaṭat Ašwaʿ capi degli Ḥamdān, contro Malik-karib e Šammar Yuharʿiš, re di Saba e di Raydān), l. 12—13: »e li raggiunsero in ambe le città, liberarono i loro prigionieri [. . . e uccisero] trecentoventi *asad*«.

Dal confronto di questi passi balza fuor manifesto per *asad* il senso di »guerriero«, verisimilmente guerriero di distinzione, sebbene impossibile sia, per ora almeno, dir da che cosa siffatta distinzione derivasse.

Noterò, del resto, non esser forse questo nell' Arabia Meridionale un caso isolato di così fatti passaggi di senso. In CIS 350, l. 12, si ha »onde furono uccisi due *namr*«; la qual voce, dal Müller e dal Mordtmann tradotta come l' ebr. נָמֵר e l' ar. نمر, e dal Winckler

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000352

intesa per »ribelle«, è stata poi dal DÉRENBOURG interpretata »uomo feroce« sulla base dell' ar. تنمّر.

Torniamo ad *asad*. Il MÜLLER[1]) ha confronti suggestivi con Yāqūt, III 473: ونحن . . . . فنحن ملوك الناس اسود الناس, e III 615: سادة واسود. Il LIDZBARSKI[2]) richiama qualcuno de' testi epigrafici da me riportati per respingere un' ipotesi del WINCKLER,[3]) secondo cui in qualche passaggio biblico, come Ez. XXXII 2 e XXXVIII 13, dovrebbesi leggere כביר »princeps« anzichè כפיר »leo«, lezione quest' ultima ritenuta dal WINCKLER una »Unsinn und fadeste Geschmacklosigkeit«. Sugli stessi testi il dotto epigrafista si appoggia,[4]) come anche su ארא II Sam. XXIII 20 e Jes. XXXIII 7 (= אֲרִיאֵל), per interpretare, contro HUBERT GRIMME, il vocabolo ארא »sacerdote« della stela di Meša, l. 12, 17, una espressione quale اسد الله »eroe di Dio« parendogli adattatissima per designare l' uomo consacrato al culto divino.

Ma più che su questi interessanti, per quanto men certi confronti, è mio intendimento richiamar l' attenzione su paralleli presso il popolo più imparentato con l' antica Arabia Meridionale, su talune frasi etiopiche, che forse dal sud-arabico traggono una migliore interpretazione. Ed è notevole come le iscrizioni da me riportate testè concernano, almeno in buona parte, regioni attigue a quelle già occupate dagli Ḥabašāt, quando pur non si riferiscano agli Ḥabašāt stessi direttamente, come il n. 350 CIS e, a mio avviso, Mars. 1. Riguardo a questa ultima, infatti, rammento che il Sahartān, contro cui in buona parte si rivolsero gli sforzi d' Abūkarib Yuhaẓib, era terra, forse originaria, degli Ḥabašāt,[5]) che ne trasportarono in Africa

1) MÜLLER, *Denkmäler aus Arabien*, p. 40.
2) *Eph. für sem. Epigr.*, I, p. 235.
3) WINCKLER, *Altorient. Forschungen*, 2. serie, p. 239.
4) *Eph. für sem. Epigr.*, I, p. 278.
5) Cfr. CONTI ROSSINI, *Sugli Ḥabašāt*, Roma 1906 (estr. dai *Rend. d.*

il nome, e, per quanto degli Ḥabašāt non sia fatta in quel testo menzione, par evidente che quelle genti, le quali, assalite da sud, avevano dovuto cercare scampo sul mare, certamente tendendo ad altri lidi ben noti e propizi, e che il fortunato avversario insegue e vince sul mare stesso (ከንዋበ፡ወአወበ፡ወይሄንሃወ, l. 23—24 = **ወቀተልዎሙ፡በውስተ፡ባሕር፡**, se non pure **በውሳጤ፡ባሕር፡**, cfr. **በውሳጤ፡ሀገር፡ወአፍአ፡** in Ios. p. 355 etc.), dovevano essere strettamente collegate con i signori dell' opposta costa del Mar Rosso.

I documenti etiopici, cui ho accennato, sono atti feudali. In essi, d' ordinario, il re, largito un feudo ad un convento o ad una chiesa, concede all' ente beneficato il privilegio che in esso non entri nè leone (*anbasā* = sud-ar. *asad*), nè cavallo, nè mulo. Allorchè per la prima volta pubblicai un testo del genere, presi la frase alla lettera, e, mentre pel cavallo e pel mulo mi davo ragione del divieto nella necessità d' evitar brutture in luoghi sacri, pel leone pensavo alle fiere, che secondo autori del XV e del XVI secolo i re abissini tenevano presso di sè.[1]) Ma numerosi passi del *Liber Aksumae*[2]) mi convincono ch' io ero in errore. P. e.:

p. 4—5: **ወካዕበ፡ሐደሱ፡ወሠርዐ፡ሠሪዓ፡ጎዜ፡ዘርአ፡ያዕቆብ፡ወአውገዙ፡ከመ፡ኢየሀቡ፡ግብረ፡ወመጽንሐ፡በኃይል፡ዘእንበለ፡ፈቃዶሙ፡ሰበ፡የአቱ፡ንጉሥ፡ወከመ፡ኢይባእ፡አን**

R. Acc. dei Lincei, vol. XV). Nè Sahartān è il solo nome di Mars. I che potrebbe aver riscontro in Etiopia. Ma in così fatti paragoni occorre cautela, ed occorre prudentemente limitarsi al territorio veramente occupato dai Semiti. P. e. GLASER, *Die Abessinier*, etc. p. 17, immaginò una lontana, profonda penetrazione dei Sud-Arabi nel Sudàn Egiziano sulla base dell' identificazione di Alwā, la nota città del cristiano regno Nuba, con il sud-ar. ⌊ወላ. Ma il nome della prima sotto la forma Alut, Arawa par ricorrere già nella iscrizione di Nastesen e nelle formule di Gebel Barka, in tempi cioè in cui per lo meno difficile è ammettere una si poderosa, diretta diffusione sud-arabica: cfr. *Proceed. of the Soc. of Bibl. Arch.*, 1909, p. 196.

1) *Donazioni reali alla cattedrale di Aksum*, p. 13.

2) *Liber Aksumae*, textus. Parigi 1909.

በሳ፡ ወፈረስ፡ ወበቅል፡ ኀበ፡ እምኑ፡ et.: »Inoltre il re Zarʾa Yāʿqob confermò ed emanò regolamenti, e sotto pena di scomunica vietò che (*gli abitanti d' Aksum*) pagassero tributi o mantenimenti coattivamente, senza il lor beneplacito, quando venisse il re, e che il leone, il cavallo o il mulo entrasse presso la (*chiesa*) madre nostra« etc.

p. 25, l. 4—6: ሠራዕኩ፡ ወአውገዝኩ፡ አነ፡ ዘርአ፡ ያዕቆብ፡ ወልደ፡ ዳዊት፡ ከመ፡ ኢይባእ፡ ... አንበሳ፡ ወፈረስ፡ ወበቅል፡ ወአውፋሪ፡ ዘረፍታ። »Statuii e sotto pena di scomunica ordinai io, Zarʾa Yāʿqob, figlio di Dāwit, che non entri . . . nè il leone, nè il cavallo, nè il mulo, nè il preposto di Zaraftā«.

p. 32, l. 10—13: እመሂ፡ ትግሬ፡ መኰንን፡ ወእመሂ፡ ሕዱግ፡ እምባ፡ ሠናይት፡ እመሂ፡ ሥዩም፡ ወእመሂ፡ ገዛኢ፡ መለከይና፡ እመሂ፡ በዓለ፡ ፈረስ፡ ወበዓለ፡ በቅል፡ ወአንበሳ፡ ዘሄደ፡ ወዘተዓገለ፡ ውጉዘ፡ ለይኩን፡ »Se vi sarà un governatore del Tigré, o un vicario d'Ambā Sanāyt, o un prefetto, o un capo locale, o un cavaliere, o un uomo montato a mulo, o un leone, che violi o trasgredisca (*questi ordini*), sia maledetto«.

p. 32, l. 24—25: ከመ፡ ኢይባእ፡ መኰንን፡ እመሂ፡ አፈ፡ መኰንን፡ እመሂ፡ አንበሳ፡ ወእመሂ፡ ፈረስ፡ »affinchè non entri il governatore (*del Tigré*), nè il procuratore del governatore, nè leone, nè cavallo«.

p. 36, l. 3—5: እመቦ፡ ዘሄደ፡ ወዘዓገለ፡ እመሂ፡ ባሕረ፡ ነጋሢ፡ ወእመሂ፡ ሥዩመ፡ ቡር፡ ወእመሂ፡ አውፋሪ፡ ወእመሂ፡ ፈረስ፡ ወእመሂ፡ አንበሳ፡ ውጉዝ፡ ለይኩን፡ »se vi sarà qualcuno che violi o trasgredisca (*questi ordini*) o governatore delle province marittime (*bāḥr nagāsi*), o capo del Bur, o (*capo avente il titolo di*) *awfāri*, o cavallo, o leone, sia maledetto«.

p. 38, l. 2: ወአዘዝኩ፡ ከመ፡ ኢይባእ፡ ኀበ፡ ጕልቶሙ፡ መደባይ፡ ወአውፋሪ፡ ዘረፍታ፡ ፈረስ፡ ወአንበሳ፡ ከመ፡ ኢይባኡ፡ ወበነፍስኒ፡ ዘሞተ፡ በማይ፡ ወበእሳት፡ በጸድፍ፡ ወበአራዊት፡ ገዳም፡ በመብረቅ፡ ወበረኃብ። »Ordinai che non entrassero nel loro feudo i Madabāy e il capo di Zaraftā, il cavallo e il leone; che non entrassero neppure per qual-

cuno che fosse morto nell' acqua o nel fuoco, in un precipizio o per le belve del deserto, per fulmine o per fame«.

E negli atti feudali di Dabra Libānos, nel 1328, re ʿAmda Ṣyon dice[1]): **ኢ፡ይበውኡ፡ሥዩም፡ወኢ፡ስዑር፡ኢ፡መኰንን፡ወኢ፡ጎያል፡ወኢ፡ቃለ፡ነጋሢ፡ኢ፡አንበሳ፡ወኢ፡ፈረስ፡ኢ፡ማእከለ፡ባሕር፡ወኢ፡አውፋሪ፡ወኢ፡አፈ፡አውፋሪ፡ወኢ፡ሥዩመ፡አዌገር፡ወኢ፡ገዛእ፡አዌገር፡ወኢ፡ሥዩመ፡ደብረ፡ማዕያ፡ወኢ፡ሕዱጉ፡ወኢ፡ሥዩመ፡ዘሬዳ፡** etc. »Non entreranno nè prefetto nè preposto, non il governatore nè un possente(?) nè un procuratore del regnante, non leone, nè cavallo, nè il capo detto *mā'ekala bāhr* nè l' *awfāri*, nè il procuratore dell' *awfāri*, nè il prefetto d' Aughèr nè il sottocapo d' Aughèr, non il prefetto di Dabra Māʿeṣo nè il suo vicario, non il prefetto di Zarēdā« etc.

In tutti questi testi, di cui il più recente è dell' anno 1531, è evidente che *faras* »cavallo« e *baql* »mulo« sono abbreviazioni per *baʿala faras* »cavaliere« e *baʿala baql* »uomo montato a muletto«, come, d' altronde, leggesi aperto nel terzo dei testi or riportati; indicano, cioè, uomini d' arme scelti, distinti, occupanti uno speciale posto presso i capi della regione, tanto più che sino a tempi non lontani l' uso del cavallo nell' alpestre Abissinia era riserbato ai soli nobili ed ai maggiorenti. Analogamente, e più ancora, doveva indicarsi con l' *anbasā*, che suol essere menzionato anche prima del cavaliere. L' ipotesi, che altrove avevo presentato, potersi forse nell' *anbasā* scorgere colui che avendo ucciso un leone va col capo recinto della criniera della belva, è da respingersi, perchè l' uccisore del leone, se gode speciali privilegi onorifici nella sua stirpe, non ha alcuna podestà civile o militare; e, nei nostri testi, appunto di gente esercitante una autorità governativa si tratta. Senza dubbio, nello *anbasā* del medio-evo etiopico è una più o men alterata continuazione dello *asad* dei paesi originarî de' Semiti d' Etiopia.

1) *L' evangelo d'oro di Dabra Libānos* (*Rend. R. Acc. Lincei*), Roma 1901, p. 34—35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000356

Del resto, che *anbasā* avesse uno speciale senso nobiliare,[1]) par risultare da un ultimo testo, il più recente a me noto — dell'anno 1616 — ov'esso ricorre in così fatto valore: *Lib. Aks.* p. 74, l. 27—28: **ወሥዩም ፡ ዘሲሬ ፡ ውሉደ ፡ ውሉዱ ፡ ለፅአንበሳ ፡ ወረዳኢ ፡ አዝማች ፡ ዕበየ ፡ ድንግል ፡** »il governatore del Sirē, dei figli dei figli di un *anbasā* e d'un apportatore d'aiuto, *l'azmāč* ʿEbaya Dengel«.

Mordtmann e Müller, che primi attribuirono ad *asad* il senso di »Krieger, Ritter«, osservavano: »die . . . lexikalische Deutung ist nicht leicht«.

---

1) L'esercito abissino (**ሰርዌ ፡, ሰራዊት ፡** = ⱈⱁⱏⱁⱘ, p. e. in Gl. 618, 33—34) componevasi essenzialmente di *ḥarrā* e di *č̣awā*: I primi erano gli uomini liberi, e il nome ricorre anche in sud-arabico (p. e. ⱈⱋⱋⱗⱘ in CIS IV 80, l. 8: v. anche M. Hartmann, *Der islamische Orient*, II, p. 409). Quanto ai secondi, si suppose nel lor nome una abbreviazione di **ጹዋ ፡ ለምድር ፡** *sal terrae*, Mt. V 12, quasi »parte scelta a difesa di una data regione«. Ma la forma più antica *ṣēwā* e il fatto che i *č̣awā* costituivano una milizia permanente, una specie di corpo pretoriano dei re e dei grandi capi ne spiegano più naturalmente il nome dalla radice *ṣēwawa* »captivos duxit«: sappiamo infatti che tali milizie formavansi prevalentemente (in origine forse esclusivamente) di liberti e di loro discendenti, e sappiamo che talora capi abissini avevano corpi composti di puri Sudanesi. Poichè gli schiavi e quindi i liberti in Abissinia erano dati dalle razzie fra le popolazioni non a lingua semitica circostanti, *ṣēwā*, *č̣awā* dovette in origine denotare un corpo di gente serva, in contrapposto agli *ḥarrā*. Non altrimenti, d'altronde, signori arabi avevano corpi militari tratti dagli schiavi del Sudàn. — In breve, come gli *ḥarrā* d'Abissinia corrispondevano, almeno fino a un certo punto, ai guerrieri delle *šᵉeb* yemenite, così i *č̣awā* potrebbero avervi corrisposto agli *ḥums*, almeno se per questi e pel loro nome si avvalorasse l'interpretazione del Glaser, *Die Abessinier*, p. 77 segg. Vero è che tale interpretazione è contestata p. e. da M. Hartmann, *op. cit.*, p. 448—449. Ma scarso valore parmi avere il principale argomento contrario, che, cioè, se gli *ḥums* fossero state milizie servili, i capi non ne avrebbero associate le divinità alle proprie, mentre un principe Mineo in Hal. 476, l. 17 seg. invoca »tutti gli Dei di Maʿin e di Yaṭil, e tutti gli Dei degli *ḥums* e delle *šᵉeb*, e tutti gli Dei del mare e della terra, dell'oriente e dell'occidente«: infatti, è ben noto quanto facilmente ne' rivolgimenti politici le milizie pretoriane sorgessero; ovunque fosse, a considerazione ed a potenza; cosa anche più facile in paese come lo Yemen, ove all'autorità suprema opponevasi una riottosa aristocrazia di stirpi locali.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000357

La spiegazione non va, credo, ricercata per etimologie. Mi ero chiesto se potesse trattarsi di una traccia totemistica:[1]) non sembra. Verisimilmente, si è di fronte ad una manifestazione delle credenze nella virtù del nome: chi ha il nome ha la cosa, ha le qualità di quest' ultima. Ancor oggi fra popolazioni africane a civiltà rudimentale vediamo, per esempio, che chi porta il nome d' un animale non può cibarsi delle carni di quella specie, quasi il nome imposto dai genitori stabilisse una parentela con l' animale stesso. Gli antichi Semiti, al pari degli Egiziani, credevano profondamente nella virtù sopra-naturale del nome: i loro testi magici ne fanno fede. A così fatte credenze i Sud-Arabi non isfuggivano invero, come, del resto, potrebbero dimostrare taluni loro appellativi (p. e. *sumhuʿalā*, abbastanza comune; *sumhuʾamar* in Hal. 650, 2, etc.): molto meno vi sfuggivano gli Abissini, in cui le superstizioni dei Semiti vennero ad intrecciarsi con quelle degl' indigeni Cusciti.

Assyriologische Randbemerkungen.

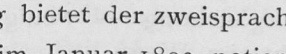
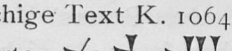
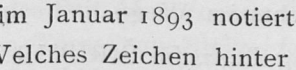
Von *C. Bezold.*

8.[2]) *zirmašītu.* Meissner hat OL 8, 305 durch Verbindung von K. 10194 mit K. 4328 für die Lesung *zirmašītu* (eine Hierodulenart) erschlossen; vgl. auch seine *Studien* III, 22, N. 1; 58, N. 1; 65 ff.[3]) Eine hübsche Be-

1) Sulla *vexata quaestio* del totemismo fra i Semiti, v. Robertson Smith, in *Kindship and marriage in early Arabia*, Londra 1907, e nella sua *The religion of the Semites*. In altro senso: J. Jacobs, *Are there totem-clans in the Old Testament*, in *Arch. Rev.*, III, p. 144—164; Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels*, Friburgo 1901; e Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Parigi 1906.

2) Vgl. diese *Zeitschr.* Bd. XVI, S. 415 ff.; Bd. XVII, Ss. 95 ff., 271 ff.; Bd. XVIII, S. 100 ff.

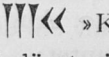
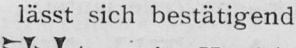
3) Zu den früheren Lesungen s. zuletzt Harper, AJSL 22, 19; vgl. auch Ballerini, *Riv. d. St. Or.* II, 547, n.

stätigung bietet der zweisprachige Text K. 10641, aus dem ich mir im Januar 1893 notierte:  =  . (Welches Zeichen hinter noch zum Wort gehörte, kann ich jetzt nicht mehr bestimmen.) — Ob der Sternname  auf K. 11739 (*Cat.* 1190) nach Meissner, SAI no. 1151 ergänzt werden darf?

9. *immanakku.* Zwar nicht die Bedeutung, aber wenigstens die assyrische Transskription des auf VAT 251 erwähnten Steinnamens, der dort im Parallelismus mit dem Alabaster steht (Hrozný, *Mythen* S. 32 f., Z. 25; vgl. Pinches, PSBA 28, 280), wird gesichert durch das Fragment eines zweisprachigen Hymnus, K. 5033:

.

Die Bildung erinnert in etwas an *girginakku* Meissner, *Studien* IV, 6.

10.  »König«. Zu Hommel's Ausführungen OL 10, 381 f. lässt sich bestätigend nachtragen die Gleichung  (so meine Kopie) , die ich mir vor 19 Jahren aus K. 4166 notierte; jetzt s. Meissner, *Suppl.* S. (7), Fossey, *Contr. au Dict.* p. 442 und Meissner, SAI no. 9144, der Hommel nicht erwähnt.

11. *nijāri* »Tafel«. Bei der Zusammenstellung dieses Wortes mit rabbinisch נייר blieb Perles, OL 8, 383 »die Distraktion des Vokals« in der rabbinischen Form »auffallend«. Gerade dieses Bedenken dürfte aber zu zerstreuen sein, wenn man sich erinnert, dass das assyrische Wort nicht nur *narū* (*narī*, *narā*), sondern auch *ni'ara*, *nija'ri*, *nijāri*, *nijari*, *niari*, *niarī*, *niara* oder *na-a-a-ru* geschrieben wird; s. Knudtzon, *Gebete* II, S. 307 und schon meinen *Cat.* I, p. 260, note ‡. Uebrigens braucht ein *nijāri* = »Tafel« =(?) »Schreibmaterial«, trotz der ev. sumerischen Etymologie (Ungnad, ZA 18, 17, N. 1) nicht aus Stein zu sein; s. schon Delitzsch, HWB 727 a und zuletzt m. Bemerk. in *DLitztg.* '07, No. 29, Sp. 1829. Von assyriologischer

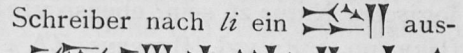
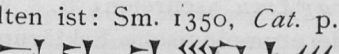
Seite steht also PERLES' Vergleichung — wenigstens soweit ich sehen kann — nichts im Wege.

12. *Lagaš.* Die Lesung *Lagaš* für ŠIR.BUR.LA geht, wie MEISSNER, OL 10, 385 mit Recht bemerkt, auf K. 4871 zurück, wo sie zuerst PINCHES fand; vgl. m. *Catal.* p. 670. Dass diese Lesung durch *La-ga-šú* II R 52, 60a gestützt wird, habe ich *Catal.* p. 2077 zum Ausdruck gebracht und dabei offenbar die (stillschweigende) Billigung HOMMEL's (GGG² 299, N. 2) gefunden. MEISSNER, a. a. O. hat diese Stelle nicht berücksichtigt, aber aus VAT 1948 die weiter bestätigende Var. *La-ga-* zu *La-ga-* beigebracht; s. jetzt auch seine SAI no. 10171. Und doch wird man mit ED. MEYER (*Sum. und Sem.* 34, N. 1; vgl. allerdings *Gesch.*² S. 447, § 383, Anm.) der Gleichung als solcher auch noch fernerhin Skepsis entgegenbringen dürfen. Mit Pater STRASSMAIER zusammen las ich am 10. August 1892 die Tafel Sp. II, 471, auf der eine Zeile lautet:

Dass diese Zeile zweisprachig sei, ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil sonst der Regel nach ŠIR.BUR.LA.KI voranstünde; auch *Lagaš* als Glosse zu fassen, ist kaum angängig. Es scheint deshalb, dass sich beide Bezeichnungen nicht restlos decken. Vielleicht gibt eine Veröffentlichung des ganzen Fragments nähere Aufschlüsse.

13. Die 15 Tore Ninive's. Dass Stadttore nach Gottheiten benannt wurden,[1]) wussten wir schon aus 79—7—8, 291: *Cat.* p. 1723. Dort scheint es sich nach meiner Kopie der Inschrift vom 2. Juli 1887 um die Tore Babylon's zu handeln; vgl. Col. I, 5:

1) Wie im Mittelalter nach Heiligen: *Jakoberthor* (Augsburg), *Porta San Sebastiano* (Rom), باب ثُومَا (Damascus, Ibn Ǵubair² ٢٨٣ 15) u. s. w.

— Den »Titel« des ersten auf dem neu erworbenen Sanherib-Zylinder des Brit. Mus. 103000 (CT 26, 31 und pl. D), VII, 74 genannten Tores von Ninive fasst der verdiente Herausgeber KING ibid. pp. 18. 27 als: *li-bur iššakki (ilu) Aššur* "May the representative of Ashur be strong!"; aber der precat. I 1 einer √בור, wovon *bīru* »stark, kräftig« bei DELITZSCH, HWB 171a, 596a belegt ist, müsste doch wohl *li-bir* lauten. Der Zylinder 103000 ist nicht frei von Schreibfehlern; vgl. nur VII, 93 *si* (K. 4492 rev. 10 richtig *zi*)-*kir-ši-in* und VIII, 5 *at-taz-qa*(st. *ka*)-*ra*. Ich vermute deshalb, dass VII, 74 vom Schreiber nach *li* ein ausgelassen ist: das Stadttor  »Altwerden-möge-Aššur's-Fürst!« stand ja noch zur Zeit Asurbanipal's; der König liess davor das abgeschlagene Haupt des Elamiters Tiumman werfen, diese Szene in einem Basrelief festhalten und dort durch eine Inschrift erläutern, die uns erhalten ist: Sm. 1350, *Cat.* p. 1481. — Ob das »Gartentor«  , zu dem in Sanherib's Zeit der »Königsweg« führte (I R 7, VIII, F, 22; fehlt auf dem Duplikat ZA 4, 286), mit einem der hier genannten Tore zu identifizieren ist, und event. mit welchem, wage ich zunächst nicht zu entscheiden. — Wenn die Zahl 15 auf 103000 überhaupt eine Bedeutung hat — und das werden vielleicht grade in diesem Fall auch die skeptisch Veranlagten zugeben —, dann kann sie sich nur auf die Stadtgottheit Ninive's beziehen: diese war bekanntlich Ištar und ihre heilige Zahl 15; s. K. 170 (CT 25, 50), 13.

14. Kälte und Hitze sind als göttliche Strafen für die Sünden der babylonisch-assyrischen Menschheit, soviel ich weiss, noch nicht bemerkt worden. Vgl. aber 81—2—4, 68 (HRP. no. 663; s. zum Inhalt meinen *Catal.* p. 1758), obv. 5 ff.: *ina ilī ku-uṣ-ṣi šá šarru bí-lì iš-pur-an-ni la-aš-šu ḫi-ṭu ilāni* (pl., *ni*) *šá . . . ár-ḫiš i-pa-aṭ-ṭa-ru . . .* »bezüglich der Erkundigung des Herrn Königs über die Kälte

(bemerke ich): es ist keine Sünde (vorgekommen); die Götter werden . . . (den Fluch oder dgl.) stracks lösen . . .«; 83—1—18, 81 (Hrp. no. 658), obv. 7 f.: *ḫu-un-ṭu šu ip-ta-ḫa ḫi-ṭu la-aš-šu* »diese (kaum: »seine«) Hitze wird nachlassen;[1]) es ist keine Sünde (vorgekommen)«. In weniger deutlichem Zusammenhang wird *ḫunṭu* auch K. 432 (Hrp. no. 439), obv. 2; 83—1—18, 98 (Hrp. no. 664), obv. 5, rev. 3 und 83—1—18, 26 (Hrp. no. 740) obv. 17 erwähnt, scheint aber auch an diesen Stellen nicht medizinischer (= »Fieberhitze«, Jensen, KB 6, 389. 391),[2]) sondern meteorologischer Natur zu sein; ebenso vielleicht sogar in Rm. 67 (Hrp. no. 348; vgl. Behrens, ZA 17, 392 und Martin, ZA 18, 97 ff.), wo in Z. 11 die Antwort auf die Auslassung des abgematteten Königs erfolgt: »diese (Hitze) wird in den Gliedern (?, wörtl. »Knochen« *iṣmāti*) nachlassen (כלה); es ist darum (noch) keine Sünde (vorgekommen)«.

15. *ragāmu* »schreien« u. s. w. hat bisher keine befriedigende etymologische Erklärung gefunden. Seine Bemerkung in KAT² 517: »Vgl. ארמ: רגם *verfluchen*« hat Haupt mittlerweile gewiss selbst aufgegeben;[3]) denn רגם heisst bekanntlich zunächst steinigen, s. den *Lisān* s. v. und vgl. רגמתם.[4]) Ich möchte innerassyrische Entstehung aus *šagāmu* »brüllen, heulen«[5]) befürworten. Eine Form wie

1) Vgl. zur √פחח zuletzt Langdon, ZA 21, 289.

2) Vgl. auch van Gelderen, BA IV, 521. — Die Zeit der Hitze als Jahreszeit heisst *ummātu*, Gegensatz 𒌓𒊏 𒄑𒀀𒈾 𒌓𒊏 𒄑𒀀𒈾 : Sanh. 103000, VIII, 83 *i-na um-ma-a-ti (ušašqā gimir šippāti)* ist gewiss nicht mit King, CT 26, p. 28 zu übersetzen "among the people (I irrigate all the orchards)", sondern vielmehr »in der heissen Jahreszeit (bewässerte ich alle Obstpflanzungen).«

3) Trotz Winckler, MVG 6 (1901), 131 f.!

4) תרגום (zur Literatur zuletzt D. de Sola Pool, *The Kaddish* (Lpz. '09), p. 11, n. 2) dürfte mit der Wurzel ebensowenig etwas zu tun haben wie רגמתם ψ 68, 28 (bei Perles, OL 8, 180).

5) Mehrfach als Synonymum von *ragāmu* gebraucht; s. z. B. Zimmern, KAT³ 447.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000362

*taštugumu ergab *tar-tu-gu-mu*[1]) K. 168 (LEHMANN, *Šamaš.* Taf. XLV f., WINCKLER, *Keilschriftt.* II, 28 f., HRP. no. 437), obv. 23 und daraus die Sekundärwurzel *ragāmu.*[2]) Freilich wäre nach dem jetzigen Stand unserer Kenntnisse auch die umgekehrte Entwicklung *ragāmu* > *šagāmu* nicht ausgeschlossen; vgl. die Grammatiken von DELITZSCH[2] § 64, 3. 4, UNGNAD, § 6, h. i und MEISSNER, § 11, e. والله اعلم.

16. ምስሌክ, ታሕቴክ, etc. BARTH hat gewiss recht, wenn er (ZDMG 42, 355) von der »eigenartigen Bindeform zwischen den Präpositionen und ihren Suffixen« (deren Ursprung ich hier nicht verfolge) eine Reihe von Analogiebildungen erzeugt sein lässt. Aber مِثْلَكَ, تَحْتَكَ gegenüber ምስሌክ,

---

1) Das *u* der zweiten Silbe wird unter dem Einfluss des Sonorlauts entstanden sein; vgl. ZIMMERN, ZA 5, 9, N. 3; 397 f. und meine Abhandlung in den *Sitzber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.*, philos.-hist. Kl., 1910, Nr. 9, S. 10, N. 4. — [Auf S. 15 dieser Abhandlung würde ich jetzt in Z. 14 das »und dat.« im Hinblick auf das längst bekannte (THOMPSON, *Late Bab. Letters* p. 176; MARTIN, *Lettres néo-bab.* p. 152), auch von LANDERSDORFER, OL 13, 261 als sicher angesehene Doppelsuffix in *a-šap-par-ki-iš* CT 22, no. 224, 19 lieber streichen. Aber auch eine Pluralform der 2. fem. acc. ist jetzt von THUREAU-DANGIN entdeckt worden. Der Herr Kollege war so liebenswürdig, mir am 20. Juli d. J. darüber folgendes mitzuteilen: »Quant à la forme du pronom suff. 2e pers. fém. pluriel, vous la trouverez dans le no. 23 de mon volume *Lettres et Contrats*, contenant une lettre adressée à deux femmes; on y lit (dans la formule de salutation): *be-li ù be-el-ti li-ba-al-li-tu-ki-ti*«. — Von den unerlaubt vielen Druckfehlern in den *Verbalsuffixformen* verbessere ich hier wenigstens: S. 8, Z. 29: 26 st. 68; S. 9, Z. 27: 36 st. 34; S. 13, Z. 23: (begünstigte) st. begünstigte und S. 23, N. 2: *ki* st. *ki.*]

2) Aehnlich könnte aus *gamāru* »vollenden« — etwa durch ein Medium wie *gimirtu* > **gimiltu* — die »Sekundärwurzel« *gamālu* »vollkommen machen« entstanden sein, die dann natürlich nichts mit جَمَلَ الشيء جَمْعَهُ u. s. w. (*Lisān*) zu tun hätte (vgl. MUSS-ARNOLT, HWB 221 b); vielleicht auch aus **šī'ū* »sehen; suchen«, I 2 »auf etwas bedacht sein« — etwa durch ein Medium wie *išti'i* > **ilti'i* — die »Secundärwurzel« **li'ū* »wollen; können«, die gewiss von der Wurzel לאה = לוא = לאי (in *lā'ū* »kümmerlich, schwach«; vgl. JENSEN, KB 6, 442) zu trennen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000363

ታሕቲክ sind davon unberührt geblieben. Ich glaube nun, dass im Aethiopischen ursprüngliches bzw. »ursemitisches« *ʿalai* (*ʿalay*) für die Bildung aller bei DILLMANN, *Gramm.* § 167, 3 (2. deutsche Ausg. S. 361, engl. Ausg. von CRICHTON, p. 408 f.) aufgezählten Präpositionen massgebend war, dass also nach **la* + *ʿalai-ka* > **la* + *ʿelai-ka* > **la* + *ʿelē-ka* > *lā* + *ʿelē-ka*, ላዕሌክ die inneräthiopischen Analogien ምስሌክ, ዲቤክ, ኀቤክ, ታሕቲክ etc. etc. gebildet wurden. Sekundäre Erscheinungen sind dann vor gewöhnlichen Nominibus ኀቤ, ዲቤ etc. (DILLMANN, l. c.) einer- und ላዕለ (BARTH, l. c. S. 356 o.) andrerseits. Möglich ist, dass diese Analogien auf *-ēka*, in Folge einer Formangleichung, von ታሕቲክ eingeleitet, gleichsam angeführt wurden; dann hätten wir einen analogen, aber nicht denselben Vorgang wie in פַּחֲתֵיךְ, ܒܬܪܟ (BARTH, *Nöldeke-Festschr.* S. 789 f.).[1])

17. 𒀀𒉡 𒄑 𒌑𒌑. DELITZSCH, HWB 104 a: »**annûšim* . . . . soeben?«; MUSS-ARNOLT, HWB 73 a: »*annušim* . . . . sogleich, gerade jetzt«; JOHNSTON, *Epist. Lit.* II, p. 56: »*annûši*^{m} just now, immediately, forthwith«; DELITZSCH, *Assyr. Lesest.*^{4} 156 b: »*annûrig* Adv. soeben, eig. diesen Augenblick (wenn *rig* = *rêgu*, רֶגַע). Beachte *an-nu-rig* (Zeichen *ṣu*) K. 655 Rev. 6. Eins mit *an-nu-ri*?[2])«; VAN GELDEREN, BA IV, 514 f.: »*an-nu-rig* . . . . soeben«; MARTIN, *Textes relig.* p. 90 suiv.: »*an-nu-šim* . . . . voici que«; DELITZSCH, *Gramm.*^{2} S. 217 f.: »*an-nu-rig* soeben (?)«; MEISSNER, *Gramm.* S. 60: »*annûrig*, *annûri* = soeben«; JASTROW, *Rel.* II, 167 und N. 3: »*an-nu-schim* . . . . diese«.

Ich glaube indessen, wir haben vielmehr zu lesen: *annurik* = **an(a)-ƒurki*[3]) = **לְאֹרֶךְ, bzw. *annuri*, mit der

1) Erst ein paar Jahre nach der Niederschrift des obigen Abschnitts sehe ich zu meiner Freude, dass BROCKELMANN, *Grundriss* S. 497, § 252 b ε Anm. 1 in der Hauptsache derselben Ansicht ist.

2) Letzteres schon fünf Jahre früher vermutet von BERRY, *Hebraica* XI, p. 190.

3) Zur Bedeutung der √ארך s. NÖLDEKE, ZDMG 40, 724 f. und

Bedeutung »wann, wenn in der Zukunft« im Gegensatz zu *īnu-ma* »wann, als in der Vergangenheit«. Als Parallele vgl. man den Ausdruck *mannu (ša) (ina) urkiš(i) ina mātima* »wer immer irgend einmal später« K. 383 (JOHNS, DD no. 234), obv. 13 f.; K. 1140 (HARPER, no. 609 = JOHNS, no. 187), obv. 8; 82—5—22, 35 (JOHNS, no. 500), obv. 3 f.; 83—1—18, 363 (JOHNS, no. 315), obv. 8 f.; K. 442 (JOHNS, no. 386), obv. 12; 83—1—18, 335 (JOHNS, no. 350), obv. 13; 83—1—18, 353 + 409 (JOHNS, no. 503), obv. 2; Bu. 91—5—9, 197 (JOHNS, no. 643), rev. 9 und ähnlich (s. JOHNS, l. c. III, p. 302 ff.) und zum Abfall des auslautenden *k* in dem sicher vielgebrauchten *annurik* > *annuri* den Abfall von *n* in dem vielgebrauchten يَكُنْ > يَكُ u. dgl. m. In der Protasis der mit *annurik* eingeleiteten reciproken Sätze scheint häufig (in der Regel?) das Verb im Präsens zu stehen und den vokalischen Auslaut *a* anzunehmen.

Beispiele: I. K. 11 (HRP. no. 186; vgl. DELITZSCH, BA II, 25 f.), rev. 3 ff. bzw. gleichlautend K. 498 (HRP. no. 522; dazu DELITZSCH, BA I, 212 f.), obv. 10 ff.: *an-nu-rik ina pa-an šarri bīli-ja us-si-bi-la-aš-šu šarru bí-lì liš-al-šú . . .* »wenn man ihn vor meinen Herrn König führen wird, möge ihn der Herr König fragen . . .«. K. 497 (HRP. no. 165), rev. 6 ff.: *an-nu-rik a-na šarri bí-lì-já a-sa-ap-ra šarru bīl-li (amilu) kur-bu-tí liš-pu-ra* »wenn ich (nun) zu meinem Herrn König (Nachricht) senden werde, möge der Herr König Opferpriester senden«. K. 504 (HRP. no. 157; vgl. JOHNSTON, *Epist. Lit.* I, p. 166; MARTIN, *Lettres assyriennes et babyl.*, Paris 1901, p. 37), obv. 7 ff.: *an-nu-rik [itti?] (amilu) mār-šipri-í-a ina pa-an [šarri] bí-lì-já a-šap-ra-šu-nu [ina pa-]an šarri bí-lì-já li-ru-bu šarru bí-lì i-si-šu-nu lid-bu-bu* »wenn ich sie (zwei vorher genannte Aerzte) [mit?] meinem Boten vor meinen Herrn König senden werde, mögen sie bei meinem Herrn König (auch)

POOL, l. c. p. 95. — Eine eigene, von der obigen verschiedene Bedeutungsentwicklung haben *warki, warka*: UNGNAD, ZA 18, 35. 64.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000365

Zutritt finden, (und) der Herr König möge mit ihnen sprechen!«. K. 548 (HRP. no. 724), rev. 13 ff.: *an-nu-rik* . . . (ob hier überhaupt etwas fehlt?) *šarru bīli-ja i-sa-ap-ra mi-i-nu [šá šar]ru bí-li i-qa-bu-ú[-ni]* »wenn (nun) mein Herr König senden wird, was (mag's sein), das der Herr König befehlen wird?«. K. 1888 (HRP. no. 637), obv. 12 ff.: *an-nu-rik . . . (amilu) mār-šip-ri-ja [ina] pa-an šarri bīli-ja [a-]sa-ap-ra-aš-šú [šar]ru bí-lì liš-al-šu* »wenn ich meinen Boten . . . vor meinen Herrn König entsenden werde, möge ihn der Herr König fragen!«. K. 8390 (HRP. no. 639), obv. 6 ff.: *an-nu-rik (amilu) . . . . ina ilī šarri b[í-lì] ú-si-bi-la šarru bí-lì lu-ka-a-a. . .* »wenn er (der Beamte) . . . . zu meinem Herrn König bringen lässt, dann möge mein Herr König . . .«. Sm. 521 (HRP. no. 729), obv. 4 f.: *an-nu-rik šarru bí-lì-[ja] il-la-ka a-na-ku lal-lik-ka* . . . »wenn mein Herr König gehen wird, werde auch ich gehen . . .«. K. 1194 (HRP. no. 910), obv. 8 f.: *an-nu-rik a-sa-ṭa-ra [a-na m]uḫ-ḫi bīli-ja* . . . »wenn ich an(?) meinen Herrn schreiben werde . . .«. 83—1—18, 155 (HRP. no. 950), rev. 3 ff.: *an-nu-rik ištin (amilu) rī'u ina pāni-ja ina (alu) Kal-ḫa i-ta-al-ka* . . . . »wenn ein (einziger?) Hirte in (der Stadt) Kalḫa vor mich treten wird . . . .«. — K. 122 (HRP. no. 43; vgl. JOHNS, DD II, 105 f.;[1]) MARTIN, l. c. 28 f.; VAN GELDEREN, a. a. O. 513 ff.; GODBEY, AJSL 22, 51 f.), rev. 22 ff.: *an-nu-rik VIII šattu* (bzw. *šanāti*) *ultu bi-it mi-tu-u-ni ú-ma-a māru-šu ultu pi-ir-ti-šu i-za-az* »wenn es 8 Jahre sein werden, seit er gestorben ist, wird sein Sohn an seine Stelle(?) treten«. K. 183 (HRP. no. 2; vgl. DELITZSCH, BA I, 618. 620; JOHNSTON, l. c. I, 130 f.; DELATTRE, PSBA 23, 351 ff.; MARTIN, l. c. p. 11 f.; ZIMMERN, KAT 380 f.; WEBER, *Lit.* 279), rev. 6 ff.: *an-nu-rik šarru bí-lì ra-a-mu šá (alu) Ninua(KI) a-na nīši(pl) uk-tal-lim a-na qaqqadī(pl) ma-a mārī(pl)-ku-nu bi-la-a-ni ina pa-ni-ja li-iz-zi-zu (m)Arad-(ilu)Gu-la mār-ai šú-ú is-si-šu-nu-ma ina pa-an šarri bīli-ja li-zi-iz* »wenn (MARTIN: *au*

1) JOHNS' "ABLCL" ist mir nicht zugänglich.

moment où) der Herr König den Einwohnern Ninive's Gunst erweisen (und) zu den Spitzen (sprechen wird): bringt eure Söhne, sie sollen (vor mir stehen =) in meiner Umgebung sein, möchte da doch auch (*šū* hervorhebend) mein Sohn Aradgula mit jenen in die Umgebung meines Herrn Königs gelangen!«. K. 587 (Hrp. no. 547), obv. 13 ff.: *šá šarru bí-lì [iš-pur-]an-ni ma-a an-nu-rik a-na (ali) Ḫi-in-za-ni ta-lak ma-a i-si-ka lil-li-ku* . . . . »inbetreff des Schreibens des Herrn Königs an mich: »wenn du nach der Stadt Ḫ. ziehen wirst, sollen sie(?) mit dir ziehen . . . .« . . .«. K. 941 (Hrp. no. 565; vgl. Behrens, *Briefe* S. 86 f.), rev. 1 ff.: *an-nu-rik . . . a-da-gal a-. . . šum-ma ina libbi-šu í-. . . pi-šir-šu a-na šarri [bīli-já] a-šap-pa-ra* »wenn ich . . . d. . . . . beobachtet haben werde, ob er hinein . . . (bzw. darinnen . . .), so werde ich seine Deutung [meinem Herrn] König mitteilen«. K. 1010 (Hrp. no. 577), obv. 12 ff.: *an-nu-rik . . . . ina pa-an šarri bīli-ja i-tal-ku-ni man-nu šá . . . .* »wenn sie(, die Aufgezählten, nun) vor meinen Herrn König treten werden, wer wird dann . . . .«. K. 1123 (Hrp. no. 598), obv. 6 ff.: *an-nu-rik ú-ta-mi-šú i-lu-ku la-li-ki i-si-šú-nu* »wenn sie abreisen (Form wie K. 534, obv. 6; vgl. aber auch rev. 2), fortziehen werden, dann werde ich mit ihnen ziehen«. K. 1274 (Hrp. no. 220; vgl. Johnston, l. c. I, 174; Martin, l. c. p. 43), rev. 3 ff.: *an-nu-rik nīši(pl) an-na-ka -(?)šú-nu it-tal-ku-nu . . . (amilu) rīšu bí-lì ik-nu-ku-u-ni an-nu-rik is-si-šú-nu* »wenn (nun) die Leute dorthin(?) kommen werden . . . ., dann soll mein Herr Vorstand (den Kontrakt) siegeln, wenn er mit ihnen zusammensein wird«. K. 996 (Hrp. no. 570; vgl. Johns, PSBA 24, 299), rev. 9 ff.: *an-nu-rik . . . (abnu) b(p)u-ra-al-li . . . ú-šab-ši-il . . .* »wenn er . . . *b(p)urallu*-Steine[1]) . . . glühend machen wird . . .«. K. 1542 (Hrp. no. 918), obv. 9. 14: *an-nu-rik šá . . . . .* »wenn (es in Zukunft der Fall sein wird,) dass(?) . . . .«.

---

1) Ob an den Beryll zu denken ist? Lautlich stünde ihm *burallu* gewiss näher als *pilurtu* (Meissner, ZA 17, 249 f. 271).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000367

Vgl. auch noch K. 525 (HRP. no. 252), rev. 10; K. 533 (HRP. no. 304), obv. 18, rev. 6; K. 534 (HRP. no. 441), rev. 7; K. 537 (HRP. no. 205), obv. 3; K. 577 (HRP. no. 203), rev. 7; K. 677 (HRP. no. 555), obv. 4; K. 847 (HRP. no. 952), rev. 3; K. 932 (HRP. no. 957), rev. 1; K. 937 (HRP. no. 564), rev. 14; K. 946 (HRP. no. 567), rev. 8; K. 1001 (HRP. no. 572), obv. 11; K. 1051 (HRP. no. 580), obv. 3; K. 1125 (HRP. no. 600), obv. 7; K. 1208 (HRP. no. 621), rev. 6; K. 1386 (HRP. no. 634), obv. 10 und K. 7370 (HRP. no. 931), obv. 8.

II. K. 175 (HRP. no. 221), obv. 11 ff.: *an-nu-ri (m)Abni-i ... ina pa-an bīli-já ilak-ka ... bīli-já li-ir-ḫi-ṣa-aš-šu* »wenn Abnī ... zu meinem Herrn kommt, dann möge ihn mein Herr ...«. K. 656 (HRP. no. 92; vgl. JOHNSTON, l. c. I, 171), obv. 9 ff.: *šá šarru bīli iš-pur-an-ni ma-a (iṣu) gušūrī(pl) balṭūti(pl) mu-nu šup-ra an-nu-ri ṣal-pa-ni šá (iṣu)gušūrī(pl) a-sa-p[ar] ina pa-an šarri bīli-ja ú-s[i]-bi-la 372 (iṣu)gušūrī(pl) dannūti(pl) 808 2* TI *2313 3* TI *11807 4* TI *naphar 15200 šal-mu-tí u 13157 lab-bir-tí* KU(R).ME »auf die Mitteilung des Herrn Königs: »zähle (und) sende die lebenden (»grünen«)[1]) Balken« (antworte ich:) wenn ich (nun) den Vorrat[2]) an Balken absende (und)

1) Vgl. HAUSRATH, unten S. 356.

2) Dass in diesem, soviel ich weiss, bisher unerkannten Wort für »Vorrat, Haufen, Abteilung« *ṣal* zu lesen ist, geht aus VAT 129 (PEISER, *Vertr.* Taf. 28), 12: *ṣa-al-ba-nu* (ebd. S. 58 von PEISER unübersetzt gelassen) hervor. Den Zischlaut des Stammes *ṣalāpu* (bzw. *ṣalābu*), der auch auf K. 4383 (CT 11, 40), obv. 2 vorkommt, sichert die Phrase auf K. 56 (HAUPT, ASKT S. 72), obv. 28: *ṣi-lip-ta ana ṣi-lip-tí ú-ší-ṣi* (MEISSNER, *Suppl.* 81b) »Abteilung um Abteilung brachte er heraus« od. dgl. Nun wird auch die Stelle Sanh. Kuj. 4, 12 = 103000, VI, 56 (CT 26, 24) klar, wo gewiss nicht mit DELITZSCH (HWB 508b. 522b), MEISSNER-ROST (*Bauins. Sanh.* S. 12) und KING, CT 26, p. 24 zu lesen ist *ušaptûni pânišu*, sondern vielmehr *ú-šap-tu ṣal-pa-ni-šu* (var. *šú*) »(die Götter) haben (des Marmors) Vorrat (»Reichtum«) eröffnet«. — Ob *ṣil(li)bāni* K. 494 (HARPER, no. 19; vgl. MEISSNER, *Suppl.* 81a), Rm. 311 (ZIMMERN, *Rit.* Taf. LX) und 83—1—18, 2 (HARPER, no. 391; vgl. MEISSNER, ZA 15, 420), das ZIMMERN bei VAN GELDEREN, BA IV, 521 mit صَنْدَل »Süssholz« vergleicht, damit in irgendeinem Zusammenhang steht, vermag ich nicht zu entscheiden.

meinem Herrn König überschicke, (so müssen es sein:) 372 starke[1]) Balken, (ferner) 808 (von) 2 Leben,[1]) 2313 (von) 3 Leben, 11807 (von) 4 Leben, zusammen (also) 15200 (soll heissen: 15300)[2]) gesunde und (dazu noch) 13157 alte, (an)gefressene«. Rm. 2, 5 (Hrp. no. 411; vgl. Berry, l. c. p. 180 f. 190; Behrens, a. a. O. S. 47, N. 1), rev. 2 ff.: *an-nu-ri ú-tam-mí-ša il-la-ka ma-a a-na šul-mí ina ikalli al-lak* »wenn er abreisen, fortziehen wird, dann werde ich glücklich im Palast einziehen«.

Vgl. auch noch K. 472 (Hrp. no. 17), obv. 7; K. 1413 (Hrp. no. 96), obv. 8 und K. 8989 (Hrp. no. 703), obv. 8.

Dass das — wie schon oben bemerkt — von Delitzsch (AL[4] S. 156) erwähnte *an-nu-* auf K. 655 (Hrp. no. 132), rev. 6 in der Lesung *an-nu-rik* mit unserem Wort identisch ist, halte ich für sicher. Aber auch das von Berry (l. c. p. 190, n. 1) angezogene *a-nu-* auf K. 1170 (Hrp. no. 147), obv. 9 ist vermutlich dieselbe Konjunktion, ist dann aber nicht *a-nu-su* (Berry), sondern *a-nu-ruk* zu lesen und wurde vielleicht dialektisch *ānurūk* ausgesprochen. — Erinnern wir uns endlich der von Ungnad (ZA 18, 27) eruierten Bedeutung von *ištu*, das »den Weg der Bewegung . . . . . mit Beziehung auf ihren Anfangspunkt« ausdrückt, so gewinnt die Vermutung an Wahrscheinlichkeit, dass auch *issuri* auf **isturi* < **išturi* < **ištu* + *uri* < **ištu* + *urik* zurückzuführen sei.

1) Vgl. Hausrath, unten S. 356 ff.

2) Editions- oder (absichtlicher?!) Additionsfehler?

Aus einem Briefe des Herrn Prof. Hans Hausrath

an *C. Bezold.*[1])

Karlsruhe, 26. VI 1910.

. . . Ich würde »lebende Balken« deuten als »Balken aus grünem Holz«, d. h. im lebenden Zustand gehauen, und im Gegensatz dazu die »alten« als »Balken aus Dürrholz«, worunter die heutigen Forstwirte im Walde abgestorbene, erst nach ihrem Tode gefällte, häufig von Insekten — zumal Bockkäfern — angefressene, aber oft noch zu Bauzwecken brauchbare Stämme verstehen. In den modernen intensiv bewirtschafteten Wäldern sind solche Dürrhölzer natürlich selten, in Urwaldungen aber häufig, so heute noch in manchen Teilen des Böhmerwaldes, der Alpen etc. Wäre anzunehmen, dass auch der Transport von Brennholz vom Sitz des Beamten nach dem Lieferungsort — Ninive? — sich lohnte, was in holzarmen Gegenden, wo der Holzbrand ein Luxus, ja nicht ausgeschlossen ist, so könnten die Dürrhölzer auch als Feuerungsmaterial gedient haben. Diesfalls wäre statt »Balken« besser »Stämme« oder »Bäume« zu setzen.

»Leben« = Generation könnte vielleicht dem gleichzusetzen sein, was wir »Umtrieb« nennen, d. i. die Zeit, die zwischen der Entstehung eines Waldes aus Samen oder Wurzelausschlag und seiner Fällung liegt, also der Entwicklungszeitraum vom Anfang einer Baumgeneration bis zu ihrem Ende. Ob dann, wie Sie vermuten, »Leben« = 30 Jahre zu setzen ist, muss ich natürlich als eine offene Frage bezeichnen; es ist aber sehr gut möglich. Denn

---

1) Herr Kollege HAUSRATH stellte mir nach der Mitteilung meiner Uebersetzung des oben, S. 388 wiedergegebenen Passus von K. 656 zur Präzisierung der darin vorkommenden Termini technici in liebenswürdigster Weise seine Fachkenntnisse zur Verfügung, wofür ihm die Leser unserer ZA mit mir danken werden. — *Bez.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000370

starkes Bauholz braucht je nach Holzart, Boden und Klima (Regenmenge) 100—120, in den Hochlagen an der Baumgrenze auch bis zu 200 Jahren. Wäre die Deutung als »Umtrieb« richtig, so ergäbe sich die für den Forstmann sehr interessante Tatsache, dass damals bereits ein Wirtschaftsverfahren angewendet wurde, das unserem heutigen Mittelwaldbetrieb entspricht. Bei diesem wird die weitaus überwiegende Mehrzahl der Bäume auf einem Schlage (= Waldteil) im Alter von 20—40 Jahren gehauen, ein kleiner Teil bleibt dagegen stehen, bis der Hieb nach wieder 20—40 Jahren, d. h. einem »Umtrieb«, wiederkehrt; dann werden mit der Mehrzahl der jungen (einlebigen) Bäume die meisten dieser »zweilebigen« gehauen, einige bleiben aber auch drei, vier, ja wohl auch fünf und mehr »Umtriebe« stehen. Der Forstmann nennt diese durch weitere Umtriebe beibehaltenen Bäume »Oberhölzer«, die grosse Masse der andern, nur einen »Umtrieb« erlebenden dagegen »Unterholz«. Das Oberholz ergänzt sich also bei jedem Abtrieb aus dem Unterholz, indem ein Teil von diesem stehen bleibt. Der Terminus technicus für die aus dem Unterholz ins Oberholz übertretenden Bäume ist »Lassreitel«.

Gegen diese Gleichsetzung von »Leben« und »Umtrieb« habe ich indessen doch Bedenken. Die Zahlen für die einzelnen Klassen zeigen, dass die starken Bäume vorwogen, nicht wie beim Mittelwald die schwachen. Das liesse sich allenfalls so erklären, dass das schwache, weniger wertvolle Material teilweise an die Bevölkerung der Umgegend verkauft wurde, das starke aber für den Herrscher reserviert wurde und die Aufstellung nur den augenblicklichen Vorrat enthielt. Aber bei einer so entwickelten Wirtschaftsweise wäre die Menge der Dürrhölzer auffällig.

Ich möchte daher eher vermuten, dass mit der Bezeichnung »starke Balken«, »2 Leben« u. s. w. nur Klassen gemeint sind, die gebildet wurden nach der Stärke des Baumes, genauer gesagt nach der Zeit, die ein Baum

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000371

durchschnittlich brauchte, um die Dimensionen seiner Klasse zu erreichen. Also:

»Starke Balken« solche von ca. 30 Jahren, heute »Gerüststangen«;

Balken von 2 »Leben« solche von ca. 60 Jahren, heute schwaches Bau- oder Langholz V. und IV. Klasse;

Balken von 3 »Leben« solche von ca. 90 Jahren, heute mittelstarkes Bau- oder Langholz III. und II. Klasse;

Balken von 4 »Leben« solche von ca. 120 Jahren, heute Stark- oder Langholz I. Klasse . . .

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000372

Recensionen.

Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients, *herausgegeben von C. H. Becker. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung.* Band I, Heft 1. Strassburg (Verlag von KARL J. TRÜBNER) 1910. 104 Ss. in gr.-8° (mit 4 photographischen Tafeln).

Durch die Zeitschrift, deren erstes Vierteljahrheft wir hier zur Anzeige bringen, soll nicht lediglich die bibliographische Statistik der in enormen Verhältnissen anwachsenden Zeitschriftenliteratur um eine Nummer vermehrt werden. Das neue Unternehmen kommt vielmehr einem wirklichen wissenschaftlichen Bedürfnis entgegen und füllt bei der Entwicklungsreife unserer orientalischen Studien eine fühlbare Lücke aus. Die Islamkunde hat sich in den letzten Jahren aus den allgemein semitistischen, ja sogar den arabistischen Studien als selbständiges Forschungsgebiet emporgehoben, ohne ihr Zugehörigkeitsverhältnis zu dem Kreise, aus dem sie hervorgewachsen ist, zu verkennen. Sie ist sich vielmehr der Unerlässlichkeit der philologischen und historischen Grundlegung bewusst, die notwendig ihren Ausgang bilden muss. In diesem Sinne weist sie jene dilettantische Pfuscherei ab, die sich mit dem Anschein höherer Gesichtspunkte der philologischen und historischen Vertiefung der Probleme enthoben zu sein dünkt. Andererseits ist jedoch ihre Entwicklung, eben von den erwähnten Grundlagen aus, zu

Verknüpfungen geführt worden, durch die ihre früheren Grenzen gesprengt worden sind. Durch die Erweiterung des Gesichtskreises der Islamgeschichte sind neben den religiösen Momenten immer mehr auch die weltlichen Gesichtspunkte hervorgetreten, die in der Geschichte des Islams vom ersten Anbeginn bis in die Blütezeit hinein herrschende Geltung beanspruchen. Diese Betrachtungsweise hat die Erforschung der wirtschaftlichen Verhältnisse und ihrer Wirkungen als Faktoren der Entwicklung in Gesellschaft und Regierung in den Vordergrund gerückt. Wenn auch die treibenden Kräfte, die das religiöse Interesse mit sich führt, ohne in Einseitigkeit zu verfallen, niemals verkannt werden und daher nicht aufhören können, den Gegenstand quellenmässiger Erforschung zu bilden, so tritt doch immer mehr die Berücksichtigung der ökonomischen Koeffizienten der Gestaltung und Entwicklung des Islamwesens in den Bereich dieses Studienkreises.

Völlig neue Bahnen werden in dem speziellen Studium der islamischen Kunst beschritten. Kunstgelehrte von Beruf, die rühmlichen Eifer daran wenden, ihr Fachgebiet mit den erforderlichen sprachlichen und realen Kenntnissen zu erweitern, haben auf Forschungsreisen zu den Stätten islamischer Baukunst die zuweilen nur noch in Ruinen erhaltenen Denkmäler zum Gegenstand kunstgeschichtlichen Studiums gemacht und greifen dadurch in die Erschliessung wichtiger Tatsachen der Kulturentwicklung ein. Sie verbinden sich mit den kompetenten Epigraphikern, um die kunst- und kulturgeschichtliche Würdigung der Denkmäler zu fördern, für deren Determination die philologisch und paläographisch gedeuteten Texte als feste Zeugnisse dienen. Dies ergibt nun eine ins einzelne gehende Erkenntnis der kulturgeschichtlichen Zusammenhänge, deren Dokumente die Kunstdenkmäler sind. Es ist nichts mehr mit dem allgemeinen Gerede von maurischer Kunst. Sie wird erkannt nach ihren im Masse der Kulturbedingungen und historischen Berührungen bewirkten Verzweigungen. Hier sind

zuweilen bis ins höchste Altertum zurückreichende Quellen und vielseitige Wirkungen nachzuweisen, sowohl in den grossen monumentalen Zügen wie auch im kleinlichsten Dekorationsflitter. Und wir, die wir noch in den Bahnen der älteren Schule wandeln, müssen dankbar die Förderung anerkennen, die wir aus den Studien der Kunsthistoriker schöpfen, die als eifrige Akoluthe sich uns Zünftigen angeschlossen haben.

Wenn auch in der allgemeinen Betrachtung der grossen Religions- und Kulturerscheinung des Islams die sprachlichen Scheidewände verschwinden und die Erforschung des islamischen Geisteslebens gleichsam auf ein Einheitliches gerichtet ist, muss andererseits wieder auch das Individuelle und Differenzierende scharf beobachtet werden, das durch die nationalen Besonderheiten und die in ihnen liegenden Kulturbedingungen hervorgerufen worden ist. Eben dieses Moment erfordert noch eingehende wissenschaftliche Pflege.

Zu solchen, hier durchaus nicht erschöpften theoretischen Erwägungen gesellen sich auch Rücksichten vorwiegend praktischer Natur. Die grossen Staaten unseres Erdteils haben sich in Asien und Afrika Millionen von Untertanen islamischen Glaubens angegliedert und haben ihr Herrschafts- oder Einflussgebiet auf Erdstriche erstreckt, in denen der Islam einheimisch oder bestrebt ist, als werbendes Element Fuss zu fassen. Es hiesse eine Binsenwahrheit beweisen, wenn man viele Worte der Darlegung der Tatsache widmete, dass die allseitige Kenntnis der ethnologischen, religiösen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Verhältnisse jener Kolonialgebiete und Einflusssphären die unerlässliche Bedingung des Gedeihens des europäischen Werkes an den Bevölkerungen jener Länder ist. Die Erfahrung lehrt, dass die Festigung der Herrschaft europäischer Völker in jenen fernen Gebieten in geradem Verhältnisse steht zu ihrer vorhergehenden und fortgesetzten wissenschaftlichen Erforschung. In der Tat

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000375

gewinnt immer mehr die Erkenntnis Raum, dass die Studierstube einen entscheidenden Anteil an der Arbeit hat, die man mit einigem Euphemismus »pénétration pacifique« zu nennen pflegt, und dass selbst die wirtschaftliche Nutzbarmachung der Arbeit des Philologen, Historikers und Religionsforschers nicht recht entraten kann.

Fürwahr eine Reihe theoretischer und praktischer Forderungen, die das Bedürfnis danach rechtfertigen, diese Forschungsmomente in selbständiger Weise unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu konzentrieren. Diesem Bedürfnis will die zur Anzeige vorliegende Zeitschrift entgegenkommen als wissenschaftliche Sammelstelle, an der sich in wissenschaftlicher Gründlichkeit gehaltene Forschungen über Vergangenheit und Gegenwart des Islams, seiner Kultur, seiner Institutionen, über das Verhältnis europäischer Staaten zu den ihn bekennenden Völkerschaften, über materielle und geistige Verhältnisse derselben, sowie die Würdigung und Beurteilung der über diese Fragen hervortretenden literarischen und tätigen Erscheinungen vereinigen. Mit dem wissenschaftlichen Niveau, das *Der Islam* beansprucht, bedeutet er von vornherein nicht eine Lossagung von den wissenschaftlichen Organen, die auch bisher dem von ihm vertretenen Abschnitt der orientalischen Forschungen gedient haben und aus deren Wirkungen die neue Zeitschrift hervorgegangen zu sein sich ehrlich bekennt. Sie ist eine Verzweigung derselben in spezielle Gebiete, für deren konzentrierte Pflege ihr räumlich beschränkter Rahmen und ihre auf die Vertretung der vielseitigen Gebiete des ganzen alten und neuzeitlichen Orients ausgehende Anlage sich als zu eng erweist. Sie will vielmehr, wie aus dem Prospekt des Herausgebers ersichtlich ist, als dankbare Tochter jener älteren Zeitschriften betrachtet werden, die die ernstlichen Forschungen über den islamischen Orient angebahnt und begründet, das Durchdringen der wissenschaftlichen Methoden auf diesem Arbeitsfelde erzielt haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000376

Die Leitung der Zeitschrift konnte aus persönlichem und wissenschaftlichem Gesichtspunkte kaum in geeignetere Hände gelegt werden als in die des Herausgebers, Professor Becker in Hamburg, dessen Stellung an einer der Pflege derselben Ziele dienenden Anstalt und dessen gediegene Publikationen auf dem Felde der islamischen Geschichte und Kultur sowie des Kolonialwesens ihn als dazu besonders berufen erscheinen lassen. Das Programm und die Ziele dieses Unternehmens hat er selbst in seiner Ankündigung wohl in präziserer Weise dargelegt als wir es in der vorhergehenden Paraphrase zu tun imstande waren. Die uns vorliegende erste Nummer legt Zeugnis von dem wissenschaftlichen Geiste ab, in welchem die Zeitschrift ihrer Aufgabe in allen Zweigen zu entsprechen gedenkt.

Die Absicht dieser Zeilen kann es nicht sein, den Inhalt dieser Nummer im einzelnen zu besprechen, sondern nur, diese neueste Erscheinung unserer orientalistischen Literatur einzuführen. Man darf behaupten, dass es dem Herausgeber gelungen ist, mit ihrem Inhalt die Aufgaben des »Islam« nach der mannigfaltigen Verzweigung seiner auf einen Mittelpunkt gerichteten Ziele reflektieren zu lassen. C. H. Becker leitet das Heft mit einem gedankenreichen Essai *Der Islam als Problem* ein, in dem er einseitigen Auffassungen gegenüber die Kulturelemente analysiert, welche die islamische Einheit hervorriefen. Er eröffnet hier Perspektiven für eine die gewohnten Gleise verlassende Betrachtungsweise des welthistorischen Islamproblems, indem er die dem Islam vorangehenden historischen Schichten nachweist, an deren Ideen sich der staatliche Einheitsgedanke des Islams grosszog, die älteren Universalgebilde, auf welche und unter deren Wirkung sich der Islam als neue Universalmacht aufbaute. Der geistvolle Aufsatz, in dem ein frischer, verheissungsvoller Zug weht, bietet die Gesichtspunkte für eine Revision der Epochen der Geschichte des Islams und der gestaltenden Kräfte, die in seiner historischen Ausbildung wirksam

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000377

waren; und wenn auch nach dem Geständnis des Verf.'s in seiner Skizze noch »manches Subjektive und Hypothetische liegt«, werden seine Ausführungen doch anregend wirken für das Verständnis von Erscheinungen, deren Bedeutung erst durch die Mitbetrachtung der historischen Einflüsse, wie sie der Verf. vollzieht, erfasst werden kann. — Denselben Geist atmet die tiefgrabende Studie eines der besten Kenner der islamischen Kunstgeschichte, der Artikel des Architekten Ernst Herzfeld, *Die Genesis der islamischen Kunst und das Mschatta-Problem*, dessen erster Teil hier vorliegt. Herzfeld weist die ursprünglich lokale Bestimmtheit der auf älteren Traditionen beruhenden islamischen Kunstformen nach, die dann durch wirtschaftliche Faktoren (Uebertragung der Werkmeister und Arbeiter aus fremden Provinzen u. a. m.) auf den verschiedenen Gebieten ihrer Betätigung zu einem Ausgleich gelangen. Zahlreiche Textabbildungen und Tabellen veranschaulichen die durch H. geführten Nachweise, die eine umfassende Grundlegung der Geschichte der islamischen Baukunst in ihrem Zusammenhang mit der politischen und ökonomischen Geschichte darbieten. — Dem Gebiet der Kunstgeschichte gehört auch der folgende Aufsatz, *Hinweis auf wichtige östliche Elemente der islamischen Kunst* von G. Jacob an, der in seine Studien über türkische Literatur auch die Bedeutung der türkischen Kulturelemente für den Islam einbezieht. Hier weist er an verschiedenen Tatsachen den mittelasiatischen Ursprung einiger Elemente der islamischen Kunst (*muḳarnas*, Miniaturen — hier besonders manichäische Einflüsse — Knüpfteppich) nach. — Auf das Gebiet politischer Erwägungen führt uns der auf eingehender Betrachtung der islamischen Verhältnisse in Vergangenheit und Gegenwart gegründete Aufsatz Martin Hartmann's, *Deutschland und der Islam*, in welchem er die Mittel und Wege untersucht, durch die und auf welchen Deutschland »die Hebung des kulturellen und wirtschaftlichen status der islamischen Länder im deutschnationalen Interesse und im

Interesse dieser Länder selbst« fördern soll. — Enno Littmann bietet eine vorläufige Uebersicht über die Ausbreitung des Islams in Nordabessinien, einem Gebiet, über dessen Islamverhältnisse wir von ihm noch spezielle Belehrung erwarten dürfen. — Der Verf. gegenwärtiger Anzeige hat einen kleinen Aufsatz beigesteuert, in dem er seine Meinung *über die Benennung der ichwān al-ṣafā* zu begründen versucht. — Die Rubrik *Kleinere Mitteilungen und Anzeigen* eröffnet wieder Becker mit einem Aufsatz *Zur Kulturgeschichte Nordsyriens im Zeitalter der Mamlūken*, der sowohl vermöge seines Umfanges als auch seiner Bedeutung unter den leitenden Artikeln hätte Platz finden mögen. Es wird darin mit Anknüpfung an den von Sobernheim herausgegebenen 2. Teil des Berchem'schen *Corpus Inscriptionum Arabicarum* ein nachahmungswertes Muster dafür geboten, wie das reiche arabisch-epigraphische Material, das jetzt durch das CIA und andere inschriftliche Publikationen in immer reicherem Masse zu unserer Verfügung gelangt, zum dokumentarischen Aufbau einer Geschichte der ökonomischen, industriellen und administrativen Verhältnisse in einzelnen islamischen Ländern verwertet werden muss. — Schliesslich enthält diese Rubrik zwei gelungene Beiträge des holländischen Orientalisten A. J. Wensinck: *Feuer als Signal zum Gottesdienst* und *Die Herkunft der gesetzlichen Bestimmungen die Reinigung betreffend*, in welchen die jüdischen (talmudischen) Quellen einiger in den Ḥadīṯen erwähnten Bräuche und Verordnungen nachgewiesen werden.

Diese flüchtige Uebersicht ist wohl geeignet, den grossen Umfang der Aufgaben zu zeigen, deren Förderung *Der Islam* gewidmet ist, dessen Erscheinen von den Freunden morgenländischer Studien mit Beifall begrüsst werden kann.[1])

1) Dass während der Drucklegung dieser Anzeige auch das zweite Heft der neuen Zeitschrift erschienen ist, sei hier für die Leser der ZA noch ausdrücklich bemerkt. — *Red.*

Ignaz Goldziher.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000379

Assyriologische und archäologische Studien, *Hermann V. Hilprecht zu seinem fünfundzwanzigsten Doktorjubiläum und seinem fünfzigsten Geburtstage (28. Juli) gewidmet von seinen Kollegen, Freunden und Verehrern.* Mit 85 Tafeln und 76 Abbildungen im Text. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig. Luzac and Co., London. Librairie Paul Geuthner, Paris. The Open Court Publishing Co., Chicago, Ill. 1909.

Kollegen, Freunde und Verehrer haben sich, wie das Titelblatt anzeigt, zusammengetan, um, unterstützt von einem erlauchten »Committee on Publication« — vgl. »Dedication« und »Members of the Committee on Publication« — Herrn Prof. Hilprecht zu seinem 25. Doktorjubiläum und 50. Geburtstage ein Florilegium assyriologischer und sonstiger archäologischer und orientalistischer Studien zu überreichen, zu dem die besten und bedeutendsten Vertreter ihrer einzelnen Disziplinen freudigst Beiträge geliefert haben. Vielleicht war das Ganze auch als ein kleines *šuṭūb libbi* und *nummur kabitti* gedacht, das Hilprecht um so willkommener sein musste, angesichts mancher harter, leider oft, wie es scheint, mehr persönlicher, als sachlicher Fehde.

Ein näheres Eingehen auf all diese Umstände kann natürlich nicht im Sinne einer rein sachlichen Rezension liegen. Es dürfte genügen, zu wünschen, dass von nun an das grosse Publikationswerk, das Prof. Hilprecht leitet, in etwas weniger gehinderter Weise vor sich gehen kann. Das ihm durch diese Gabe bezeigte Vertrauen weiter wissenschaftlicher Kreise möge ihm dazu, für seinen Teil, helfen!

Die vorliegende Rezension soll nur kurz über die einzelnen Beiträge referieren und sich dabei einfach ihrer Reihenfolge anschliessen. Einzelne sonstige sachliche Bemerkungen werden dabei wohl gestattet sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000380

Die Reihe der Arbeiten eröffnet E. Mahler mit einem Beitrag über den *Kalender der Babylonier*, in dem er besonders über die Längen der babylonischen Monate handelt, vor allem das Vorhandensein eines geordneten Kalenders schon zu Hammurapi's Zeit betont. Wichtig sind auch seine Ausführungen über die platonische Zahl 12960000 und den 19- bzw. 30-jährigen Schaltzyklus.

Hierauf folgt J. V. Prášek mit einer ähnlichen Studie *Ueber den Anfang des persischen Achämenidenjahres*, wobei er sich zuerst mit früheren Ansichten auseinandersetzt, dann zu dem Schluss kommt, dass das persische Jahr mit dem babylonischen übereinstimmt, vor allem, dass das persische Jahr, wie das babylonische, mit dem 1. Nisan beginnt.

Mit einer sehr dankenswerten Arbeit über *Das Sumerische in den Rechtsurkunden der Ḫammurabi-Periode* schliesst sich M. Schorr an. Zuerst nimmt auch er zu den bisherigen Ansichten, wie sie von Meissner, Daiches, Ranke, Ungnad vertreten wurden, Stellung, und kommt zu dem Ergebnis: »Die sumerischen Phrasen und Wörter in den Rechtsurkunden der I. babylonischen Dynastie haben bloss die Bedeutung konventioneller *graphischer* Ueberlieferung«. Die Sprache des Rechtsverkehrs sei in Nordbabylonien stets semitisch, bis Hammurapi auch Südbabylonien unterworfen und dem Gesamtreich »den semitischen Charakter definitiv« gegeben habe. Wichtig ist auch noch Schorr's Hinweis auf den semitischen Ursprung der »sog. sumerischen Familiengesetze«, worauf auch schon E. Meyer aufmerksam gemacht hat. Sicher ist Schorr auch mit seiner Deutung von *galābu* als »scheren, abschneiden« im Recht.

C. J. Ball bringt darauf einen grösseren Artikel über *Semitic and Sumerian* und ergeht sich dabei in allen möglichen etymologischen Ausführungen. Um nur eines herauszugreifen, so sei auf בֶּלֶב (S. 53, 6) hingewiesen. Aber es dürfte diese Deutung nicht richtig sein. Vielmehr ist das

schliessende ב als das Hauptmerkmal zu betrachten, das gerade in den Tiernamen aller semitischen Sprachen wieder begegnet. Ausser dem schon von Ball angeführten babyl. *šēlibu* und arab. ثَعْلَب (aber hebr. שׁוּעָל ohne schliessendes ב!) liessen sich diese Beispiele wohl noch bedeutend vermehren, besonders vom Arabischen her; Beispiele wie *aribu*, *aqrabu* أَرْنَبٌ, سَرَبٌ, ثَعْلَبٌ; עֹרֵב, צִרְעָה, עַקְרָב; عَقْرَب u. a. m. sind, um nur ein paar anzuführen, allbekannt.

Eine äusserst interessante Studie bringt weiterhin S. Daiches über *Balaam — a Babylonian bārū*. Er vergleicht die einzelnen Phasen der Handlung Balaam's beim Opfer mit verschiedenen Vorgängen im Ritus des babylon. *bārū*-Priesters in sehr treffender Weise. Uebrigens zu dem Ausdrucke »gehen« sei auch noch auf den *mašmašgallu muttalliku* in CT XVI 5 U. L. III 175 hingewiesen.[1]) Dass Daiches ferner mit seiner Behauptung, Balaam sei ein babylonischer *bārū* gewesen, im Recht ist, geht noch aus der bekannten Stelle der Annaleninschrift Ašurnaṣirpal's hervor, wonach dieser den *bārū* eines feindlichen Aramäerheeres gefangengenommen habe. Vgl. Zimmern, BBR S. 83.

Darauf folgt Th. G. Pinches mit einem Beitrag über *Some mathematical Tablets of the British Museum*. Er vergleicht dabei auch einige Texte, die Hilprecht in *Mathem., Metrol. and Chronol. Tablets* (BE XX 1) herausgegeben hat. Hierbei ist besonders zu beobachten, wie das schwerfällige, lapidare Keilschriftsystem verwendet wurde, um selbst Zahlen von solch abstrakter Höhe wie 268738560000 zu schreiben, vielleicht die höchste Zahl, die uns aus dem Altertum überhaupt überliefert ist.

Ueber *The Origin of the Greek Lamp* handelt A. H. Sayce in einer kurzen Studie, in der er die Lampe, das Symbol

1) Statt *pulpul* (vgl. Beispiel S. 61) ist jetzt nach SAI 7829 (vgl. 7431) *annanna* zu lesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000382

des Gottes Nusku, auf den babylonischen Kudurrus mit den Lampen des griechischen, überhaupt klassischen Altertums vergleicht. Doch ist SAYCE dabei entgangen, dass Referent schon vor Jahren in seinen *Symbole* etc. auf diese Uebereinstimmung aufmerksam gemacht hat.

Sehr dankenswert ist auch die Arbeit DELAPORTE's, der uns eine Reihe von Siegelcylindern aus dem Musée historique de l'Orléanais in Abbildungen vorführt, und mit Erklärungen versieht. Auf Einzelheiten soll hier nicht eingegangen werden, bloss darauf hingewiesen werden, dass die Legende auf Siegelcylinder 7 (vgl. 86) vielleicht als *dNin-ma-da* (oder *ra*) zu fassen sein dürfte. Eine ähnlich geschriebene Inschrift weist Zylinder 19 (S. 95) auf, vielleicht *dNin-kur*(⛤) zu lesen. Mit einer weiteren Studie über *Empreints de cachets de la Collection Amherst* schliesst DELAPORTE seinen Beitrag.

Recht interessant sind die Beobachtungen, die CH. FOSSEY über *Les Permutations des Consonnes en Sumérien* angestellt hat. Es ist ihm dabei gelungen, an die 45 solche Fälle aufzuzeigen. Statt *kirrud* ist aber, wie schon JENSEN in dieser *Zeitschrift* V, S. 132 f. festgestellt hat, *ḫabrud* zu lesen. Auch ist jetzt doch sicher, dass *eme-sal* nicht einen sumerischen Dialekt vorstellt, sondern = *lišān Akkadī* ist; vgl. MEISSNER, SAI 10045.[1])

ALLOTTE DE LA FUŸE handelt über *En-e-tar-zi patési de Lagaš* und bespricht die Gründe, die seine Anciennität gegenüber *En-li-tar-zi* wahrscheinlich machen. Dabei gibt er reichliches inschriftliches Material, unter anderm auch zwei Texte der von ihm herausgegebenen *Documents présargoniques,* die durch die schöne Publikation und Ausstattung besondere Sympathie verdienen.

Weiterhin bringt GENOUILLAC ein paar Täfelchen (*Tablettes d'Ur*) aus Privatbesitz. Es ist besonders dankens-

1) Vgl. allerdings auch BEZOLD, *Akkadisch* in *Florilegium de Melchior Vogüé* S. 53 ff.

wert, wenn sonst schwer zugängliche Sammlungen auf diese Weise weiteren assyriologischen Kreisen eröffnet werden. Diese Täfelchen enthalten Aufzählungen von Abgaben von Oel, Wein, Brot, Wolle u. s. w., sind auch zum Teil datiert; Nr. II: *mu en^{d}Ninni Uruk^{ki} máš-e ni-pa(d)* und Nr. III: *[mu] má-gúr-maḫ ba-dím.*

Martin's Arbeit dagegen führt in die jüngste, die neubabylonische Zeit, aus der er einige Briefe übersetzt, die von Thompson herausgegeben und zum ersten Mal übertragen worden sind. Martin vertritt oft eine von letzterem verschiedene Auffassung; er hat seitdem bekanntlich die gesamte Kollektion in einem eigenen Werke *Lettres néobabyloniennes* bearbeitet.

Diplomatica betitelt Scheil seinen Beitrag, in dem er zwei Texte bietet, die von einer Art Investitur eines Patesi und eines *rabizum* berichten; sie entstammen der frühbabylonischen Zeit.

Thureau-Dangin gibt ein paar Texte, die in seinen schon länger mit Interesse erwarteten *Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne* publiziert werden sollen. Es sind vier Briefe, und zwar je einer von *Samsu-iluna, Ammi-ditana, Samsu-ditana* und *Marduk-nāṣir*, einem Würdenträger.

Referent bespricht *Das Symbol der Göttin Geštinna.*

Hommel behandelt in seiner Studie *die babylonisch-assyrischen Planetenlisten.* Seitdem sind in den Publikationen des British Museum (*Cuneif. Texts* XXVI Pl. 40—50) weitere Listen von Sternen mit Erklärungen erschienen bzw. neuediert; vgl. dazu King's Ausführungen S. 32 f. Sicher wäre es jetzt überhaupt einmal notwendig, dass die gesamten Texte astronomisch-astrologischen Inhalts, wie sie bei Rawlinson, Craig, Thompson und sonst verstreut vorliegen, im Zusammenhang und eingehend behandelt würden. Vielleicht würde sich dabei Aufklärung über Manches ergeben, worüber jetzt nutzlos Meinungen und Ansichten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000384

ausgetauscht werden. Sind die Texte einmal richtig übersetzt und verstanden und unsere Kenntnis von der babylonischen Astronomie vertieft, dann kann zu der weiteren Arbeit der Identifizierung mit Sternen und Sternbildern geschritten und eine solide Grundlage für alle weiteren astronomisch-astrologischen Studien geschaffen werden. Vor allem würden dadurch auch die Grenzen der Forschung festgelegt, die bisher nicht genau gezeichnet sind oder eingehalten werden.

Huber, ein Schüler Hommel's, folgt mit einer Arbeit: *Die altbabylonischen Darlehnstexte aus der Nippur-Sammlung im K. O. Museum in Konstantinopel.* Diese Arbeit ist nicht nur sehr eingehend, sondern auch wohl durchdacht. Zuerst behandelt Huber die »Form des Darlehnsvertrages«: »Die Texte buchen nur das aufgenommene Darlehen«. Dabei bespricht er die termini technici, z. B. für den Zins: *maš* = *ṣiptu* »Zuwachs«, und zeigt im übrigen, dass der Zinsfuss sich in geradezu wucherischer Höhe bewegte: 20% pro Monat oder sogar $33^1/_3$%! Er erwähnt sodann noch die Termine für die Rückzahlung des Darlehens und schliesst mit weiteren Bemerkungen über den »Gegenstand des Darlehensvertrags« und die »Darlehenszinsen«, worauf zum Schluss noch ein *èn é-nu-ru*-Text folgt, ein Ausdruck, der freilich noch nicht sicher zu erklären ist; vgl. übrigens in Fossey's Beitrag S. 116 Anm. 5.

A. Jeremias handelt über die alttestamentlichen *Urim und Tummim* samt »Ephod« und »Teraphim«. Er bespricht die einzelnen Stellen und Zusammenhänge, in denen diese Ausdrücke im AT vorkommen, flicht natürlich hie und da irgend eine »astralmythologische« oder »kosmische« Bemerkung ein, ohne die es nun einmal nicht geht. Zu einer näheren Definition der fraglichen Wörter, besonders von *Urim* und *Tummim*, scheint die Arbeit nicht kommen zu können; vgl. S. 230.[1])

1) Vielleicht vermag das Folgende in dieser Hinsicht einige neue An-

Kittel bringt eine Abhandlung *Ueber primitive Felsaltäre in Palästina*, die für die Geschichte des Altars überhaupt von grosser Wichtigkeit sein dürften. Bekanntlich hatte Kittel schon früher in seinen *Studien zur hebr. Archäologie und Religionsgeschichte* über Aehnliches berichtet, nebst andern sehr interessanten Ausführungen.

Lehmann-Haupt handelt über *zwei unveröffentlichte Keilschrifttexte*: der eine aus Kujundschik, der andere eine Inschrift des Königs Menuas. Dabei ergeht er sich in längeren Ausführungen über den Namen »Chalder« und vertritt besonders eine der Ansicht M. Streck's entgegengesetzte Auffassung. Wichtig ist, dass, wie Lehmann-Haupt mitteilt, nach Herodot die Chaldäer eine Priesterklasse in Babylon gebildet haben sollen. Das dürfte in gewisser Hinsicht eine Bestätigung erfahren durch die Stellung, die כַּשְׂדִּים im Alten Testament einnehmen, besonders wenn sie als Weise und Astrologen kurzweg gefasst werden.

---

regung zu geben. Es handelt sich um ein altes, anscheinend schwer zugängliches Buch — mir stand es von privater Seite zur Verfügung —: *Handschriftliche Schätze aus Klosterbibliotheken, umfassend sämtliche 40 Hauptwerke über Magie, verborgene Kräfte, Offenbarungen und geheimste Wissenschaften*, Köln am Rhein 1734 bei Peter Hammer's Erben. In diesem merkwürdigen Kompendium finden sich am Ende zwei Tafeln. Auf der einen steht: *Per Urim Thumim Loquebatur Deus ad Patres Nostros* als Ueberschrift; darunter sind 49 kreisrunde bzw. rechteckige Täfelchen oder Plättchen — die letzteren mit abgeschnittenen Ecken — aufgeführt, von denen jedes hebräische (magische) Aufschriften wie אשראהיה oder Figuren wie das Pentagramm trägt. Auf der anderen Tafel sind ebenfalls 49 (7×7!) ähnliche Plättchen abgebildet, die gleichfalls hebräische Buchstaben oder Wörter wie אל oder אהיה aufweisen oder auch mit Männerköpfen, z. B. Mose's versehen sind. Andre sind ganz blank oder auch (die mittleren zwölf) fassonettiert wie Steine eines Ringes (Namen der 12 Stämme (Littmann)). Die Ueberschrift lautet diesmal: *Urim Thumim Moyses et Aaronis Sacrum.* Nach alledem dürfte es sicher erscheinen, dass die Urim und Tummim Plättchen oder »Steine« (wie bei einem Brettspiel) vorstellten. Zur Orakelentscheidung dienten natürlich die verschiedenen (magischen) Buchstaben, Gottesnamen und Bilder nebst den blanken oder fassonettierten »Steinen«.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000386

O. Weber erklärt *Göttersymbole auf südarabischen Denkmälern.* Ich kann ihm aber unmöglich darin folgen, wenn er die babylonischen Drachen aus der Ziege entstanden sein lässt. Sie haben damit wohl nichts zu tun, vielmehr ist der Kopf mit dem des *cerastes* zu identifizieren und im übrigen ein Gebilde der Phantasie in ihnen zu sehen. Weiterhin will Weber noch in einigen Buchstaben der minäischen oder sabäischen Schrift Göttersymbole erblicken.

Wie schon eingangs E. Mahler, so bringt auch F. H. Weissbach einen Beitrag *Zum babylonischen Kalender.* Unter anderm spricht er von den Schaltmonaten und weist z. B. auf die Stelle in Hammurapi's Briefen hin, wo die Einschiebung eines Schaltmonats angeordnet wird. Im übrigen ist Weissbach der Ansicht, dass »erst vom 2. Jahrhundert v. Chr. an« wir Beweise für eine wissenschaftlich begründete Zeitrechnung haben. Ausser andern wichtigen Aufstellungen gibt er dann die babylonischen Schaltjahre und »vollen« Monate. Eine grosse Tafel behandelt in minutiöser Darstellung den babylonischen Kalender für die Jahre 565/4—506/5 v. Chr.; vorausgeht noch eine »Zeittafel« über historische Ereignisse mit den babylonischen und julianischen Daten.

Ueber *die Lage der Stadt Eridu*, der alten Kultstadt, die in den babylonischen Beschwörungstexten eine grosse Rolle spielt — sieht ja doch die *āšipu*-Priesterschaft auf Eridu als ihrem kultischen Ursprungsort — handelt R. Zehnpfund. Er referiert über die verschiedenen Ansichten, besonders auch über die Frage, ob Eridu am Meere gelegen sei, wie z. B. Weissbach einmal ausgeführt hat. Sicher ist dabei Weissbach's Gleichsetzung Eridu—Iridotis von Wichtigkeit. Doch steht Zehnpfund der Auffassung Weissbach's speziell bezüglich der Lage der Kultstadt noch etwas skeptisch gegenüber. Eines ist sicher: jener *apsū* kann auf keinen Fall mit dem »Meer« oder *nār marrati* identifiziert werden, wie schon Zehnpfund ausgesprochen hat. Aber er verlangt stärkere Stützen für die Hypothese,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000387

Eridu sei am Meere zu suchen. Und diese sind vorhanden. Zwei Texte, die Zehnpfund nicht anführt, geben nicht nur darüber, sondern überhaupt über die Lage der Stadt Eridu einigen Aufschluss, mögen auch beide in mythische Form gekleidet sein. So heisst es im Adapa-Mythus (Jensen, KB VI 1, 92 ff.), Stück I 12 ff. von Adapa selbst: *akāla u mē ša Eridu ūmešamma eppuš ina qāti-šu ellīti paššūra irakkas u baluššu paššūra ul ipaṭṭar* »Speise und Wasser für Eridu bereitet er täglich, mit seiner reinen Hand rüstet er den Opfertisch zu, und ohne ihn wird der Opfertisch nicht aufgelöst (desekriert)«. Er liegt ferner der Schiffahrt und dem Fischfang ob, dabei leitet er den liturgischen Dienst: im (Schlaf)gemach Ea's zieht er ein, und versieht das Heiligtum (*šigar*) von Eridu. Was darunter zu verstehen ist, ergibt sich weiter unten. Dazu — und das ist für uns die äusserst wichtige Stelle —: *ina kāri elli kār-asqari išu šaḫḫītum irkab-ma šāru izīqanni-ma išu elippi-šu iqqilippu ina qan mušši-ma išu elippa-šu umaḫḫar]ina tāmtim rapaštim* »An der hellen Ufermauer, *kār-asqari*, bestieg er das Schiff; der Wind blies daher; das Schiff glitt dahin, mit der Ruderstange lenkt er sein Schiff . . . . . im weiten Meer«. Daraus folgt, dass die Ufermauer, *kār-asqari*, in Eridu gewesen sein muss, denn vorher ist nur von Eridu die Rede gewesen. Es kann ein andrer Platz somit absolut nicht in Frage kommen. Und diese Ufermauer liegt am Meer, dämmt das Meer von Eridu zurück. Es ist eben der Meeresquai von Eridu; also liegt Eridu am Meere! Die andre Textesstelle findet sich in CT XVI 46 »K« 184 ff., der bekannten kultischen Mythe, die sich um den *kiškannū* schliesst. Trotz des mythischen Gewandes enthält diese Stelle äusserst wertvolle Fingerzeige. So erwähnt Z. 186 den *apsū*, bis zu dem hin der *kiškannū* sich ausbreitet; weiter Z. 187: *ša ilEa tallakta-šu ina Eridu* »Ea's Gang in Eridu«. Daraus ergibt sich, dass jener *apsū* gerade der bekannte *apsū* von Eridu ist, während der »Gang Ea's«, wie die Variante *naqbu* »Quelle, Quellauf« selbst andeutet,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000388

symbolisch für Wasserlauf überhaupt steht. Dazu kommt noch Z. 192 die Erwähnung von *ilEngur*, was wieder auf ein Wasser hinweist. Zwischen oder an ihnen steht der Tempel (*bītu* Z. 194). Somit ergibt sich, auch in Hinblick auf Taylor's Bericht, dass das Süsswasserbecken, *apsū*, wohl nur aus der Quelle (*ša Ea tallakta-šu* V. *naqbu*) gebildet war, die nach ihrem Austritt aus dem Seebecken als Flusslauf (*iluEngur*) dem Meer (*tāmtu rapaštu*!) zueilte. Danach wäre also Eridu selbst wohl am Meere gelegen zu denken; das Heiligtum der chthonischen Götter Šamaš und Tamūz sowohl als auch dasjenige Ea's (*šigar*!) lag dann wohl hinter Eridu, landeinwärts, an dem Lagunensee, vielleicht in einem Hain. Auf diese Lage weist auch der Ausdruck *ina birit pī nārāte kilallan* (Z. 197)[1]) hin: es sind der Lagunensee samt Abfluss und der *nār marrati* gemeint.

Ueber *Benhadad* gibt Zimmern einige Ausführungen, besonders im Zusammenhang mit dem keilinschriftlichen *Bir-ʾidri* bzw. *dIM-ʾidri*, und kommt zu dem Schluss, dass der bekannte Gegner Salmanassar's II. als *Bir-hadar* zu fassen sei.

Eine sehr fesselnde Studie bringt F. X. Kugler über *Die Symbolik der Neunzahl bei den Babyloniern*. Besonders wichtig sind seine Ergebnisse über Ausdrücke wie *adi IX kam-aš*, das nur symbolisch für »vollständig, für immer« zu verstehen sei. Ferner weist Kugler auf die Neun- und Siebenzahl in den Gudea-Inschriften hin, und auch auf Maqlū: z. B. »7 Affekte des Gebets«, »9 Verwünschungen« u. s. w. Solche Ausführungen dürften auch zu Kugler's Arbeiten auf dem Gebiet der babylonischen Sternkunde überhaupt grosses Vertrauen einflössen, unbeirrt der vielen Angriffe, die gegen ihn geschleudert werden. Wenn irgend-

1) Nebenbei bemerkt kommen die Götternamen Z. 199 auch CT XXIV 17 K 4332 rev. 60 ff. und 29 K 4349 obv. III 108 ff. vor. Darnach lässt sich der dritte, fehlende Name als *dka-(an)-na-ab-ul* ergänzen. Alle drei gehören zu den sieben *ni-dù dEn-ki-ga-ge*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000389

wo, dann ist jetzt gerade in dieser Disziplin der Assyriologie solide und sichere Forschung notwendig.

In den Kreis der kleinasiatischen und Mittelmeer-Kultur führt uns Milani mit seinen *Sardorum sacra et sacrorum signa.* Besonders wichtig sind die verschiedenen Tiere und sonstigen Bilder auf den beigegebenen Abbildungen, zu deren Vergleichung auch Babylonisch-assyrisches herangezogen ist. An den Zodiakus um den Sonnengott S. 327 Fig. 24 und Anm. 1 kann ich allerdings nicht glauben. Es handelt sich doch wohl um den Strahlenglanz; begegnet doch dasselbe auch bei Ištar: *išāti litbušat melamme našat* (V R 9, 80 in Delitzsch's HWB 414 b). Zum Schluss gibt Milani eine Liste verschiedener Sternzeichen der alten Sarder.

Auch Myhrman's Beitrag bewegt sich ausserhalb der engeren Grenzen der Assyriologie, doch bietet *An Aramaic Incantation Text* Beziehungen zu Babylon genug. Die Beschwörung ist auf die Innenseite der Tonschale geschrieben, wie das auch sonst in solchen Fällen vorkommt. Vgl. Myhrman's ausführliches Literaturverzeichnis S. 342 f. Recht interessant für den Synkretismus ist die Erwähnung des Abraxas: אברכס; s. Myhrman's Bemerkungen S. 350[20]. Natürlich bieten diese Texte viele Schwierigkeiten, umsomehr Grund, sich nur mit sicheren Kenntnissen des Aramäischen und Mandäischen an die Bearbeitung solcher Texte, die nach Myhrman noch im Museum sind, zu wagen.

Boissier's Artikel enthält die Uebersetzung und Erklärung eines von ihm in seinen *Documents Assyriens* p. 3 herausgegebenen Textes K. 74, der besonders über die *Présages fournis par certains insectes* handelt. Die Namen der vorkommenden Insekten und andre Wörter stellen freilich der Identifizierung noch Schwierigkeiten entgegen. Im allgemeinen wäre jetzt auch J. Hunger's fleissige Studie über *Babylonische Tieromina* (MVAG 1909, 3) zu vergleichen, wo derselbe Text bearbeitet ist (S. 137 ff.). Für *maqat avāti* (Obv. 30) vgl. *sanāqu ša avāti* Delitzsch's HWB

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000390

505 a und 719 b; *tumurtu* (Rev. 5) ist mit Hunger wohl als »Ameiseneier(,-larven)« zu fassen, aber eher zu *amāru* HWB 91 a f. = عمر zu stellen; für letzteres s. Haupt, ZDMG 63, 519. Statt *piritti* (Rev. 13) l. mit Hunger *tallaktu*. *Šu-meš* (Rev. 22) bedeutet wohl »Zeilen«.

Dhorme's Untersuchung befasst sich mit der Frage nach der semitischen Lesung des Gottesnamens NIN-IB, wofür er die Lesung *uraš* (= IB, von *erēšu*) vorschlägt. Vgl. jetzt CT XXIV 19, K 4338, B I 2: *ú-ra-aš* Glosse zu IB = ^{d}𒀭𒀭 (= Anum) *ša iššik ikribi*, schon bei Delitzsch, HWB 152 a; ferner ebenda 40 K 4349 rev. XI 61: ^{d}*IB* = *Ninib ša alli*, zu letzterem vgl. 50 Nr. 47408 Obv. 3: *Ninib* = *Marduk ša alli*; aber an beiden Stellen ist *allu* gegen HWB 71 a, auf das sich King (Descr. 9: *Marduk (as God) of Strength*) zu stützen scheint, vielmehr mit Jensen ZA VII 216 als Joch, Kulturackergerät zu fassen. Das gibt eine schöne Parallele zu Dhorme's Erklärung von *Uraš*, wozu sich die Stelle in K 3931, 29 bei Perry, *Hymnen an Sin* Nr. 9 und S. 45 vorzüglich anpasst.

Von dem osmanischen Antikenmuseum in Konstantinopel gibt weiterhin Halil Edhem eine Beschreibung unter Darbietung schöner Photographien des stattlichen Museums, das eine so würdige Heimstätte für unschätzbare Denkmäler darstellt.

Den Schluss des ganzen Werkes bilden einige, von H. Radau erstmalig herausgegebene, rein sumerische Hymnen aus dem Museum in Philadelphia. An eine Einleitung über diese Täfelchen im allgemeinen schliesst sich die Bearbeitung mehrerer Texte selbst, die allerdings ihre ganze Schwierigkeit sofort erkennen lassen. Sie sind, was vor allem Stilgattung angeht, derselben Art, wie die vom British Museum in CT XV publizierten sumerischen Hymnen an Mullil, Dumuzi, Ningirgilu u. a. Insofern ist auch wohl die Annahme berechtigt, dass sie alle derselben Quelle entstammen und einen gemeinsamen ideellen Charakter haben. Freilich wäre es recht wünschenswert und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000391

für die Augen der Leser viel besser, wenn auch RADAU die Kopien in so grossen und deutlichen Charakteren liefern wollte, wie es in der englischen Publikation geschehen. An sich lassen ja seine Kollationen an Zuverlässigkeit und minutiöser Genauigkeit nichts fehlen. Was die behandelten Hymnen betrifft, so richtet sich Nr. 2 an *dNin-an-sí-an-na*, Nr. 4 an *dLugalbanda-Babbar*, Nr. 5 an *dGalu-làl* und schliesslich Nr. 3 an *Mullil*. Dazu gab RADAU lange Bemerkungen, die freilich, so fürchte ich, nicht durchaus und allseits Zustimmung finden werden. Des weiteren sind noch Kopien von 19 anderen Hymnen gegeben, auf die RADAU schon an verschiedenen Stellen Bezug genommen hat. Dazu kommen noch vorzügliche Photographien, auch von andern, sonst noch nicht publizierten Texten dieser Art aus demselben Museum. Nach den daselbst von RADAU beigegebenen Unterschriften handelt es sich um Hymnen an *dNin-mar* (Pl. V), *dAmar-an-ki* (Pl. IX), *dNingal* (Pl. XIV), um nur ein Paar anzuführen. Dazu enthält das Museum noch reiche Schätze an andern ähnlichen Hymnen u. s. w., z. B. solche an Tamūz, Ninib, Nargal u. a. m., wie jetzt auch bei HILPRECHT, *Babyl. Deluge Story* S. 17 f. (BE Series D V 1) mitgeteilt ist. Fürwahr, eine stattliche Kollektion, die unser Verständnis von der sumerischen und babylonischen Religion nicht nur bedeutend erweitern, sondern — das tut am meisten not — vor allem vertiefen wird.

Auch sonst machen diese Texte, selbst nach den wenigen Proben, mit einer grossen Vielseitigkeit der sumerischen Liturgie bekannt, schon dadurch, dass sie an so viele verschiedene, zum Teil noch recht wenig bekannte Gottheiten gerichtet sind. Von welchen Priestern sie gebraucht wurden, lässt sich wohl nicht genau sagen, aber soviel ist sicher, dass sie Bestandteile einer Priester- oder Tempelbibliothek ausmachen dürften. Genau so, wie wir von Kloster-, Dom- oder Stiftsbibliotheken reden, die ja doch in erster Linie sakrale Schriften, Gebetssammlungen,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000392

heilige Lieder und sonstige liturgische Literaturstücke enthalten, kann man diese sumerischen Hymnen,[1]) Gebete oder Klagelieder — wie immer man auch die einzelnen genauer bezeichnen mag, wenn nicht die Unterschrift selbst über die Literaturgattung entscheidet — als liturgische Bibliothek, religiöse oder priesterliche Bibliothek auffassen. Wichtig ist ferner die Tatsache, dass diese sumerischen Texte Originale darstellen, nicht Kopien oder Exzerpte wie die Tafeln der Bibliothek Ašurbanipal's, und zwar wohl aus einer Zeit, wo das Sumerische nicht schon zur heiligen Kultsprache erstarrt, sondern noch lebende Sprache war. Auf die vielen Schwierigkeiten, die sich dem richtigen philologischen Verständnis dieser Art Texte noch entgegenstellen, braucht nicht näher eingegangen zu werden. Jedenfalls darf man der Publikation all dieser sumerischen Hymnen mit grösstem Interesse entgegensehen.

Die äussere Ausstattung durch die Firma W. Drugulin ist sehr gut gelungen; der Druck ist schön und klar, die Photographien und andren Darstellungen im Druck musterhaft reproduziert.

Ein tüchtiges Stück Arbeit liegt all den Beiträgen, gross und klein, zu Grunde; ernste Hingabe und edles Streben im Dienste einer grossartigen, gewaltigen, rastlos und schnell vorwärtsschreitenden Wissenschaft spricht aus ihnen allen.

---

1) Zum Teil mit stark liturgischem Einschlag, vgl. z. B. Nr. 2 bei Radau, a. a. O. 391 ff., wo der Rezitator in Hymnenform von den gottwohlgefälligen Riten spricht, die er eben auszuführen beginnt. Aehnliches bekanntlich auch in Beschwörungen.

Strassburg i. E., am 26. April 1910.

Carl Frank.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000393

Proverbes arabes de l'Algérie. *Par Mohammed ben Cheneb.* 3 vols. Alger 1904/7.

Seit dem alten, von FREYTAG bearbeiteten Meidânî dürfte wohl keine zweite, vorliegender Publikation auch nur einigermassen ähnlich umfangreiche und reichhaltige Materialsammlung der Feder eines Sammlers auf dem Gebiet der Sprichwörter entflossen sein. Freilich dürfen wir diesen Ausdruck nicht zu sehr pressen: Nicht nur Sprichwörter im eigentlichen Sinn, auch eine reiche Anzahl geflügelter Worte, kurzer Sentenzen oder auch bloss sprachlich geschickt gefasster Redewendungen finden wir hier beisammen;[1]) doch dürften die mehr als 3000 Nummern, grossenteils noch mit zahlreichen Parallelen aus der einschlägigen Literatur illustriert und vervollständigt, im wesentlichen den ganzen Schatz an Spruchweisheit in sich vereinigen, die in alten und jungen Tagen dem Gelehrten- und Volksmund auf arabischem Boden entflossen ist. Die streng alphabetische Anordnung, die durch das *Supplément* allerdings geteilt ist, lehnt sich an die durch das klassische Muster — Meidânî[2]) — gegebene Form an, nicht ohne zugleich auch damit die Nachteile dieser Einteilung noch einmal darzutun. Mag immerhin auch eine systematische Aneinanderreihung leicht etwas monoton wirken und zudem manches Sprichwort in seiner Mehrdeutigkeit sich nicht unbedingt nur einer bestimmten Gruppe anschliessen lassen, so wäre eine solche Einteilung doch der überkommenen Anordnung, die häufig nur untergeordnete und dazu noch unbedenklich wechselnde Partikeln, mit Synonymen leicht sich vertauschende Ausdrücke — wozu noch (im Unterschied zu den Šawāhid's, die dem Zwang der metrischen Form unterstehen) die ganz freie Wort-

1) Auch die sogenannten »Bauernregeln« sind ziemlich häufig: 904/5; 1774/6, 2634. 2636/8 u. a.

2) Direkt übernommen z. B. 454 = Meid. II 78 [lies 79] FREYTAG.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000394

stellung im Satz kommt — als Stichworte verwendet, entschieden vorzuziehen, ganz abgesehen von dem Vorteil, inhaltlich Zusammengehöriges leicht und bequem beieinander zu haben.

Die Bewertung der Sprichwörter zerfällt für uns in eine sprachliche und eine literarische Würdigung derselben. Halten wir uns zunächst an erstere, so muss es auffallend erscheinen, dass der Verfasser manchmal in seinen sprachlichen Anmerkungen erst die Erklärung gibt, nachdem das betreffende Wort schon öfter dagewesen ist, ohne irgendwie dabei erläutert worden zu sein. So زُكّ (podex) 1940 (vorher schon 1331, 1491), عَوْد (Pferd) und seine nicht ganz klare Etymologie (arabisch oder berberisch?) 2681 (vorher schon 231, 1260/2, 2185, 2323) u. a. m. Oefters kehren Sprichwörter teils ganz identisch, teils ähnlich wieder; so ist 2721 = 2115 (nur mit veränderter Wortstellung); 2781 ist zu 1484/5 zu stellen.[1]) Ein grosser Teil der sprachlichen Erscheinungen ist durch Marçais's ausgezeichnetes Werk über den Dialekt von Tlemçen natürlich schon bekannt: So die sekundären *l*-Bildungen (Marçais p. 20; auch Bauer, *Grammatik des palästin. Arabisch*[2] § 17): *lattûn, lukrî*, cfr. لُخْرَى Chen. 3059 — لساس (ibid. 987, 620) — لُورا (2071) — لُعْمَى (1349) — لَسْفِين 2186 — لَيّاس (désespoir) 2610 u. a. m., während in andern Fällen die primae Hamzae zu mediae geminatae geworden sind, so بلّ Kameele (= ابل) 2423; 475 Anm., حدّ (jemand) 939; (الحدّ = يوم الاحد »Sonntag« 993 Anm.; 484) — (cf. Marçais a. a. O. p. 19) — oder auch zu primae و wie أُذْن = وَذْن 2288 etc.

Interessant ist der Wechsel von ق und غ, so: قصب

1) 1184 ist Druckfehler.

= غصب 2184 Anm. — صغير = صقير 2904 — قسيل = غسيل 3031 — غيار = قيار 2318 — غرّب = قرّب 2088 Anm.; auffällig häufig der Wechsel von ص und س (Marçais a. a. O. 16), so: برْنوص 2317, 2405; كرموص = كرموس 2405; قوابص (arçons = seins de la femme); صرّح = سرّح (garder un troupeau) 2085; صاق = ساق (Bein) 2169; قَبْص = قبس[1]) ((Feuer-)Brand) 2237; سفّق (= صفّق battre les mains) 2286; المكاصر = المكاسر 2632; صندال [= سندان enclume] 1574 Anm.; ضروص = ضروس 2035 (im Reim!), dazu سيكوك = صيكوك 1456 Anm. (couscous) und لَصْمَى = الاسمى 2087 Anm. u. a. m.; auch ز und ص wechseln nicht selten miteinander: berber. زدك gespr. = صدك 2578 Anm.; بزقة = بصقة 2034 und 449 (vgl. auch die Anm.) u. a. — Einzeln sind noch hervorzuheben: das mehrfach sich findende غلم = غنم (Viehbesitz) 3021. 574 und der Wechsel zwischen ض und ط; so: مريط = مريض 2917; بيط ~ بيطة (= بيض ~ بيضة) 2896.

Verlassen wir, um nicht zu weitschweifig zu werden, die philologische Betrachtung, so können wir bei der Fülle des literarischen Stoffes selbstverständlich nur einige Punkte beleuchten. Es darf uns natürlich nicht befremden, in der Spruchweisheit, deren Entstehung auf so grundverschiedene subjektive Momente und Lebenslagen zurückführt, die heterogensten Ansichten nebeneinander zu finden, wie z. B. 1784 (Lieber ein Leben im Elend, als die Todesruhe auf dem Friedhof) und umgekehrt 1856 (Lieber der Tod als

---

1) Auch mit Metathese بَقْص (ibd.), die auch sonst sehr häufig: روْلا 2071; يزوج 2751; عزوج 569 Anm. etc.

ein Leben in der Erniedrigung); auch die sehr materialistische Tendenz von 2778 (Iss und trink und lass die Welt in Stücke fallen!) passt wenig zu der sonst im Islam üblichen Weltverachtung vom Jenseitsstandpunkte aus (795: Die Welt ist (wie) ein Aas, nach dem nur Hunde gieren u. a.). Auch sonst sind die Ansichten der Spruchweisheit sehr schwankend; vgl. 387: Hab Vertrauen in den Arzt, denn Gott heilt durch die Vermittlung seines Knechts und andrerseits 967: Frag einen Erfahrenen, aber keinen Arzt! (= Bauer, a. a. O., Sprichw. 35 p. 253). Zum Schluss möchte ich noch auf einen, vielleicht ganz interessanten Zusammenhang hinweisen: Die fatalistische Lebensansicht bedient sich gern des Ausdrucks: »Das Aufgeschriebene« im Sinn des (von Gott) als Geschick Bestimmten; so 1889, Vers 2: Das über mich (im Buch des Schicksals) Geschriebene trifft mich, auch wenn ich mit Flügeln davonfliege; 178: Gott möge das, was geschrieben ist, mit Milde vorbeigehen lassen! (als Tröstung eines vom Unglück Verfolgten); 256: Du wirst auf Erden nur essen, was Gott im Himmel dir aufgeschrieben hat; 2875: Der Bissen, den Gott nicht aufgeschrieben (= bestimmt) hat, kommt nicht in den Mund; 243 (Weissbach, *Irak-Arabisch* I p. 174 Nr. 85): Die Schrift auf der Stirn wird nicht ausgelöscht; zu alledem vgl. die buddhistische Ansicht über das Schicksal bei Roth, *Ueber die Vorstellung vom Schicksal in der indischen Spruchweisheit* (Tübingen 1866), S. 8 (in Böthlingk's *Indischen Sprüchen* 2386. 2506. 2810. 3227. 4948) mit ganz genau demselben Bild, aber auch unser: »In den Sternen steht's geschrieben«. — Damit möchte ich die Besprechung dieser mit so grossem Fleiss zusammengestellten Publikation beschliessen, für die wir dem Herausgeber nur zu Dank verpflichtet sein können.

Leipzig, am 11. Juli 1910. O. Rescher.

Babylonian Legal and Business Documents from the time of the First Dynasty of Babylon. *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform texts. Edited by H. V. Hilprecht.* Vol. VI, Part 2. By ARNO POEBEL. Philadelphia. Published by the Department of Archaeology, University of Pennsylvania. 1909. XVI, 164 pp. and 60, X plates in 4^0.

In volume VI, pt. 1 of this series Dr. RANKE published 119 legal documents of the First Dynasty, belonging to various collections which were purchased for the Museum of Philadelphia, none of which were excavated at Nippur. These contracts closely resemble those which we already possessed in great numbers, especially in the collections at London and Berlin. In the second part of this volume Dr. POEBEL publishes a large number of legal documents excavated at Nippur, which are composed almost entirely in Sumerian, as one would expect, since Nippur was a Sumerian city from the beginning of history and its inhabitants were probably largely Sumerian to the end of the Isin dynasty at least (*circa* 2133 BC).[1]) POEBEL has given 138 texts, but several of these numbers apply to fragments on which nothing but the date is preserved. Numbers 1—69 are all from Nippur with the exception of no. 8, from a neighboring site, and form our first extensive material for studying the Sumerian legal literature of the period. Of the tablets purchased for the University two at least must be added to the Sumerian collection, no. 77, a lease of land, closely allied to nos. 29 and 61, and no. 130, a curious Sumerian historical document with Semitic glosses; evidently nos. 77 and 130 came originally from Nippur. Both were purchased by HARPER at Bagdad in 1889.[2])

1) I place the end of the Isin dynasty under *Damiḳ-ili-šu* in the 17th year of Sinmuballit. Concerning the dates of the dynasties of Isin and Larsa before the reign of Hammurabi, see my article in the *Expositor*, 1910.

2) This fact removes, of course, every reason for the statement ori-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000398

The remaining texts offer little new material; they belong to the same general type of Semitic contract so richly represented in the publications of the British Museum.

The Sumerian material, to which I shall confine myself in this review, is ably copied, and discussed in a thorough going manner by the author. It would be difficult to overrate the importance of these texts, for Sumerian grammar, for the development of Sumerian and Semitic law and for the political history of the period. I mention these points of importance in what appears to me to be their order of significance, and in this order I shall criticise the work.

The author has himself pointed out a great number of important matters in Sumerian grammar. Following RANKE's acute observation he cites several instances of palatalisation, (p. 3) *alla* > *aiia* in the form *gù-nu-mà-mà-ia* "[he swore] that he would not complain", for *gù-nu-mal-mal-la*; the palitalisation may be written either *a-a* or *ia*,[1]) [cf. *ge-ni-ib-il-ia-dúg*, "verily I will lift my eyes", for *ge-ni-ib-il-la-dúg*, RADAU, *Miscellaneous Texts* no. 4, 5, in *Hilprecht Anniversary Volume* p. 418]. To the cases cited by P. add *Vorderasiatische Schriftdenkmäler* VII, 15, 15. The *a* at the end of this phrase indicates the subjunctive of indirect discourse after the verb *pad*, "to swear."[2]) The same construction occurs in II R 15*a* 37 *kak nu-ub-dū-a nu-mu-na-ab-bi* (supplied from POEBEL no. 14, 18), "he will not say that he shall not place a peg", where the Nippur contract no. 14 has the future inflection *e*, a defective form. The explanation for II R 15*a* 37 given on p. 50 should be suppressed.

ginally made by Dr. PETERS, that none of the Khazaba Collections could have come from Nippur. We may only conjecture how these Nippur texts fell into the hands of dealers at Bagdad. The only way to decide upon the real provenience of the various tablets is a study of their contents.

1) Proving as P. says that *a-a* must be pronounced *ia*.

2) First explained by THUREAU-DANGIN, *Florilegium Melchior de Vogüé* p. 597.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000399

The use of the inflection *e* for the future so well known from grammatical texts occurs frequently [*ni-ba* = *izuz*, *ni-ba-e* = *izaz*].[1]) Since the Semitic form used to explain the Sumerian form is both present and future [*ni-lal-e* = *išaḳḳal*],[2]) we are left in some doubt as to whether the Sumerian verbal inflection *i* or *e* includes both tenses. The present may be intended in *ne-ib-dug-gi*, "he satisfies (the heart)" no. 14, 9.

The first person plural possessive is given as *mē*; *adda-me-e* "our father", no. 10, 8; *dagal-me* "our mother", no. 48, 19. The form arose from *mu-ne* by vowel harmony *me-ne* > *me*, cf. the independent form *me-en-ne* Reisner, SBP 150, 3; 72, 12 (below); *mu-e-ne* CT XV 30 rev. 19. The rule of marking the subject by the suffix *ge* indicated in my *Syntaxe du Verbe Sumérien* 220 is abundantly exemplified by these texts, where the subject is invariably followed by this inflection. The oblique case *a* following a genitive whose construct is the object of the verb (*Syntaxe* p. 239) may be illustrated by *é ad-da-na in-dug*, "he ransomed the house of his father", no. 64, 12; cf. 66, 10.

The particle *kam* after numbers properly indicates the *ordinal*, a rule repeatedly published by me, but apparently without much success. This inflection occurs in several documents concerning the right to exercise certain functions in the temples upon certain days. The historian of religions would attach considerable importance to the interpretation here: if we translate for example no. 36 "the right to the anointer's office, to the PA's office etc. for two months and 20 days in the year",[3]) the emphasis on the 20th day would be entirely lost. The syntax demands rather "in each year on the 20th day for two months". Even this interpretation does not avoid the ambiguity of not indicating the months intended.

1) V R 40^{cd} 62.

2) II R 33 no. 2, 19 = ZA VII 28. 74. Also P. p. 25 n. 1.

3) *mu-a iti 2 ud-20-kam*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000400

In no. 7 the syntax leaves no doubt; *mu-a ud-5-kam* (l. 2), *ud* 15-*kam* (l. 4): here the owner sells his right to the anointer's office *nam-šutug* for the *fifth* day in the year (in the temple of Adad), and for the *fifteenth* (in the temple of *Lugal-AB-A*).

The same right in the temple of Ea and Damgalnunna obtains for the 15th day only, in no. 66, 3. In no. 39 the right obtains for the second month of the year.[1]) This emphasis upon the 5th, 15th and 20th days of the month, points evidently to weeks of five days.

The distributive *tam* is correctly translated p. 43 no. 51, 9.

The *dual* seems to have been indicated by ▸▸ written ▸▸ (*ḫal*) but probably pronounced *ašaš*, see OLZ 1910 May, Sp. 196; this construction occurs in no. 42; *kunuk* ▸▸ *nam-labar ù ḫa-la-ba-ni*, "the two sealed documents for the psalmist's office and the personal property", also in lines 11 and 13.

On the side of philology the texts yield a number of new words for which the lexicographer will be especially grateful. In II R 15*a* occurs an extract from legal texts which had never been fully exemplified by actual texts, i. e., *gizzi*[2]) *ri-ba-an-na* = *igar biriti*. Two Semitic contracts CT IV 22 B and RANKE no. 44 make probable the rendering, "dividing wall";[3]) no. 14 of this volume (see p. 49) not only affirms this interpretation, but uses another phrase of the grammatical text R II 15*a* 36—39. POEBEL has ingeniously explained in CT IV 22 B as the early form of , i. e., *giš-síg* > *gis-si* > *gizzi* which is of course correct. The change *s* > *z* would na-

1) If the text is not carelessly written! Errors occur; cf. no. 66, 3, 15th day repeated l. 13 as the 27th day, *sic*!

2) In no case can P.'s reading *iz-zi* be correct. *iṣ* > *iz* is Semitic for .

3) Hence *biritu* is connected with *ina birit*, "between", DELITZSCH, HW 183, not *biritu*, fortification, p. 185.

turally follow as partial assimilation with the sonant *g*. *gizzi ribana* occurs also in *aššum 1 siḳlu kaspi ša gizzi ribana ša Lù-^{d}enlillá . . . . . iddinu*, "concerning one shekel of silver for the partition wall which L gave [for the house of Ea]", no. 53, 14 f. = 54, 15, cf. 52, 5.

The value *tug* for = *nâḫu* from the root *teg* "to repose" has been known for some time, but the dialectic *tub* occurs in *tùb-bi ne-ne-in-dúg* a compound verb meaning "speak peace, settle a dispute", and takes a direct object, cf. no. 10, 14, *sá-bi puḫrum*[1]) *Nibru^{ki}-ka tùb-bi-ne-ne-in*[2])*-dúg*, "the council in Nippur decided the case". Several of the author's readings and interpretations give reason either for correction or objection. P. 3 no. 33, 14 *la* is omitted, see pl. 18. P. 5 no. 2 read *Du-^{d}sin-na*, the form is *DÙ* not *DUL*, see THUREAU-DANGIN, REC 277 *bis*.[3]) The *bal gubba* which occurs frequently as the word for "claim to temple revenues", means litterally, "permanent tax"; *bal* means *per se*, "surplus".

P. 14 the end of no. 66, translate, "In the future [if one sues] for the right to the anointer's office of the 27th day (*sic!*), because of the complaint one shall smite him with the stylus".

P. 15 no. 39, 10 read *pa* not *KUR-E*. P. 16 no. 37, 11 *ù* is omitted; *ibid* 17 read *gù-nu-mà-mà-ne-a*. The n. pr. *Lù-é-šu-me-DU* is probably to be read *Lù-é-šumerá*.

agar (l. 9) is translated by *landmark* which certainly means "estate".

P. 29 no. 28, 5 read *nig-ǵar-ra*(?), a well known word for a meal.

The explanation of Semitic *iš* from *šú-ám* is doubtful, see PSBA, 1909 pp. 110—114.

---

1) *Sic!* in the construct.

2) Pronounce *en*.

3) The ordinary reading *dul-azag* is likewise to be replaced by *dù-azag*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000402

P. 31 note 1: the text of R V 25 III 27 is correct *gar-ra-aš*, cf. *ḳara-áš* ASKT 60 IV 4. The legal phrase *abbuttum išakkan* may be written in Sumerian either *ḳara-aš mi-ni-in-dū-e*, or with the instrumental case *ḳara*, simply, as in POEBEL 57, 22 *kar-an-ni-ib-dū-e* for *kara in-ni-ib-dū-e*, literally, "with a *knife* one shall operate upon him", i. e., mark him by shaving the hair in a certain manner.[1])

P. 42, the author has introduced a reading *ši* for based on for in no. 80, 10. The text is probably misread. He adduces also a variant for in the word ^{aban}*dŭ-* *-a* for ^{aban}*dŭ-ši-a* [Br. 4519] which he finds in no. 105 and BA VI pl. 3, p. 43, 14. In no. 105 the sign is clearly *šù* which is probably to be read in BA, l. c. The value *ši* for cannot be assumed.

In no. 10 p. 46 the deification of Hammurabi, indicated by the determinative for *god*, is interesting. HILPRECHT maintains the ingenious thesis that the kings of the Ur and Isin dynasties attained to this title with the possession of Nippur, BE Series D, vol. V 24—9. P. 49, read no. 47 for 44.

The author has made an exhaustive[2]) examination and classification of the legal matter involved in these texts, and compares the formulae used at Nippur with

---

1) The loan-word *ḳarru*, HW 356[a], means sword, razor; *ḳarri namṣari* sword-blade; usually written (*ḳàr*) . The text here has (*ḳár*). Cf. also the form *á-kar* ( ) = *ḳarru*. IV R 40 IV 25 *amelu nāš paṭri ḳár-ri ḳaḳḳad-sunu imaḫḫaṣ-ma*, the "sword-bearer (here *nāš paṭri* = *gir-lal* is used simply as a title) shall cut off their heads". *sikkat karri* hilt or handle(?) of a sword, cf. *sikkat šibirri*, handle(?) of a staff, BR. 5293. In no case does *ḳarru* mean "handle" (JENSEN, MEISSNER).

2) The principal texts not discussed by him are nos. 49 and 52. 53. 54 (variants), all dealing with suits at law, and obscure. Especially interesting is 53, 13, *tumru riksim ul ugammer šipri*, "he (the owner of the house) did not put the oven installation in order"; the meaning ashes, salt, coal etc. suggested for *tumru* are evidently excluded

those used at Sippar and elsewhere in Semitic centres. Especially interesting is his discovery that the *giš-kan-na ib-ta-bal* = *bukāna šutuḳ* is not used at Nippur.

Chapter III is an interesting study of the method of sealing legal documents at Nippur. Here the engraver, who usually appears as a witness, apparently made seals for the occasion since the contracting parties often appear both or all on one seal; such a seal could not be private and permanent.

Chapter IV contains the date formulae for the reigns of Hammurabi and his successors.

The author has put together wellnigh all the known variants and added thereto a great number which he was the first to publish. [See some additions in UNGNAD's review, OLZ 1910 Sp. 115 ff.] HILPRECHT, l. c. p. 3 adds a variant for Hammurabi 31 in which Šumer and Akkad are mentioned. In the formula for Ham. 33 *šag-gi-rá-a* probably means beloved (of Enlil), cf. CT XXI 19, 12.

In the formula for the 14th year of Samsu-iluna the author finds a reference to a rebellion of the *Akkadians* which is suspicious. He read on no. 45 lower edge ; only the first and last signs are clear in his *text*. RADAU who collated the tablet for me confirms my suggestion that we should really read *lù-šeš-ki-ge*, the people of Ur.

Abi-ešuḫ f, read at the end *ne-in-rū-a*, VS VII 43; m, read *šu-nir gal-gal-la*.

AZAG-GI AZAZ-UD, VS VII 45.

Ammiditana 20, read *šag-dug-ga-ge*, VS VII 53.

Ammizaduga 5, *máš* is the word for the young of the goat, never to be confused with *síl* = *puḫādu* lamb. *igi-dŭ-a* = *tamartu* an offering; *máš igi-dŭ-a*, a kid as an offering; the author's translation is questionable.

In a article entitled *Das Verbum im Sumerischen*, ZA

XXI 216—36, Dr. Poebel endeavoured to distinguish tenses by means of prefixes. He has applied this theory to the interpretation of the date formulae, to prove that the verb forms employed to describe an act which must have taken place before New Year's day are in the pluperfect or "historical" tense and those describing an act on New Year's day are in the perfect tense. The author has two theses which he ably defends and which every serious student must examine; a) the Sumerians distinguished tenses by prefixes, and b) the date formulae promulgated, as we now know, on the first of Nisan, if they mention historical events which could not have been foreseen, refer to these events in the pluperfect and give the act which was actually performed on the first of Nisan in the perfect. If the erection of a statue for example is given as the official name of a year, the act of making it transpired in the preceding year; its dedication on the first of Nisan marks the beginning of a new era. In the case of wars, sieges etc., these events says P. belong to the preceding year and are recorded only as a patriotic attempt to perpetuate the event in a date formula. The formula must run "after the king waged such and such a war — he (on the first of Nisan) dedicated such and such a statue". This latter event is often omitted. Such are Poebel's theses. The second appears to be probable. His theory of verbal prefixes, however, must be tested. The present and future in Sumerian are indicated by the inflection *e*, the past by *a*[1]) which also serves to indicate a dependent clause, "year when . . . . . etc.".

His theory may be summed up as follows: to describe an action as past with reference to the present the prefix must be *e*, *i*, *ni*,[2]) *in* (also *inni*, *inna*), or *ba*[3]): to describe

1) Or without inflection.

2) *ni*, however, is used often in the present and future, *ni-lale* "he will weigh out", but *ni-lal* "he weighed". Evidently *ni* possesses no temporal force *per se*.

3) But *ba*, *passim* with the future in the phrase *ba-ra-è-ne*, "she shall

an act as historical without reference to the present, or as having occurred before another act, the prefix must be *mu*,[1]) *ne* or *im*.[2]) As a matter of fact *mu* is the ordinary prefix for historical description.

In historical inscriptions we should expect, therefore, the event narrated at the end as just completed to be described by forms with *e*, *i*, *ni*, *in* or *ba*; the events narrated as having taken place anterior to the principal event should be described by forms in *mu*, *ne* or *im-mi*. In ZA XXI 230 the examples cited by the author give one little or no confidence in his system. The best that can be said of it is that it may lead to some discoveries. Has he been successful in the application of his theory to the date formulae? Take for example Samsu-ditana VATh. 1200 p. 106, Year in which the king — the emblems which shine like day a) (*ni-laḫ-gi-eš-a*) — which he had made b) (*ne-in-dim-ma-ám*) — for Šamaš who enlarges c) (*ne-ib-gu-la-aš*) — brought into the temple d) (*in-ne-en-tu-ra*). Here *ni* and *ne* in *a)* and *c)* are used in present dependent forms, both contradicting the rule. *b)* *ne* is anterior to *d)* *inne* and confirms the rule.

1. Ammiditana 29

Anterior	Final Verb
ne-in-da-ra-dú-a	*in-ne-en-tu-ra*
ne-in-dim-dim-ma-a	

Here the reference is to a statue.

2. Samsuiluna 6

Anterior	Final Verb
mi-ni-gi-na	*in-ni-tu-ri*

lose (her marriage gift)", no. 40, 15 etc. *ba-ab-lal-e* present, Cyl. B 2, 2. *in-na-ab-kalagi-ne*, "they shall provide", no. 48, 30.

1) But *nu-mu-na-ab-kalagi*, "if he pay her not", no. 48, 31. *mu-un-da-pad* = *innammar* R IV 30c 20. *mu-un-da-gir-gir-e-ne* = *iḫallubu* BM 91010, 5; *nu-mu-un-gi-gi-dam*, "they will not return and complain", CT VI 19 A 11. *mu-ti-ni-ib-zal-e* is a present Cyl. A 19, 2, see *Syntaxe* 272.

2) POEBEL confines his rule to the form *im-mi*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000406

The reference is to statues whose pedestals he had prepared.

3. Hammurabi 37, year when the king destroyed *ba-an-gul* (var. *mu-un-gul*) the walls of Mari and Malka. According to P.'s thesis we must supply a verb, "he dedicated ..... after he had destroyed". Suppose we supply *in-ni-in-tur-ri*, then the form *ba* must be a pluperfect contrary to the rule.

4. Samsu-iluna 2 records the deliverance of Šumer and Akkad which according to the rule should, as an unforeseen event, be related in the pluperfect, but the verb is *i-ni-gar-ra.*[1])

In a certain number of instances this suggestive scheme works well enough, but the objections are numerous and insurmountable. The choice of prefixes depends to a certain extent upon local considerations, and euphonic laws. An attempt to find temporal distinctions must be, it seems to me, a lost cause.

In chapter VI the author gives an outline of the political history of the First Dynasty, in which he urges many questionable views. P. 114 he assumes that Rim-Sin and Sin-muballiṭ were contemporaries, an exceedingly dubious statement. P. 116 the author assumes from the date of the 31st year of Hammurabi that this king captured Larsa and put an end to that dynasty, but the wording does not warrant this assumption.

The date of the 33rd year gives little warrant for supposing that the canal "Hammurabi-nuḫuš-niši", flowed from Akkad to Nippur (p. 116), see above p. 390.

1) P. of course saw this difficulty and translated, "the king who has liberated", which does not save his rule.

Oxford, April 22, 1910.

Stephen Langdon.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000407

Bibliographie.

Andrae, W. — Aus den Berichten aus Assur. November 1909 bis April 1910: Mitt. d. D. Orientges., Mai 1910, No. 43, S. 30—44.

Barton, Geo. A. — Haverford Library Collection of cuneiform tablets, or documents from the Temple Archives of Telloh, autographed and edited. Part II. London (Headley Brothers) 1909.

Barton's attack on Dr. Hilprecht: Public Ledger, Philadelphia, April 3, 1910.

Bates, W. N. — Archaeological News (July-December 1909). Babylonia and Assyria: Amer. Journ. of Archaeol., Second Series, Vol. XIV, 1910, p. 100—1.

-- Archaeological Discussions (July-December, 1909). Babylonia and Assyria: ib. p. 209—12.

Bezold, C. — Die Kulturwelt des alten Orients: Weltgeschichte. Die Entwicklung der Menschheit in Staat und Gesellschaft, in Kultur und Geistesleben. Herausgegeben von J. von Pflugk-Harttung. Band III. Berlin (Ullstein & Co.) 1910, S. 1—127.

— Verbalsuffixformen als Alterskriterien babylonisch-assyrischer Inschriften: Sitzber. d. philos.-hist. Kl. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Jahrg. 1910, 9. Abh. 28 Ss. in gr.-8°.

— Das neue Bruchstück der Sintflutsage: Frankfurter Zeitung 1910, 21. Mai, erstes Morgenblatt, No. 138. Vgl. Public Ledger, Philadelphia, June 5, 1910.

Boissier, A. — Anzeige von Virolleaud's »L'Astrologie chaldéenne« (8 fascc.): Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 73—6.

— A propos des Nephilîm: ebd. Sp. 196—7.

Bourdais, P. — Anzeige von Pinches' »The Amherst Tablets«: Journ. asiat., X^me Série, t. XV (1910), p. 352—3.

Buddensieg, G. und **Wetzel**, Frdr. — Aus den Grabungsberichten aus Babylon. Vom November 1909 bis April 1910: Mitt. d. D. Orientges., Mai 1910, No. 43, S. 3—30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000408

Clay, A. T. — Babylonian bookkeeping: Amer. Journ. of Archaeol., Second Series, Vol. XIV, 1910, p. 74.

— Besprechung von Myhrman's »Sumerian administrative documents from the Second Dynasty of Ur«: Old Penn, Vol. VIII, No. 34, June 11, 1910, p. 570.

— Anzeige von Barton's »Haverford Library Collection of cuneiform tablets«, Part II: Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 264—6.

— und Montgomery, J. A. — Bibliography of Morris Jastrow, Jr., Ph. D., Professor of Semitic Languages in the University of Pennsylvania, 1885—1910. Philadelphia (privately printed) 1910. 14 pp. in gr.-8°.

Clay challenges Hilprecht tablet: The Evening Bulletin — Philadelphia, Saturday, April 16, 1910.

Condamin, A. — Bulletin des religions babylonienne at assyrienne: Recherches de Science Religieuse I, No. 3 (Mai-Juin 1910), p. 290—312; No. 4 (Juillet-Août 1910), p. 397—416.

Daiches, S. — The Nippur Tablet and the Biblical Story: The Jewish World, April 1, 1910, p. 7 and April 8, 1910, p. 11.

— The Jews in Babylonia in the time of Ezra and Nehemiah according to Babylonian inscriptions: Jews' College, Publication No. 2. London 1910. 36 pp. in gr.-8°.

Delaporte, L. — Catalogue du Musée Guimet. Cylindres orientaux. Ouvrage illustré de 10 planches: Annales du Musée Guimet, t. 33. Paris (Leroux) 1909. XI, 140 pp. und 10 Taff. in 4°.

Dittrich, E. — Platons Zahlenrätsel und die Präzession: Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 103—8.

Erbt, W. — Besprechung von A. Jeremias' »Die Panbabylonisten«, 2. Aufl. und »Das Alter der babylonischen Astronomie«: ebd. XII, Sp. 540—2.

Fehr, H. — Hammurapi und das salische Recht. Eine Rechtsvergleichung. Bonn (Marcus & Weber) 1910. VII, 143 Ss. in 8°.

Fossey, Ch. — L'Assyriologie en 1907: Journ. asiat., X^me Série, t. XIV (1909), p. 415—82.

Frank, C. — Zu medizinischen Texten: Or. Lit.-Ztg. XII, Sp. 481—2.

— Zum assyrischen Lexikon: ebd. XIII, Sp. 7—12.

Fries, C. — Besprechung von Ungnad's »Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyrern«: ebd. XII, Sp. 441—3.

Gautier, M. J. E. — Archives d'une famille de Dilbat au temps de la première dynastie de Babylone: Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire, t. XXVI. Le Caire 1908. II, 119 pp.

Genouillac, H. de — Le blanchissage au savon à l'époque des rois d'Ur: Rev. d'Assyriol. VII (1910), p. 113—4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000409

Grimme, H. — Besprechung von Böhl's »Die Sprache der Amarnabriefe«: Or. Lit.-Ztg. XII, Sp. 443—4.

Guérinot, A. — Kritik des »Florilegium de Vogüé«: Journ. asiat., Xme Série, t. XV (1910), p. 147—55.

Gunkel, H. — Genesis übersetzt und erklärt: Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. In Verbindung mit anderen Fachgelehrten herausgegeben von W. Nowack. I. Abteilung. Die historischen Bücher I. Band. Dritte neubearbeitete Auflage mit ausführlichen Registern von Paul Schorlemmer. Göttingen (Vandenhoek & Ruprecht) 1910. CIV, 510 Ss. in gr.-8°.

Halévy, Jos. — Notes sumériennes: Rev. sém. 1910, p. 163—79.

— Eduard Meyer et les sémitismes des inscriptions présargoniques: ib. p. 180—1.

— La stèle des vautours: ib. p. 182—207.

— Précis d'allographie assyro-babylonienne: ib. p. 208—17.

— Bibliographie: ib. p. 228—35.

— *Ea-bâni* = (AN)-E-KI-DV. — KA-LAG-GA = *dannu*: Journ. asiat., Xme Série, t. XV (1910), p. 384.

Hehn, J. — Ein neugefundenes Sintflutfragment aus altbabylonischer Zeit: Bibl. Zeitschr. VIII, S. 225—7.

Dr. Hilprecht and the Deluge Story: The Sun (New York), April 24, 1910, third section. — Vgl. auch The Nation (New York), April 14, 1910, p. 373.

Holma, H. — Einige assyrische Wörter: Or. Lit.-Ztg. XII, Sp. 339—41.

Hommel, Fr. — Das »Reis« des Gilgamiš: ebd. Sp. 473—7.

— Das Tierkreislicht in der Symbolik des alten Orients: Münchner Neueste Nachrichten, 15. April 1910, Morgenblatt, No. 175.

— Das neue Sintfluttäfelchen: Frankfurter Zeitung 1910, 19. April, erstes Morgenblatt, No. 107.

Jastrow, M., jr. — Another fragment of the Etana Myth: Journ. of the Amer. Or. Soc., Vol. XXX, 1910, p. 101—29.

— Die Religion Babyloniens und Assyriens. Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Uebersetzung. 15. Lieferung. Giessen (Töpelmann) 1910. 80 Ss. in gr.-8°.

Jensen, P. — Moses, Jesus, Paulus. Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage und ein Appell. Dritte abermals bereicherte Auflage. Frankfurt a. M. (Neuer Frankfurter Verlag) 1910. 64 Ss. in 8°.

— Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt? Eine Antwort an Prof. Dr. Jülicher. Frankfurt a. M. (Neuer Frankfurter Verlag) 1910. 32 Ss. in gr.-8°.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000410

King, L. W. — A history of Sumer and Akkad. An account of the early races of Babylonia from prehistoric times to the foundation of the Babylonian Monarchy. With map, plans, and illustrations. London (Chatto & Windus) 1910. XXIII, 380 pp. in gr.-8°.

Kittel, R. — Eine neugefundene Version der babylonischen Sintflutgeschichte: Theol. Literaturbl. 1910, No. 11, Sp. 241—4.

König, Ed. — Babylonische Kultur und alttestamentliche Ideenwelt. III. Fragliche Beziehungen von Babel und Bibel in bezug auf die Urgeschichte (Gen. 1—11): Neue Kirchl. Zeitschr., Jahrg. 1910, Sp. 437—57.

Kohler, J. und Ungnad, A. — Hammurabi's Gesetz. Band IV. Uebersetzte Urkunden, Erläuterungen (Fortsetzung). Leipzig (Pfeiffer) 1910. VII, 99 Ss. in gr.-8°.

Kugler, F. X. — Im Bannkreis Babels. Panbabylonistische Konstruktionen und Religionsgeschichtliche Tatsachen. Mit 7 Abbildungen. Münster i. W. (Aschendorff) 1910. XX, 166 Ss. in gr.-8°.

— Erwiderung auf Dr. Dittrichs ‚Platons Zahlenrätsel und die Präzession' (OLZ XIII, Sp. 103 ff.): Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 277—9.

Landersdorfer, S. — Anzeige von Martin's »Lettres néo-babyloniennes«: ebd. Sp. 260—4.

Langdon, St. — Concerning the element *la* in Babylonian names: ebd. Sp. 12—5.

— The Sign : ebd. Sp. 195—6.

— A fragment of a Nippurian liturgy: Babyloniaca III, p. 241—9.

— Notes upon CT XV, 7—30: ib. p. 250—4.

— Another *bit nûri* text: ib. p. 255—8.

— Sumerian-Assyrian vocabularies: ib. p. 259—65.

Le Gac, Y. — Besprechung von Tofteen's »Ancient Chronology«: ib. p. 308—10.

Legrain, L. — Anzeige von Thureau-Dangin's »Restitution matérielle de la Stèle des Vautours«, Martin's »Lettres néo-babyloniennes«, Dhorme's »La religion assyro-babylonienne«, Harper's »Assyrian and Babylonian Letters«, part IX und Delaporte's »Cylindres orientaux«: Journ. asiat., X^me Série, t. XV (1910), p. 343—52.

Martin, Fr. — Quelques passages de l'hymne à *Bêlit-ilê*, *Cuneiform Texts* T. XV, pl. 1—6: Or. Lit.-Ztg. XII, Sp. 429—30.

Meissner, Br. — Mondfinsternisse im Volksglauben der antiken und modernen Babylonier: Mitteil. d. Schles. Ges. für Volkskunde XI 2 (1909), S. 113—9.

— Luftfahrten im alten Orient: ebd. XII 1 (1909), S. 40—7.

— Kritik über Andrae's »Der Anu-Adad-Tempel in Assur«: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXIV, S. 254—7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000411

Meissner, Br. — Bemerkungen zu CT XXV: Or. Lit.-Ztg. XIII, Spp. 61—66; 97—102.

Messerschmidt, L. — Die Entzifferung der Keilschrift. Mit drei Abbildungen: Der alte Orient V, Heft 2. Zweite, verbesserte Auflage. Leipzig (Hinrichs) 1910. 32 Ss. in 8^0.

Müller, W. M. — Die Fussspange als Adelszeichen bei den Semiten: Or. Lit.-Ztg. XII, Sp. 381—2.

Myhrman, D. W. — Sumerian administrative documents from the Second Dynasty of Ur: The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform texts. Edited by H. V. Hilprecht. Vol. III, Part I. "Eckley Brinton Coxe, junior, Fund". Philadelphia. Published by the Department of Archaeology, University of Pennsylvania. 1910. XII, 146 pp. und 70, XII Taff. in 4^0.

Pancritius, M. — Besprechung von Delitzsch's »Asurbanipal und die assyrische Kultur seiner Zeit«: Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 152—6.

— Anzeige von Jastrow's »Die Religion Babyloniens und Assyriens«, Lieff. 1—14: ebd. Spp. 199—204; 252—60.

Peiser, F. E. — Auf den Trümmern des Panbabylonismus?: ebd. XII, Sp. 521—7.

— Zur Agum-Inschrift: ebd. XIII, Sp. 68.

— Zur altbabylonischen Datierungsweise II: ebd. Sp. 193—5.

— Anzeige von Heuzey-Thureau-Dangin's »Restitution matérielle de la Stèle des Vautours«: ebd. Sp. 197—9.

— [Urteil über die Frage der Tempelbibliothek in Nippur]: ebd. Sp. 280.

Pick, H. — Besprechung von Landersdorfer's »Altbabylonische Privatbriefe«: ebd. Sp. 23—6.

Pilter, W. T. — A legal episode in ancient Babylonian family life: Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeol. 1910, pp. 81—92, 129—42.

Pinches, Th. G. — The Amherst Tablets, being an account of the Babylonian inscriptions in the collection of the Right Hon. Lord Amherst of Hackney, F. S. A., at Didlington Hall, Norfolk. Part I: Texts of the period extending to and including the reign of Bûr-Sin (about 2500 B.C.). With numerous illustrations and five collotype plates. London (Quaritch) 1908.

Poebel, A. — Die sumerischen Personennamen zur Zeit der Dynastie von Larsam und der ersten Dynastie von Babylon. (Breslauer Habil.-Schr.) Breslau 1910. 45 Ss. in 8^0.

Prince, J. D. and **Vanderburgh**, Fr. A. — A composite Bau-text: Amer. Journ. of Sem. lang. XXVI, p. 137—50.

Ranke, H. — Keilschriftliches Material zur altägyptischen Vokalisation: Aus dem Anhang zu den Abhandll. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. vom Jahre 1910. Berlin (Komm. G. Reimer) 1910. 96 Ss. in 4^0.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000412

Rawlinson, H. C. and **Pinches**, Th. G. — A selection from the miscellaneous inscriptions of Assyria and Babylonia: The cuneiform inscriptions of Western Asia, Vol. V. London (lithographed by Harrison & Sons) 1909. 4 pp. und 70 Taff. in fol.

Schnabel, P. — Die Genealogie der Assyrerkönige von 1400 bis 722 v. Chr.: Or. Lit.-Ztg. XII, Sp. 527—31.

Schorr, M. — Ein Kaufkontrakt aus Hana. (Notiz): Babyloniaca III, p. 266—7.

Der »älteste **Sintfluttext**«: National-Zeitung 1910, 20. Mai, erstes Morgenblatt, Beiblatt.

Tallqvist, K. — Besprechung von Ravn's »Om nominernes bøjning i Babylonisk-Assyrisk«: Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 114—5.

Thureau-Dangin, Fr. — Le rapport de valeur entre l'or et l'argent en Babylonie: ebd. XII, Sp. 382—4.

— La déesse Nisaba: Rev. d'Assyriol. VII (1910), p. 107—11.

— Observations sur le système métrique assyro-babylonien: Extrait de la Revue Numismatique, 1910, p. 1. 7 pp. in gr.-8°.

Torczyner, H. — Zur Bedeutung von Akzent und Vokal im Semitischen: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXIV, S. 269—311.

Ungnad, A. — Kritik über Langdon's »Sumerian and Babylonian Psalms«: Or. Lit.-Ztg. XII, Sp. 402—4.

— Babylonische Miszellen: ebd. Sp. 478—81.

— Zur Schaltungs-Praxis in der Ḫammurapi-Zeit: ebd. XIII, Sp. 66—7.

— Besprechung von Poebel's »Babylonian legal and business documents«: ebd. Sp. 115—9.

— Ausführliche Kritik über Gautier's »Archives d'une famille de Dilbat«: ebd. Spp. 156—61; 204—10; 238.

— Engidu: ebd. Sp. 306—7.

Virolleaud, Ch. — Fragments astrologiques: Babyloniaca III, p. 268—86.

— De quelques textes divinatoires: ib. p. 287—307.

Ward, W. H. — The representation of Babylonian gods in art: Amer. Journ. of Archaeol., Second Series, Vol. XIV, 1910, p. 83—5.

Weber, O. — Besprechung von Winckler's »Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament«, 3. Aufl.: Or. Lit.-Ztg. XII, Sp. 539—40.

Weiss, Joh. — Jesus von Nazareth Mythus oder Geschichte? Eine Auseinandersetzung mit Kalthoff, Drews, Jensen. Vorträge, gehalten auf dem Theologischen Ferienkurs in Berlin am 31. März und 1. April 1910. Tübingen (Mohr) 1910. VIII, 171 Ss. in 8°.

Weissbach, F. H. — Die sogenannte Inschrift von Kerman: Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg 1910, p. 481—6.

Winckler, H. — Besprechung von Scheil's »Annales de Tukulti Ninip II«: Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 112—4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000413

Winckler, H. — Ein neues Prisma Sinacheribs im British Museum: Or. Lit.-Ztg. XIII, Sp. 145—50.

— Die Arier in den Urkunden von Boghaz-köi: ebd. Sp. 289—301.

Zeitlin, M. — Etudes assyriologiques. Le style administratif chez les Assyriens; choix de lettres assyriennes et babyloniennes, transcrites, traduites et accompagnées de notes. Avec 39 planches. Paris (Geuthner) 1910.

Zimmern, H. — Zum Streit um die »Christusmythe«. Das babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt. Berlin (Reuther & Reichard) 1910. 66 Ss. in 8^0.

Berichtigungen.

Zu Band XX, S. 448 vgl. schon MEISSNER, MVG 9 (1904), S. 208, N. 4. — *Bez.*

In Band XXIV, S. 135, Z. 3 ist »JENSEN« auf den ganzen Abschnitt über die Handwerkerabteilungen zu beziehen und auf

S. 213, Z. 9 v. u. nach »zuerst« einzuschalten: »MEISSNER's Dissertation *De servitute babylonico-assyriaca* (Lipsiae 1892), p. 34, ann. 4 und ferner«. — *Manitius.*

S. 356, Note 1, Z. 2 l. 354 f. st. 388.

Abgeschlossen am 1. August 1910.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000414

Bartholomae, Christian, Altiranisches Wörterbuch. Lex. 8°. XXXII, 1000 Seiten (2000 Spalten) 1904.
Geheftet M. 50.—, in Halbfranz gebunden M. 53.—.
— — Zum Altiranischen Wörterbuch. Nacharbeiten und Vorarbeiten. 8°. XIII, 287 Seiten. 1906. M. 10.—.

Becker, C.H., Beiträge z. Geschichte Ägyptens unter dem Islam.
I. Heft. 8°. VI, 80 Seiten. 1902. M. 2.50.
II. Heft. 8°, III und S. 81—198. 1903. M. 3.50.

Blau, Dr. Ludwig (Professor an der Landes-Rabbinerschule zu Budapest), Leo Modenas Briefe und Schriftstücke. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Italien und zur Geschichte des hebräischen Privatstiles. Zum erstenmal herausgegeben, mit Anmerkungen und Einleitung versehen.
I. Teil: Text und Anmerkungen (hebräisch). Einleitung 1. Hälfte. 8°. 96 + 208 S. 1907. M. 5.—,
II. Teil: Einleitung 2. Hälfte. 8°. S. 97—184. 1907. M. 2.—.

Die Gathas des Awesta, Zarathustra's Verspredigten, übersetzt von Christian Bartholomae. 8°. X, 133 Seiten. 1905.
Geheftet M. 3.—, in Leinwand gebunden M. 3.60.

Hüttemann, Dr. Wilh., Die Jñāta-Erzählungen im sechsten Anga des Kanons der Jinisten. 8°. VII, 49 S. 1907. M. 1.50.

Ibn Qutaiba's ʿUjûn al Aḫbâr. Nach den Handschriften zu Constantinopel und St. Petersburg, herausgegeben von Carl Brockelmann.
Teil II. 8°. IV, 136 Seiten. 1903. M. 10.—.
Teil III. 8°. IV, 124 Seiten. 1906. M. 10.—.
Teil IV. 8°. IV, 104 Seiten. 1908. M. 9.—.
(Beihefte zur Zeitschrift für Assyriologie Band XVII, XIX u. XXI.)

Jahn, Dr. Wilhelm, Das Saurapurāṇam. Ein Kompendium spätindischer Kulturgeschichte und des Sivaïsmus. 8°. XXVII, 208 Seiten. 1908. M. 5.50.

Laqueur, Dr. Rich., Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch. 8°. VII, 87 Seiten. 1904. M. 2.—.

Nielsen, Ditlef, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung. Mit 42 Abbildungen im Text. 8°. VIII, 207 Seiten. 1904. M. 5.—.

Nöldeke, Th., Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Lex. 8°. IX, 139 Seiten. 1904. M. 8.—.

Rosenthal, Dr. Ludwig A., Die Mischna, Aufbau und Quellenscheidung. I. Teil: Die Ordnung Seraim. 1. Hälfte: Von Berak, hot bis Schebiit. (Mit Unterstützung der Zunzstiftung.) 8°. XXIX, 156 S. mit einer Übersichtstafel zur Quellenscheidung. 1903. M. 5.—.
— — — Aus der 2. Hälfte: Maaßeroth. 8°. IX, 64 S. 1906. M. 1.50.
— — — — — Maasser scheni. 8°. IV, 52 Seiten. 1909. M. 1.20.

Vollers, Karl, Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien. 8°. VIII, 227 Seiten. 1906. M. 9.—.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000415

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

DIE PROVINCIA ARABIA

AUF GRUND ZWEIER
IN DEN JAHREN 1897 UND 1898 UNTERNOMMENEN REISEN
UND DER BERICHTE FRÜHERER REISENDER

BESCHRIEBEN VON

RUDOLF ERNST BRÜNNOW
UND
ALFRED v. DOMASZEWSKI

ERSTER BAND:

Die Römerstrasse von Mâdebâ über Petra und Odruḥ bis El-'Akaba

unter Mitwirkung von

JULIUS EUTING

Mit 276 meist nach Originalphotographien angefertigten Autotypien, 4 Tafeln in Heliogravüre, 2 Tafeln in farbigem Lichtdruck, 3 grossen und 1 Übersichtskarte des Ost-Jordanlandes, 1 grossen Karte und 20 Kartentafeln von Petra, 10 Doppel- und 1 einfachen Tafel mit nabatäischen Inschriften nach Vorlagen von Julius Euting und 2 Doppeltafeln, 272 Zeichnungen und Plänen und 24 Umrissen in Zinkotypie und 13 Deckblättern in Lithographie nach Vorlagen von Paul Huguenin.

4°. XXIV, 532 S. 1904. In Halbpergamentband M. 80.—.

ZWEITER BAND:

Der äussere Limes und die Römerstrassen von El Ma'ân bis Boṣra.

Mit 174 meist nach Originalphotographien angefertigten Autotypien, 3 Doppeltafeln in Heliogravüre, 1 Tafel in Lichtdruck und 5 Doppeltafeln und 142 Zeichnungen und Plänen in Zinkotypie nach Vorlagen von Paul Huguenin.

4°. XII, 359 S. 1905. In Halbpergamentband M. 60.—.

DRITTER BAND:

Der westliche Ḥauran von Boṣrâ bis Eš-Šuhba und die Gegend um die Damaskener Wiesenseen bis Eḍ-Ḍumêr nebst einem Anhang über die römischen Befestigungen von Maṣada von A. v. Domaszewski und einem Überblick über die Geschichte der Provinz Arabia von R. Brünnow.

Mit 102 meist nach Originalphotographien angefertigten Autotypien, 4 Doppeltafeln und 156 Zeichnungen und Plänen in Zinkotypie nach Vorlagen von Paul Huguenin.

4°. XIV, 403 S. 1909. In Halbpergamentband M. 60.—.

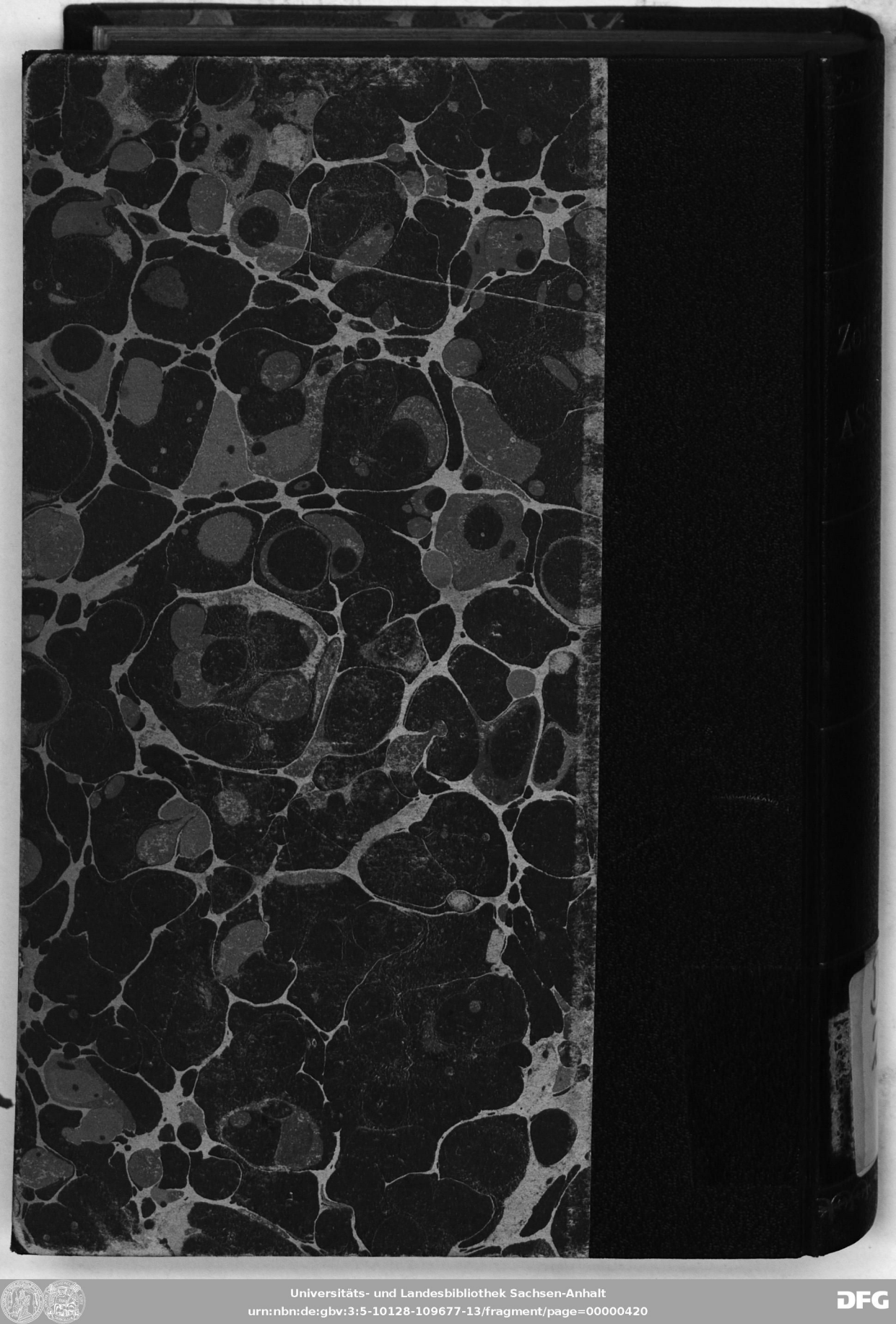
Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000416

Nur für den Lesesaal

D Db 251

ULB Halle
000 026 700
3/1

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-109677-13/fragment/page=00000419