







ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG,

EINUNDDREISSIGSTER BAND.



STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1917/1918.



Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.



I N H A L T.

	Seite
Th. Nöldeke, Tigre-Lieder	I
J. J. Hess, Bemerkungen zu einigen arabischen Wörtern des abessinischen Glossars (ZA XXI, 61 ff.)	26
A. Ungnad, Ein neuer Assurbanipal-Text	33
A. Ungnad, Lexikalisches	38, 248
M. Kmoskó, Beiträge zur Erklärung der Inschriften Gudeas	58
O. Schroeder, Aus den keilinschriftlichen Sammlungen des Berliner Museums	91
H. Zimmern, Das Nergallied Berl. VAT 603 = Philad. CBM 11344 = Lond. Sm. 526	111
M. Lidzbarski, Die lydisch-aramäische Inschrift von Sardes	122
W. Förtsch, Zehn neue Inschriften aus der Zeit Urukagina's	131
W. Förtsch, Vorsargonische Opferlisten	144
M. Lidzbarski, Ein aramäischer Brief aus der Zeit Ašurbanipals	193
Th. Nöldeke, Texte im aramäischen Dialekt von Ma'lūla	203
E. Unger, Über zwei Jagdreliefs Assurbanipals und über die Stele Assarhaddons aus Sendschirli	231
P. Haupt, Der Litanedialekt des Sumerischen	240

S P R E C H S A A L:

A. Ungnad, Gab es eine sumerische Fassung der Siebenten Tafel des Welschöpfungsgedichtes?	153
A. Ungnad, Die platonische Zahl	156
W. Förtsch, Zur Lesung des sumerischen Ideogramms  = akkad. <i>aklu</i>	159
W. Förtsch, Zu PA = <i>aklu</i>	160
W. Förtsch, Šakanakku	160
W. Förtsch, ^d Namašše nin-en	162



	Seite
W. Förtsch, Ein Kaufvertrag aus der Zeit Lugalanda's	163
W. Förtsch, Zu Gudea, Zylinder A 17, 15—16	164
A. Ungnad, „Haben“ im Babylonisch-Assyrischen	277
Th. Nöldeke, Aus einem Brief desselben an C. Bezold	282

RECENSIONEN:

Fr. Stuhlmann, Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aurès (Süd- algerien) und Die Mazigh-Völker. Besprochen von O. Rescher	166
A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 3. Aufl. Besprochen von Ed. Mahler	170

Bibliographie	190, 284
-------------------------	----------

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.



23. 7. 17.

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON
CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

XXXI. Band. April 1917. 1.—2. Heft.

INHALT:

Seite

Th. Nöldeke, Tigre-Lieder	I
J. J. Hess, Bemerkungen zu einigen arabischen Wörtern des abessinischen Glossars (ZA XXI, 61 ff.)	26
A. Ungnad, Ein neuer Assurbanipal-Text	33
A. Ungnad, Lexikalisches	38
M. Kmoskó, Beiträge zur Erklärung der Inschriften Gudea's	58
O. Schroeder, Aus den keilinschriftlichen Sammlungen des Berliner Museums	91
H. Zimmern, Das Nergallied Berl. VAT 603 = Philad. CBM 11344 = Lond. Sm. 526	111
M. Lidzbarski, Die lydisch-aramäische Inschrift von Sardes	122
W. Förtsch, Zehn neue Inschriften aus der Zeit Urukagina's	131
W. Förtsch, Vorsargonische Opferlisten	144
Sprechsaal: Mitteilungen von A. Ungnad und W. Förtsch	153
Recensionen: Fr. Stuhlmann, Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aurès (Algerien) und Fr. Stuhlmann, Die Mazigh-Völker. Besprochen von O. Rescher. — A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 3. Aufl. Besprochen von Ed. Mahler	166
Bibliographie	190

• STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1917.



VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

ZEITSCHRIFT FÜR ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD

IN HEIDELBERG.

Band XVI—XXX. 1902—1916.

(Die Bände I—XV sind im Verlag von Emil Felber in Berlin erschienen.)

Die „Zeitschrift für Assyriologie“ erscheint in Vierteljahresheften von je ca. 5 Bog. 8^o 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.



Tigre-Lieder.

Von Th. Nöldeke.

Seiner Sammlung prosaischer Tigrē-Texte has LITTMANN die versprochenen Lieder folgen lassen.¹⁾ Sie sind aus dem Munde der Eingeborenen zum größten Teil durch die schwedischen Missionare, namentlich den hochverdienten SUNDSTRÖM, aufgezeichnet worden, zum Teil durch CONTI ROSSINI, einige durch LITTMANN's treuen Helfer NAFFA^c, zwei durch ihn selbst. Da die Schweden unter den Mänsa^c leben und zwar unter deren Hauptstamm, den Bēt Abrehē,²⁾ und auch CONTI ROSSINI seine Lieder von solchen bezog, NAFFA^c aber selbst zu den Bēt Abrehē gehörte, so

1) *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia* by ENNO LITTMANN. Vol. III. Lieder der Tigrē-Stämme: Tigrē Text (XXIV und 541 S. in 8^o). Leyden 1913. Vol. IV. Lieder der Tigrē-Stämme: Deutsche Übersetzung und Kommentar. A. Lieder der Mänsa^c, Bēt-Gūk und Märyā (X S. und S. 1—587 in 8^o). B. Lieder der 'Ad-Temäryām, 'Ad-Hebtēs (Ḥabāb), 'Ad-Taklēs und kleinerer Stämme (S. 588—1095). Leyden 1915.

2) Ich transkribiere Tigrē-Wörter genau nach der äthiopischen Schreibung. Ich setze für den 1. Vokal immer *a*, da ich oft nicht wissen kann, ob *a*, *ä* oder eine andre Modifikation des A-Lautes gesprochen wird, und für den auslautenden 4. Vokal auch immer *a*, da die Schreibung nicht unterscheiden läßt, ob der Vokal lang oder kurz ist. Für den 6. Vokal schreibe ich *i* vor *j*, *u* vor *w*, sonst *e*. Dabei kann es mir begegnen, daß ich einen solchen ganz kurzen Vokal setze, wo gar keiner gesprochen wird (Schwa mobile für Schwa quiescens) und umgekehrt. Gar nicht daran denken konnte ich, Abweichungen der wahren Aussprache der Konsonanten von der Schrift (Assimilationen usw.) zu berücksichtigen. Das wäre nur möglich, wenn LITTMANN seine Transkription der Texte oder doch wenigstens seine Grammatik schon herausgegeben hätte.

fällt die relativ bei weitem größte Anzahl (267 von 717) auf sie; dazu dann noch 39 von dem kleineren Mänsä'-Stamm, den Bēt-Shaḥaqaṇ. NAFFA', Sohn eines Rhapsoden und in der Kenntnis der Poesie aufgewachsen, hat für den Text und die Erklärung die allerwertvollste Hülfe geleistet.

Was die Tigrē-Sprache im allgemeinen betrifft, so verweise ich auf das von mir in meiner Besprechung der Prosatexte in dieser *Zeitschrift* Bd. 24 (1910), 286—300 Gesagte. Hätte aber LITTMANN zu der Ausgabe der Lieder nicht auch Übersetzung und Kommentar gegeben, so wäre das Meiste davon ein Buch mit sieben Siegeln geblieben. Ich wenigstens, obwohl ich mir eine gewisse Kenntnis der Tigrē-Grammatik erworben habe, hätte ohne diese Hülfe die meisten Gedichte selbst dann nur höchst mangelhaft oder gar nicht verstanden, wenn ich ein vollständiges Lexikon zur Verfügung gehabt hätte, wie es uns oder vielmehr denen, die nach mir leben werden, LITTMANN auch liefern wird. Denn diese Poesie ist für unser Verständnis noch weit schwieriger als die altarabische. Die speziellen Verhältnisse, die in den Gedichten behandelt werden, kennen wir nicht. Die Hauptschwierigkeit der Beduinenpoesie ist die lexikalische: dafür, was in dem und dem Falle das und das Wort bedeute, haben wir zwar Scholia und Lexika, aber ihre Auskunft ist längst nicht immer richtig, und oft versagen sie ganz. Allein die feste Wortstellung, die klare Syntax des Arabischen läßt nur selten die Konstruktion im Dunkeln, und das geschähe noch seltner, wäre uns immer, wie in den abessinischen Texten, die Vokalisation genau überliefert. Das Tigrē hätte nun zwar reichliche Mittel, sich auch in dieser Hinsicht deutlich auszudrücken, und sollte es je eine wirkliche Schriftsprache werden — was schon deshalb unwahrscheinlich, weil es mit der Zeit wohl durchs Arabische wird verdrängt werden —, so müßte da vieles normiert werden. Aber wenn schon die Tigrē-Prosa in der Konstruktion, in der Wahl der Partikeln usw. große Freiheit oder vielmehr Willkür zeigt, so ist das noch viel, viel ärger in der Sprache der Dichter.

Da wird z. B. zwar meistens das Genitivverhältnis durch einfache Voranstellung des Regens vor das Rectum oder doch durch Nachstellung des Regens mit einem auf das Rectum rückweisenden Personalsuffix ausgedrückt, z. B. *ellā tašbeht laqezzātā* «dieses Rosenkranzes (تسبیح) Teilchen» 557, 5;¹⁾ aber das aufs Rectum weisende Suffix kann auch an dem voranstehenden Rectum stehen, z. B. *dangōba lasennījām* «der letzte (*dangōb*) der Tapfern» 616, 1;²⁾ *dangōba wagā'eb* «der Letzte der Trefflichen» 616, 2. Mitunter steht sogar das Rectum vor dem Regens ohne irgend eine Andeutung der Genitivverbindung. Das Objektverhältnis wird bei einem determinierten Nomen manchmal durch die sonst fürs Dativverhältnis gebrauchte Präposition *egel* bezeichnet, meist aber gar nicht. Die Pluralendung wird beim männlichen Geschlecht (*ām*) nur selten angewandt. Geschlecht und Zahl werden überhaupt nicht gut unterschieden. So werden *harastōt* «Bauern» 83, 19; *qābrātā* «seine Totengräber» 316, 11; *salas* «drei (Männer)» 84, 2 als fem. sg. konstruiert, *lahārbāt* «die fliehenden (Männer)» 79, 29 sogar als pl. fem., aber *šajam* «Häuptlinge» 95, 17, *talāita* «ihre Hirten» 98, 11 und andre der Art als sg. masc. Dagegen stehn nicht bloß Wörter wie *dagaggūt* «Dörfer» 90, 21 und ባባሎታት «Stämme» (قبائل) 92, 6, sondern gar *ladāqqāt* «die mahlenden (Frauen)» 457, 4; *etjētāt* «Damen» 85, 6. 98, 11 als sg. masc. In vielen Fällen läßt sich dazu das Geschlecht der Verbalformen nicht erkennen, da die Präfixa des Imperfekts bei der 2. und 3. Person, wenn sie mit dem Vokal *e* eine offne Silbe bilden, meist weggelassen werden, z. B. *fagger* «er geht hinaus; sie geht hinaus» für *lefagger*, *tefagger*. Das attributive Adjektiv, das natürlich vor und nach stehen kann, bleibt gewöhnlich unverändert, z. B. *la'entāt qajeh* «die roten Augen» 76, 8; jedoch *ellī* (sg. masc.) *šajam* (pl.) *laganādel* (pl.) «diese stolzen

1) Komplizierter *lanafsū am'el arrāgā* «ejus animi die interitus d. i. die interitus animi ejus» 558, 7.

2) *la* ist der Artikel.



Häuptlinge» 355, 5. Nicht bloß allgemeine Zeit- und Ortsbezeichnungen, sondern auch ganz bestimmte werden gern ohne Präposition nackt hingestellt, z. B. **ቀደም** «im Herbst» 321, 50. 333, 9; **አፍ፡መገገአቶም** «am Eingang ihres Tors» 325, 4; *lasemta* «an ihrem Rande» 101, 21; *halla Aibāba* «ist in Aibāba» 277, 2; *halla Ag'arō* «ist in A.» 277, 3 neben *halla et Bēta* «ist in B.» v. 2; *halla et Galab* v. 4 usw.; *Ēmbō walat Ērāb Naqfa* «(Die Kuh) Ēmbō, Tochter der Ērāb (ist jetzt) in Naqfa» 526, 1 und noch achtmal in dem Gedicht; und ähnlich oft. Dies alles und dazu der Umstand, daß auf Menschen, Geschlechter usw. gewöhnlich durch das Suffix des sg. fem. (*a*), auf Örtlichkeiten durch das des sg. masc. (*ū, ō*) zurückgewiesen wird, verursachen manche Unklarheiten. Ich will nur einen Fall anführen: *kam mallahai bōzzāi baqqa wafarhēkkā* 431, 2 kann heißen «wie den (seinen) Genossen der Zauberer (Werwolf) meiden und fürchten sie¹⁾ dich», und danach übersetzt es LITTMANN; aber ich möchte es lieber fassen «wie den Genossen des Zauberers usw.», und auch LITTMANN ist damit einverstanden. *Mallahai lamallahai abūka tū; mendī ṣanneh dīb bākū* 510, 5 gibt die Übersetzung wieder: «ein [rechter] Freund ist dein Vater,²⁾ wenn er ihm zur Seite steht». Das könnte aber auch heißen: «ein (rechter) Freund ist der Freund deines Vaters, wenn usw.». Doch ist jene Auffassung nach dem Zusammenhang die richtige. Man muß aber hier wie beim folgenden immer im Auge behalten, daß das Tigrē keine Kasusendungen mehr hat, welche die grammatischen Verhältnisse verdeutlichen könnten. Nun brauchen die Dichter auch gern das Imperfectum für vergangene Zustände, obgleich die Sprache solche durch den Zusatz des Verbum substantivum (*'ala*) genau bestimmen kann. Ebenso ist es mit dem Nominalsatz. Wir wissen daher oft nicht, ob eine Schilderung auf die Gegen-

1) Subj. *addām* in v. 1, das «Mensch» und «Menschen» bedeuten kann; hier jedenfalls kollektiv.

2) So nennen sich gern die Dichter, auch wo sie zu Andern als ihren Kindern sprechen.

wart oder die Vergangenheit geht. Umgekehrt wird das Perfekt auch wohl von der Gegenwart oder Zukunft gebraucht. Und dazu steht das noch ganz lebendige aktive Partizip wie *fāger* für alle drei Zeiten. Noch störender ist für uns, daß in den Liedern das (zugleich als Artikel dienende) Relativwort (*la*) beim Relativsatz, der meist vor dem durch ihn bestimmten Nomen steht, aber manchmal auch hinter ihm, nach Belieben weggelassen wird, nicht etwa nach festen Regeln wie im Arabischen. Auch sonst fehlen oft uns notwendig erscheinende Wörtchen. Störend ist ferner zuweilen, daß der Dichter gern «wir» (*henā*) für «ich» (*ana*) sagt.¹⁾ Und die Wortfolge bindet sich in den Gedichten an wenig Gesetze. Hier einige Beispiele: *lamōta raggez i'ana* 13, 22 «der gestorben ist, das Totenopfer bringt, nicht ich», d. h. «der, welcher für den, der gestorben ist, das Totenopfer bringt, bin ich nicht»; *ṛasalleb tā'andaqa* 35, 18 «nicht sie läßt rauben, er war umgürtet», d. i. «er trug einen Gürtel, der sich nicht rauben läßt»; *eb laḡellūd asaifōm, agabātāt manattel* 73, 28 «in den Scheiden ihre Schwerter, Büffel eingekerbt», d. i. «deren Schwerter in den Scheiden steckten, deren Schilde aus Büffelhaut eingekerbt waren»; *dēwān waḡed ma'taggel* «der Diwān Zeit sich versammelnd» 615, 9, d. h. «zur Zeit, wo der Diwān sich versammelt». Und selbst wichtigere Wörter fehlen nicht selten; z. B. *edē ladarabbīha wa'eger lahanākāsa* 153, 9 «der Hand Würfe und des Fußes Hinken», d. i. «sehete die Würfe seiner Hand, das Hinken (den schleppenden, stolzen Gang) seiner Füße». 167, 8—11 ist überall «kämpfte» zu ergänzen. 255, 10 heißt es von Kühen: «rot, dunkelfarbig (*qitrānī*), bräunlich, reif», d. h. «dunkelrote, bräunliche wie reife Früchte». Das wie der Vergleichung fehlt sehr oft, z. B. von einem Stier *rešāsāt lazanabū waqanaddel la'ādājū* «(dunkel wie) Blei ist sein Schweif und (hell wie) Leuchter sind seine Vorderfüße» 544, 5;

1) Ich begreife nicht recht, warum auch bei uns Schriftsteller noch mit Vorliebe «wir» sagen, wo «ich» an der Stelle wäre.



von einem Mädchen *afhā bareq qajem bafta makassāra* «ihr Mund ist (glänzend wie) ein Herbstblitz, Reinigung eines Leinenstücks (d. h. hell wie ein frisch gewaschenes Leinenstück)» 573, 16; *Barka Raka tū kantebāi* «(wie das reiche Land) Barka war der Häuptling Raka» 265, 17 und ähnlich sehr oft; *haqō la'amātna Samēn abṣekuwō wawālū* «nachdem (man sagte von) unsern Mägden: «schafft sie nach Samēn und führt (sie)»» 275, 3; *ebbella hallēkō ṣagam hāzī tū waqālī* ««hier (genau «in hac») bin ich» (sagt, wer) Kampf sucht und stolz ist» 248, 2 usw. Daß Gott als selbstverständliches Subjekt oft nicht ausgedrückt wird (wo wir also wörtlich bloß «er» dafür setzen müßten), befremdet nicht. Das ist ja auch im Arabischen gerade in der gemeinen Rede beim Segnen und Fluchen üblich.

Manches, was wir vermissen, ergänzte der Hörer, der die Verhältnisse kannte, gewiß von vornherein von selbst ohne besondere Überlegung. Und andre Fälle der Art ließen sich zur Not wenigstens weginterpretieren. Aber zuweilen sieht es wirklich aus, als hätte ein Dichter eine Anzahl Wörter durcheinander geworfen und es seinem Publikum überlassen, deren gegenseitige Beziehungen und den Gesamtsinn zu erraten. Dabei wendet derselbe jedoch an andern Stellen vielleicht alle grammatischen Exponenten an und drückt sich auch sonst deutlich aus.

Zu den hier kurz angedeuteten Schwierigkeiten kommt nun noch die lexikalische, die uns, wie gesagt, schon aus dem Arabischen nur zu gut bekannt ist. Wir finden eben auch bei den Tigre-Dichtern einen sehr großen Reichtum von Ausdrücken, der wohl auch kaum den Eingebornen in seiner ganzen Fülle bekannt ist. Mußte doch selbst NAFFA¹ von einzelnen zugeben, daß sie ihm fremd seien, da sie in seinem Dialekt nicht vorkämen. Und so fertig LITTMANN selbst Tigre spricht und schreibt: ohne NAFFA's Hilfe wäre auch er mit der Übersetzung und Erklärung wohl nicht sehr weit gekommen, zumal er nur durch diesen die speziellen Beziehungen vieler Stellen erfahren konnte. Doch konnte begreif-

licherweise auch NAFFA^c nicht alle Personen, die in den Gedichten genannt, nicht alle Umstände, die in ihnen berücksichtigt werden. Und zuweilen war ihm auch sonst der Sinn eines Verses zweifelhaft. «Es kam vor, daß ein einziger Vers uns über eine Stunde aufhielt» sagt LITTMANN in der Vorrede zur Übersetzung. So ist es denn möglich, daß sie einzelne Stellen doch etwas anders aufgefaßt haben, als sie gemeint waren, und so dürfte sich am Ende auch unsereiner herausnehmen, in seltenen Fällen eine andre Interpretation vorzuschlagen als die vom Übersetzer angenommene.¹⁾ Vielleicht wird dieser uns im folgenden Bande, der die allgemeine Einleitung und Andres enthalten soll, auch noch einige Verbesserungen seiner Übertragung und seines Kommentars bieten.

Nachdem ich mich durch neues Lesen fast des ganzen Prosateiles,²⁾ sowie verschiedener anderer Tigre-Stücke wieder etwas in diese seltsame³⁾ Sprache hineingefunden hatte, habe ich sämtliche Lieder Wort für Wort mit beständiger Benutzung der Übersetzung und der Anmerkungen durchgenommen. Das erforderte viel Zeit, und über den Einzelheiten bekam ich dabei keinen rechten Eindruck von den Gedichten als ganzen. Höchstens bei den leichteren, namentlich den, nicht zahlreichen, fromm muslimischen, gelang

1) Ich muß allerdings gestehen, daß ich mehrfach von einer solchen neuen Auffassung teils durch eigenes Nachdenken und Studium, teils durch Belehrung von seiten LITTMANN's zurückgekommen bin.

2) Einiges habe ich wiederholt gelesen.

3) Eine Seltsamkeit ist u. A., daß sie die den semitischen Sprachen antipathische Verbindung *nr* zuweilen absichtlich herbeiführt, z. B. neben *šernāi* «Weizen» 115, 6 und sonst *lašenrājū* «sein Weizen» 631, 6 hat, neben *qarnū* «sein Horn» *qanrū* 557, 3. So *nr* in *Anrāwit* «Arnauten» 582, 3 und in verschiedenen andern Wörtern fremden Ursprungs. Auf der andern Seite bewahrt das Tigre wieder allerlei Altertümliches, teils in Übereinstimmung mit den übrigen äthiopischen Sprachen, wie das auslautende *a* der 3. sg. masc. Perf., das *a* vor dem auslautenden Konsonanten im Imperfekt und Imperativ der Reflexiva, die Femininendung *at*, teils für sich allein, wie den schon erwähnten Gebrauch des Partizip *فاعِل*.

das etwas. Ich hätte alles drei- oder viermal durchnehmen müssen, um so weit zu kommen, daß ich das Ganze ohne beständige Rücksicht auf die Übersetzung einigermaßen glatt hätte lesen können. Da habe ich mir denn, um eine lebendige Vorstellung vom Wesen der einzelnen Stücke wie von dieser Poesie überhaupt zu gewinnen, einfach dadurch geholfen, daß ich die Übersetzung nachträglich ganz durchlas, dabei aber vielfach den Text einsah. LITTMANN hat durch seine Übertragung diese fremdartige Dichtkunst ja allgemein zugänglich gemacht. Wer sie durch dies Medium kennen lernen will, wird aber gut tun, vorher die englische Übersetzung der Stücke des Prosabandes durchzulesen, die über Sitten, Zustände und Geschichte der Tigrë-Völker handeln.

Die Gedichte stammen alle aus neuerer Zeit. Über die Mitte des 19. Jahrhunderts gehen höchstens sehr wenige etwas hinauf, und eine ganze Anzahl gehört erst dem Anfang unsres Jahrhunderts an. Manche sind aus dem Munde der Verfasser aufgezeichnet. Aber wenn sich auch gelegentlich moderne Ausdrücke und moderne Gedanken zeigen: die ganze Art ist altertümlich, und die dort zu Lande vor vielen Menschenaltern gesungenen Gedichte waren gewiß ihrem Wesen nach den uns vorliegenden ähnlich. Der Einfluß der europäischen Herrschaft,¹⁾ welche das alte Rauben und Morden beseitigt, aber auch den naiven Sinn mindert und mancherlei neue Schäden bringt, und andererseits der allmählich doch wohl etwas tiefer dringende Islām machen aber der alten Dichtkunst vermutlich bald ein Ende. Ist es doch, wie schon gesagt, nicht unwahrscheinlich, daß das Tigrë selbst schließlich ganz durch das Arabische wird verdrängt werden. Zahlreich sind diese Stämme nicht. Ob im ganzen auch nur 2—300 000 Menschen Tigrë reden, möchte ich bezweifeln.

Die Lieder sind natürlich für den Gesang bestimmt. Heißt es doch durchweg sogar von der Tätigkeit der Ver-

1) Vorbereitet durch die ägyptische.

fasser: «er sang», obgleich wir durch Andeutungen und besonders durch NAFFA's Einleitung¹⁾ erfahren, daß Dichter und Sänger meist nicht identisch sind. Dieser läßt sich von jenem das Gedicht so oft vortragen, bis er es auswendig weiß. Die berufsmäßigen Sänger genießen eines besonderen Schutzes. Sie werden nicht getötet,²⁾ vielleicht weniger aus Scheu als aus Mißachtung der waffenlosen Leute, wie der Beduine z. B. den Šlebī verachtet, aber nicht schädigt. Die Mehrzahl der Dichter gehört dem Stande der Unterworfenen, Hörigen (*Tigrē*) an; doch finden wir auch nicht wenige Gedichte von Adelligen und Fürsten.

Die Sprache dieser Poesie ist bilderreich und reflektiert in ihrem Ursprung eine gewaltige, wilde Natur. Aber dieselben Bilder wiederholen sich viel, und wir sind nie sicher, ob ein schöner Vers ganz das Eigentum seines Dichters ist. Daß diese Leute, wie die arabischen Dichter, einander nicht selten «bestehlen», läßt sich leicht erkennen. Manches, wenn nicht das Meiste, ist konventionell. Uns überrascht aber die Kühnheit, oft Ungeschlachtheit der Vergleiche und fast noch mehr deren Häufung auf eine gefeierte Person, wenn z. B. eine solche in einem Verse als Löwe, Panther, Elephant, Nashorn und reissender Strom, oder wenn der Hals einer Hetäre als Halm oder Kamelhals gepriesen wird. Den Vergleich mit dem Löwen führt der Dichter wohl so weit durch, daß er von dem Gepriesenen sagt, er fresse morgens und abends Menschenfleisch und trinke Blut: «Trinker von Blut Schalen(weise); Bewegung der Eingeweide (d. i. Mitleid) ist ihm verboten» (Tabu). Und die Fleischstücke fraß dein Vater roh, ungekocht» 74, 2 f. Oder: «Rohe Fleischstücke fraß er; die zerriß und zerstückelte er» 90, 19; «Ab 'Ezāz,

1) Eine Übersetzung dieser Einleitung wird im folgenden Band erscheinen. LITTMANN war so freundlich, mir deren Manuskript zu schicken, denn wenn ich den Urtext im ganzen auch verstand, so waren mir doch einzelne Stellen und Wörter unklar, schon weil es eben kein Wörterbuch gibt. Die vorhandenen Glossare helfen zwar, aber diese Hülfe reicht nicht sehr weit.

2) Einleitung XIII.



der Blut trinkt und abmißt» 359, 3 u. dgl. m. Seltsam klingt uns das Lob: «er ist das Lendenstück der Versammlung» 48, 16; da steht das Stück vom Braten, das als das beste gilt, für den Besten. So «Hebtēs ist Gälāb's Lendenstück»¹⁾ 227, 1; «Gesās (eine Hetäre) ist das Rippenstück; traurig ist, wer davon nicht abbeißt» 58, 5. Doch fragt den, der dies sagt, ein Gegner spöttisch: «was ist das, das Rippenstück?» 59, 2. Kolossale Übertreibungen sind hier nicht selten, wie wir solche ja auch bei den Beduinendichtern namentlich im فخر finden. Z. B. «1000 waren seine Sklaven, 1000 seine Mägde» 101, 3, wozu LITTMANN: «Ēlōs hatte in Wirklichkeit etwa je 3 Sklaven und Sklavinnen». So «du hast 1000 Unbeschnittne (heidnische Sklaven), Flintenträger und Fremde» 366, 15; nach LITTMANN hatte der Besungene etwa 20 bis 30 Sklaven und Sklavinnen. Mit der Zahl 1000 gehen die Leute überhaupt gern etwas verschwenderisch um. Bescheidner, wenn von 50 Hetären bei den Bēt Shaḥaqaṇ die Rede ist 663, 16, während bei ihnen nach dem Kommentar kaum ein Dutzend solcher Damen lebt.²⁾ Eine andersartige Übertreibung: «du hast etwas, was Maultiere (zum Gebären) zwingt und Weiber zum Nichtgebären» 482, 23. Viele der Lieder sind dem Preise hochgestellter und reicher Männer oder ihrer Ahnen gewidmet, und solche spielen dann auch wohl mehr oder weniger deutlich auf dafür erwartete Belohnung an. Es fehlt auch nicht an zum Teil ganz sinnigen Betrachtungen. Manche Gedichte sehen melancholisch auf die glücklichere Vorzeit zurück, wie sich überhaupt auch schon vor der Herrschaft ganz Fremder das Bewußtsein kund gibt, daß die Lebenskraft des Volkes gebrochen sei — in Übereinstimmung mit MUNZINGER's Beobachtungen.

Der Wechsel der Themen ist meist ziemlich schroff, auch ohne die wenigstens scheinbare Überleitung, die wir in der

1) So übersetzt hier LITTMANN; 48, 16 erklärt er das Wort als ein Stück des Rindes nahe an der Schulter.

2) Für einen Stamm von etwa 900 Seelen (eb.) immer noch reichlich genug!

altarabischen Poesie zu finden pflegen. Ganz erotische Gedichte sind nicht zahlreich, aber am Ende, im Anfang oder auch wohl in der Mitte ohne Verknüpfung mit dem sonstigen Inhalt steht meistens die Aufforderung an einen Genossen, einer mit Namen genannten Geliebten (d. i. immer eine als Hetäre lebende Sklavin)¹⁾ einen Gruß zu überbringen. Das ist aber wenigstens gewöhnlich nur eine Form.²⁾ Freilich ist auch der Nasīb im Anfang arabischer Qaṣīda's längst nicht immer ernsthaft gemeint, aber das Wiedererkennen einstiger Wohnstellen mit melancholischer Erinnerung an die Geliebte, die dort mit den Ihrigen einst weilte, hat bei dem durch weite Räume hin und her wandernden Beduinen doch seine Begründung.³⁾ Und bei den vorislamischen Arabern handelt es sich dabei durchweg um freie Frauen, manchmal freilich um verheiratete. Auch sie nennen den Namen der Erkorenen, aber oft, vielleicht meistens, nicht den wirklichen, um sie nicht zu prostituieren, während der Tigrē-Mann keine Veranlassung hat, den Namen des öffentlichen Mädchens zu verschweigen. Seltsam berührt uns auch, daß zuweilen ein Dichter plötzlich wieder ganz unvermittelt bittet, ihm seine Tabakspfeife zu bringen, oder sonst zeigt, daß er sich durch den Genuß des Tabaks über die Leiden und Mängel der Welt tröstet.

Können wir die Tigrē-Poesie im ganzen nicht übermäßig hoch stellen, nicht so hoch wie die altarabische, geschweige die althebräische, so tritt doch auch in ihr nicht ganz selten Kraft und Schönheit hervor. Und hätte HERDER, der uns den Sinn für einfache Poesie erschlossen hat, sie gekannt, so hätte er gewiß Proben daraus in die «Stim-

1) Über das Hetärenwesen s. MUNZINGER, *Studien* 150 f. Im Kapitel über die Benī 'Āmer sagt er: «die mannbare Sklavin wird Freudenmädchen» S. 310. Ähnlich bei den andern Tigrē-Stämmen. Diese Mädchen nehmen eine gewisse soziale Stellung ein. Rühmt doch zuweilen ein Dichter einen hochangesehenen Mann als «Herr (einer Sklavin, der bekannten Hetäre), der NN.».

2) Einleitung XV.

3) S. MUSIL, *Arabia Petraea* 3, 132.



men der Völker» aufgenommen. Wir finden auch da zuweilen wirklich herzbewegende Töne, wie tiefe Trauer, ernsten Sinn, einzeln auch höhere Erotik und nur zu oft wild kriegerischen Geist. Das schon früher von LITTMANN in dieser *Zeitschrift* 27, 112 ff. übersetzte Gedicht 75 ist wenigstens ein glänzendes Prunkstück. Ganz eigentümlich ergreifen uns die beiden Lieder des tödlich verwundeten Helden, der sein Leichentuch, sein Grab und seine Leichenfeier vor seinem geistigen Auge hat 317 f. Ernstlich fromm muslimische Gesinnung tritt nur ganz selten hervor, niemals christliche, wenn auch noch nicht alle Tigrē-Leute ihr nominelles Christentum mit einem, auch noch ziemlich nominellen, Islām vertauscht haben.

Unsre Dichter sprechen ebenso häufig von Kühen wie die arabischen von Kamelen. Aber sie haben ein viel näheres, gemütliches Verhältnis zu ihren Tieren. Ein ziemlich großer Teil der Gedichte handelt von den nach Farbe und sonstigen Eigenschaften verschiedenen Rinderarten, die je ihren besonderen Namen haben, wie auch die einzelne Kuh oft, wenn nicht immer. Der Poet redet auch eine Kuh mit ihrem und ihrer Mutter Namen an; wir meinen da zunächst die Anrede an eine Frau oder ein Mädchen zu finden. Das träte aber wohl nicht so sehr hervor, wenn wir mehr Lieder von den kamelzüchtenden reinen Nomaden unter den Tigrē-Stämmen hätten.

Sehr gern wiederholen die Dichter inbezug auf mehrere Personen oder Sachen dieselben Ausdrücke. So erhalten wir bisweilen mit wenig oder gar keiner Abwechslung sozusagen ganze Kataloge von Helden. Daß auch Ortschaften oft so reihenweis vorgeführt werden, erklärt sich schon daher, daß die meisten Dichter unsrer Sammlung solchen Stämmen angehören, die mindestens zweimal im Jahre ihren Aufenthalt zwischen dem Hochland, wo es im Sommer, und dem Tiefland, wo es im Winter regnet,¹⁾ wechseln und auch

1) Diesen Gegensatz bemerkt schon Nonnosus (zu Justinian's Zeit); s. Photius, cod. 3 (BEKKER S. 3^a).

innerhalb des ihnen eignenden Anteils an diesen Gebieten doch je nach den besonderen Umständen bald hier, bald da die passenden Stellen zur Weide und zum Ackerbau aufsuchen müssen.

Zuweilen nimmt, wie schon die Überschriften anzugeben pflegen, ein Gedicht zustimmend oder polemisch auf das eines Andern Rücksicht. Ja, wir haben sogar einzelne Reihen von نَقَائِص. Zu deren Ruhm müssen wir sagen, daß sie sich von der Gemeinheit Farazdaq's und seiner Gegner frei halten, geschweige von dem Schmutz Bashshār's und seiner Dichterfeinde.

Viele Gedichte haben Kehrverse, und zwar meistens im Anfang der Strophen, nur ausnahmsweise am Schluß.

Der Versbau der Tigrē-Lieder erweist sich schon dadurch als uralt, daß er große Übereinstimmung mit dem hebräischen zeigt.¹⁾ Der einzelne Vers zerfällt regelmäßig in zwei, nur ganz ausnahmsweise in drei Teile, die aus je zwei hervorragenden Wörtern, also zwei Hebungen, und einer wechselnden Zahl von Senkungen bestehen. Ich habe Verse von 7 und von 23 Silben gefunden; der Durchschnitt mag 12—16 sein. Nach NAFFA⁶ gleicht der Gesang das aus. Ich habe allerdings keine Vorstellung davon, wie das geschieht und wie das einst bei den Israeliten geschah. Einzelne Lieder führen sehr kurze Versglieder durch, und in einigen ist die eine Vershälfte regelmäßig kurz, die andre länger. LITTMANN vergleicht diese Form mit dem Qīnā-Maß; doch hat sie weniger Regelmäßigkeit. — Zu der Gliederung der Verse kommt noch der Reim, der entweder gleichmäßig durch das ganze Gedicht geht oder nach Stro-

1) Ich muß nämlich bekennen, daß ich noch immer nicht an die neueren Theorien über Metrik des Alten Testaments glauben kann, am wenigsten an die, welche diesem eine quantifizierende Vermessung aufzwingen. Ich hoffe, mit der Zeit werden diese Theorien (und die meisten ihr zuliebe vorgenommenen Textänderungen) wieder verschwinden und wird es ungefähr bei dem bleiben, was schon DE WETTE wußte. Das Qīnā-Maß, das BUDE gefunden hat, erkenne natürlich auch ich an.



phen wechselt. Dieser Reim ist sorgfältiger, als es uns zunächst scheint. Er macht sich freilich nicht viel aus Übereinstimmung der Konsonanten, denn wenn er auch gerne wenigstens ähnliche wie *r* und *l* oder *n* zusammenstellt und bequeme Endungen wie *at* und *ut* öfter durch ganze Lieder oder wenigstens Strophen hindurchführt, so finden wir doch auch ganz ungleiche Konsonanten im Reim.¹⁾ Aber der letzte Vokal ist sowohl im männlichen wie im weiblichen Reim stets derselbe, stets auch der Vokal der vorletzten, wenn er lang, bei weitem am häufigsten auch, wenn er kurz ist. Bei Liedern, die, wie immer wieder betont werden muß, für den Gesang bestimmt sind, scheint es mir auf den Gleichklang der Vokale im Versauslaut wirklich am meisten anzukommen.²⁾

Die Strophen, in welche viele Lieder zerfallen, haben gewöhnlich je ihren eigenen Reim. Sie sind bald kurz, bald länger, aber nicht selten in einem Gedicht von ganz verschiedener Ausdehnung. So haben die Strophen von 526 nacheinander 9. 6. 3. 3. 3. 3. 4. 3. 6 Verse und hat 536 meist Strophen von 2 oder 3 Versen, aber auch eine von 4, zwei von 5 und eine von 6. Im längsten Gedicht (596) hat die erste Strophe 2 Verse, die folgende 10; dann kommt Wechsel von 3, 6 usw., bis am Schluß die Zahlen 3. 15. 4. 4. 45 (!) erscheinen. Und diese Strophen sind durch den Kehrvers ihrer Anfänge scharf abgegrenzt. Ich darf hieraus wie aus

1) Z. B. in den 5 Versen von 300 *erza, erta, eſſa, effa, egga*, in der 2 zeiligen Strophe 25 *zūz, dūq*, und Ähnliches öfter.

2) Das soeben erschienene Werk LITTMANN's *Sardis. I* zeigt uns die merkwürdige Tatsache, daß die Lyder vor etwa 23 Jahrhunderten ganz dieselbe Art des Reims oder vielmehr der nur in Gleichheit der Vokale bestehenden Assonanz hatten wie heutzutage die Tigrë-Völker. Ja, selbst die Art des Versbaus scheint bei jenen ähnlich gewesen zu sein wie bei diesen. Auch LITTMANN hebt hervor, daß für den Klang der Versausgänge die Übereinstimmung der Vokale wichtiger sei als die der Konsonanten. Die von ihm noch angezogene altfranzösische Assonanz nähert sich wohl schon etwas mehr dem vollkommenen Reime. Allerdings kenne ich von der betreffenden Poesie nur das Rolandslied.

dem Hin- und Herspringen der Themen in den Gedichten wohl auf einen gewissen Mangel an Formensinn schließen. Man beachte dagegen die, freilich durch die Natur der Sprache begünstigte, Form der arabischen Metrik, die an Strenge der prosodischen Durchführung kaum von der irgend einer andern Sprache erreicht wird. Daß aber die einfache Form an sich die Entfaltung großer poetischer Kraft nicht hindert, zeigt das Alte Testament. Und die Berührungen der hebräischen mit der Tigre-Poesie wären gewiß weit zahlreicher, wenn wir von jener mehr aus der vor-königlichen und der frühköniglichen hätten.

Ähnliche Umstände veranlassen, daß sich die Poesie ganz verschiedener Völker manchmal sehr ähnlich ausspricht. Das läßt sich auch hier gelegentlich beobachten: «So Gott will,¹⁾ soll Lābā nicht beregnet werden» (weil der, dem das Lied gilt, dort gestorben war) 35, 1 und «nicht regne sein Regen» (d. h. des Landes, wo Heshāl fiel) 308, 54; vgl. הרי כגלבע אל טל ואל מטר עליכם 2 Sam. 1, 22. «Auch des Straußensinn ist fern und weit von seinen Jungen» 217, 10; vgl. Iob 39, 13—17. «Sohn des wahrhaft Freigebigen, der am großen Weg sein Gehöfte errichtete»²⁾ 62, 13; vgl. דלחי לארח אפתח Iob 31, 32. Die Stelle «Allen gibt der Häuptling außer mir, dem Au'ala. Aus Habgier ist das nicht, (sondern) mein eigenes böses Geschick (ist das)» 6, 23 f. klingt wie das berühmte Epigramm Firdausi's

خجسته درخته محمود پادشه درياست
 چه گونه دريا کاورا کرانه پيدا نيست
 چه غوطها که زدم اندر او ندیدم در
 گناه بخت منست او گناه دريا نيست

1) Hier die arabische Formel *ensāllā* = إن شاء الله.

2) «Sodaß alle Fremden bei ihm einkehren» LITTMANN's Anmerkung dazu.



«Der benedeite Hof des Großkönigs Maḥmūd ist ein Meer.¹⁾

Was für ein Meer, von dem gar kein Ufer erscheint!
(Aber) wie viel ich auch tauchte, habe ich darin (doch)
keine Perle erblickt:

Das ist (jedoch) die Schuld meines Geschicks, nicht die
Schuld des Meeres.»

Freilich, wie viel eleganter drückt sich der große persische Dichter aus als Au'ala! Und dazu meint dieser es mit der Bettelei ernst, während jener bitter ironisch spricht. — Das 44. Gedicht nennt erst, mit Gott selbst beginnend, die Machthaber, durch die das Land der Mānsa' nicht zu Grunde gerichtet sei, und sagt dann, daß das durch eigne Schuld, durch den inneren Zwist geschehen sei. Das erinnert an «*altera jam teritur* usw.» Hor. Epod. 16.

Ganz besonders wichtig sind diese Lieder in ihrer Gesamtheit als charakteristische Äußerungen des Tigrē-Volkes, als Zeugnis seines Lebens, Fühlens und Denkens. Wir lernen diese Menschen so noch besser kennen als aus NAFFA's sorgfältigen Angaben im Prosabande. Erfreulich ist das Bild, das wir erhalten, im ganzen nicht. MUNZINGER, *Bogos* 92 f. zählte vor einem halben Jahrhundert die Eigenschaften, «die jedes Kind (unter diesen Stämmen) als die einzig ruhmwerten Tugenden erstrebt», auf. Achtung erwirbt sich nach ihm dort der Unerschrockene, der Unversöhnliche, der nie zu befriedigende Bluträcher, der ebenso unersättliche Räuber, der Verschlussene, der seinen Haß bis zum günstigen Augenblick nicht merken läßt, der Reiche, der Prunkliebende, der Stolze, der Vornehme, welcher gemeine Arbeit verschmäht, der Freigebige, der, welcher gegen Freund und Feind höflich ist, «der Großmütige, der zur rechten Zeit zu verzeihen weiß und über den gefallenen Feind Tränen vergießt»,²⁾ der

1) «Meer» ist als Bild der Freigebigkeit bekanntlich in der arabischen und danach in der persischen Poesie beliebt.

2) Man beachte das «zur rechten Zeit» und «den gefallenen»; Klugheit ist auch hier das Hauptagens.

kluge Ratgeber. Also neben sehr Ehrenwehrtem oder doch Zweckmäßigem auch allerlei recht Bedenkliches. Und «Gewissensbisse sind fast unbekannt» usw. Diese Schilderung bestätigen unsre Lieder authentisch. Wir müssen den Todesmut anerkennen, der nicht bloß bei den Adeligen, sondern oft auch bei den Hörigen hervortritt, wie denn auch wahre Treue solcher gegen ihre Herren nicht ganz selten zu sein scheint. «Sterben und töten», und zwar meist in dieser Folge ist ein beliebter Ausdruck für die Freude am erbitterten Kampf. An wirklich kriegerischem Mut übertreffen die Tigre-Völker allem Anschein nach im ganzen sehr die Araber, aber noch mehr an Blutdurst. Grimme Blutrache ist ein Hauptgegenstand für die Dichtung. Viele Lieder handeln schon nach den Überschriften «von der Rache». Die Blutfreundschaft richtet sich aber nicht bloß gegen fremde Stämme oder Geschlechter, sondern trifft oft auch Nachbarn und Geschlechtsgenossen,¹⁾ ja, was bei Beduinen höchstens ganz vereinzelt vorkommen mag, die nächsten Verwandten. Um die Häuptlingschaft zu erlangen, ruft ein angesehener Mann fremde Machthaber gegen seinen Bruder oder Neffen ins Land. Und dabei fehlt es nicht an Verrat und sonstiger Treulosigkeit. Echte Ritterlichkeit kommt nie, oder doch sehr selten vor. Es war hohe Zeit, daß eine europäische Macht diesen Zuständen ein Ende machte. Das wird denn in einigen Gedichten mit, wohl durchweg ziemlich eigenützigem, Beifall anerkannt, in andern bedauert.

Wenn der Beduine Fremden, mit denen er in keinem Vertragsverhältnis steht, ohne jedes Bedenken Kamele oder Andres raubt, so tut er das meistens aus Not; Arabien ernährt ja seine meisten Kinder zu kümmerlich. Aber wenigstens in den Tigre-Ländern, aus denen weit die meisten unsrer Gedichte herrühren, sind, wenn ich mich nicht sehr trüge, die Lebensbedingungen sowohl für die Viehzucht wie

1) «Im Lande der Bogos, Betschuk, Menza, Habab, Takue, Marea ist fast kein Dorf, das von Blutstreit ganz frei wäre» MUNZINGER, *Bogos* 88.



für den Ackerbau viel günstiger, sodaß da nichts im Wege stehen dürfte, daß der Hirt und der Ackersmann das Eigentum auch des Stammfremden unangetastet ließe.

Die soziale Gliederung ist bei den Tigrē eine ganz andre als bei den Beduinen. Das Haupt eines Araberstammes (*Saijid* in alter, *Shēch* in neuerer Zeit) hat großes Ansehen, großen Einfluß, aber nur eine moralische, keine eigentliche Amts- oder gar Strafgewalt.¹⁾ An der Spitze eines Tigrē-Stammes steht dagegen ein von der jeweiligen fremden Herrschaft (einem abessinischen Fürsten, einem von der ägyptischen oder der türkischen Zentralregierung abhängigen Statthalter, jetzt von dem italienischen Gouverneur) eingesetzter Häuptling mit sehr großer Macht über die Untertanen. Diese bestehen, abgesehen von den meist aus der Fremde, besonders den Negerländern stammenden Sklaven, aus dem Adel und den allein arbeitenden Hörigen (den eigentlichen Tigrē), deren Stellung zum Adel nicht überall dieselbe ist, zumal manche von ihnen es zu größerem Reichtum bringen als die Herren. Von einem Häuptling wie auch sonst von einem großen Herrn erwartet man, und erwarten besonders Dichter und Sänger, große Freigebigkeit, findet man aber rücksichtslose, Schrecken einjagende Gewaltherrschaft, offenbare Beraubung der Schwachen ganz in Ordnung. Heißt es doch von einem: «Ēlōs war ein Teufel, Sohn eines Teufels, Sohn der Leibesfrucht der Satane»²⁾ 336, 7. Das ist nicht etwa humoristisch gemeint, sondern ernsthaft, soll ein hohes Lob sein.

Von den Überbleibseln des kläglichen Christentums, das früher in den Tigrē-Ländern allein herrschte, erscheinen in den Liedern nur noch einige wenige Ausdrücke wie *ta'āma-*

1) Auch in Mekka, Ṭāif und Jathrib war das in alter Zeit so.

2) *Ēlōs Ablīs wad Ablīs, wad hennat laṢawatten*. Natürlich ist *Ablīs* ابليس, *Ṣawatten* der Plural von شيطان, welcher Ausdruck aber selbst aus Abessinien zu den Arabern gelangt ist; s. meine *Neuen Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* 34. 47. Daß *hennat* «Embryo» bedeutet, schreibt mir LITTMANN.

rit «Wunderzeichen» 482, 4 (im Reim) aus Geez *ta'āmer* oder *ta'āmerāt*. Schon mehr zeigt die Sprache von dem jetzt fast überall äußerlich angenommenen Islām. Aber selbst Gedichte aufrichtig frommen Inhalts beweisen eine erstaunliche Unkenntnis der Religion. So heißt es «Lahab ist in Medīna, da er (Gott) ihn in Herrlichkeit eingeführt hat» 642, 14; ähnlich derselbe Dichter 641, 11. Das ist der im Korān verfluchte Oheim des Propheten Abū Lahab!¹⁾ Das Hetärenwesen ist durch den neuen Glauben noch nicht geringer geworden.²⁾ Und überall blickt altes Heidentum durch. So finden wir in den Liedern noch die bekanntlich auch altarabische Vorstellung, daß die Seele des Gefallenen, der noch nicht gerächt worden, in Gestalt einer Eule (*gān*)³⁾ an der Stätte seines Todes klagend weilt. Ferner gelten dort noch die alten Vorstellungen vom Zustande der abgeschiedenen Seelen in der Unterwelt. Darein mischen sich allerdings korānische Züge, die ja auch recht materiell sind. Der Tigre-Dichter setzt voraus, daß der Machthaber und Reiche auch im Jenseits als solcher erfreulich weiterlebt ohne Rücksicht auf Glauben und wirkliche Tugend; s. die Gedichte 322 f. 324 f. liefern freilich schon eine andre Farbe: alles auf Grund von Träumen, die dem Dichter eine Realität sind, wie wir's bei den primitivsten Völkern finden.

Vereinzelt zeigt sich auch in den Liedern, daß zu den Tigre aus weiter Ferne Unterhaltungsstoffe und Sprüche

1) So wird der grimmigste Feind Muhammed's, Abū Gahl, als Ahnherr des Tigre-Volkes der *Mārjā* genannt MUNZINGER, *Ostafrikanische Studien* 226. Sie werden sich dessen gewiß gerührt haben. Man kann kaum den Argwohn vermeiden, daß boshafte Araber den unwissenden Afrikanern, deren Islām so wenig zu bedeuten hatte, solche Verdammte als herrliche Größen aufgeschwatzt haben.

2) Die Syphilis ist allgemein verbreitet. Das sagt mir LITTMANN, und darauf deuten auch nicht wohl mißverständliche Worte des trefflichen SUNDSTRÖM in seiner schwedischen Biographie eines der besseren Häuptlinge, *Tas-fāḩōn*, die ich aus dem Manuskript von LITTMANN's deutscher Übersetzung kenne.

3) Die Bedeutung ist sicher. Das Wort kommt eben auch für die wirkliche Eule vor Prosaband 200, 3; REINISCH, *Bilin* 153.

gedrungen sind. Wenn wir das Gleichnis von der Axt, die den Baum fällt, aus dessen Holz sie gemacht ist 8, 7; die Aufgabe, Steinrisse zusammenzunähen 528, 11 und den Sandstrick 432, 8 alle drei schon im syrischen *Achiqar* finden,¹⁾ so dürfen wir ohne weiteres annehmen, daß sie daher stammen, und so wird auch der Takkāz, der das Flechten des Sandes zu einem Strick verlangt (Anm. zu 432, 8), auch wohl der, allerdings arg entstellte, حبقار sein.²⁾

Sehr wahrscheinlich sind manche dieser Lieder nur Bruchstücke, aber im einzelnen läßt sich das kaum beweisen. Einige sehr kurze können doch vollständig sein. Und Mangel an richtiger Gedankenfolge läßt nicht immer sicher auf Störung der ursprünglichen Versfolge schließen, da auch Gedichte, die vom Verfasser selbst diktiert worden sind, an solchen Fehlern leiden. Ebenso kehrt auch in Gedichten mit auf diese Weise gesichertem Text zuweilen dasselbe Reimwort in nahe benachbarten Versen wieder, sodaß dergleichen Wiederholungen auch in anderen nicht notwendig auf Entstellung des Textes hinweist. Freilich ist es gar nicht unwahrscheinlich, daß sich manche Stellen im Munde der Rhapsoden etwas verändert haben und daß gar oft versehentlich Verse verstellt oder ganz vergessen worden sind. Aber jedenfalls müssen wir vorsichtig darin sein, nach unserm Denken und unserm Geschmack Schäden in der Überlieferung dieser Lieder heilen zu wollen.³⁾

Vermutlich würden, wenn wir hier alles genau in seiner ursprünglichen Gestalt vor uns hätten, allerlei Dialektformen erscheinen. Jetzt sieht es so aus, als wichen auch die Dichter entfernterer Stämme grammatisch gar nicht von der Mundart der Mänsā' ab.

1) S. *The Story of Achiqar* S. 70. 68. 64. Zu dem Gleichnis s. mein *Zum Achiqar* S. 48 nr. 28, wo zur Anmerkung noch Ġāḥiḥ, *Bajān* 2, 58 ganz unten hinzuzufügen.

2) Falsche Lesung arabischer Schrift mündlich weiter tradiert. So ist auch *Abū Bakar Finḥāser* 494, 13 wohl auf محابه [بن ابى] zurückzuführen.

3) Gilt auch für andre Literaturen, z. B. fürs A. T.

Einzelne Tigriña-Wörter haben die Dichter gewiß mit Absicht als besonders Schmuck gewählt, wie *nāvri* «Panther» 302, 8 für das heimische *hemmam*¹⁾ und *zāvī* «Hyäne» 286, 11 dicht neben dem einheimischen *karāi*. — Daß bei Erwähnung eines Plünderungszuges der «Amhara» unter Rās 'Alūla 251, 5 für «Gefangene» die amharische Form *merka* statt der im Tigrē noch ganz wie im Geez *mehreka*²⁾ lautenden erscheint, befremdet nicht; eher das aus der amharischen Form gebildete Imperfekt *mārek* «nimmt gefangen» 167, 5. Sonst sind amharische Ausdrücke (wie *adagā* «Markt», einige Titel usw.) trotz der überragenden Stellung der Amharer nicht in großer Zahl aufgenommen, wohl fast immer durch Vermittlung des Tigriña. Und von einer grammatischen Beeinflussung des Tigrē durchs Amharische (wie sie sich im Tigriña zeigt) kann nicht die Rede sein.³⁾ Wenn das Tigrē, abweichend vom echt semitischen Typus, in der Syntax dennoch vielfach zum Amharischen stimmt, so liegt das daran, daß all diese Völker sehr viel hamitisches Blut haben, zum Teil sogar reine, nur semitisierte Hamiten sind. Vom Wortschatz des Tigrē dürfte auch nicht wenig hamitisches Ursprungs sein. Lexikalisch macht sich daneben der Einfluß des Arabischen ziemlich geltend. Manches arabische Wort ist wohl schon vor längerer Zeit eingedrungen. Massau'a, wo sich schon lange Äthiopen und Araber begegnen, wird der Hauptausgangspunkt dafür gewesen sein.⁴⁾ Mit dem Islām wuchs natürlich der Einfluß

1) Ein etwas entstellter Tigriña-Satz in der Einleitung XVIII, 13 in einer Erzählung, die stark an das Ende Simson's Richter 16, 29 f. erinnert.

2) REINISCH, *Bilin* 2, 274.

3) Daß die, welche Tigrē, und die, welche Tigriña sprechen, einander verstehen, wie es im Prosabande 287, 6 heißt, kann nur mit dem Zusatz in der Übersetzung 344, 14 «to a certain degree» gelten. Denn es sind bei aller Verwandtschaft doch zwei verschiedene Sprachen. Aber, wo sie geographisch zusammenstoßen, gibt es manche *δύλωσσοι*.

4) Einige Wörter sind höchst wahrscheinlich von Afrika nach Arabien und von da arabisiert nach Afrika zurückgewandert. So 'āg «Elephant», Pl. 'āgāt «Elephantenzähne», das von عاج «Elfenbein» nicht zu trennen ist, während



des Arabischen. Einige fromme Gedichte wimmeln von arabischen Ausdrücken. So ist auch *wa'esāt mana mōlāijē egel la'ekkūi 'āmālā* 478, 11 wohl nicht «und das (Höllens-) Feuer schuf mein Herr (مَوْلَى) für den, dessen Anteile schlecht sind» nach der Tigrē-Bedeutung von 'āmāl (Pl. von 'amal), sondern «dessen Werke (أَعْمَاله)»¹⁾ schlecht sind». Die arabischen Formeln werden freilich von den frommen Dichtern zum Teil grausam entstellt. Auch ändern arabische Wörter im Tigrē zuweilen etwas ihre Bedeutung. Das ziemlich häufige *addehā* oder 'addehā heißt nicht wie sein Prototyp الغُصَا «Vormittag», sondern «Mittag». Ein Araber würde auch kaum einen Helden جُنْدَى «Soldat» (*gendī* 79, 33) oder gar ein öffentliches Mädchen حُرْمَة (*hermat* 79, 41) nennen; das sind aber vielleicht individuelle Mißgriffe.²⁾

LITTMANN sucht uns durch einen regelmäßigen Rhythmus und vielfach durch eine zwar sinngemäße, aber mehr oder weniger von der wörtlichen Wiedergabe abweichende Übersetzung die fremdartige Poesie näher zu bringen. So setzt er, wo bei Wörtlichkeit ein Versglied zu kurz ausfiel, um einen richtigen Rhythmus zu erlangen, in Klammern gern ein Wort ein, sei es auch nur ein Flickwort. In den Anmerkungen gibt er aber fast immer die wortgetreue Übersetzung. Ich muß gestehen, daß es mir lieber wäre, er hätte, ohne etwas zu verschönern, im Zusammenhang durch-

in Arabien Elefanten und Elfenbein nicht zu Hause sein konnten. Neben *gedri* «Pocken», das in unsern Texten öfter vorkommt, existiert auch schon die arabisierte Form *gadri* REINISCH, *Bilin* 2, 178; D'ABBADIE'S Glossar (für Massau'a) = جَدْرِي. Der afrikanische Ursprung ist auch für dies Wort höchst wahrscheinlich. Sollte das auslautende *i* am Ende das im Tigrīna so beliebte Anhängsel *i* sein?

1) Das *ā* muß ja nach durchgehender Lautregel zu 'ā werden.

2) Über die Behandlung der arabischen Laute im Tigrē ließe sich eine kleine Abhandlung schreiben.



weg wörtlich übersetzt und die nicht ohne weiteres verständlichen Ausdrücke unten in den Anmerkungen erklärt. Ohne seinen sonstigen, zum Teil sehr reichen, Kommentar wären wir ja doch auf Schritt und Tritt über den Sinn der Sätze im unklaren. Und daß ein glatter deutscher Rhythmus der primitiven Form der Originale allein recht entspräche, möchte ich etwas bezweifeln. Vermutlich legen die Tigre-Dichter dazu mindestens ebensoviel Gewicht auf den Reim als auf die Versform; aber eine gereimte Übersetzung der Gedichte, die auch nur höchstens für einige kleine möglich wäre, könnte niemals ein richtiges Abbild von ihnen geben.

Wie schon gesagt, läßt diese und jene Stelle verschiedene Konstruktion zu und ist auch der Sinn einzelner Wörter und ganzer Sätze nicht immer sicher. Hätte ich, wie bei Abfassung des Artikels über den Prosaband, auch jetzt LITTMANN persönlich in meiner Nähe gehabt, so wäre mir ohne Zweifel vieles in den Gedichten klarer geworden. Eifrige Korrespondenz zwischen uns konnte das nur teilweise ersetzen, aber seine schriftlichen Bemerkungen sind mir doch sehr wertvoll gewesen.

Ich könnte natürlich hier auch noch eine Reihe von Stellen besprechen, aber der Artikel ist auch so schon reichlich lang geworden, und so begnüge ich mich mit einigen wenigen Bemerkungen.

«Wenn die Ameise wünscht, daß ihr Flügel wachsen, kommt sie um»¹⁾ 624, 9. Das hier angewandte Sprichwort beruht auf wirklicher Beobachtung. Bei gewissen Ameisenarten tritt der Tod bald nach dem Wachsen der Flügel und dem Hochzeitsfluge ein; s. BREHM, *Insekten*³ 276.

Den Vogel *rāsā* würde man nach 57, 5, wo er in Parallele mit *hōbāi* «Weihe» steht, und nach 127, 9, wo ganze Schwärme von *rāsātāt* (Pl.) dem zur Schlacht schreitenden

1) Absolut wörtlich: «(daß) wachsen auf ihr Flügel, die Ameise kommt um, wenn sie wünscht». Der erste Satz hängt vom letzten ab, der Hauptsatz steht zwischen beiden. Ein richtiges Beispiel von der oft seltsamen Wortstellung in diesen Liedern!



Helden folgen, für einen Raubvogel halten; in der letzteren scheint es sich ja um die Lüsterheit nach den Leichen der Erschlagenen zu handeln.¹⁾ 98, 25 entscheidet nichts, da die Bedeutung des neben *rāzā* stehenden *anābel* (Pl.) nicht feststeht. Bedenken gegen die genannte Auffassung kann aber schon 127, 10 erregen, wo hervorgehoben wird, daß dieser Vogel teils zu Fuß geht, teils fliegt. Und gar nicht paßt auf einen Raubvogel 170, 6, wo der *rāzā* Früchte wegrafft, und auch nicht 221, 5, wo er sich auf die lebenden Kühe stürzt. Nun wissen wir durch ISENBERG (zitiert bei DILLMANN s. v.), durch das neue Tigriña-Lexikon von COULBEAUX und SCHREIBER und besonders durch CONTI ROSINI in dieser *Zeitschrift* 18, 339, daß *rāzā*, *ciconia ephippiorhyncha*, ein großer, schöner, storchähnlicher Vogel ist, der namentlich gern Heuschrecken frißt; das Wandeln paßt für einen solchen durchaus, und wenn er auf die Kühe losfliegt, so wird das den sie umschwärmenden Bremsen und sonstigen Insekten gelten. Näheres bei BREHM, *Vögel*³ 518—520. Auch in Geez-Schriften kommt der Vogel vor; dazu gehört auch die Stelle, wo DILLMANN das Wort versehenlich als «Reis» auffaßt. Vielleicht hat jedoch ein oder der andre Tigre-Dichter den Namen des ihm nicht bekannten Vogels für den eines Raubvogels gehalten.

Ein Dichter vergleicht seinen Helden mehrfach mit einem Tiere *gerēs*, das mächtige Zähne und einen weiten Rachen hat 483. LITTMANN übersetzt das nach NAFFA' mit «Krokodil»,²⁾ aber es ist doch wohl nicht zu bezweifeln, daß wir hier *قَرِيْش*, das Diminutiv von *قَرَش*,³⁾ vor uns haben, d. i. der Haifisch, von dem der Mann in Massau'a wird gehört haben, wo er sich länger aufgehalten hatte.

1) Vgl. z. B. *Nābigha* (AHLWARDT) I, 10 f.

2) Der eigentliche Name des Krokodils ist *alma* (Pl. *alamit*). Das in andern Teilen Afrika's so häufige Tier scheint in den Tigre-Ländern wenig oder gar nicht vorzukommen. LITTMANN meint, es sei den Dichtern nur vom Hörensagen bekannt.

3) S. meine *Beitr. z. sem. Sprachw.* 87 f.

Was «der Mond der *Qaramān*-Woche» als Bild des hellen Glanzes 537, 12 sei, wußte NAFFA' nicht. Ich möchte das fragliche Wort lieber als *قُربان*¹⁾ nehmen denn als *قَمَران* «die beiden Monde» d. h. Sonne und Mond. «Der Mond der Sonnen- und Mond-Woche» wäre doch gar zu sonderbar.

Gemeint wird die Woche sein, die mit dem *قُربان بېرام*, dem 10. Dhulhiġġa beginnt, in der — es handelt sich ja um einen reinen Mondmonat — das nächtliche Licht sehr hell ist.

Hātef 595, 36 ist durch «Gespenst» kaum richtig wiedergegeben. Es ist ein *هاتف*, eine mystische Stimme, von einem nicht Sichtbaren ausgehend, ähnlich der, nur ins Religiöse übergeführten, jüdischen *בּה קוֹל*. Freilich mag sich der Dichter den *Hātef* etwas materieller vorstellen.

Es ist eigentlich überflüssig, auszusprechen, daß sich LITTMANN durch die drei hier angezeigten Bände ein neues, sehr großes Verdienst um Sprachwissenschaft und Volkskunde erworben hat. Und ebenso selbstverständlich ist der Dank, der allen denen gebührt, welche ihm das Material geliefert haben, namentlich wieder seinem Freunde ROBERT GARRET, dessen Freigebigkeit das Erscheinen des Werkes ermöglicht hat.

1) In Fremdwörtern vertauscht das Tigrē gern *m* und *b*. So *min 'Amer* neben *bin 'Amer* = *بنی عامر*; *'Alī min'ī ālem* = *علي بن [ابی] طالب* 494, 14 f. und umgekehrt *Šebēn* für *Šamēn* 366, 19; *Ġūḡ wa Bāḡūḡ* = *ياجوج* 565, 11; *Ġāhannab* = *جَهَنَّمَ* 641, 5.



Bemerkungen zu einigen arabischen Wörtern des abessinischen Glossars (ZA XXI, 61 ff.).

Von J. J. Hess.

40. *sadër* ist, wie LITTMANN vermutete, eine arabische Dialektform, nämlich das südân-arab. *šeder*¹⁾ oder, wie ich auch von arabisch sprechenden *Bišārîn* hörte, *šuder*;²⁾ *šeder* finden wir auch in *Wadâj*.³⁾

Es herrscht im Südân und in Oberägypten das phonetische Gesetz, daß, wenn in einem Worte *š* und *s* vorkommen, ersteres zu *d* dissimiliert wird. Man sagt daher in diesen Dialekten *dës* «Heer» und *dahš* «junger Esel», *šeder* «Baum». Das wegen der in seiner Nähe liegenden Petrolquellen viel genannte Ras Jemsa (so in [*Map of*] *Egypt* 1:1 000 000, Cairo 1909) heißt in Wirklichkeit bei den *Mā'âze el-Ġimše*, bei den *Abâbde* aber *ed-Dimše*, und der Ort *Qaşr Dûš* in der Oase *el-Hârge* hieß früher **Ġûš*, was durch den alten Namen des Ortes *ἡ Κῶσις* bewiesen wird.

1) Vgl. HEUGLIN, *Reise nach dem Weissen Nil* 200, 355: Schetr el Dih'en (l. *šeder ed-dihin*) «Butterbaum» *Butyrospermum Parkii* Kotschy (Sapotaceae); Schetr el fas (l. *šeder el-fâs*) o. c. 75 «eine Holzart, deren Blätter sich beim Anhauen des Stammes schließen» d. i. «*Mimosa asperata* W.».

2) Vgl. WERNE, *Expedition zur Entdeckung der Quellen des Weissen Nil*, Berlin 1848, S. 166, 252: Schudder el Fill (l. *šuder el-fil*) «Elephantenbaum» d. i. *Kigelia aethiopica* Dcne (Bignoniaceae); S. 177: Schudder el Simm «Giftbaum», eine Euphorbiacee; Schudder el Fas (l. *šuder el-fâs*) o. c. 480 «*Mimosa asperata* W.».

3) S. H. CARBOU, *L'arabe parlé au Ouaday et à l'est du Tchad*, Paris 1913, S. 209.

Was *šagar* selbst betrifft, so hat die Folge von š, ḡ bewirkt, daß das Wort in fast allen Dialekten verändert wurde. In Innerarabien lautet es 'otêbisch *šjere*, pl. *šrân* «Baum und Strauch mit Dornen», diminutiv *šâre*, bei den *Guwâzî* (in der Provinz Minje) *šzûre*, pl. *šizar*, in vielen Mundarten die bei BROCKELMANN, *Grundriss* S. 235 aufgezählt sind, *sägâr*.

53. Von 44—55 sind Pflanzensamen erwähnt; auch 52 ist Leinsamen gemeint, denn das amharische ተልባ ist grano di lino (GUIDI, *Vocabolario* 356); es drängt sich somit der Schluß auf, daß auch *šzf* eine Samenart ist. Ich sehe daher in *šzf* das arab. *sêf*, auch *sêf er-rubâh*¹⁾ «Schwert des Affen», d. i. *Canavalia polystachya* (Forsk.) Schweinf., Synon. *C. ensiformis* DC. (FORSKÅL, *Flora* No. 437, S. CXVII, S. 134, SCHWEINFURTH, *Arabische Pflanzennamen* 117, 187), dessen Samen nach FORSKÅL, l. c. als Abführmittel gebraucht wird.

In der aus GUIDI, *Vocabolario* 895 angeführten Stelle kann semen abscylli nur Druckfehler für semina psylli sein. Der Flohsame (die Samen von *Plantago psyllium* L., *P. ramosa* Aschers.), arab. *bazr qatûnâ*²⁾ (*Avicenna* I, 142, *Ibn el-Baitâr*, ed. LECLERC I, 278, BERGGREN 871), *habb el-baragît* (SCHWEINFURTH, *Pflanzennamen* 63), *nezî'a* (BURTON, *Midian revis.* II, 278) wird nach *Ibn el-Baitâr*, l. c. auch zum Abführen benutzt, und es mag daher irgendwo eine Verwechslung vorliegen. Die Angabe *erba odorosa usata*

1) S. HEUGLIN, *Reise in NOAfrika* 2, 7: «Grauer Pavian, *Cynocephalus hamadryas* (Linné)», bei den Arabern des Roten Meeres *robâh*, in Ägypten *qird*, Tigre und Amharisch *šindžero* (l. ገንጅሮ *zingaro*). V. D. BERG, *Le Hadhramout* 82 gibt *rubbâh* «le singe», LANDBERG, *Dařina* 2, 563 *ribhî* pl. *ribhân* und *rubâh* «singe». Bei den Alten finden wir *rubâh* und *rubbâh*, ersteres gilt als jemenisch (*Tâg* 2, 140, 18 v. u.).

2) Im Dialekt von Granada: *zarcatóna* (PEDRO DE ALCALA 434 a). Die Vokalisation ist gegeben *Lisân* 17, 223, 14—16: بَزْرَقَطُونَاءَ, in *el-'Irâq* بَزْرَقَطُونَاءَ. *al-Muħaşşas* XI, 64, 12 wird *buhduq* als Äquivalent des pers. *isfijûš* «Floh-samen» gegeben, im *Lisân* l. c. *habb ed-đuraqa*.



nella cucina paßt nicht gut zu den oben erwähnten Plan-
tagoarten, dagegen wird THONNER, *Blüthenpflanzen Afri-
kas* 295 gesagt, daß die Früchte von einigen Arten der
Gattung *Canavalia* als Nahrungs- und Heilmittel verwendet
werden.

58. *mer'afil*, HEUGLIN, *Reise nach dem Weissen Nil* 42,
Reise in NOAfrika 2, 50 und *merfe'in*, *List of Animals, Zoo-
logical Gardens Giza*², Cairo 1910, S. 48 heißt die gefleckte
Hyäne, *Hyaena crocuta* (Erleben) im Südân-Arabischen.
Diese Formen gehen zurück auf die *Bega*-Wörter *mer'afin*,
merfa'in (REINISCH, *Die Bedaue-Sprache in Nordost-Afrika*
172), die ihrerseits vom südân-arab. *mer'af*, *merfa'* abgeleitet
sind. Die *Bega*-Sprache verwandelt das ع arabischer Lehn-
wörter regelmäßig in \hat{f} , das Arabische, das Lehnwörter aus
der *Bega*-Sprache stets in der Form des indeterminierten
Akkusativs übernimmt, ersetzt die \hat{f} dieser Sprache ebenso
regelmäßig durch ع, wie folgende Beispiele zeigen:

tu sikā'e^h indet. *sikā'ēt* < شَكَاعِي *Ma'āze: škā'ā* «Fag-
onia Brugieri DC.»

tō w'ā^h indet. *w'āt* < وُعَاء «großer Kochtopf»

tu 'isin indet. *'isint* > 'isint (sic)¹ «Nilpferd»

u b'aše^{h2} indet. *bā'ašōb* > *ba'sūm* «*Canis anthus sou-
danicus* Oldfield Thomas, sudanischer Schakal» und *Ca-
nis mesomelas* Mengesi Noack «Schabrakenschakal».

1) *tu 'isin* selbst ist Lehnwort aus dem nubischen *esi-n-ti* «Wasser-Kuh».
Südân-arab. *'isint* habe ich selbst gehört. HABEICHE, *Dictionnaire français-
arabe* hat عِسِين hippopotame.

2) *u b'aše* ist kopt. **hoiye**. Zu *ba'sūm*, das *baschomm*, *bašōm*, *abu
schom*, *bachum* geschrieben wird, vgl. RÜPPEL, *Atlas* (1826), I, 32, RUSSEGGER,
Reisen II, 221, *Petermanns Mitth.* 1861, S. 14, HEUGLIN, *Reise in NOAfrika*
2, 46, CARBOU, o. c. 235.

Sūdân-arab. *mer'af* (REINISCH, *Wörterbuch der Bedäuyesprache* 172) aber ist arab. *مَعْرَفٌ «mit einer Mähne versehen»; er liegt hier eine der bei Beduinen und Sūdân-Arabern so häufig erscheinenden Metathesen vor, wie in sūdân-arab. *bauwâr* (sic) «Klippschliefer», *gedâd* «Huhn», 'Abâbde: *kušâ'it* «Fagonia Brugieri DC.» (aus dem oben erwähnten *beğa sikâ'e^b* entlehnt).

60. Im Dialekte der *Q'hatân* bedeutet *hût* «Fisch» im allgemeinen, ebenso in *Wadâj* (H. CARBOU, o. c. 235).

93. *sadëri* wurde von LITTMANN mit Recht zu شَوْدِرٌ gestellt; der Form nach steht es indeß näher dem sômâli *sâdir* «Mantel, großes Tuch, das die Frauen als Überwurf tragen» (REINISCH, *Sômâli-Wörterbuch* 354) und wird also auch dessen Bedeutung haben. *sâdir* stammt vom pers. چادر «a tent, pavillon; a mantle; a veil; a sheet», pehl. צאדור *čâdur* (*Grundriss der Iran. Phil.* I, 1, 275), das wohl Lehnwort = sanskr. *chattram* «Sonnenschirm des Fürsten» ist. Ob hindust. *čâdar* (zu welchem man HOBSON-JOBSON 167, 780 vergleiche) vom persischen oder vom Sanskrit-Wort abzuleiten ist, kann ich nicht entscheiden. Die türkischen und slavischen Ableger von *čâdar* (z. B. russ. матеръ, *sat'or* «Zelt, Schutzdach, Schurz») sind bei BERNEKER, *Slav.-ethymol. Wörterb.* I, 133 zusammengestellt, die mir bekannten arabischen Formen dieses so ungemein weit verbreiteten Wortes folgen hier:

gôdri REINHARDT, *Dial. von 'Omân* 126 «wollene Decke»;

vgl. auch *Fourn. R. As. Soc.* 21, 829: coverlet, quilt.

gouderi 'otêbisch «Steppdecke mit meist rotem Zeuge».

gôderi v. D. BERG, *Hadramout* 65 «coussin»; JAHN, *Mehrisprache* 179: «Matratze».

gôdeli in Syrien «Steppdecke», vgl. HUBER, *Journal d'un voyage en Arabie* 125.

šandar al-Ġawâlîqî, *K. al-mu'arrab* 92 «einfache Decke».



sôter H. CARBOU, o. c. 199 «toile blanche ou bleue», DOZY S. I, 739 «toile de coton etc.».

saidar VAN DEN BERG, *Le Hadhramout* 99 «éttoffe teinte en losanges» (Material für den Schurz, *fûta* der Beduinen).

شَيْدَر pl. شَوَادِر STACE, *Vocabulary* 18, 154 «bed-cover, ordinary sheet for a bed»; شَيْدَر نَقَشِي a «flowered mantle» ib. 103.

296 und 297. Daß *nāḥūdā* und *rubbān* nicht dasselbe bedeuten, wie LANDBERG, *Arabica* III, 47, *Ḥadramūt* 201, Anm. 3 will, hat LITTMANN aus dem Glossar selbst schon geschlossen. Im Roten und im Indischen Meere¹⁾ ist *nāḥūdā* «Kapitän, master of a vessel» (STACE, *Engl.-arab. Vocabulary* 104), *rubbān* aber «Pilot und Steuermann», wobei natürlich auf kleinen Schiffen die Funktionen beider in einer Person vereinigt sein können. Dies habe ich im Roten Meere selbst festgestellt und das wird auch durch die nachfolgenden Angaben europäischer und arabischer Reisender und Gelehrten erwiesen.

TAMISIER, *Voyage en Arabie*, Paris 1840, I, 19: roubban = nom arabe du pilote.

MUNZINGER, *Ostafrikanische Studien*² 99: Das Haupt der Matrosen ist der Nachoda, der zugleich Rubban (Steuermann und Pilot) ist . . . Der Armateur heißt Nachodat el barr (Kapitän zu Land), der eigentliche Kapitän aber Nachodat el bahr (zu Meer).

REINISCH, *Sömâli-Wörterbuch* 318: *rubbān* «Lotse, Steuermann, Pilot».

ib. 313: *nāḥūda* «Kapitän und Besitzer eines Kauffarteschiffes».

al-Ġawālîqī, *Kitâb el-mu'arrab* 71: *ar-rubbān* ist der Herr des Steuers auf dem Meerschiffe. (Wiederholt in el-Ḥafâġi, *Šifâ el-Ġalîl*² S. 94.)

1) In Bērūt, sagte mir ein Syrer, sei *rubbān* der Kapitän oder Meister eines größeren Schiffes, *rejis* der einer Barke.

Tâg el-'arûs II, 51, 13: *ar-râhnâmag* «Weg-Buch» (oder wie wir heute sagen «Segelhandbuch») ist das Buch, nach welchem die *rubâbinah* fahren — *rubâbinah* aber ist der Plural von *rubbân* d. i. der in der Schifffahrt erfahrene — (und) nach welchem sie sich richten, um die Ankerplätze und anderes, wie Riffe u. dgl. zu kennen.

ib. II, 581, 7 v. u.: *an-nawâhidah* (sing. *nâhudâh*) sind die Besitzer von Seeschiffen oder ihre Vertreter auf diesen. Die gebäuchliche Bedeutung von *nâhudâh* ist: der Meister auf dem Schiffe, der mit dessen ganzem Kommando betraut ist — sei es, daß er es besitze, sei es, daß er (nur) angestellt ist —, zur Aufsicht in ihm und zu dessen Führung.

In der von LANDBERG angeführten Stelle aus Ibn Baṭ-ṭūṭah II, 163 ist «der *ra'is*, den man *rubbân* nennt, beständig auf dem Vorderteil des Schiffes, um den Steuermann auf die Klippen aufmerksam zu machen, die man dort (d. i. im südlichen Roten Meere) *an-nabât* nennt», versieht also das Amt eines Piloten. Man kann daher aus dieser Stelle meines Erachtens nur schließen, daß entweder *ra'is* den Sinn des modernen *reijis* hat, das nach LANDBERG in Ägypten und Ḥaḍramût «timonier» bedeutet, oder aber, daß Verhältnisse vorliegen, wie sie MUNZINGER beschreibt.

LANDBERG hat l. c. darauf aufmerksam gemacht, daß *rubbân* gebildet ist wie *šukkân* und *subbân* «Steuerruder» (vgl. auch noch *furmân*¹⁾ o. c. 140 «Raa»), und daraus auf eine gemeinsame Provenienz dieser Ausdrücke geschlossen. Ist dieser Schluß zulässig, so könnte akkadisches *sikkānu* «Steuer» zeigen, wo der Ursprung von *rubbân*, das schon al-Ġawālîqî als Fremdwort bezeichnet, zu suchen ist.

300. Statt *bēr's* ist wahrscheinlich *berôs* zu lesen, auf alle Fälle haben wir hier arab. *barûsî* v. D. BERG, o. c. 73 Anm., *بروصى* REINISCH, *Sömâli-Wörterbuch* 91, *بروصى* pl.

1) In el-Kwêt: *fârmên*, nach SOCIN, *Diwan* (Glossar) am unteren Eufrat: *farmal*, mehri: *formêl* «obere Stange des Hauptsegel» (JAHN, o. c. 223).



يات — STACE, o. c. 9 «Anker», *brūsī* pl. *brōsāt* JAHN, *Mehri-sprache* 170 «fünfspitziger Anker» = mehri *brōsi* pl. *brōusi*; sômâli *barōsi* «Anker».

309, 312, 370. Da in *šzf* (53) *š* arab. *s* vertritt, so wird *jašaddū* = *jisidduh* sein oder, da der Verfasser des Glossars bisweilen die arabischen Endvokale schreibt (wie in *šaraba*, *akala*) *jisidd*. Ersteres heißt in zentralarabischen Beduinendialekten «es genügt ihm», letzteres «genug!» (synon.: *bess* und *tsân*).

310. *māy dāyī khal* ist wohl *māī daiq el-hâl* «ich bin bekümmert, in Sorgen»; vgl. 'ötêbisch *ana dâjdzên šadrī* «ich bin bekümmert, beängstigt», *dîdzet eš-šadër* «Befürchtung, Angst».

322. *tâgir* pl. *tiğâr* bedeutet auch in den südarabischen Dialekten «reich» (V. D. BERG, o. c. 232, LANDBERG, *Hadramût*, index, RHODOKANAKIS, *Zofâr-Dial.* II) ebenso wie das mehri *tôger*.

376. *hâk*, f. *hâts* pl. *hâkum*, f. *hâtsin* «da hast du, habt ihr» sagt man im 'Ötêbischen, wenn man jemandem etwas in die Hand gibt, *dûk*, *dûts* etc. dagegen, wenn man etwas hinlegt und jemanden, der entfernt ist, auffordert, es zu holen oder zu nehmen. Vgl. RHODOKANAKIS, o. c. *hâš* «da hast du» zu einer Frau.

Ein neuer Assurbanipal-Text.

Von Arthur Ungnad.

Im ersten Bande der *Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection* (New Haven 1915) hat A. T. CLAY einen fragmentarischen Assurbanipal-Text in Urschrift vorgelegt, der die Bauten des Königs am Tempel der Ištar von Uruk berichtet. Es ist wohl eins der bekannten Tonfäßchen und deckt sich mehrfach mit dieser Textgattung im Wortlaut.¹⁾ Die leider nicht gut erhaltene Einleitung bringt aber allerlei Neues. Geschrieben ist dieser neubabylonische Text vor 652, wie die Erwähnung des Šamaš-šum-ukîn beweist. Ein weiterer unedierter Bautext aus Uruk (Suppl. zu BEZOLD's *Catal.* Nr. 3333), auf den STRECK, a. a. O., S. CCCLXXXV verweist, ist mir unzugänglich. Der Text lautet:

¹ [a-na iluinnanna] uruki e-tel-lat samêe u iršitimtim
ga-ri[t-t]i(?)²) ilânimêš š[i-ir-ti] ² [. . . k]a(?)-ši-la [.]
la(?) kan-ši [.] ³ [la ma-gi-]ri iz-zi-ti ša ina ki-rib
te-š[e-]e a(!)-šam-ša-niš i-su-u[r-ru] ⁴ [a-li-k]at i-di šarri
mi-gir-i-ša mu-ra-si-[bat] ga-ri-[e-šu] ⁵ [be-li]l(?) mâtâtî ha-
mi-mat par-ši muš-te-ši-rat gi-mir šu-luh-šu ⁶ [a]-ši-bat ê-ner-
gâl-ilua-nim³) ša ki-rib ê-an-na be-el-ti rabî-ti bêlti(= GAŠAN)-
šu ⁷ Iiluāšur-bân-apli šarru rabû šarru dan-nu šâr kiššati šâr
mât aš-sur šâr kib-rat irbi-ti šâr šarrânimêš rubû la ša-na-

1) Vgl. STRECK's *Assurbanipal* S. 226 ff.

2) Vgl. den Asarhaddon-Text bei CLAY, Nr. 41, I.

3) Nr. 41: ê-ner-gal-an-na.



an⁸ ša ul-tu tam-tim e-lit a-di tam-tim šap-lit i-bi-lu-ma
 gi-mir ma-lik(!) ú-šak-niš še-pu-uš-šu⁹ ša e-li álu sur-ru ša
 ka-bal tam-tim e-lit u tilmunki ša ka-bal tam-tim šap-lit
¹⁰ ni-ri be-lu-ti-šu ú-kin-nu-ú-ma i-šú-tu ab-sa-an-šu ša ip(!)-
 še-tu-ú-šu e-li kal ilānimeš ta-a-ba(!)¹¹ e-li šal-mat kakkađi
 du-uš-šú-pa-tu rē-ú-ú-su(!) ša ina palē-šu ilu adad zunnēmeš-
 šu ilu ê-a naḫ-bi-šu¹² a-na ma-ti-šu uš-tab-ru-ú ina tuḫ-du
 u meš-ri-e iš-te-ni'-ú nišēmeš-šu¹³ gi-mir um-ma-ni(!)-šu
 tuḫ(?)-ḫu-du¹⁴ ru du šu¹⁵ da-ád-me-šu mār I ilu ašur-aḫu-
 iddina¹⁶ šarru rabū šarru dan-nu¹⁷ šār kiššati šār māt áš-
 šur sakkanak TIN.TIR.KI šār māt sūmeri u akkadī¹⁸ mu-
 še-sib TIN.TIR.KI e-piš ê-sag-ila¹⁹ mu-ud-diš es-ri-e-te
 kul-lat ma-ḫa-zi ša ina kir-bi-si-na iš-tak-ka-nu si-ma-a-ti
²⁰ mār mār I ilu sin-aḫḫēmeš(-e) rība šarru rabū šarru dan-nu
 šār kiššati šār māt áš-šur-ma ina palē-e-a bêlu rabū ilu mar-
 duk²¹ ina ri-ša-a-ti a-na TIN.TIR.KI i[-ru-um-ma sat-tuk-
 ki ê-sag-ila] u ilānimeš T[IN.T]IR.K[I] ú-k[in]²² ki-din-nu-
 tu TIN.TIR.KI ak-šur áš-šú dan-nu ana enši la ḫa-ba-li
 I ilu GIŠ.ŠIR-šumu-GI.NA]²³ a-ḫu ta-li-me a-na šarru-ú-tu
 [bâb-ili²⁴ ap-ki-id u ši-pir ê-sag-ila la ḫa-ta-a]²⁵ ú-šak-lil
 ina kaspi ḫurâsi u ni-si[k-ti abni]meš ê-sag-i[la aš-nun-ma
 ki-ma ši-tir bu-ru-mu]²⁶ ú-nam-mir ê-šú-a ù ša es-ri-e-te
 ka-li-š[i-na ḫi-bi-il-ta-ši-na ú-šal-lim]²⁷ e-li kul-lat ma-ḫa-
 zi ú-šat(!)-ri-ši an-dul-lum ina úme[me-šu-ma ê-ner-gal-
 ilu a-nim bit pa-pa-ḫi ilu innanna bêlti-ja]²⁸ ša [a-b]a-riš
 il-lik-u-ma i-ḫu-pu ik-kam-ru²⁹ aš-ra-t[i-šu aš-te'-e-ma es-
 šis ú-še-piš-ma³⁰ ú-š]ak-lil-ma ki-ma sa-di-i ul-la-a ri-ši-
 šú-un a-n[a sat-ti ilu innanna uruk³¹ bêlti³² rabī-ti³³ ši]-pir
 ša-a-šu ḫa-diš lip-pa-lis-ma ja-a-ti I ilu ašur-bân-apli šār māt
 áš-šu[r rubê pa-liḫ-ša a-mat sal damiḫti-ja]³⁴ liš-ša-kin šap-

1) Spuren von *i*? Die Deutung dieser 3—4 Zeichen ist mir unklar; im Parallelismus zu *tuḫḫudu* erwartet man eine ähnliche Form, aber weder *ru-du-šu* noch *šub-du-šu* (Š) sieht vertrauenerweckend aus. Außerdem müßte das Zeichen vor *ru* unberücksichtigt bleiben.

2) So vielleicht nach Nr. 41, 11 zu ergänzen.

3) Sonst steht an dieser Stelle *in-nab-tu* (L² 17; L⁶ 18).



tu-uš-ša balât ûmemes arkûtimes še-bi-e lit-tu-[tu li-sim si-
 ma-ti] ²⁷ û(!) ša I ilu GIŠ.ŠIR-šumu-GI.NA šar bâb-îli^{ki} a-ĥu
 ta-lim-[ja ûmeme-šu li-ri-ku liš-bi bu²-a-ri] ²⁸ a-a-um-ma
 rubû arkû^u ša ina ûmeme palê-e-šu si-pir šu-a-ti in-na-[ĥu
 an-ĥu-us-su lu-ud-diš ²⁹ šu-me] it-ti sumi-šu liš-tur musarû-
 a li-mur-ma šamnu lip-šû-[uš immer nikû lik-ki ³⁰ it-ti] mu-
 sarê-e-šu liš-kun ik-ri-bi-šu iluinnanna urukki i-sem-me ša
 šû-[me šat-ru ³¹ û sum ta-lim-f]a i-a-ab-ba-tu lu-u a-sar-šu
 û-nak-ka-ru-ma it-ti musa[rê-e-šu la i-sak-ka-nu ³² iluinnanna
 uruk]^{ki} bêlti rabî-ti ag-giš lik-kil-me-šu-ma šum-šu zêr-šu
 ina mâtâti li-ĥal-lik.

Übersetzung.

¹ [Der Innanna] von Uruk, der Herrscherin von Him-
 mel und Erde, der Starken(?) unter den Göttern, der [Er-
 habenen], ² [. . .] . . . , [die . . .] die nicht Unterwürfi-
 gen(?), [die . . .] ³ die Unbotmäßigen, der Grimmen, die
 mitten im Wirrsal gleich dem Wirbelsturm einhertanzt,¹⁾
⁴ die dem Könige, ihrem Liebling, zur Seite [geht] und [seine]
 Feinde niederschlägt, ⁵ [der Herrin](?) der Länder, die die
 (göttlichen) Gebote entscheidet, die alle Satzungen richtig
 lenkt, ⁶ die in Energalanim in Eanna wohnt, der großen
 Herrin, seiner Herrin, —

⁷ Assurbanipal, der große König, der mächtige König,
 der König der Welt, der König von Assyrien, der König
 der vier Weltteile, der König der Könige, der unvergleich-
 liche Fürst, ⁸ der (das Gebiet) vom oberen Meere bis zum
 unteren Meere als Eigentum nahm und alle Fürsten seinem
 Fuße unterwarf, ⁹ der auf Tyrus mitten im oberen Meere
 und Tilmun mitten im unteren Meere ¹⁰ das Joch seiner
 Herrschaft festlegte, sodaß sie sein Geschirr²⁾ zogen, dessen

1) Zu *sâru* vgl. auch noch UM V 149, 19: *UL.UL = sa-a-ru-um*; eben-
 so 136, Rs. V 7. (Bei DELITZSCH, *Hwb.* bekanntlich zum Teil noch unter
 שור.) Die Bedeutung ist «springen, tanzen».

2) *abšânu* eigentlich wohl = *nîru*; vgl. auch STRECK, *Assurb.* S. 430.



Taten allen Göttern wohlgefällig, ¹¹ dessen Hirtentum den Schwarzköpfigen gar angenehm war, zu dessen Regierung Adad seine Regen- und Ea seine Quellwasser ¹² seinem Lande in Fülle spendeten, (der) in Überfluß und Reichtum seine Leute weidete, ¹ ¹³ (sodaß) sein ganzes Volk üppig reich(?) und seine Wohnstätten blühend(?) waren;

der Sohn Asarhaddon's, des großen Königs, des mächtigen Königs, ¹⁴ des Königs der Welt, des Königs von Assyrien, des Statthalters von Babylon, des Königs von Sumner und Akkad, der Babylon (neu) besiedelte und Esagila herstellte, ¹⁵ der die Heiligtümer aller Städte erneuerte, der in ihnen die (nötige) Ausstattung anbrachte;

¹⁶ der Enkel Sanherib's, des großen Königs, des mächtigen Königs, des Königs der Welt, des Königs von Assyrien.

Während meiner Regierung zog der große Herr Marduk ¹⁷ unter Jubel in Babylon [ein, worauf ich die festen Abgaben für Esagila] und die Götter von Babylon bestimmte. ¹⁸ Die Privilegien(?) Babylon's setzte ich (neu) fest. ² Damit [der Starke den Schwachen nicht unterdrücke], ¹⁹ bestellte ich meinen gleichberechtigten Bruder [Šamaš-šum-ukîn] zur Königsherrschaft [über Babylon, und die unfertige Arbeit an Esagila] ²⁰ vollendete ich. Mit Silber, Gold und Edel[steinen stattete ich] Esagila [aus, und wie die Schrift des Firmaments] ²¹ ließ ich Ešua erstrahlen. Auch aller (übrigen) Heiligtümer [Beschädigung machte ich wieder gut]. ²² Über alle Städte breitete ich Schutz aus.

Damals habe ich, [was Energalanim, das Heiligtum der Ištar, meiner Herrin, betrifft], ²³ das alt geworden, verfallen und zerstört war, um dessen (heilige) Stätten [mich gekümmert, (sie) neu herstellen lassen und] ²⁴ vollendet; gleich einem Berge habe ich sie hoch aufgeführt.

Für [immerdar(?)³] möge Ištar von Uruk, meine große Herrin], ²⁵ jenes Werk freudig anschauen und für mich,

1) *išteni'u* = *irteni'u*. 2) Wörtlich «band ich». 3) Oder «deshalb»?

Assurbanipal, den König von Assyrien, [den Fürsten, der sie verehrt, gute Worte] ²⁶ auf ihren Lippen haben. Leben langer Tage, Sättigung an Nachkommenschaft [möge sie mir zum Geschenk bestimmen]. ²⁷ Auch des Šamaš-šumukîn, des Königs von Babylon, meines gleichberechtigten Bruders, [Tage mögen lange währen, er möge sich sättigen an Glück].

²⁸ Irgend welcher spätere Fürst, während dessen Regierungszeit dieses Werk baufällig [wird, möge seinen Verfall erneuern! ²⁹ Meinen Namen] möge er mit seinem Namen hinschreiben, meine Inschrift möge er ansehen und mit Öl salb[en, ein Opfer möge er spenden und (sie) ³⁰ mit] seiner Inschrift anbringen: seine Gebete wird Ištar von Uruk erhören! Wer meine [Namensschrift ³¹ und den Namen meines gleichberechtigten (Bruders)] zerstört oder ihre Stelle ändert und sie nicht mit [seiner] Inschrift [anbringt,] den möge ³² [Ištar von Uruk], (meine) große Herrin, zornig anblicken und seinen Namen und Samen in den Landen vernichten!

Lexikalisches.

Von *A. Ungnad.*

1. *a'antu* «Feindlichkeit». Dieses von DELITZSCH (*Hwb.* 2^a unter *'c-il-tu*) als Synonymon von *nukurtu* erkannte Wort, das DELITZSCH (mit Recht) auch Assurbanipal, Prisma B IV 41 vermutet, wird von STRECK, *Assurb.* S. 107³ als Synonymon von *nukurtu* abgelehnt, S. 662 aber angenommen. Mit *ilu samaš* (statt *an-tü*) läßt sich an der betreffenden Stelle (III R 60, 63: VIROLLEAUD, *Astr.* Sin Nr. XXXIII, 61) nichts anfangen; auch VIROLLEAUD umschreibt (V, 37) deshalb *i-antü*. Eine Bestätigung erhält dieses Wort durch VS X 214: III 8, 12 (ZIMMERN, *Istar und Šaltu* S. 12), wo es von Ištar heißt «*i-si-in-ša ta-am-ša-ru šu-ut ra-ak-ku-du a-an-ti*». ZIMMERN möchte dies mit einer Art Haplologie aus *an(a) ananti* erklären. Aber der doppelte Ausfall des *n* macht dabei große Schwierigkeiten. Lesen wir *a'anti*, so ist höchstens ein einmaliger Ausfall von *an* anzunehmen. Man übersetze also «ihr Fest sind die Kämpfe,¹⁾ in denen man zur Feindseligkeit einherschreitet». Das schwierige *ra(k)udu* dürfte poetisch für *irákudu* stehen.

2. *(w)a'aru* «(los)gehen». Die Ansetzung dieser Wurzel bereitet noch immer Schwierigkeiten. Es dürfte zwar allgemein anerkannt sein, daß das altbab. *uwa'ir* und das daraus entstandene jüngere *uma'ir* «ich ließ losgehen» = «ich

1) Ich möchte wegen *šut* den Plural vorziehen, der ja im Altbabylonischen (und oft bis in die späteste Zeit hinein) die Endungen *-u*, *-i* aufweist.



sandte» von **וּאֵר** herzuleiten sind,¹⁾ aber der Grundstamm war noch nicht sicher festzustellen. DELITZSCH hatte die hierhergehörigen Formen unter **אֵר** (S. 50) gebucht, und jetzt glaubt man meist mit einer $\sqrt{\text{אָר}}$ auskommen zu können. Daß aber der 1. Radikal nicht **א** sein kann, beweist der Übergang in *w* (später *m*), der sich nie bei Wurzeln primae **א** belegen läßt.

Dieser Übergang von *w* zu *m* findet sich, soviel ich sehe, nur bei Wurzeln primae **ו** oder **י**; vgl. für **ו** *mu-um-ma-al-li-da-at* 93015 (CT XIII 1), 4 neben *mu-al-li-da-at* und für **י** *uwaššir*, später *umaššir*, das gewiß mit ZIMMERN²⁾ zur Wurzel **יִשַׁר** zu stellen ist. Deshalb kann man nur zwischen **יִאֵר** und **וּאֵר** schwanken. Für ersteres spricht die Bildung des Grundstammes, besonders des Präterit. *i'ir* (augenscheinlich aus **ij'ir*); von einem anlautenden *w* ist hier keine Spur vorhanden. Für anlautendes *w* spricht dagegen die Schreibung *pi-ru-um* (UM V 149, 3); daß hier unsere Wurzel

1) Vgl. bereits ZA XVII 357; zuletzt auch ZIMMERN, *Istar und Saltu* (Ber. d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 68, 1) S. 39.

2) *Šurpu* S. 69; ungenau ist meine Ansetzung als **יִשַׁר** in *Hammurabi's Gesetz* II, S. 133 und *Babylonische Briefe* S. 297. Nur in der Bedeutung «niederwerfen» ist eine Wurzel **יִשַׁר** zu belegen (*Hwb.* 247). Die Wurzel **יִשַׁר** ist überhaupt noch ein Schmerzenskind der Lexikographie. Sicher dürfte folgendes sein. Grundstamm = *Hwb.* 310^a. Intensivstamm: alt *uwaššir*, jung *umaššir* (*Hwb.* 432 f.) und *u'assir*, *uššir* (*Hwb.* 311, 248^a unter **יִשַׁר** und 148 unter **אִשַׁר** II). Die Bedeutung des Intensivs ist «(gerade) loslassen, lassen». Hiermit dürfte man überall auskommen. [*Hwb.* 148 «freilassen» statt «begnadigen»; 248^a «verlassen» statt «niederreißen»; 331^a Permans. *uššur* «losgelassen».] Schon im Altbabylonischen stehen die kürzeren Formen wie *uššir* neben den längeren wie *uwaššir* (vgl. die Glossare). Als Stamm Dt oder II 2 kommen in Betracht: *Hwb.* 311 (unter I 2) und 433 (II 2), d. h. *útaššir* (alt) und *um-taššir* (jung) mit aktiver und passiver Bedeutung, also «(los)lassen» und «(los)gelassen werden»; für letzteres vgl. auch Glossar zu *Hamm. Ges.* S. 133. Der Kausativstamm (*Hwb.* 311) ist klar. — Nicht hierher gehört *ú-sar-ru* V R 6, 66, das von **שׁוּר** (*Hwb.* 647) «sich bücken» (!), «sich herabneigen» abzuleiten ist; Ideogr. *LAL*; *GÚ.LAL* (BRÜNNOW 3306), Variante *UGU.LAL* (KTAR 46, 1 = CT 17, 35 : 67); auch *šú-ur* «gebeugt» (CT 28, 29 : 6) und wohl auch *šú-ra-ta* (GRAY, *Šamaš* I, 21) «du bist geneigt» = «du neigst dich herab». Daß für **שׁוּר** I 1 (*Hwb.* 647) **סוּר** «springen» zu lesen ist, ist bekannt.



vorliegt, zeigt das Ideogramm *SAG.MAL.MAL*, das häufig für *a'âru* belegt ist.¹⁾ HOMMEL hat zwar gezeigt, daß *PI* gelegentlich den Lautwert *ja* hat,²⁾ aber fürs Altbabylonische läßt sich dieser Wert nicht sicher nachweisen.³⁾ Außerdem wäre ein Infinitiv **jâ'ârum* wohl zu **i'ârum*, nicht **jâ-rum* geworden. Demnach wird *pi-ru-um* wohl *wârum* gelesen werden müssen; es ist dann eine aus *wa'ârum* zusammengesetzte Form.

Einen weiteren Einwand gegen *ı* als ersten Radikal könnte die Bildung des Grundstammes *i'ir* (aber *ûsib*, *ûlid*, *ûrid* etc.) liefern. Doch ist zu bedenken, daß überall die transitiven Verba eine andere Bildungsweise zeigen als die intransitiven. Während *ûsib*, *ûlid*, *ûrid* u. a. hebr. *יָשַׁב*, *יָלַד*, *יָרַד* entsprechen, ist *i'ir* mit intransitiven Bildungen wie *יִשָּׁן* zu vergleichen.⁴⁾ Auch im Hebräischen sind solche Formen von denen der Wurzeln primae *ı* wie *יִבֵּן* nicht zu unterscheiden.

Aus diesen Gründen ist es mir am wahrscheinlichsten, daß wir folgende Formen anzusetzen haben:

Wurzel *ıar* (vgl. arab. *أَرَّ*?).

Grundstamm (G; I 1) «(los)gehen»; Präterit. *i'ir* (aus **iw'ir*), Präs. *i'âr* u. ä. (aus **iwa'ar*, **i'a'ar*), s. *Hwb.* 50^a.

Intensivstamm (D; II 1), alt *uwa'ir* (s. Glossar zu *Hamm. Ges.* S. 131; *Altbabyl. Briefe* S. 292), jung *uma'ir* (*Hwb.* 389), daneben Formen ohne *m* wie *u'uru*, *mu'irru* (*Hwb.* 50; letzteres auch neben *muma'iru* *Hwb.* 389^b). Die Bedeutung ist «(los)gehen lassen», also im wesentlichen ein Synonymon von *şapâru*, mit dem es die bekannten Bedeutungs-

1) BR. 3598 f. (lies *i-ir-ru* statt *i-sa-ru* 3599), SAI 2333; DELITZSCH, *Sum. Glossar* S. 231.

2) OLZ 1906, 279.

3) *PI-dam* (a. a. O. S. 280) scheidet völlig aus; es ist *wêdam* zu lesen; (*w*)êdu «einzig» ist aus **wahdu* entstanden; beachte auch (*di-e-li* =) *AŠ* = *Pl-e-du-um* UM V 102: V 1; 153 IV 7. BR. II danach zu verbessern.

4) *Hebr. Gramm.* § 381.

übergänge teilt («senden, beordern, befehlen, regieren»). Der Titel *mu'irru* ist seiner Bedeutung nach also mit *šâpiru*¹⁾ «Sender» (d. i. «Anordner, Gebieter») identisch. Das Medium des Intensivstammes (Dt; II 2) findet sich teils in der alten Form *šûta'ir* (so wohl auch *Istar und Šaltu* VI 37 mit ZIMMERN), teils in der jungen *umta'ir*, *unda'ir* (z. B. K 2647, 7; zuletzt STRECK, *Assurb.* 322).

Ein Ntn-Stamm liegt vielleicht in *it-na-ar-ru* vor, s. ZIMMERN, *Istar und Šaltu* S. 29 (zu I 11).

Von Ableitungen kommen besonders *têrtu* (*Hwb.* 51) aus **taw'irtu* und *tamârtu* (*Hwb.* 390) aus **taw'artu* in Betracht dafür auch gelegentlich *tamîrtu*. Letzteres ist seiner Entstehung nach mit *têrtu* identisch (eigentl. «Sendung»), hat aber später eine von *têrtu* (besonders «göttliche Botschaft») differenzierte Bedeutung angenommen («Geschenksendung»). Das Substantiv *ûrtu* (*Hwb.* 50) ist wohl eine Weiterbildung vom Inf. D *u'uru*, also eigentlich *u'urtu* (wie *sûbultu* aus *sûbulu* u. a.).

3. *itguru* «verwickelt» findet sich zunächst an der von DELITZSCH, *Hwb.* 18^a angeführten Stelle *itgur libbašunûma malû tuššâti*, wo gewiß zu übersetzen ist «arg ist ihr Herz, sie sind voll Bosheit(?)». Dasselbe Wort liegt aber auch an der von DELITZSCH unter *etgurûti* «Träume» gebuchten Stelle von K 3050 + 2694 vor, die jetzt von STRECK, *Assurb.* S. 256 neu behandelt ist. Der Text lautet hier von Z. 13^b an: *nišir-tu ka-tim-tu kul-lat tuš-sar-ru-te* ¹⁴ *ina bitâtimes šamêe u iršitimtim am-ra-ku | šû-ta-du-na-ku ina puḫur um-ma-ni |* ¹⁵ *šû-ta-bu-la-ku amûtutu*²⁾ *ma-ad-nat*³⁾ *šamêe it-ti apkal*(!)⁴⁾

1) Vgl. dafür auch *Babyl. Briefe* 395, fem. *šâpirtu* «Gebieterin» (ebend.); auch das häufige *PA* ist im Altbabylonischen besser *šâpiru* als *aklu* zu lesen (vgl. auch Vokabular CLAY 264); Belege vor allem in *Babyl. Briefe* 250 (unter *aklu*).

2) *EŠ-tû*.

3) So möchte ich gegen STRECK lesen.

4) *NUN* ist gewiß ein Irrtum für *NUN.ME*; vgl. für den *apkal šamni* ZIMMERN, *Rituall.* S. 85.



šamni-meš li²-u-ti | ¹⁶ *u-pa-tar I.GI A.DU.E it-gu-ru-ti ša la i-šú-u pi-it pa-ni*. WEISSBACH hat im *Lit. Zentralbl.* 1916, Sp. 430 gezeigt, daß es sich bei *I.GI A.DU.E* um «geometrische und arithmetische Aufgaben» handelt, genauer ist wohl *I.GI* «Division» und *A.DU.E* «Multiplikation». Ersteres bezieht sich auf Rechnungen der Form $[x] IGI y GÁL.BI = z$ d. i. $[x]:y = z$, wie sie von HILPRECHT, BE XX 1 S. 21 ff. behandelt sind, d. h. Divisionen, letzteres auf Rechnungen der Form $x A.DU y = z$ d. i. $x \times y = z$ (ebendort S. 11 ff.), d. h. Multiplikationen. Für *A.DU* (sum. *a-rá*) kennen wir die semitische Aussprache in der Bedeutung «Multiplikation» aus K 4606, 9 (CT XI 36):

$[A.DU] = a-ru-u(!) ša nikkassi (= NIG.ŠID)$.¹⁾

Vgl. auch UM V 148, 18 *A.DU = a-ru-ú-um*; *arú ša nikkassi* heißt «Multiplikation, vom Rechnen gebraucht». Dementsprechend wird *I.GI* wohl *igû* zu lesen sein, wofür auch der Name des Zeichens ŠI (= *IGI*) = *igû* spricht. Schwierigkeiten bereitet noch das *E* in *I.GI.A.DU.E*. Entweder ist *A.DU.E* nur eine erweiterte Form des Ideogramms oder *E* ist phonetisches Komplement (*arêe*). Denkbar wäre es auch, daß *I.GI.A.DU* Einen Begriff bildete (*igiarú*) und *E* das phonetische Komplement der Pluralendung darstellt. Das läßt sich noch nicht sicher ausmachen. Jedenfalls ist *itgurúti* ein zu dem vorhergehenden Plural gehöriges Adjektiv, dessen Bedeutung «kompliziert» auf der Hand liegt. Diese Bedeutung paßt auch an der oben angeführten Stelle²⁾: ein «kompliziertes» Herz ist das Gegenteil zu einem «einfachen» («einfältigen») Herzen; während letzteres den Sinn von «fromm» hat, erhält «kompliziert» in übertragener Bedeutung den Sinn »unergründlich« und dann geradezu »arg, böse«. Die Wurzel ist mit DELITZSCH als 𐤍𐤊 anzusetzen, ihre Bedeutung muß «wickeln», «verwickeln» sein. Der In-

1) SAI 8839 ist demgemäß zu verbessern.

2) Das *ma* in *it-gur libba-šu-nu-ma* ist vielleicht als Dittographie, veranlaßt durch das folgende *ma-lu-ú*, besser zu streichen.

finitiv des Grundstammes liegt vor in *LAGAB* (= *ni-gi-in* = *e-gi-rum* bzw. *LAGAB.LAGAB* (= *ni-gi-in*) = *e-gi-rum* in Ass. 3024 (bei DELITZSCH, *Sum. Gloss.* S. 201), sowie in *LAGAB* (= *ni-mi-en*) = *e-gi-e-rum* UM V 102: II 4. In der Bedeutung «verwickelt» findet sich *itguru* u. a. auch CT 27, 27: 10 ff.; 25, 1 ff. (*kîma pillurtî*); ähnlich CT 20, 3: 20 ff. (*kîma pillur-tum* Z. 21; *kîma šîri* «wie eine Schlange zusammengewickelt» Z. 22); vom Himmel ausgesagt wohl «unergründlich» (REISNER, SBH 20, 45). Auch im Št-Stamm ist die Bedeutung ähnlich; vgl. *šû-ta-gu-ru* CT 27, 26: 8 (von den Leibern der Mißgeburt), *šû-te-gu-ra* CT 27, 13: 13 (von den Hälsen der Mißgeburt).

Die oben umschriebenen Zeilen des Assurbanipal-Textes, die ich in der durch Striche angegebenen Weise abteilen möchte, fasse ich folgendermaßen: «¹³Den verborgenen Schatz, die gesamte Tafelschreibekunst, ¹⁴habe ich in den Häusern¹) des Himmels und der Erde geschaut, ¹⁵sie ist mir überantwortet²) unter allen Sachkundigen; ¹⁵überbracht ist³) mir die Orakelentscheidung, die Gabe des Himmels, zugleich mit den kundigen Ölweisen; ¹⁶ich kann komplizierte Divisions- und Multiplikationsaufgaben lösen,⁴) die undurchsichtig sind.»⁵)

4. *akîtu* oder *akîtu*? Man liest den Festnamen jetzt meist *akîtu*, und zuletzt hat LANDSBERGER (*Kult. Kalender* S. 12³) Belege für *ki* vorbringen zu können geglaubt, nämlich WEISSBACH, *Babyl. Miscellen* S. 38, Rs. 80 und JOHNS, ADD 865, Rs. 3. Aber an der ersten Stelle steht (Taf. 14) in der Kopie deutlich *á-ki-tî*, und an der zweiten Stelle las ich am 2. IV. 1912 bei einer Kollation statt *I-en iršu ta-kil a-ki-tú* vielmehr deutlich *[I]-en iršu šá iša-ri-šu-tú*. Aus der Keilschriftliteratur läßt sich also kein Beweis für *ṗ* er-

1) Mit der Schrift des Himmels ist der *šîr burûme* gemeint, der in den «himmlischen Häusern» zu erblicken ist.

2) Doch wohl Permansiv Št von *nadûnu*.

3) *לכל*.

4) Präs., nicht Prät.! So auch im folgenden.

5) Wörtlich «die nicht Öffnung des Antlitzes haben (!)» (*šû* ist nicht «sein»).



bringen. Daher wird man bei der Unsicherheit der Etymologie dieses Wortes¹⁾ besser bei dem bisher einzig überlieferten *ki* bleiben, wenn auch nicht in Abrede gestellt werden soll, daß die Lesung mit *ṗ* überhaupt möglich sei.

5. *asidu* «Sohle». Diese Bedeutung scheint an allen bisher nachweisbaren Stellen zu passen;²⁾ als Ideogramm hat das Wort nicht nur *ZAG*, sondern auch *ÚR* (UM³⁾ V 105: III 4 zwischen *iš-[du]* und *a-sur-[ru-u]*). Für das Ideogramm *SU.ZAG.E.SÍR* (SAI 124 = 4652) paßt die Bedeutung «Sohle» (eig. «Schuhsohle») ebenfalls. *SU.E.SÍR* ist ja bekanntlich = *šenu* «Schuh». [Wie ich nachträglich sehe, faßt THUREAU-DANGIN, RA X 224 *asidu* als «talon». Wegen des Ideogr. *ÚR* möchte ich aber unsere Auffassung vorziehen.]

6. *ishu* mit dem Ideogramm *ZAG* (*Hwb.* 108^a) bezeichnet ebenfalls einen Körperteil; augenscheinlich ist es = «Fuß», s. die altbabylonische Stelle in meinen *Babyl. Briefen* 161, 7.

7. *esêku* «schneiden». Vgl. dafür STRECK, *Assurb.* S. 270². STRECK nimmt im Glossar (S. 443) als Infinitiv **asâku* an (= «einritzen, einmeißeln»). Daß der Infinitiv aber *esêku* ist, lehrt (abgesehen von dem *e* der 1. Person) auch das Glossar UM V 106: I 35 ff., wo als Lesung von *ŠAB* (d. i. *PA + IB*) sum. [*ša*]-*ab* = sem. *e-si-ku*, *e-zi-ku*, *e-še-ku* genannt wird. Da sum. *šab* auch sonst «schneiden, reißen, rauhen» u. ä. bedeutet (s. DELITZSCH, *Glossar* S. 254), werden die genannten Wörter wohl «(zer)schneiden», «einschneiden», «einmeißeln» bedeuten. In UM V 106: I 31 ff. werden als weitere Werte vor den genannten Wörtern angeführt *na-kâsu*, *šarâmu* (vgl. Hamm. Kod. XXI r 58), *harâsu* und *harâru*.

8. *irmeânu* «Himmel»(?). Dieses Wort begegnete bis-

1) Man vgl. auch LANDSBERGER, a. a. O. S. 14¹.

2) S. das Material bei HOLMA, *Körperteile* 150; BEZOLD, *Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss.* 1913, II. Abh., S. 57.

3) *University of Pennsylvania, The University Museum.*



her wohl nur im Assurbanipal-Prisma C X 26, wo es mit dem Determinativ *isu* versehen ist. STRECK faßt es deshalb als die Bezeichnung eines Baumes, und zwar als «Platane»(?) (S. 149⁷ = עֲרֻמוֹן). Diese Bedeutung wird durch eine zweite Stelle als unmöglich erwiesen. In CLAY's Asarhaddon-Text Nr. 41 (*Yale Babylonian Collection* I) erhält Ištar von Uruk die Bezeichnung *ša ina ir-me-a-nu ù ki-gal-li šur-ru-ḫu zik-ru-ša*. CLAY trennt *ir-me* und *a-nu* und faßt es als «dwelling of heaven». Die Trennung wird man kaum befürworten, die gegebene Bedeutung dürfte aber stimmen. Als Gegensatz zu *kigallu* = «Großstätte» = «Erde» (nebst Unterwelt), auch = «Unterbau» (einer Statue usw.)¹⁾ dürfte es den höchsten Himmel bezeichnen. Über die Etymologie wage ich nichts zu sagen. An der betreffenden Assurbanipal-Stelle handelt es sich also um einen «Tempelhimmel». Zu übersetzen ist: «Den (hölzernen) Himmel (des Tempels) aus *musukkânu*- und *šidârû*-Holz bekleidete ich mit 34 Talenten Blei» usw.

9. *eriššu* «nackt» und *mêrênu* «Nacktheit» (beide von ערה), wozu JENSEN's Ausführungen in KB VI², S. 3* zu vergleichen sind, begegnen jetzt auch UM V 102: VII, wo als Lesungen von *SU* nacheinander aufgeführt werden [*z*]u-um-rum, [*š*]i-i-rum, me-ri-e-nu, e-ri-iš-sum.

10. *ašâḫu*. Das ganz unsichere *ašḫu* «stark» (DELITZSCH, *Hwb.* 144) scheint sich doch zu bewähren. Jedenfalls wird man die f. Stelle im Assurbanipal-Prisma F²) im Auge behalten müssen: *ina amêlûti šarrâni ina umâmi l[abbi](?) la i-ši-ḫu ina pân kaštija* «unter den Menschen wurden die Könige, unter dem Getier die Löwen(?) nicht mächtig(?) vor meinem Bogen». Dieses *i-ši-ḫu* könnte nur von *šâḫu* oder *ašâḫu* (*ešêḫu*) hergeleitet werden. STRECK bevorzugt

1) Vgl. dazu STRECK im Glossar.

2) STRECK, *Assurb.* S. 834 (mir nur in der dort gegebenen Umschrift zugänglich).



šâḫu, doch paßt dessen Bedeutung «hoch sein» nicht recht.¹⁾ Ich möchte deshalb wenigstens fragend an *asâḫu* denken und *as-ḫum* bei Samsi-Adad I 18 damit zusammenstellen.²⁾ Die folgende Zeile von Prisma F (*kullumâku sedêru û mit-ḫuṣûtu*) ist zu übersetzen «ich bin erfahren in Taktik und Strategie», denn *kullumâku* bedeutet wörtlich «I (was) shown» = «mir (ist) gezeigt» = «ich verstehe», «ich bin erfahren in . . .».

11. *hanâku* «drücken, zusammendrücken». Diese Wurzel wird bisher recht verschieden übersetzt, so mit «würgen», «strangulieren» (MEISSNER, vgl. zuletzt *Assyr. Forsch.* I, 34),³⁾ «aufblähen» (KLAUBER, *Polit.-relig. Texte* S. LIV), «schwach sein» (HOLMA, *Körpert.* S. 129³⁾), «zerdrücken» (JASTROW, *Rel.* II, 1022) u. a. Daß JASTROW ziemlich das Richtige getroffen hat, dürfte sich aus folgendem ergeben.

Die Wurzel kommt in dem Vokabular UM V 105 vor, in einem Abschnitt, der vom Ideogramm *LÛ* (= *amêlu*) und eigentümlichen Zusammensetzungen mit *LÛ* handelt. [*LÛ*] wird erklärt (I 3 ff.) mit *man-nu*, [*na*]k-ru, *be-lu*, *šâ-a-šû*, [*šâ*]-a, *šû-û*.⁴⁾ Es folgt [*LÛ*] mit hineingesetztem [*ŠÂ*] (= *libbu*), erklärt mit *ka-su-u*, *ḫab-lu*, *šag-šû*, *ka-mu-u*. Daß jenes Zeichen zu ergänzen ist, zeigt S^b 325 ff. gemäß der von HROZNÝ (ZA XIX, 367) gegebenen Ergänzung durch K 15034 (CT XI 43), wo Z. 8 *LÛ.ŠÂ* = *šag-[šû]* steht. (Die assyrischen Vokabulare zerreißen diese zusammengesetzten Zeichen in ihre Einzelbestandteile.) In UM V 105 folgt *LÛ* mit hineingesetztem *GÂN* (entsprechend K 15034, 7) mit den Werten *ḫa-ab-lu* (auch K 15034 *ḫab-l[u]*), *šag-šû*, *ka-mu-u*. Dann kommt *LÛ* mit hineingesetztem *KU.LAL* = *ḫa-na-ku*, *ḫa-an-na-ku*, *ḫi-it-nu-ku* (sum. [*. . .*]-id),⁵⁾ *ḫi-it-nu-ku*

1) Im Glossar (S. 853) übersetzt STRECK «einer Sache gewachsen sein»; in einer solchen Bedeutung wäre aber doch wohl der Permansiv zu erwarten.

2) Darius-Bisutûn I 1 ist ganz unsicher; vgl. auch WEISSBACH, VAB III S. 9.

3) Vgl. auch STRECK, OLZ 1906, 95 ff.

4) Andere Äquivalente abgebrochen oder zerstört.

5) Alle anderen sumerischen Äquivalente sind bis hierher zerstört.

(sum. [e]-še-lá) = *ka-mu-u* und *ka-su-u*. Hier wird die Wurzel also mit *kamû*, *kasû* «binden, zusammenschnüren, fesseln» gleichgesetzt. Die Ergänzung des Sumerischen wird durch K 4359 (CT XII 50) gesichert, dessen erster Abschnitt Wörter, die von 𒊕𒊕 herkommen, behandelt:

TIK. [BU] = [𒊕𒊕-na-ku(?) ša]¹⁾

TIK.BU.I = [𒊕𒊕(?) ša]

PA(ša-an-ga).GIŠIMMAR = [𒊕𒊕(?) ša]

(*lu-bu-un*) ŠAR × LU²⁾ = [𒊕𒊕(?) ša]

(*e-še-lal*) LÛ.KU.LAL = [𒊕𒊕(?) ša]

TIK.BU.BU.I = 𒊕 [ša]

IM(ni).LAL = 𒊕 [ša]

GIŠ.ŠÛ.SAG.GÁN(?).NA = 𒊕𒊕-an-[ni-ku ša epinni]³⁾

GI.DUR.LAL = 𒊕 [ša]

GI.GÎL = 𒊕 [ša].

Auch hier ist LÛ mit hineingesetztem KU.LAL in die einzelnen Bestandteile aufgelöst. Zur Bedeutung sei darauf hingewiesen, daß *TIK.BU* sonst *sanâku* ist, *TIK.BU.(BU.)(I) magâgu*, *makâku* (BR. 3288 ff.). Das Ideogramm *TIK.BU* wird aber VAT 7478 II 45 ff.⁴⁾ mit *ka-an-ku* (= *hanku*), *ka-na-a-ku*, *TIK.BU.BU*⁵⁾ mit *hi-it-nu-ku*, *hi-it-nu-zu* erklärt. Unklar ist das Ideogramm von *hi-it-nu-ku* in VAT 7450, 5, wo DELITZSCH *SÛ-ZAG(?)*-*ZAG(?)* liest.

Spricht schon der Parallelismus mit *sanâku* einerseits und *kamû*, *kasû* andererseits für eine Bedeutung «drücken»,

1) Ob *ka-na-ku* oder eine andere Form der Wurzel 𒊕𒊕 zu ergänzen ist, bleibt natürlich fraglich. Daß die Wurzel auch in den ersten Zeilen vorliegt, zeigt das Fehlen eines Trennungsstriches.

2) ŠAR mit hineingesetztem LU.

3) Zur Ergänzung vgl. Serie *HAR.RA* V. Tafel III 42 (MEISSNER, *Assyr. Forsch.* I S. 62). Statt *GÁN* steht hier und K 4359 das Zeichen *MAL*; wegen des folgenden *NA* vermute ich eine Verschreibung aus dem ähnlichen *GÁN*.

4) Bei DELITZSCH, *Sum.-akk.-hett. Vokabularfragmente*.

5) *TIK* ist jedenfalls *gû* und *BU* *pi* zu sprechen.



«zusammendrücken», so ergibt sich das Gleiche aus Stellen der sonstigen Literatur. Das Wichtigste ist folgendes:

Im Grundstamm findet sich trans. *ihnuḱ* in dem Satze *šumma zikaru ḫirtašu ʔzibma ih-nu-uk-ši ikḱali* (vgl. OLZ 1906, Sp. 95), was kaum mit MEISSNER zu übersetzen ist «wenn ein Mann sich von seiner Frau trennt und sie würgt, wird er verbrannt». Dagegen spricht das *ma*: «wenn ein Mann sich von seiner Frau scheiden läßt und sie dann drückt» kann wohl nur besagen, daß der Mann, nachdem er sich durch die Ehescheidung aller Pflichten gegen die Frau enthoben hat, von neuem mit ihr geschlechtlich verkehrt, wodurch sie in eine völlig unhaltbare Situation gerät.¹⁾ Das Part. perf. (sog. Permansiv) findet sich in Aussagen über Mißgeburten (CT XXVII 11, S. 1023, Rs. 9 f.), wo man mit der Bedeutung «zusammengedrückt» gut auskommt; ebenso CT XXVII 1, 18; 9, 20: *išid-su ḫa-ni-ik*.

ḫunnuḱu findet sich vom Darm ausgesagt (s. HOLMA, *Körp.* S. 129³), wo die Bedeutung «fest zusammengedrückt» (intens.) meines Erachtens besser paßt als «schwach, unentwickelt».

Der N-Stamm begegnet CT XXII 46, 13 in übertragener Bedeutung: «der König wird es hören und *ina muḫ-ḫi-ni ih-ḫa-an-na-ak* unsertwegen gedrückt (= verstimmt) werden».

In übertragenem Sinne findet sich auch *ḫannâḱu* «gedrückt, verstimmt»; vgl. CT XXII 4, 18—20 *a-na eli mi-nu-ú ki-i ḫa-an-na-ḱa-ta* «weshalb ist es, daß du verstimmt bist?».

Für *ḫinḱu* «Einschnürung (eines Flußes)», «Flußenge» s. STRECK, OLZ 1906, 95 ff., ebendort auch für *ḫiniḱtu* als Krankheitserscheinung (CT XIV 36^a, Obv. 8). Dagegen dürfte *ḫingu* «Keulenknäuf» (s. ebend.) nichts mit unserer Wurzel zu tun haben.

Noch unklar ist die Bedeutung von *ḫanniku*, einem

1) Beachte auch die ähnliche Ausdrucksweise bei **𐤏𐤍** «sich drücken» (*Gilgameš* I, VI 27 u. ö.; vgl. *Hwb.*).

Gegenstände aus Holz oder Rohr, der sich vor allem an der Schöpfmaschine findet. Man kann dieses Wort provisorisch mit «Drücker» übersetzen, was ja auch im Deutschen als terminus technicus für eine Art Schlüssel gebraucht wird. Die nähere Bedeutung dieses «Drückers» im Babylonischen festzustellen, wird späterer Forschung überlassen werden müssen.

12. *kinnû* «Berg», das wohl dem Zeichen *KUR* den Lautwert *kîn* gegeben hat, war bisher nur durch V R 47, 18^b bekannt;¹⁾ es begegnet aber auch bei Nabû-na'id V R 65, II 7 (*ki-ma ni-ri-bi kin-ni-e* «gleich dem Eingang ins Gebirge») und in dem neuen Nebukadnezar-Text bei CLAY (*Miscell. Inscript. in the Yale Babyl. Coll.*) No. 44, II 11 ff.: *is-a-šû-ku pa-ak-lu-û-tim zi-i-ti ki-in-ne-e ra-bi-û-tim* «dicke A.-Bäume, das Produkt (= *šiti*) großer Berge». Auch in dem von HINKE (*A new Boundary Stone*) herausgegebenen Grenzstein Nippur I 15 (S. 144) könnte *nap-ḫar kin-ni-e* «alle Berge» heißen.

13. [*kûšu* «Ende».] Ein solches Wort setzt STRECK, *Assurb.* Prisma B IV 25 fragend an. Die Ansetzung dürfte nicht berechtigt sein. Es wird hier berichtet, wie Assurbanipal sich der hungernden Elamiter annahm,²⁾ wie diese ihm aber Gutes mit Bösem vergalt. Es ist hier zu lesen: ²⁴ *amêlu elama-a-a* (Var. *-mu-u*) *ša ti-bu-us-su it-ti libbi-bi-[ja la da-ab-ba-ku* ²⁵ *la] ḫa-as-sa-ku ši-lit-su* (nicht *la ḫa-as-sa ku-ši lit-su*) ¹ *bêl-ikîša* ^{3a3)} ²⁸ [*it-ti-su-nu*] *iš-ku-nu pi-i-šû* «der⁴⁾ Elamit, dessen Erhebung ich mit meinem Herzen

1) *Hwb.* *kinû* (S. 588^a) ohne Angabe der Bedeutung.

2) IV 22 ist *zu-un-nu-nu* sicher Irrtum für *zu-un-nu*; letzteres ja auch K 3040 und VAT 2972 (= VS I 82); die Variante [*zu-u*]*n-nu* ist bei STRECK nachzutragen.

3) Es folgen Titel und weitere Namen; der hier und oft begegnende Titel *amêl GÚ. EN.NA* ist gewiß *gu'ennakku* zu lesen, wie aus Rm. 338, 13 (= SAI 2050) folgt; vgl. für die Bildung besonders *niknakku* (sum. *NIG.NA*). Eine Lesung *tigenakku* ist wegen des semitischen Ursprungs des Lautwertes *tik* abzulehnen.

4) Sing., wie auch aus *pišu* (Z. 28) hervorgeht.



nicht beredet, dessen Feindseligkeit ich nicht bedacht hatte, — was Bêl-iḳîša (und die übrigen) anbetrifft, so setzte er¹⁾ sich mit ihnen ins Einvernehmen». Hier ist «mit meinem Herzen geredet habend» (= Perm. von רבב) parallel mit «bedacht habend» (= Perm. von ססח), wie ja auch sonst רבב und ססח sich in ihrer Bedeutung berühren. Für *šiltu* «Streit» vgl. Sanh. V 55. Etwas freier, aber dem Sinne besser entsprechend, wäre zu übersetzen: «Der Elamit, von dem ich keinerlei aggressive Absichten vermutet oder feindliches Verhalten erwartet hatte, setzte sich mit ins Einvernehmen.»

14. *kurussu* «Lederbeschlag». Wie bereits DELITZSCH, *Hwb.* 355 hervorhebt, gibt es einen *kurussu* an der Tür und an der Schöpfmaschine. Den ersteren faßt MEISSNER, *Assyr. Forsch.* I 37 wohl mit Recht als «Polschuh» auf. Auch an der Schöpfmaschine wird der *kurussu* ein «Lederbeschlag» sein, der die Zerreibung der Holzteile an irgend einer der Abnutzung besonders stark ausgesetzten Stelle verhindern soll. Das Ideogramm (dreifaches *SU*, s. SAI 95)²⁾ bezeichnet den Gegenstand als einen, der wohl vollständig aus Leder besteht. Die Bedeutung «Lederbeschlag» paßt auch gut an der Assurbanipal-Stelle Rm. IV 45, wo von den verhungerten Akkadern gesagt wird «sie aßen das Fleisch ihrer Kinder und *iksusu kurussu*». Das Verb *kasâsu* wird als «fressen» u. a. auch durch UM V 141, Vs. 6 erwiesen, wo es das Ideogramm *KÛ* (= *KA* × *GAK*) wie *akâlu* hat.³⁾ Diese Bedeutung paßt, soviel ich sehe, überall.⁴⁾ Daß die Babylonier «Lederbeschläge fraßen», wird man natürlich als eine böswillige Übertreibung betrachten dürfen.

1) So, wenn *iskunu* schlecht für *iskun* steht; besser aber wohl noch zum Relativsatz gehörig.

2) Während *kurussu* allgemein «Lederbeschlag» ist, scheint ein besonderes Wort für den «Polschuh» das eigenartige *ea* zu sein, s. bereits DELITZSCH, *Hwb.* I.

3) Sumerisch aber nicht *ku*, sondern *ur* (?) *-ri*.

4) Vgl. DELITZSCH, *Hwb.* 344 unter II 1, wo von der Hexe gesagt wird «du frißt (in Massen) Sehnen» (*šir'âni*, s. WALTHER bei ZIMMERN, *Istar und Šaltu* S. 34, nicht *bu'âni*). Ferner CT XVII 50, 18.

Als Ableitungen von *kasâsu* kommen *kissatu* «Fressen» (besonders «Viehfutter») und *kusâsu*¹⁾ «der Fresser», d. i. «der Zahn» und genauer wohl «die Zahnwurzel» in Betracht.

15. *kišubbû* ist zweifellos überall statt *kirubû* (*Hwb.* 595^b) zu lesen; das Wort begegnet besonders häufig in Hauskaufurkunden der späteren Zeit, so auch in den Seleuzidentexten aus Warka (VS XV).²⁾ In den altbabylonischen Urkunden aus Tell-Sifr steht statt dessen *KI.ŠUB.BA* als Ideogramm.³⁾ Demnach ist *kišubbû* als Lehnwort aus diesem sumerischen Worte zu betrachten.

16. *mugirru* «Wagen», das bisweilen begegnet,⁴⁾ dürfte nichts mit 𒍪𒍪 zu tun haben, sondern ein Lehnwort aus sum. *mugir* sein. Belegt ist zwar nur *gigir* (DELITZSCH, *Glossar*; UM V 112, Rs. II 20); aber *mugir* wäre dazu die Emesal-Form, genau wie *mudru* zu *gidru* = *ḫaṭṭu*.⁵⁾

17. *manzazu*. In diesem Worte sind in späterer Zeit zwei verschiedene Wörter zusammengefallen:

1. *manzazu* «der Standort», «das Trittbrett (am Wagen)»⁶⁾ u. ä.;

2. *munzazu* «hingestellt», das wie *mûdû* eine alte Partizipialbildung zu sein scheint, bisher wohl nur in der Form *muzzazu* belegt.⁷⁾

Dieses letztere begegnet in der jüngeren Form *man-*

1) Vgl. HOLMA, *Körpert.* S. 24.

2) Z. B. 5, 2; 23, 2; 41, 2 u. ö. — Übrigens sei bemerkt, daß der Personennamen, den SCHROEDER *Nu-ur* liest, vielmehr *Lâ-bâsi* zu lesen ist (*UR* = *bâsu*), vgl. z. B. 14, 1 mit 14, 8. 13; 44, 1. 5; statt *Itti-Anu-nûḫ* ist *Itti-Ani-nûḫšu* (= *KAN.NUN*), statt *Ša-nâdin-šum* stets (mit CLAY) *Nidintu* (= *NIG.SUM.MU*) zu lesen. *Ša-ilu Anu-iššû* (einmal *Ša-ilu Anu-šû-û*) ist gewiß *Ša-Aniššû* gesprochen worden und gebildet wie *Ša-Nabû-šû*.

3) Vgl. *Hamm. Ges.* III, S. 61 und Urkunde 279. 280. 308 (neben einander *É-DÛ.A* und *KI.ŠUB.BA* wie später *bitu ipšu* und *kišubbû*); 321 ff. u. ö.

4) S. KLAUBER, *AJSL* 30, 260⁶⁹; BEHRENS, *Briefe* 77³.

5) CLAY, *Syllabar* 268 f.

6) Vgl. dazu MEISSNER, *Assyr. Forsch.* I, S. 30. Die richtige Lesung *magarru* für *ma-ša-ru* «Rad» hat übrigens zuerst BERRY, *AJSL* 16, 50 erkannt.

7) Vgl. *Hammurabis Gesetz* II, S. 145 unter *muzzazu*.



zazu zunächst in dem Titel *manzaz pânim* («der an die Vorderseite gestellte»¹⁾), der im Hammurapi-Kodex nur als Ideogramm *GIR.SE.GA* vorkommt. Dieses Ideogramm dürfte daher besser mit *muzzaz pânim* zu umschreiben sein, wenn es nicht überhaupt eine ganz andere Lesung hat (etwa *gir-segû*). Darauf weist vielleicht der Zusatz *mu-za-az êkallim* XVI r 50 hin, der fast wie eine Glosse anmutet. Ferner gehört *manzazi rêšija*²⁾ «die zu meinem Haupte hingestellten» = «meine Leibwächter» hierher. Endlich ist auch Assurb. Rm. II 42 in diesem Sinne zu verstehen: (2 Obeliskten . . .) *manzaz bâb êkurri* «aufgestellt am Tempeltore».³⁾ Im Altbabylonischen würde es *mu(n)zaz bâb êkallim* heißen. Dagegen liegt z. B. Assurb. Rm. IX 77 *šitlutat manzazi* «sie ist mächtig an Standort (= Rang)»⁴⁾ die Form *maf'al* zugrunde.

18. [*mêtu*]. Ein Wort *mêtu* als Femininum zu *ma'u* nimmt STRECK (*Assurb.* 78⁴⁾) mit Andern Assurb. Rm. IX 75 an. Ein solches Wort dürfte aber aus den Wörterbüchern zu streichen sein. Auffällig ist es schon, daß eine Variante statt *mê-i-tu* bloßes *i-tu* bietet. WINCKLER gibt in seiner Ausgabe (*Keilschrift. Assurb.*) *LAL-i-tu*, und dies ist gewiß das Richtige. Die Zeile lautet:

ilunin-lil ri-im-tû iluen-lil(-LAL)-i-tu.

Bekannt ist, daß *illilu* als Appellativum gebraucht wird; vgl. STRECK, a. a. O. S. 263⁶⁾; 377³⁾; auch an *ilu EN.LIL-ut* Hamm.-Kod. I 11 und die ZA XVIII 8, Anm. 2 angeführten Stellen sei erinnert, wo überall *illilûtu* «Herrschaft» statt *bêlûtu* zu lesen ist. So wird man auch Rm. IX 75 *ilu EN.LIL-i-tu* oder *ilu EN.LIL.LÁ-i-tu* als *illilûtu* «die herrische» zu fassen haben. Sehr wohl möglich ist es, daß *rimtu* dann nicht «die Geliebte», sondern «die Wildkuh» (𐎠𐎫𐎠) bedeutet,

1) Vgl. dazu auch SCHROEDER, OLZ 1916, 105.

2) K 4487 (BEZOLD, *Cat.* S. 460), s. STRECK, *Assurb.* S. LXXXVIII²⁾.

3) Nicht «die Türpfosten des T.» (STRECK).

4) Kaum «sie beherrscht siegreich den Platz» (STRECK).

wozu das «Niederstoßen» der Feinde gut paßt. Ähnlich wird auf einem unveröffentlichten Fragment des Gilgamesch-Epos die Göttin Ninsun, die Mutter des Gilgamesch, als *rîmtu* bezeichnet;¹⁾ auch Ningal erhält die Bezeichnung *rîmtu*, ebenso Ištar.²⁾

19. *pîhu* bezeichnet nicht nur die bekannte Biersorte (BI.Ū.SA.KA.KAK), sondern auch eine bestimmte Menge davon. VS VII 184 VII ist z. B. von III *pî-ḫu*, II *pî-ḫu* und I *pî-ḫu* die Rede, ähnlich 186 I 20, II 22 u. ö. Das Hammurapi-Fragment in Philadelphia bietet nun statt ∇ *PIḪU* Kod. Rs. II 48 *iš-te-en pî-[ḫa-am]*.³⁾ Hieraus darf man nicht mit POEBEL schließen, daß auch ∇ = 60 *Ḳâ* einfach *išten* gelesen werden könne; denn die aus VS VII herbeigezogenen Stellen zeigen deutlich, daß die betreffenden Zahlen vor *pîḫu* ganze Zahlen und keine Hohlmaßangaben sind. Falsch ist aber auch die bisher übliche Umschrift von Kod. Rs. II 46 *60 ḫâ pîḫim*; man hat vielmehr *išten pîḫam* zu umschreiben und «1 (Fäßchen) Piḫu-Bier» zu übersetzen.⁴⁾

20. *pênu* = *sûnu* «Schenkel», s. MEISSNER, OLZ 1915, 332 zu EBELING, KTAR I 1, Rs. 16. Das Wort begegnet noch in dem Neubabylonischen Brief CT XXII, No. 172, 9. 10 als *šîr pî-ni-e* und *pî-e-nu*. Deshalb darf man kaum mit MEISSNER, *Assyr. Forsch.* I, S. 51 an einen Zusammenhang mit $\square\Upsilon\text{D}$ denken.

21. *parzâhu*. Für das seltene *parzâhu* (DELITZSCH, *Hwb.* 539) kommt noch folgende Stelle aus der von CLAY (*Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection* I, Nr. 41) veröffentlichten Bauinschrift Asarhaddon's aus Uruk (Z. 15) in Betracht:

niḫêmeš taš-ri-iḫ-ti aḫ-ki uš-UD-zi-iḫ si-ga-ar-ša.

1) S. dazu POEBEL, UM IV 1, S. 125.

2) Vgl. STRECK, a. a. O. S. 570, der auf weitere Literatur hinweist.

3) S. POEBEL, OLZ 1915, 228.

4) Vgl. auch III *pî-ḫi-i* AJSL 30, 49 (Bu. 91-5-9, 677, Rs. 6).

CLAY liest *uš-tam-zi-iḫ*; ich möchte es aber doch mit dem erwähnten *ušparziḫ* zusammenstellen. Die Bedeutung muß denn wohl sein «weit, üppig machen», also «ich opferte massenhaft Opfer und machte üppig ihren Torverschluß» (hier vielleicht = «verschlossener Raum», «Allerheiligstes»). An der bekannten Stelle (*Hwb.* 539) wird man wohl zu übersetzen haben «ich machte reichlich die Opferabgaben für die großen Götter». Für die Bedeutung «üppig, reichlich machen» spricht auch die Zusammenstellung von *sū-par-zu-ḫu* mit *ruššunu* im Brüsseler Vokabular IV 8; *sū(!)-par-zu(!)-ḫu* ist wohl auch CT 18, 31: 5 und K 10094 (MEISSNER, *Suppl.* Tafel 16), Z. 7 zu emendieren. [OLZ 1916, Sp. 311 hat MEISSNER auch in Sin-šar-iškun IV 16 unser Wort erkannt. MEISSNER's sonstige Verbesserungen zu STRECK's Buch, die sich mehrfach mit unseren Ausführungen berühren, konnten nicht mehr berücksichtigt werden.]

22. *katnu* «eng, dünn». Daß *katnu* als Gegensatz zu *kabru* «dick» mit «dünn» zu übersetzen ist, hat bereits JENSEN, KB VI 1, 456 gezeigt. Auch das von LANGDON, AJSL 30, 79 bekannt gegebene Vokabular bestätigt dies, indem es *uzu šà-maḫ* = *irri kabri* «Dickdarm» (sum. Lehnwort *šamahḫu*)¹⁾ und *uzu šà-sig* = *irri katni* «Dünndarm» zusammenstellt.²⁾ Eine Bedeutung «klein», die noch vielfach angenommen wird, ist nicht zu belegen. Neben *kabru* findet sich oft auch *rap-šu* «weit» als Gegensatz zu *katnu*, das demnach «eng» ist. So besonders häufig in den Seleuziden-Urkunden (VS XV und CLAY, *Babyl. Rec.* II), wo wir neben *sūku rapšu mūtak ilāni ū šarri* («die breite Gasse, die Passage der Götter und

1) So mit LANGDON gegen HOLMA, *Körpert.* S. 82 u. 173.

2) Von *irru* leitet HAUPT *irru* «Mohn(?)» ab (ZA XXX, 64). Zu HAUPT's Ausführungen sei noch bemerkt, daß an der Asurbanipal-Stelle (Rass. IX 51) eine Variante, auf die ich bereits 1907 in VS I (zu Nr. 83, S. X) aufmerksam machte, *ū-ŠAR* bietet (VAT 5600 II 4); man wird also in *ū-ḪAR* einen Schreibfehler sehen müssen, der durch die Gleichheit des Lautwertes *ḫir* für beide Zeichen veranlaßt wurde. *Ū-ŠAR* ist dann wohl einfach = *urku* «Grünzeug» (vgl. zu der Frage jetzt auch STRECK, *Assurb.* S. 831).

des Königs», z. B. VS XV 30, 6; 50, 8. 9 u. ö.) *sûku katnu*¹⁾ *mûtak niši* («die enge Gasse, die Passage des Volkes» VS XV 22, 4; 23, 6; 39, 43 u. ö.) antreffen. Neben *katnu* findet sich gelegentlich *ka-ta-nu*²⁾ und *kattanu*; letzteres UM V 134: III 10 (*ka-at-ta-n[u-t]û*, Ideogr. *SIG.GA*)³⁾ gegenüber *ka-ta-nu-tû* (MVAG 1913, 2, S. 25: V 30). Hier steht es als Gegenteil von *napsûtu* «ausgedehnte, weite», bedeutet also «enge».

23. *rukku* «Metalltopf» o. ä. wird als Lesung des Ideogramms *ŠIN* (BR. 250) erwiesen durch UM V 102: VII 54: *š[e-e]n | ŠIN | ru-uk-ku*. Deshalb wird man das mehrfach in der altbabylonischen Literatur⁴⁾ begegnende *URUDU.ŠIN* mit *erûrukku* wiederzugeben haben. Phonetisch finden wir das Wort auch CT VI 7^a, 26: *erûru-ku-um*; CT II 1, 9; 6, 13: *erûru-uk-kum*; CT II 1, 45: *erûru-uk-ga-tu-ki*; ib. 47: *ru-uk-ga-ti-ia*. Das Wort hat sicher dem Zeichen seinen Lautwert *ruk* gegeben. Ein *ruk-ku kaspi* begegnet HARPER, *Letters* 1194, 14. Vgl. ferner DELITZSCH, *Hwb.* 627^b.

24. [*šarâtu*]. Im Assurbanipal-Prisma B V 81 begegnet scheinbar *šarâtu* in auffälliger Bedeutung. Die Stelle ist *Handwb.* 690 gebucht unter IV 2 (richtiger IV 3!) «meine Kämpfer, die auf Befehl der Götter *it-ta-na-aš-ra-tu kabal tamhari*». DELITZSCH übersetzt «sich zerfetzen lassen», STRECK, *Assurb.* 110¹² «sich (zum Kampfe) rüsten». Gegen letzteres spricht, daß *kabal tamhari* nicht heißen kann «zum Kampfe». Bekanntlich läßt die Ausgabe von Prisma B vom philologischen Standpunkt aus noch sehr viel zu wünschen übrig. Ich halte es deshalb für möglich, daß die Wurzel *šarbâtu* vorliegt, daß man also *it-ta-na-aš-ra-[bi]-tu* zu lesen hat.⁵⁾ Zu dieser Wurzel vgl. außer *Hwb.* 689 auch DELITZSCH,

1) Ideogr. *SIG* (vgl. ZA XIX, 419³) oder phon. *kat*^{II-nu}.

2) Vgl. SAI 9136. THUREAU-DANGIN, *Sargon* p. 55¹⁵.

3) Vgl. MEISSNER, OLZ 1915, Sp. 137.

4) Vgl. z. B. CT VIII 34^b, 11; CT IV 12^a, 18 I *ŠIN URUDU* (*Babyl. Briefe* 161 nicht richtig *šunna erêm*).

5) Möglich wäre es natürlich auch, daß bereits der assyrische Schreiber für den Fehler verantwortlich ist.



Sum. Gloss. S. 90¹⁾ und SAI 5551. 7832. Man übersetze also «die im Kampfe einherstürmen».²⁾

25. *šût-rêsi* «Vertrauter». Dieser früher als *šuparsak* u. ä. gelesene Titel ist von JENSEN (ZA XXIV 109¹⁾ auf Grund von CT XXIII 10, 14 (*šû-ut-re-e-ši*) als «Eunuch» gedeutet worden. KLAUBER hatte sich (*Beamtentum* 117 f.) dagegen gewendet und die Bedeutung «Vornehmer», «Adliger» vorgeschlagen; STRECK, *Assurb.* S. 682 faßt es als «General», syn. *râb-rêsi*. Letzteres ist sicher «General», aber die Gleichheit beider Ausdrücke ist nicht zu erweisen. Abbildungen solcher als *šût-rêsi* bezeichneter Leute finden sich auf den Assurbanipal-Reliefs ε und ζ (nach STRECK's Ausgabe S. 314), wo STRECK «General» übersetzt. Wie die Darstellung lehrt, sind es aber bartlose Personen, also sicher «Eunuchen». Wie schon STRECK gesehen (S. 314⁴⁾), nahmen Eunuchen oft hohe Stellungen ein. Deshalb sollte man die Übersetzung *šût-rêsi* als «General» fallen lassen. Die wörtliche Übersetzung «der³⁾ vom Haupte» läßt auf eine Grundbedeutung «Vertrauter» schließen, aus der sich die Bedeutung «Eunuch» leicht entwickeln konnte.

26. *tahhu* «Ersatz», «Ersatzmann» ist ein sumerisches Lehnwort. Ich hatte dies als Lesung des Ideogramms *DĀḤ* in *Babyl. Briefe*, S. 400 bereits vermutet. Bestätigt wird es durch die Gleichung UM V 110, 4

$$D\dot{A}\dot{H} = ta-hu-um.$$

1) Die sumerische Lesung von *šarbātu* ist jedoch *bu*, nicht *gid*, wie sich auf Grund von Vokabular CLAY 232 ergibt; auch *BUL* hat den Lautwert *bu* (CLAY 96).

2) Die Annahme «gegenniger Wurzeln» im Babylonischen (vgl. STRECK S. 608 sub *šarātu*) bedarf noch einer genaueren Prüfung. Bei *šarāku* «schenken» und «stehlen» weisen manche Anzeichen darauf hin, daß «schenken» ursprünglich שך, «stehlen» שרק war. Der «Gegensinn» wurde wohl erst später hineingelegt.

3) *šût* ist der Plural zu *ša*, s. ZDMG 69, 379 ff. Daher sollte *šût-rêsi* eigentlich nur dann gebraucht werden, wenn es sich um mehrere Personen handelt. Der Sing. dagegen ist *ša-rêsi* (שָׂרִי); hierzu s. die Literatur bei MUSS-ARNOLT, S. 1120. [Vgl. auch ZA 16, 172, Z. 50. — *Bev.*]

Es folgt *ri-a-bu* «(als Ersatz) geben» und *ta-ap-pu-u* «Genosse», beide gleichfalls Lesungen des Ideogramms *DAĜ*.

27. *takribtu* «Flehen, Klage». Daß so statt *takkaltu* zu lesen ist, erkannte MEEK (BA X 1, S. 12) auf Grund des Textes Nr. 4, Rs. 20/21 (sum. *A.ŠI*). Zwei weitere Fälle sind: *amèlla-ga-ru sa-ki-nu tak-ri-ib-ti* bei CLAY, *Yale Bab. Coll.* I, Nr. 45, II 28 und *A.ŠI* (d. i. *èr*) = *ta-ak-ri-ib-ti* bei POEBEL, UM V 149, 10.¹⁾

1) Die Stelle gibt den semitischen Namen für das bekannte Musikinstrument *GI.DI*, sum. *gidi(d)*, als *ebûbu*.

Beiträge zur Erklärung der Inschriften Gudeas.

Von *M. Kmoskó.*

Der Zweck dieser Abhandlung ist, das Verständnis der Gudeainschriften, und zwar zunächst der Statueninschriften um etwas vorwärts zu bringen. Ihre Grundlage bildet die im I. Bande der *Vorderasiatischen Bibliothek* (*Sumerische und akkadische Königsinschriften*, abgek. SAK) herausgegebene Übersetzung THUREAU-DANGIN's. Der Versuch, diese nach Möglichkeit zu verbessern, braucht keine besondere Rechtfertigung. Sie hat ja auch ihre Vorgänger in den Arbeiten OPPERT's, AMIAUD's und JENSEN's; die Sumerologie ist doch keine fertige, sondern eine im Werden begriffene Wissenschaft, deren Ergebnisse noch immer einer beständigen Nachprüfung bedürfen. So werden auch andere wieder an dem, was hier niedergeschrieben ist, manches auszusetzen haben. Errando discimus.

Die hier gebrauchten Abkürzungen werden wohl jedem Fachmann bekannt sein. Von neueren Werken werden häufig erwähnt: DEL., SGI und SGR = DELITZSCH, *Sumerisches Glossar* und *Sumerische Grammatik*; LANGDON, SG und SBP = *A Sumerian Grammar* und *Sumerian and Babylonian Psalms*. KAGI = *Keilinschriften aus Assur geschichtlichen Inhalts*; hsgg. von MESSERSCHMIDT, Leipzig 1911. Mit A, B, C . . . bezeichne ich die Statueninschriften Gudea's; Z A, Z B sind die Siglen der zwei großen Zylinder. ▶ = *Eme-sal*.

Schließlich sei es mir erlaubt, die Bitte an Herrn Geheimrat Prof. FRIEDRICH DELITZSCH zu richten: er möge uns bald mit dem vollständigen Texte der in Assur gefundenen Vokabulare beschenken. Den Proben nach, die er in seinem sumerischen Glossar mitgeteilt hat, erscheint eine vollständige Ausgabe dieser Texte höchst notwendig. Wir brauchen sie dringend, wie das liebe tägliche Brot!

Statue A.

Cartouche. — *galu é-ninnû^d nin-gir-su-ka in-dū-a* übersetzt THUREAU-DANGIN «welcher das *é-ninnû* Nin-gir-su's erbaute», faßt also *ᵈnin-gir-su-ka* als Genitiv auf, wie bekanntlich die Endung *-ka* zur Bezeichnung eines «potenzierten», d. h. von einem anderen Genitiv abhängigen Genitiv dient (LANGDON, SG § 68, DELITZSCH, SG § 68 b). Es fragt sich nur, ob diese Regel auch in diesem konkreten Falle zutrifft. B 8₃₁ heißt es nämlich: . . . wenn er nicht bedenkt, daß *pa-te-si ŠIR.BUR.LA^{ki} é-ninnû^d nin-gir-su ù-na-dū-a* «die Priesterfürsten von Lagaš das *é-ninnû* Nin-gir-su's (oder: für Nin-gir-su) erbaut haben»,¹⁾ ferner B 6₇₄: *ud é-ninnû^d nin-gir-su-ra mu-na-dū-a* = «als er das *é-ninnû* für (-*ra* Dativ!) Nin-gir-su erbaut hatte», endlich B 5₂₁: *ud é^d nin-gir-su-ka mu-dū-a* = «als den Tempel Nin-gir-su's er erbaut hatte» (TH.-D.). Alle drei Stellen sind dem Sinne nach ziemlich gleich, und doch hat *Ningirsu* einmal keine, ein anderes Mal die Dativendung *-ra*, zuletzt aber die potenzierte Genitivendung *-ka*. Ist aber diese *ka*-Silbe überall eine wirkliche Genitivendung? Es ist nämlich auffallend, daß die Wörter *pa-te-si*, *ᵈnin-gir-su*²⁾ mit der Genitivendung *-ge* öfters das Subjekt und hie und da auch das Objekt des Satzes vertreten. So ist *ᵈnin-gir-su-ge* Subjekt B 3₆, G 1₁₆,

1) Zur Übersetzung s. weiter unten.

2) Hieher gehören die Gottesnamen *ᵈgál-alim* und *ᵈen-ki*; *ᵈgál-alim-ge* als Subjekt kommt ZA 18₁₅, *ᵈen-ki-ge* ZB 4₃ vor. Auf diese Namen läßt sich das über *pa-te-si* und *gir-su* Gesagte freilich kaum anwenden, vorausgesetzt, daß ihre Aussprache dem Lautwert der graphischen Bestandteile genau entspricht.

ZA 87, Objekt J 3₁₂; ebenso steht *pa-te-si-ge* im Nominativ ZA 45, 12₂₁, 13₁₂, 147, 22₉, wie es übrigens auch LANGDON zugibt (SG § 140). Die einfachste Erklärung dieser Tatsache dürfte die Voraussetzung sein, daß einige vokalisch auslautende Wörter, wie *gir-su*, *pa-te-si* aus der älteren und zugleich volleren Form **gir-sug|k*, **pa-te-sig|k* entstanden sind, und der abgewetzte Endkonsonant in Verbindung mit der casus rectus-Endung *-e* als *-ge*, mit der casus obliquus-Endung *-a* dagegen als *-ka* erscheint (vgl. DELITZSCH, SG § 23 a). Somit wäre die Endung *-ka* an dieser Stelle (und an vielen ähnlichen) kein Genitivzeichen, sondern kompensierter Schlußkonsonant + Vokalzusatz.

Hier wäre noch zu bemerken, daß die lokative Bedeutung der Endung *-ka* von der genitivischen kaum zu trennen ist (anders DELITZSCH, SG §§ 65 a. 67); Belege dafür lassen sich kaum anführen. Zur Endung *-ka-ge* s. bei B 28.

Kol. I 2. *nin uru-da mā-a* bedeutet vielleicht: Die Dame, welche in der Stadt zum Vorschein gekommen (erschienen) ist. *mā* = *ašû*: BR. 4302. Vgl. ZA 21₂₄: *erin-a ki-û-kal mā-a-ám é-ninnû sig ki-en-gi-ra hi-li mu-ni-ib-dû-dû* = «mit Zedern, an Stätte der prachtvollen Vegetation wachsenden, und mit Ziegeln aus Šumir ließ er *é-ninnû* in Pracht strotzen». (Anders THUREAU-DANGIN; die Begründung dieser Übersetzung gebe ich an der betreffenden Stelle.)

Kol. II 1. DUB bedeutet auch *urudu* = *erû* Bronze: M 2600; vgl. E 48, F 3₁₀ und SAK 66 Anm. j. Es handelt sich also um ein Wasserbecken aus Bronze. Vgl. das biblische בְּיֹר נְחֹשֶׁת.

5. L. *mu-na-ni-turtur*. So wird gewiß das TÚR-Zeichen REC 145 zu lesen sein, da es augenscheinlich die graphische Doppelform des einfachen TUR-Zeichens (REC 144) darstellt. Vgl. DELITZSCH, SGI 163. Dieses Zeichen hat beinahe überall die kausative Bedeutung *šûrubu* einführen (A 44, B 6₆₉, 7₂₀, C 44, D 5₁₀, E 4₁₁, 9₅, J 58, K 1₁₀, ZB 18₉); dieser Bedeutung entspricht aber die reduplizierte Form *turtur*, welche auch sonst als *tur-tur* oder *tûr-tûr* ge-

schrieben belegbar ist (ZA 15₁₉, ZB 54. 92. 9. 11. 12₄; s. besonders F 2₅, ZA 6₁₁. 19₂₃). Das Zeichen für *turtur* wurde jedoch, wie aus E 8₁₅ *mu-na-da-túr-túr* hervorgeht, auch statt des einfachen *tur*-Zeichens gebraucht.

6. *má-gán*^{ki} bedeutet nach P. HAUPT (OL 1913 Sp. 488) das Land der Schiffssperre, d. h. die arabische Wüste in Ägypten, östlich von der ersten Nilschnelle; *ná esi*, d. h. *ušû*-Stein, aus welchem Gudea seine Statuen herstellen ließ, wäre jener schwarze Diorit, der schon zur Zeit der V. ägyptischen Dynastie im Wadi Hammâmât zwischen Qoşêr und Quft gebrochen wurde. *gîs gán-na* bedeutet tatsächlich so viel als *sikkuru* = Riegel, jedoch einen Holzriegel und keine Schiffssperre, welche auf sumerisch **gán-má* heißen würde, und es nützt nichts, sich darauf zu berufen, daß es im Sumerischen genitivische Zusammensetzungen gibt, wo der Genitiv dem status constructus vorausgeht, wie z. B. in ZU.AB = *abzu* oder GAL.UŠUM¹⁾ = *ušumgal*; denn wir wissen, daß die Sumerer ZU.AB und GAL.UŠUM schrieben, aber *abzu* und *ušumgal* lasen, *má-gán* wurde aber immer gleich geschrieben und in derselben Weise gelesen. Übrigens ist die HAUPT'sche Etymologie nicht die einzig mögliche; *gán* = *alâdu* gebären: M 2689, vgl. ZB 23₁₉; also *má-gán* = das Land, welches Schiffe erzeugt. HAUPT's These ist überhaupt kaum annehmbar, denn 1. ist und war das Wadi Hammâmât und seine Umgebung von jeher eine öde, jeder Vegetation bare Wüste (BAEDEKER's *Ägypten*⁶ 350 ff.; WALTHER, *Das Gesetz der Wüstenbildung*, Leipzig 1912, 94 ff.), Magan dagegen war ein Land, wo allerlei Bäume heimisch waren (D 47-14, ZA 158), 2. war jene Holzart, welche die Sumerer *mis-má-gán-na* = Holz von Magan und die Assyrer *musukkânu*-Holz nannten, auch in Mesopotamien zu finden und hat daher mit der Acacia Nilotica oder mit dem hebr. *sittîm*-Holz kaum etwas zu tun, wie es HAUPT vermutet. Die Be-

1) Adjektivisch zusammengesetztes Wort. Vgl. dazu HOMMEL, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients* S. 20.

legstellen möge man bei DELITZSCH, HW 420 nachschlagen; sehr lehrreich ist außerdem die von P. SCHEIL herausgegebene Inschrift Tukulti-Ninib's II. Z 71, wo berichtet wird, daß Ilu-ibni, der *ša-kin* von Suhi, dem Assyrerkönig 40 Stämme *meškanni*-Holz, ein Bett aus *meškanni*-Holz und 6 Tische aus *meškanni*-Holz als Tribut spendiert hat. Nun hat aber dieser arme Statthalter eines elenden Nomadendorfes gewiß keine Mittel gehabt, um sich Bauholz aus Ägypten zu verschaffen. Es ist doch klar, daß jene *meškanni*-Stämme in der Nähe wuchsen. 3. In der von KING herausgegebenen neubabylonischen Chronik (*Chronicles Concerning Early Babylonian Kings*, London 1907, p. 10) Br. M. 26472 Rev. 4 wird ein *Man-nu da-an-nu šar Má-gán^{ki}* erwähnt, der einen rein semitischen Namen trägt. Wie wir jetzt aus der in Susa gefundenen Statueninschrift Narâm-Sin's wissen, ist die Erzählung jener späten Chronik durchaus historisch, denn auch diese erwähnt einen *Man-ni* [] *bêl Má-gán^{ki}*, den Narâm Sin geschlagen hat (A 24, SAK 166). Ist aber dieser *Mannu-dannu* ein Semite, wie hätte er irgendwo in Nubien regieren können? Nach HAUPT stammt der Dioritstein der Statuen Gudea's aus den Steinbrüchen im Wadi Hammâmât. Ist aber diese Behauptung bewiesen? Wir kennen doch die mesopotamischen Nachbarländer zu wenig, um zu behaupten, daß das Dioritmaterial der Gudea-Statuen keine andere Herkunft haben könne.

Wo das Land Magan lag, ist leider noch immer eine offene Frage. DE MORGAN hat es bei der Chaborasmündung am Euphrat gesucht (*Recherches archéologiques* p. 34 sqq.; *Les premières civilisations* p. 245). Obwohl diese Ansicht manches für sich hat, sie schwebt genau so in der Luft wie die GLASER's, der Magan an den Persischen Meerbusen verlegt hat (*Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens* S. 359).

Für die Lösung dieser Frage scheint mir das Vokabular K 4338 a col. V, 1 ff. (DELITZSCH, AL³ 88) wichtig. Es werden dort folgende Sorten von Schiffen aufgezählt:



- giš má má-er* | *ma-i-ri-tum* = ma'er'sches (Schiff)
giš má-A.LÁL^{ki} | *aš-sú-ri-tum* = assyrisches (Schiff)
giš má URU.UNU^{ki} | *ú-ri-tum* = ur'sches (Schiff)
giš má uri^{ki} | *ak-ka-di-tum* = akkadisches (Schiff)
giš má NITUG^{ki} | *dil-mu-ni-tum* = dilmunisches (Schiff)
giš má má-gán-na | *ma-ak-ka-ni-tum* = magannisches
 (Schiff)
giš má me-luḫ-ḫa | *me-luḫ-ḫi-tum* = meluḫhäisches (Schiff).

Aus dieser Liste geht klar hervor, daß sowohl Magan wie auch Meluḫḫa zu jenen Ländern gehörten, mit welchen die Mesopotamier in regem Schiffsverkehr standen. Nach einer entlegenen Wüste wird man ganz gewiß keine Schiffe benennen. Man wird sich schwerlich auf die אַנְיִית תְּרַשִׁישׁ berufen können, denn Spanien liegt für Palästina viel näher, als für Südbabylonien Suez am Wasserwege. An die Westküste des Roten Meeres zu denken haben wir keinen vernünftigen Grund, eher könnte man unter Meluḫḫa Oman, genauer den südlichen Teil dieses Gebietes bis zum Gebel Aḫḍar und unter Magan die nördlich davon liegende Küste verstehen. Nach WELLSTED'S Angaben (*Reisen in Arabien*, hsgg. von ROSENMÜLLER, Halle 1842, I, 218) soll es in der Nähe von Râs Musendom Basaltfelsen geben; es finden sich dort auch edle Metalle, mit Blei verbundenes Silber und Kupfer. Noch zu WELLSTEDT'S Zeit war dort eine Kupfermine im Betriebe. Von Nutzbäumen erwähnt er die *Accacia Arabica* (*goff*) und die *Accacia vera*; er behauptet ferner, daß man aus ihrem Holze Ackergeräte und solche Gegenstände herstellt, die viel Härte erfordern (I, 195). Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß der Gebel Aḫḍar im hohen Altertum mehr bewaldet war, als er heutzutage ist, zwar nicht wegen etwaigen Klimawechsels, wie kürzlich behauptet wurde, sondern infolge jener Mißwirtschaft, welche der antike Mensch mit den Waldungen trieb. Hätten wir die Bibel oder Wenammon's Papyrus nicht, wer könnte vermuten, daß die Abhänge des Libanon mit jenen herrlichen Zedern bedeckt waren, deren schönste, wenn auch



nicht größte Exemplare jetzt im Hyde-Park oder in den Prachtgärten französischer Aristokraten zu sehen sind?

Kol. III, 4. L. *nam-tar-ri-dé* und übersetze: «Die Herrin im Himmel und auf Erden bei der Bestimmung der Lose, die Göttin Nin-tud . . . hat Gudea . . . sein Leben verlängert.» Vgl. F 2₄, ZA 1₁; zur Infinitiv-Endung *-dé* s. DELITZSCH, SG § 120.

5. Zu beachten ist die im Sumerischen häufige Wortfolge, wobei das Subjekt, durch mehrere Synonyme vertreten, einige Male wiederholt wird, jedoch so, daß die einzelnen Synonyme von einander durch verschiedene Satzteile getrennt werden: ein primitiver «parallelismus membrorum».

Kol. IV, 2. *mu-sud* ist kein Optativ (TH.-D.) sondern Indikativ: Nin-tud hat bereits bei der Schicksalsbestimmung das Leben Gudea's verlängert.

4. Vgl. zu A 2₅.

Statue B.

Kol. I, 2. *é nin-gir-su lugal-na-ta* = «aus dem Tempel Nin-gir-su's, seines Königs», d. h. zum Tempel Nin-gir-su's gehörig; genau so wie in einigen assyrischen Ziegelinschriften das Pronomen relativum *ša* das Gebäude bezeichnet, zu welchem die betreffenden Ziegelstücke gehören. Vgl. KAGI Nr. 7. 8. 10.

9. Statt GAR ist *ninda* zu lesen: DEL., SGI 205.

10. *sid-dub-dub* bedeutet wohl auf den Altar gestreutes Opfermehl, ähnlich der *minha* der Juden beim Darbringen des *tamid*-Opfers. *dub* = *tabàku*, *šapàku*: S^c 35 f.

11. *ninda mur-ra ziz-an* = Aschenbrot aus Emmer. Zu *ninda* s. B 1₉; *mur* = Asche: s. HROZNÝ, *Das Getreide im alten Babylonien* I, Wien 1914, S. 131; *ziz* (𒍪) = *ku-nâšu*, syr. ܟܘܢܶܫܘܐ = *Triticum dicoccum*, Emmer BR. 6750. S. HROZNÝ, op. cit. S. 58 ff.; vgl. LÖW, *Aramäische Pflanzennamen* 113. *zizanna* oder *zizan* wäre nach HROZNÝ der enthülste Emmer; diese Weizenart muß nämlich «vor dem

eigentlichen Mahlen von den Spelzen befreit, enthülst werden»; die so enthülste Frucht heißt sumerisch *zizan(na)*, akkadisch *buṭuttu* (HROZNÝ S. 69). Wie HROZNÝ zeigt, haben die Sumerer aus Emmer verschiedene Biersorten gebraut; der allgemeine Name für Bier wäre *kas* oder *kaš* (S. 134. 153); Malz heißt *bulug* = *buḫlu* (S. 106. 154), *galu* ŠIgarM = Bierbrauer (S. 138) und ŠIgarM = *bappir*: DEL., SGI 61, M 3578. 3585, vgl. OL 1914, Sp. 202 «Bierbrot» (HROZNÝ S. 124. 154).

15—16 heißt richtig: *išib* ^d*nin-gir-su-ka ba-ni-ib-lal-a* = «oder wenn ein *pašišu* davon etwas dem Ningirsu wegnimmt . . .». **Y** = *išib* = *pašišu* S^b 139. *lal* = *maṭū* S^b 142.

Kol. II, 8 ff. werden mehrere Epitheta aufgezählt, die sich nach uraltem Muster Gudea selbst beilegt. Sie bestehen 1. aus einem Substantiv, 2. aus einem passiven Partizip, 3. aus einem Götternamen, der entweder keine besondere Endung erhält (so z. B. in der großen Vaseninschrift Lugalzaggisi's aus Nippur 1₁₇₋₂₉; Geierstele, Rev. 5₄₅₋₆₈) oder aber die Endung *-ge* resp. *ka-ge* hat. Von den Götternamen *En-lil*, *Ba-ú* und *Nina* erhalten die Genitivendung *-ge*: *Nin-gir-su*, *Nin-ḫar-sag*, *Nin-á-gal*, *Lugal-úru*, *En-ki*, *Dumuzi-abzu* — also meistens genitivisch zusammengesetzte Eigennamen —, ferner *Ninni* und *PA-sag* die Endung *ka-ge*. Eine Regel, welche den Unterschied in der Behandlungsweise dieser Namen einheitlich erklären könnte, gibt es kaum. Die Vermutung LANGDON's, daß das *-ka* sich auf das genitivische Element im Eigennamen selbst, das *-ge* hingegen auf den ganzen Eigennamen, als den Genitiv der vorausgehenden Teile des Titels bezöge, erklärt nicht, warum sich die Endung *ka-ge* bei Enlil beinahe nie,¹⁾ dagegen bei *Ninni*²⁾ häufig findet; außerdem kommt *-ge* auch bei jenen genitivischen Komposita vor: *ki-ág* ^d*dumuzi-abzu-ge* Eannatum I. Feldst. B 2₁₂; *gištug sum-ma* ^d*en-ki-ge* Eanna-

1) Ausnahmen sind höchst selten.

2) Eannatum I., Feldst. A 2₆, B 2₈, E 4₁₂; bei Niná: Dungi, Vot.-Per. 10.



tum I. Feldst. B 2₁₀; *ga-zid kú-a ^dnin-har-sag-ge* Eannatum I. Backst. A 2₃, B 1₇. Nach DELITZSCH hätte das *-ge* die Bedeutung «von, durch»: *sag-gi pad-da ^dnina-ge* = «auserkoren von Nina» (SG § 216 b). Haltbar wäre diese Ansicht dann, wenn der verbale Bestandteil dieser Phrasen immer ein passives Partizip wäre; vgl. jedoch ZB 13₁₂: *siba gú-tug ^dnin-gir-su-ka-ge* = «der machthabende Hirt Ningirsu's»; hier kann *tug* nur im aktiven Sinne aufgefaßt werden, somit muß aber *-ge* reine Genitivendung sein. Gegen DELITZSCH spricht übrigens auch die Wortfolge selbst. Den Ausdruck *á-sum-ma ^den-lil-ge* regiert das Wort En-lil, somit muß das Vorausgehende ein status constructus sein, sonst müßte das Verbum die letzte Stelle erhalten; adverbielle Ausdrücke kommen im Sumerischen nie zuletzt.

14. *galu inim-ma sig-ga ^dba-ú-ge* bedeutet vielleicht «der durch Bau's Wort eingesetzte Mann».  *sig* = *sa-kânu*: M 2959. JASTROW's Fassung (*Rel.* I, 59): «Bau sei es, die ihn mit Rede fülle,» ist kaum möglich, weil *sig* in dieser Bedeutung in den Gudeainschriften nicht belegbar ist. Das Epitheton (jedoch mit Ningirsu verbunden) kommt schon bei Eannatum I vor (Feldst. A 5₂₂, Backst. A 6₃; auch Ur-bau nennt sich *galu inim-ma sig-ga ^dba-ú-ge* St. 2₁). Wahrscheinlich handelt es sich um das magische und zugleich personifizierte Wort jener Gottheiten, welchem man nach der Analogie der beschwörenden Macht der menschlichen Rede eine zauberhafte Allmacht zuschrieb. Über die Rolle des göttlichen Wortes in den babylonischen Hymnen vgl. LANGDON, SBP p. XIX.¹⁾

18. Der Name des Zeichens  heißt *gištar* (S^a IV, 22) = das entscheidende (*tar*) Holz oder Waffe (*giš*); eine sehr geistreiche Benennung des Herrscherstabes (*hattu*); somit ist es recht wahrscheinlich, daß «Szepter» sumerisch *gištar* heißt.

1) Vgl. die triftigen Bemerkungen FL. PETRIE's *Personal Religion in Egypt before Christianity*, London 1909, p. 112.

Kol. III, 11 lese ich *ba-an-tub-ba-a*. Vgl. ZA XXIX (1914), 164 ff.

13. *izi-im-ma-ta-lal* = hat sie durch Feuer gereinigt. Vgl. Ur-bau's St. 26-7, wo berichtet wird, daß der Patesi von der aus dem Baugrunde des E-ninnu-Tempels herausgehobenen Erde *sahar-bi za-dim mu-zar-zar azag-dim izi-ni-lal* = ihren Staub wie Edelsteine geseiht (abgesondert?) und wie Silber gesäubert hat. Zu berücksichtigen ist ferner die Plaque-Oval-Inschrift Urukagina's 37-13: wird ein Fischteich ausgeraubt, so soll der Dieb *za-äs-da bi-ni-sub* vom *za-äs* herabgeworfen werden, und der *nig-ù-pad-de-a* (Finder?, derjenige, der das Verlorne angibt?) hat seine Unschuld durch eine Wasserprobe zu beweisen: *a-zar-la e-lal*. So sind sowohl *zar* wie *lal* Handlungen einer Reinigungszeremonie, welche am Beginn eines Tempelbaus vorgenommen wurde. Eine solche wird auch in der Tonzylinder-Inschrift Nabopolassar's Kol. 2₄₂ erwähnt (LANGDON, *Neubabylon. Königsinschriften* S. 62); zu ihrem Ritual vgl. WEISSBACH, *Babylonische Miscellen* 32—35 und dazu die sorgfältige Besprechung SCHRANK's, *Babylonische Sühnriten*, Leipzig 1908, S. 90 ff.

14. *síg maš-e ne-pad*; THUREAU-DANGIN: der Backstein wurde durch das Los bestimmt. WITZEL (*Präf.* 29): den Backstein wählte er durch das Vorzeichen. Beides unmöglich; *maš-e* läßt sich nicht adverbial, *ne-pad* nicht passivisch fassen. Wahrscheinlicher Sinn: den Backstein des Vorzeichens hat er gewählt. Wie dieser Backstein zum Vorzeichen (*maš*, *más* = *biru*) dienen sollte, wird ZA 18₂₅—19₁₉ berichtet. Als der erste Backstein des Tempels hergestellt wurde, hat man besonders darauf geachtet, ob der Arbeitsstempel (*ka-al*), der das Adlerbild Ningirsu's dargestellt hat, einen fehlerlosen Abdruck in den Ton des ersten Backsteines eingeprägt hat. In diesem Sinne wird der Ausdruck: *síg-nam-tar-ra* = der das Los entscheidende Backstein (ZA 15. 57. 67) zu verstehen sein. Durch's Los einen solchen Backstein zu wählen, hätte keinen Sinn gehabt; der

Backstein war ja dazu bestimmt, ein Vorzeichen zu liefern. Die in den Datierungen häufige Formel: *en^dx maš-e ni-pad* bedeutet wahrscheinlich: den Hohepriester des Gottes x hat das Los erwählt. Es wäre noch zu bemerken, daß der Lautwert des Zeichens  *sig* oder *šig* sein dürfte, weil 1. ► *še-ib* = *libittu*: BR. 7492, M 5497 im S. Backstein (nicht Umschließung, so DEL., SGI 261); ► *šib* heißt aber im Altsumerischen *šig* oder *šig*, wie ► *šab* = *šag*, Herz. 2. Mit dem Zusatz *-ga* kommt das Zeichen ZA 20₂₇ vor, der Endkonsonant ist somit *g*.

15. *KúA-ga* (in der ||-St. ZA 13₁₄ SAÚG) ist vielleicht *usug* = *usukku* = Tempel: vgl. V R 42 ef. 62 Ú.KA = *u-suk-ku*; DEL., HW 108 und SGI 55 s. v. *uzug*. Nach LANGDON (SG p. 300 s. v. *usug*) bedeutet *galu usug-ga* temple-devote. — *ni-gál* = «Furcht habend» (nicht «schrecklich»: TH.-D.).

Kol. IV, 1. *galu si gi-a* bedeutet vielleicht: der das Gestiftete wiederherstellende Mann; vgl. *temen mu-sig* er hat den Grundstein niedergelegt (ZA 30₅, ZB 13₃). In der ||-St. ZA 13₁₄ steht *galu gi-an*; Sinn unbekannt.

2. *uš-üg* (*zalag?*) = reines Fundament.

3. *SAL-kin-düg-ga* heißt nicht etwa orakelsprechendes Weib, wie man aus dem ersten Zeichen des Ausdruckes leicht schließen könnte, sondern wir haben es wahrscheinlich mit einem Partizip zu tun: *SAL-düg* = *kunnû* Sorge haben: M 8381, BR. 10921; vgl. *SAL-ba-ni-düg* ZA 20₁₆. Nun kommt aber das Objekt dieses zusammengesetzten Zeitwortes mit dem Beiwort *šid* verstärkt vor: *SAL-šid-ba-ni-in-düg* = (Ninâ hat auf die Ziegelbauten von Lagaš) treue Sorgfalt verwendet ZB 13₈. Ein ähnlicher Ausdruck scheint *SAL-kin-düg-ga* zu sein; *kin* = senden, beordnen *'uru* (DEL., SGI 120); deutet man es passivisch, so wäre *SAL-kin-düg-ga* «derjenige, der die angeordnete (befohlene) Sorge trägt».

4. *im-ta-è* (ZA 13₁₅: *ba-ta-è*) heißt weder «vertrieb aus der Stadt» (TH.-D.), noch «er führte sie daraus» (WITZEL,



Präf. 90), sondern *è* ist hier wie gewöhnlich im intransitiven Sinne zu fassen: er zog aus der Stadt hinaus. Somit übersetze man B 3₁₅—4₄:

Er, der Mann, der im Tempel Furcht empfindet,
Kol. IV der Mann, der das Gestiftete wieder herstellt,
für das geheiligte Fundament
die befohlene Sorge trägt,
zog aus der Stadt hinaus.

5—6 unklar; vielleicht: jenes Tragkissen, welches ein Weib nicht zu tragen vermag, hat (sich) er, der Krieger, auf den Kopf gesetzt.  *dū* (*ru?* DEL., SGI 178) = *ritū* befestigen.

8. *erida^{ki}-dīm* = «dem eriduischen Ritus gemäß», weil die Heimat der Sühnriten Eridu ist. SCHRANK, *Sühnriten* 4. 14. 84 ff.

10. *usan la-ba-sīg* = die Peitsche schlug nicht nieder; ebenso Z. 11, wo *su á-si* = der Riemen des von Macht vollen, d. h. Machthabers.

17. *kin-a gub-ba-ba* = und der dem Werke (oder der Arbeit) vorgesetzte; das zweite *-ba* = «und»: LANGDON, SG § 229 p. 171.

18. *giš-šu* = Walkerstock; *šu* = *mašādu ša šipāti* d. h. plattklopfen (nämlich die Wolle): M 8423.

Kol. V, 1. *ki-maḥ uru-ka al nu-gar* übersetzt WITZEL (*Präf.* 105) «in den Gräbern der Stadt wurde nicht beige-
setzt». Diese Deutung ist richtig, wenn *al-* tatsächlich ein Präformativ ist; vgl. jedoch ZB 10₁₁: *al-gar mi-ri-ib-gar é dug-ga ur-sag gištug-a-ra^d nin-gir-su-ra é ninnū dug-bi gā-gā-da* NAR *ki-āg-a-ni ušumgal kalam-ma en^d nin-gir-su-ra me-ni-da mu-na-da-dib-e* = auf daß der *al-*machende, den wütenden Orkan machende im Wonnenhause für den hörenden¹⁾ Held, für Ningirsu, E-ninnū selig mache, hat er seinen geliebten Musikanten, den Ušumgal-kamma am Kulte Nin-

1) Eigentl. Gehör habenden.

girsu's teilnehmen lassen. Aus dieser Stelle scheint hervorzugehen, daß *al-gar* etwa Musik machen oder ähnliches bedeutet. Vielleicht handelt es sich um die Totenklage, sodaß 5. *al nu-gar* möglicherweise heißt: wurde keine Totenklage gespielt oder: kein Weinen veranstaltet.

2. *gala-e balag nu-túm ir nu-ta-è* = der *kalû* nahm die Harfe nicht, ein Klagelied kam nicht heraus. *è* ist auch hier intransitiv zu fassen.

10. *galu har-ra* = Wucherer. — *har* = *hubullu* Zins, Wucher: M 6410; DEL., Sgl 210. Vgl. Uruk. Konus B 1214: er befreite die Kinder von Lagaš von *har-ra til-la* = Wucher nehmen. *galu harra è galu-ka nu turtur* = der Wucherer wurde in keines Menschen Haus hineingelassen.

19. *sem* hat im Sumerischen recht verschiedene Bedeutungen, die sich jedoch vielleicht einheitlich ganz gut erklären lassen. Die am meisten bekannte Bedeutung des Ideogramms ist *riqqu* = Spezerei (MEISSNER, *Suppl.* 90) $\sqrt{\text{רקק}}$; vgl. רקק Hl. 82, d. h. eine feine, pulverisierte Substanz. *sem-BI-zid* = *guhlu*, حَمَل , arab. كحل , die von den Juden פוקה genannte Augenschminke, Antimonglanz, Schwefelantimon (MEISSNER, OL 1914, Sp. 52 ff.). *sem-BI-zid* ist möglicherweise mit *aban sem-zid* identisch, erwähnt in der von SCHEIL herausgegebenen Inschrift Tukulti-Ninib's I. Obv. 77; bei Gudea scheint *sem zid* Farbstoff zum Tünchen der Wände zu bedeuten: ZA 279. 24; vielleicht auch Lack, so ZA 225. Ist nämlich *im-zid* = *sallaru* oder *sîru*, d. h. Lehmwand (BR. 8388; DEL., HW 489a), so dürfte *sem-zid* die zum Tünchen notwendige Farbe bedeuten. *sem-sahar* (BR. 5187), *sem guškin* (BR. 5200) bedeutet ferner *sibu*; dieses Wort wäre nach LANGDON (OL 1909, Sp. 11 und SG p. 55) = Salbe, $\sqrt{\text{שׁוה}}$ glätten, polieren, zerreiben, bedecken, tünchen¹⁾; שׁוה = Paste; שׁוה Collyrium; שׁוה Feiler, Bildhauer. Nun

1) Vgl. das talmudische שׁוה = Brett: Erubin 101^a. Diese Bedeutung paßt aber für *sibu* nicht überall.

ist aber *sīpu* oder *sību* auch ein architektonischer Ausdruck und findet als solcher in den Inschriften Nabukadnesar's und Nabonîd's öfters Erwähnung (LANGDON, *Neubabylonische Königsinschriften* S. 126, 20; 152, 9; 212, 29; 256, 4). Leider kennen wir die nähere Bedeutung dieses Wortes nicht; es kommt überall im Zusammenhang mit verschiedenen Holzsorten vor. Wenn Gudea berichtet, daß er in der Mitte des E-ninnû das von Ningirsu geliebte *gi-unu* aus Zedernholz-*šem* errichtet hat (B 5₁₉ = D 2₉), so scheint hier *šem* jenem architektonischen terminus technicus *sību* zu entsprechen. Ist aber der etymologische Zusammenhang dieses Wortes mit $\sqrt{\text{𐎶𐎵}}$ = feilen richtig, so könnte *šem* auch das Ergebnis des Feilens, nämlich Abfälle, Späne u. dgl. bedeuten. Dann könnte der Ausdruck *šim erin ir-sim din-gir-ra-kam id-bil-bi mu-dū* bedeuten: Zedernholzabfälle, ein Geruch für die Gottheit wie ein Räucherwerk gelegt, ZA 8₁₁, 13₂₇.

Als Ergebnis des Feilens scheint endlich das Wort *šem* auch den gefeilten Gegenstand selbst, das Bildwerk oder Relief zu bezeichnen. So ZA 29₅: *šem-ná é-a šug-ga-bi* = die im Tempel aufgestellten Steinbildwerke und ZA 236: *na da-bi kun-šu mu-nad šem-sū mu-dim-dim* = die Steinplatten, — ihre Seiten hat er zu einem Becken ausgebreitet und zum Bildwerk bearbeiten lassen. Das Beckenartige der Stelen bezieht sich ohne Zweifel auf ihren rahmenartig erhabenen Rand, *šem* bezeichnet dagegen die innerhalb des Randes ausgeführten Reliefdarstellungen. Vgl. die Trümmer jener Stele, welche die in ZA 18₁₄₋₁₇ geschilderte Szene darstellt, bei MEISSNER, *Grundzüge der altbabylonischen Plastik* (AO XV, 1—2), Leipzig 1914, S. 42, Abb. 68.

35. *gisad* dürfte Langholz bedeuten; denn Gudea berichtet zunächst, daß er die gefällten Baumstämme schon im Gebirge zu *gisad* verarbeiten ließ, dann nach Lagaš beförderte und teils zur Anfertigung der Göttersymbole *šar-úr* und *šar-gaz*, teils als Balken verwendet hat. *gisad* ist demnach weder zersägtes, noch kantig behauenes, sondern rundes, nur oberflächlich bearbeitetes Langholz.



37. [*giš*]šar-úr = die das Weltall vertilgende (Waffe).
šar = *kiššatu*: S^c 68 und úr = *pašàtu*: M 3824.

39. Das meistens neben šar-úr erwähnte šar-gaz bedeutet «das Weltall tötende». Nach M 6139 wäre allerdings šar-gaz zu lesen; die Bedeutung dieser Namen ist jedoch so durchsichtig, daß die alte Lesung vielleicht doch vorzuziehen ist. Bei Gudea kommt šar-gaz nur hier vor, er schreibt sonst *giš-gaz* (ZB 8₃, 13₂₂). Seinem Berichte nach waren es niedrige Holzsäulen, welche einen aus Kupfer gearbeiteten, phantastischen Kopf trugen; hat doch der šar-gaz sieben Augen gehabt: B 5₃₉. Vgl. die Abbildungen dieser Symbole an einer Stele Gudea's bei MEISSNER, a. a. O. S. 43, Abb. 71. Zur Frage dieser Symbole s. HROZNÝ, *Mythen von Ninrag* III 22, S. 52; FRANK, *Bilder und Symbole* S. 28. 40; BEZOLD, *Zenit- und Aequatorialgestirne am babylonischen Fixsternhimmel* (Sitzber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1913) S. 53. — Statt *urudu-gag* ist vielleicht *urudu-dū* zu lesen, d. h. aus Kupfer gemacht. Der Ausdruck ist mit den oben 28 besprochenen Epitheta zu vergleichen.

51. *ki-a-sig-de-da-na* heißt wörtlich: an seinem Orte, wo die unteren Gewässer ausgegossen werden. Was man darunter verstehen soll, weiß ich nicht.

Kol. VI 15. *lagab-bi-a* = in seinen Stücken.

17. *ur-pad* scheint die einzelnen Steinplatten zu bedeuten, mit welchen der Tempelhof gepflastert wurde; dann wäre Z. 19 *sag-gul* das ganze Pflaster. Was der Kupfergegenstand *sag-kul* sein soll (REISNER, TUT 126 I 22), läßt sich nicht ermitteln. Hier handelt es sich sachlich um eine Pflasterung.

27. Eine Zeile ist hier ausgefallen, denn wir erfahren nicht, wie der Patesi den Dioritstein verwendet hat.

33. *guskin sahar-ba* = Gold in seinem Staube; vgl. B 6₁₅.

42. Nach *mu-na-dim* fehlt wiederum eine Zeile; die Herkunft des mit dem sonst unbekanntem Ideogr. LID.RI bezeichneten Gegenstandes wird nicht angegeben.

51. *ma-ad-ga^{hi}* sucht E. MEYER (GA² I B 499) bei Tûz Churmatly, an den östlichen Zuflüssen des 'Aqēm, oder weiter westlich bei Kerkûk. Die Stadt ist vielleicht mit dem von Aššurbanapal verhehrten Madaktu identisch (Rassam-Zyl. V 81. VI 51); dies lag am Kalamu-Flusse und soll nach DE MORGAN (*Mission scientifique en Perse* IV, 1, 229; *Les premières civilisations* p. 256) mit Derre-i-Šahr oder Seinmerre identisch sein. Nach HOMMEL wäre Madga mit Malgû identisch *Grundriss* S. 272.

55. *ki-sá* = *kisû* (s. JENSEN in KB III, 1, 23; MEISSNER und ROST, *Bauinschriften Sanheribs* S. 24; LEANDER, *Sumerische Lehnwörter* S. 25; ZA XXIV [1910], S. 317 und insbesondere KOLDEWEY, *Die Tempel von Babylon und Borsippa* S. 15; *Das wieder erstehende Babylon*, Leipzig 1913, S. 61 f.) war ein bis ca. 2 m dicker, das Tempelgebäude rings umfassender Mauergürtel mit der wahrscheinlichen Bestimmung, vertikale Spaltungen in den Außenwänden zu verhindern. Man hat zu diesem Zwecke nach mehreren Ziegelschichten in die Lagerfugen des *kisu* Schilfrohr gelegt und die Ziegel mit Asphalt gut aneinandergeklebt. Über die Verwendung des *kisu* vgl. auch die neue Salmanassar-Inschrift aus Aššur KAGI Nr. 13 col. IV, 5.

77. *é-ḫar-dim-dim-ma* dürfte wohl «einen Tempel mit gemeisselten Reliefs» bezeichnen; vgl. *giš-ḫar* = *ušurtu* Umriß, Plan; als Verbum: aufzeichnen. Baugeschichtlich ist Gudea's Bemerkung wichtig, daß einen solchen Tempel vor ihm noch kein Patesi erbaute. Wir lernen daraus, daß Gudea einen neuen Baustil eingeführt hat. (Vgl. KING, *A History of Sumer and Akkad* p. 264.)

Kol. VII, 4. *na mu-rú* () heißt weder «Gudea erbaute ihn» (TH.-D.), noch ist *na* = *ni* selbständiges persönliches Fürwort (WITZEL, *Praef.* S. 25, Anm. 1), sondern: er hat Stelen errichtet (und seinen Namen daraufgeschrieben). Über diese Stelen handelt ZA 23—24.

24. *alan lugal-mu ù-na-dûg* = die Statue möge meinem König sagen.

Kol. VII, 29. *ḫar mu-dū* übersetzt TH.-D.: befreite sein Gemüt; das paßt aber zum Kontext nicht. Nach JASTROW wäre da von der Leberschau die Rede (*Rel.* II 273). Allerdings ist *ḫar* = *kabittu*, Leber, *dū* ist aber *naṭālu*, aufblicken: BR. 4485, nicht *barū* = beschauen, Einsicht nehmen. Meines Erachtens handelt es sich hier um etwas ganz anderes. *ḫar* = *šēmiru*, Spange, Fessel (DEL., HW 672) und *du(h)* oder *gab(a)* = *paṭāru*, lösen. Also *ḫar mu-dū* = er hat die Fesseln gelöst, d. h. bei der Tempelweihe allgemeine Amnestie erteilt. Die Fortsetzung: *šu-šu mu-laḫ* kann nicht die von THUREAU-DANGIN statuierte Bedeutung haben: wusch seine Hände, weil die ||-Stelle ZB 17₁₇ *šu-šu mu-gar* lautet; so ist *laḫ* = *gar*. *laḫ* = waschen und gewiß auch abwaschen, tilgen, *gar* = beseitigen: B 8₂₂; vgl. BR. 11969. *šu* = *biltu*, Abgabe, Frucht: M 5063; vgl. *gan-gal-gal-e šu il-la-da* = damit die großen Felder Frucht bringen: ZB 11₁₇; ebenso: *gan-gal-gal-e šu ma-ra-ab-il-e* = die großen Felder werden dir Frucht bringen: ZA 11₁₂. Somit bedeutet *šu-šu mu-laḫ* = er hat die Abgaben getilgt, d. h. die Steuer aufgehoben.

30. *še la-ba-ara* = wurde kein Getreide gemahlen (so schon KUGLER, *Im Bannkreis Babels* S. 18 und WITZEL, *Präf.* S. 104).  = *ara*: V R 19cd 45.

31—35 wollte H. WINCKLER mit den Saturnalien der Römer vergleichen; dagegen vgl. KUGLER, a. a. O. S. 18.

48. *alan-na ka-šú im-ma-tub* = bei der Statue warf sich nieder. *tub* = *ašābu*; vgl. aber *ka-gál* = *labān appi*: BR. 2241 sich niederwerfen, eig. «auf dem Gesichte sein».

55. *ki-a-nag* = Ort der Wasserspende, Altar; vgl. LANGDON, *Babyloniaca* II 87; DE GENOUILLAC, TSA p. LVI; DHORME, *La religion ass.-babyl.* p. 39.

59. *alan igi-zu* ^d*nin-gir-su-ka-kam* = die Statue ist vor dir, Ningirsu.

60. *alan gū-de-a* ist Objekt von *im-ta-ab-è-è-a* «Die Statue Gudea's, des Patesi von Lagaš, welcher das E-ninnû für Ningirsu erbaut hat, wer aus E-ninnû herausbringt»
... usw.

Kol. VIII, 21 f. ist nicht ganz klar. THUREAU-DANGIN glaubt *li-du ka-keš-du-mu* mit «Sammlung von Liedern» übersetzen zu können: ASK 72, Anm. f. *li-du* = *zamâru*, singen: M 642, DEL., SGI 170. *keš-da* = binden; *ka-kešda* = Vertrag schließen; Uruk. Conus B 1228: *nin-gir-su-da uru-ka-gi-na-ge inim-bi ka-e-da-keš* = mit Ningirsu hat Urukagina diesen Vertrag geschlossen; ähnlich Gudea D 310: *galu má-gúr-bi nu-banda-bi ka-mu-na-kešda* = Bootsleute und ihren Kapitän hat er angestellt. Faßt man *li-du* als aktives, *ka-keš-du-mu* als passives Partizip auf (*-du* scheint wegen *-mu* infolge der Vokalharmonie statt *-da* zu stehen), so wäre der Sinn: wenn er die von mir angestellten Sänger meinen Namen ausmerzen läßt und seinen Namen einsetzen . . .

26—38 übersetze man: und nicht vor Augen hat, daß von alters her und vom Anfange des Menschengeschlechtes die Priesterfürsten von Lagaš das E-ninnû Ningirsu's, meines Gottes, erbaut haben, welche alles Gebührende ausgeführt haben, während seine Befehle niemand änderte und seine Gerichte niemand übertrat . . . usw.

39. *pa-te-si* steht im pl., bleibt aber unverändert.

62. *lugal ni-si^g-ga-ge* ist schwer zu deuten. *ni-si^g* scheint die phonetische Wiedergabe¹⁾ des Zeichens  *nisig* zu sein, welches bei Gudea grün, heiter bedeutet. *kin-nisig* = grüne Wiese (ZB 117. 327), *har-sag nisig* = grünes Gebirge (ZB 14), *giš sar nisig* = grüner Garten (ZB 515). Ist aber *ni-sig* an dieser Stelle Adjektiv, so kann es nicht Genitiv sein, was es wegen der Endung *-ge* sein sollte. Steht aber *lugal* im status constructus, so bleibt nichts übrig als anzunehmen, daß das den Genitiv vertretende Wort ausgefallen ist. Ich vermute *an* = Himmel; man lese also: *ababbar lugal (an) ni-sig-ga-ge* = der Sonnengott, der König

1) Phonetische Schreibung statt Ideogramm ist bei Gudea häufig. ZA 106: *a-sag* = *azag*, heilig, rein; ZB 2218: *a-maš* = *amaš*, Pferd; E 412: *da-gal* = *dagal*, breit; ZA 320, ZB 29: *ú-dúg* = *udug*, Dämon; ZA 298, ZB 169. 18: *tu-ru-na* = *turun*  (auch *tub*), wohnen.

des (heiteren) Himmels. Unmöglich ist diese Vermutung schon deshalb nicht, weil wir ja zwei Stellen gefunden haben, wo der Text der Statueninschrift B Auslassungen aufweist.

Kol. IX, 9. *á-huš-na he-tub* = in seiner ungestümen Kraft soll er liegen bleiben.

18. *ùg-ga ra-a igi-na-ši-bar-ri* = auf das geschlagene (d. h. übel zugerichtete) Volk möge er die Augen nicht werfen. *ra* ist hier passivisches Partizip.

25. Das Zeichen URaU hat BARTON mit $\rightarrow\rightarrow\text{III}$ identifiziert (BA IX, I, Nr. 45, S. 9). Nun wird aber in der *udug-hul*-Serie das Wort Mensch: ^{lu} $\rightarrow\rightarrow\text{III}$ -*lu*, d. h. *gal-lu* geschrieben (vgl. DEL., SGI 79). Daraus folgt, daß das Zeichen den Lautwert *gal* hat. $\rightarrow\rightarrow\text{EWWW}$ $\rightarrow\rightarrow\text{III}$ heißt phonetisch *uru-gäl* = $\rightarrow\rightarrow\text{E}$ = *arallu*, Unterwelt: II R 30 e 13. Man merke ferner: *tíl-bi* = endlich (*-bi* ist hier Adverb-bildendes Afformativ. DEL., SGr § 85 a, S. 60) und *gál* = *la-bànu*, hinwerfen: BR. 2241. So ist also der Ausdruck: *galu-bi galu galu-si-sá-ra nig-erim ag-dim til-bi an-na úru-gäl he-mi-gäl* = Einen solchen Mann, gleich einem, der einem rechtschaffenen Menschen Übles angetan hat, möge endlich Anu in das *arallu* (Unterwelt) werfen!

26. *šu-na-ni-ba-ri* muß ein prohibitiver Satz sein, da von g_5 an alle Prädikate das optative Präformativ *he-* haben. Bekanntlich ist *na* prohibitives Präfix (DEL., SGr § 159), somit ist *šu* Objekt des Satzes. Nun bedeutet *šu* aber *gimillu* Wohltat, Gnade, Erbarmen (BR. 7070; DEL., SGI 266), *ri* bedeutet ferner führen, bringen, *abâlu* (BR. 2555; M 1694). Somit wäre zu übersetzen: er soll ihm Gnade nicht gewähren!

27. *dü* = *nupallu*, Schlinge (M 3011; MUSS-ARNOLT, HW 639 b; JASTROW, *Rel.* II 383), *gál* = offen.

28 f. *en nin-gir-su-ka nam-mah-a-ni* = *nam-mah en nin-gir-su-ka-ge*; man übersetze demnach: die offene Schlinge der Götter und des Herrn Ningirsu Herrlichkeit möge er das Land erkennen lassen. Subjekt ist, wie auch im vorhergehenden Satze, *Anu*.

Statue C.

Kol. I, 1—II, 10 ist die Widmung der Statue; ^d*Nin-gis-zi-da* und ^d*Ininna* sind als Dative zu fassen. Der eigentliche Text beginnt erst II, 11 mit dem üblichen *ud* = *enuma*. Vgl. E 11—17. Man übersetze also: «Ningišzida, dem Gotte Gudea's, des Priesterfürsten von Lagaš, der den Tempel Anu's erbaut hat, und Ininna, der Herrin der Länder, Gudea, ewigen Namens, der Priesterfürst von Lagaš, der É-ninnû für Ningirsu erbaut hat».

Kol. II, 20 beginnt die baugeschichtlich hochwichtige Schilderung der Vorbereitungen, welche Gudea zur Erbauung des Anutempels in Girsu getroffen hat. Um sie richtig zu verstehen, müssen wir einige archäologische Tatsachen kurz rekapitulieren.

Wie bekannt, hat man in der ältesten Bauperiode der Sumerer von Lagaš, also zur Zeit der Dynastie Ur-Nina's, längliche, polsterförmige, sogen. planokonvexe Ziegel gestrichen (Abbildungen bei SARZEC & HEUZEY, *Dec.* pl. 31 bis). Die Vorherrschaft der semitischen Dynastie von Agade bedeutet einen großen Umschwung nicht nur in den politischen Verhältnissen des Zweistromlandes, sondern auch in der Baukunst. Seit dieser Zeit, etwa 2800 v. Chr., kam die alte, unpraktische Ziegelform aus der Mode, und man hat von nun an flache, quadratförmige Ziegel gestrichen. Diese waren anfangs etwas größer als ihre plumpen Vorgänger, später wurde jedoch ihr Volumen allmählich kleiner, bis es endlich die normale Mensur von $\frac{1}{3}$ m in der Länge und Breite erreichte, und blieb dabei bis zum VI. Jahrhundert, bis in das Zeitalter des biblischen Nebukadnezar stehen (vgl. THUREAU-DANGIN im *Journal Asiatique*, 1909, p. 80; HANDCOCK, *Mesopotamian Archaeology*, London 1912, p. 120 ff.). Die in Nippur gefundenen Ziegel Narâm-Sin's sind noch 20 Zoll lang und breit, zur Zeit Gudea's haben sie nur mehr 12 Zoll Breite. Nun ist aber für die Ausführung eines Bauplanes die Mensur der Ziegel gewiß nicht belanglos. Sind

ihre Dimensionen dem üblichen Längenmaße geschickt angepaßt, so dienen schon die Ziegel allein als eine Meßschnur, ermöglichen eine leichte, übersichtliche Kontrolle des Bauplanes wie auch der Arbeiter und die einfache Berechnung des notwendigen Baumaterials. Kein Wunder daher, daß Gudea auf die Form seiner Ziegel ein Gewicht legt und ihre Herstellung öfters erwähnt.

Über die technische Seite des altmesopotamischen Ziegelstreichens sind wir dank KOLDEWEY's Untersuchungen auf das genaueste unterrichtet, was auch der richtigen Erklärung mancher Stellen in den Inschriften Gudea's zugute kommt.

Freilich handelt es sich nicht um eine Kunst, um eine komplizierte Technik. Die Zigeuner in Ungarn machen es gewiß kaum anders, als es in Babylonien üblich war. Doch kommt bei der babylonischen Ziegelfabrikation ein charakteristischer Zug vor, den wir genau ins Auge fassen müssen, bevor wir die Deutung der betreffenden Inschriftenstellen versuchen. Es handelt sich nämlich um die Ziegelmarke, welche, wie bekannt, entweder eine Inschrift oder eine Abbildung darstellt und auf den mesopotamischen Ziegeln selten fehlt. Ihre Herstellung wird von KOLDEWEY auf folgende Weise geschildert:

«Nach der Herstellungsart der Arbeitsstempel¹⁾ können wir drei verschiedene Sorten unterscheiden. Bei der einen wurde eine Ur-Inschrift in Ton hergestellt, wobei die Zeichen auf das schönste und sorgfältigste geschrieben waren, und die Hasten den regelrechten dreieckigen Querschnitt zeigen. Von dieser Ur-Inschrift konnte dann der Arbeitsstempel in Ton abgedrückt und gebrannt werden. Wir nennen das «Tonstempel». Ihre Zeilen sind stets durch Linien voneinander getrennt. Bei der zweiten Sorte wurden die Zeichen einzeln aus Holz geschnitzt, zu einem Block verbunden und dieser dann in Formsand abgedrückt. Aus dieser Form

1) So nennt er das Instrument zum Bestempeln der Ziegel.



wurde der Arbeitsstempel wahrscheinlich in Bronze gegossen. Die Hasten werden dabei von rundlichem Querschnitt . . . Bei der dritten Sorte endlich ist die Urschrift in Stein hergestellt, und zwar durch Schleifen. Die Keile erhalten dadurch einen strichigen Charakter, wie er besonders auf den Steingegenständen mit Weihinschriften aus der Zeit der kassitischen Könige auftritt. Der dadurch hergestellte Arbeitsstempel kann in Bronze oder in Ton genommen worden sein. Einen Arbeitsstempel selbst haben wir nicht gefunden, was nicht wundernehmen kann, da wir uns mit den Grabungen nicht an den Orten der Ziegelfabrikation befinden. Es ist auch möglich, daß die Herstellung in Wirklichkeit anders verlaufen ist, als ich sie dargestellt habe. Vorläufig muß es mehr darauf ankommen, den Charakter der Stempel nach seiner technischen Seite hin deutlich aufzufassen und möglichst prägnant bezeichnen zu können.» (*Das wieder er-stehende Babylon* S. 76).

Wir sehen also, daß man zum Bestempeln der Ziegel folgende zwei Gegenstände brauchte: 1. das positive Bild der Marke, welches entweder aus Ton, Holz oder Stein hergestellt wurde, und 2. das negative Bild der Marke, d. h. den Stempel selbst, den man entweder durch Abdrücken des Positivs in Ton und nachheriges Ausbrennen gewann oder aber aus Bronze goß.

Wie nun aus SARZEC-HEUZEY, *Dec. Pl. XXXVII* No. 7 —9 ersichtlich ist¹⁾ — es sind eben phototypische Reproduktionen der Backsteine Gudea's und seines Sohnes Urningirsu —, hat man in Lagaš das Positiv des Tonstempels in Ton geschrieben, dann wiederum in Ton abgedrückt und das so hergestellte Negativ — also den eigentlichen Arbeitsstempel — gebrannt. Die Ziegelmarke stellt meistens eine kurze Inschrift dar; auf dem Ziegel *Pl. XXXI, 1* ist der göttliche Sturmvogel *Im-gig^{hu}* abgebildet. Für uns ist dieser

1) No. 7 = Backst. F: SAK 142; No. 8—9 = Backst. A und B: SAK 146. Nicht alle Backsteininschriften sind mit Hilfe des Arbeitsstempels ausgeführt!



Backstein besonders wichtig, da Gudea ausdrücklich bemerkt, daß der Arbeitsstempel, den er bei Erbauung des Tempels É-ninnû herstellen ließ, das Emblem von Lagaš, den göttlichen Vogel *dIm-giḡḡu* darstellt.

Nun zurück zu unserem Gegenstand!

Wie Gudea den Arbeitsstempel seiner Backsteine herstellen ließ, darüber besitzen wir 3 knappe und ziemlich gleichlautende Berichte in den Statueninschriften C 2₂₀—3₁₀, E 3₁₋₁₅, F 2₁₂—3₅ und eine recht umständliche Schilderung im Zyl. A 13₁₆₋₂₃ und 18₁₈—19₉.

•Wir lassen zunächst den kürzeren Bericht folgen, und zwar nach dem Wortlaute der St. C; die abweichenden LA der St. E und F werden in den Noten verzeichnet.

Text.

- C 2₂₀ *gà ù-šub-ba-ka*¹⁾ *giš-ba-ḫar*²⁾
 2₂ *ka-al-KA urù*³⁾ *ba-mul*
 3₁ *imi-bi ki-üg-üg-ga*⁴⁾ *im-mi-dib*
 3 *šig-bi ki-el-a im-mi-dū*⁵⁾
 6 *uš-bi mu-azag izi im-ta-lal*⁶⁾
 8 *temen-bi iá ir-nun-ka šu-tag-ba-ni-dūg*

Übersetzung.

«Das Häuschen des Formkastens hat er entworfen,
 den Arbeitsstempel hat er zum Schutze beschrieben,
 seinen Ton an reiner Stelle genommen,
 Backsteinartig an heiliger Stätte gebrannt,
 Fundamentartig geheiligt, mit Feuer geläutert,
 Grundsteinartig mit feinem Öl gesalbt.»

- 1) E *giš šub-ba*. F *giš ù-šub-ba-ka*.
 2) F *giš-ba-an-ḫar*. 3) E *giš urù*.
 4) E *ki-üg-üg*, F am heiligen Orte: *ki-azag-ga*.
 5) E add. er hat einen Backstein in den Formkasten gelegt und alles Notwendige ausgeführt: *šig giš šub-ba ni-gar nig-dū PA-ne-è*.
 6) F *ni-im-ta-lal*.



Kommentar.

𒍪 hat nach S^c 145 den Namen *pisan* und nach M 3742 die Bedeutung *pisannu*, Behältnis. So faßt THUREAU-DANGIN die Bedeutung des betreffenden Zeichens auf und übersetzt: «von dem Kasten, (welcher diente als) Gießform, den Entwurf gemacht». Diese Übersetzung ist ja an und für sich möglich, aber sie scheint mir nicht konkret genug zu sein.

𒍪 *gà* bedeutet aber auch *bitu*, Haus (BR. 5416, M 3738); *gà ušubba-ka* (*-ka* ist hier das Genitiv-Afformativ) würde heißen «das Häuschen des Formkastens». — *ù-šub* (auch *giš-ù-šub* B 313, ZA 56. 7. 1810. 193 und *giš-šub* E 32. 9 geschrieben) = *nalbantu* (wörtlich: Ziegelstreicher, Werkzeug zum Ziegelstreichen) Ziegelform: M 7715. *šub* = *nadû*, werfen; zum Ausdruck vgl. das targum. מְרִי לְבָנִין (Targ. Onk. Ex. 57) Ziegel streichen, eigentl. «werfen»; auch im Ungarischen sagt man: téglát vetni. Der akkadische Name des Luftziegels, *libbitu*, stammt bekanntlich aus *labānu* = platt hinwerfen. — *giš-ḫar* = *ešēru* (עֶשֶׂר) formen; bilden DEL., HW 309. Eigentliche Bedeutung: «etwas auf Holz (oder aus Holz) bilden». — *ka-al-ka* ist dunkel; Bestandteile unbekannt; vorläufig eine lexikalische Analyse unmöglich; nur soviel steht fest, daß das auslautende -KA entbehrlich ist: ZA 1318. 21. 1820. 197. Genitivendung dürfte es nicht sein, sonst müßte man es in den zitierten Stellen von ZA finden; wahrscheinlich wird es ein Attribut sein, also entweder Adjektiv oder passives Partizip. Das Wort kommt nur im engsten Zusammenhang mit *ù-šub* vor und nimmt auf etwas Bezug, was nach der Herstellung des *ù-šub*, des Formkastens, dem eigentlichen Ziegelstreichen vorausging, es kann also nur den Arbeitsstempel bedeuten, und diese Auffassung des *ka-al* paßt auch tatsächlich überall, wie sich bei der Besprechung der ||-Stelle des Zyl. A zeigen wird. — *urù ba-mul* kommt ebenfalls nur im Zusammenhang mit *ka-al* vor (C 223, E 34, F 214, ZA 1323; ZA 2421 gehört nicht hierher). Es ist ein zusammengesetztes Zeitwort; vgl. *giš-ba-ḫar*; der Vorderteil vertritt das sub-

stantivische Element, wie es die Schreibung *g^{is}urù-ba-mul* E 3₃ zeigt. Nun hat aber *urù* nur eine Bedeutung, welche hier in Betracht kommen kann: *našàru* = schützen. *mul* oder *mulu* (das wohlbekannte Ideogramm für Gestirn, *kakkabu*) als Zeitwort bedeutet leuchten (*nabàtu*: BR. 3856, *namàru*: M 2533), verzieren (*zu^uunu*: M 2526, *banù ša šiřirti*: M 2525). *urù-mul* bedeutet daher wahrscheinlich: Schutz verzieren, d. h. amuletartig ausstatten, sei es mit Bild, sei es mit Schrift. Wir haben bereits erwähnt, daß es Ziegelmarken gibt, welche das Emblem von Lagaš, dem göttlichen Sturmvogel, *dIm-gighu*, darstellen (SARZEC-HEUZÉY, *Dec.* Pl. XXXI, 1), und weisen noch einmal darauf hin, daß nach ZA 13₂₂ das *ka-al*, dessen Herstellung an jener Stelle berichtet wird, ebenfalls das Bild des *dIm-gighu* trug. Aber zu welchem Zwecke? Darüber kann kein Zweifel obwalten. Jeder, der den antiken Menschen halbwegs kennt, weiß, daß solche Bilder die Aufgabe hatten, die mit ihnen ausgestatteten Gegenstände in Schutz zu nehmen; das Bild des *dIm-gighu* war somit ein Amulet, also das, was die Aramäisch sprechenden Juden und Christen קמיע, *qamei* nannten.¹⁾ — *šig-bi*, *uš-bi*, *temen-bi* (C 3_{3.6.8}) sind als Adverbien aufzufassen; zwar könnte *-bi* auch suff. poss. 3. p. gen. n. sein, es fehlt jedoch irgend ein entsprechender Satzteil, auf den man es beziehen könnte. Von einem Tempelbau ist im vorhergehenden überhaupt keine Rede, und auf *ù-šub* läßt sich das *-bi* nicht beziehen, denn mit dem Fundament (*uš*) und mit der Gründungsurkunde (*temen*) hat der Formkasten (*ù-šub*) als logischer Genitiv nichts zu tun. — Ich fasse *im-mi-dü* im Sinne von ausbrennen auf; Gudea ließ den Arbeitsstempel luftziegelartig ausbrennen. Zu dieser Bedeutung des Zeichens  *dü* vgl. M 2994 = *epù*, kochen, von Speise; M 2999 *hamàtu*, brennen, von Augen; M 3016 *šilù* (صلی) *ša qutrinni*, verbrennen von Räucherwerk. Und

1) Vgl. BLAU, *Az ózsidó büvészet* (Das altjüdische Zauberwesen), Budapest 1898, S. 77 (die deutsche Ausgabe steht mir momentan nicht zur Verfügung).



so ist meines Erachtens der Ausdruck auch ZA 18₂₀. 19₁₇ aufzufassen: *ka-al sig-bi sag-im-mi-dü* = den Arbeitsstempel hat er luftziegelartig gut ausgebrannt. — Zu *us-bi mu-azag* ist zu bemerken, daß man in Babylonien das Fundament verfallener Tempel «geheiligt» hat. Vgl. Ur-Bau's Statueninschrift Kol. 2 f. und die dazugehörigen Anweisungen für den *bâru*-Priester bei WEISSBACH, *Babyl. Miscellen* S. 32 ff. Der Ausdruck besagt somit, daß der Arbeitsstempel nach demselben Ritus geweiht wurde wie das Fundament eines Tempels. — Unter *temen* ist der im Fundament beigesetzte, gebrannte Tonzylinder zu verstehen (DEL., SGL 159; KING, *Records of the Reign of Tukulti-Ninib I*, London 1904, p. 31). — *ia-ir-nun-ka* heißt wahrscheinlich oleum odoris magni, wohlriechendes Öl. *ir* = *erêsu*, Geruch (BR. 5383), vgl. *ir-sim* = Wohlgeruch. Was für eine Beziehung *ia-ir-nunna* zu *ia-nunna* (= *himêtu*, Butter) hat, weiß ich nicht. Eine andere, *ia-dug-nun-na* genannte Ölsorte wird ZA 18₂₁. 22₅; ZB 3₁₅ erwähnt; sie bedeutet etwa: sehr feines Öl. — *šu-tag-ba-ni-dug* bedeutet hier, daß Gudea den Arbeitsstempel *temen*-artig mit wohlriechendem Öl eingelassen hat. *tag* = *sâlu* S^c 296 ($\sqrt{\text{שׁל}}$, arab. سَيْل; سَال Flut) wahrscheinlich überfluten, tränken; vgl. die große Inschrift Salmanassar's I. aus Aššur IV, 22 ff. (KAGI S. 24*), wo der Herrscher den Neubau des Tempels E-ḥar-sag-kur-kur-ra berichtet und weiter erzählt: *ina šamni tâbi e-ri-ni dišpi û himêti še-la-ar-šu a-še-el* = ich habe mit gutem Zedernöl, Honig und Butter seine (des Tempels) Lehmwände getränkt.¹⁾ *šu-tag-dug* bedeutet daher wahrscheinlich anstreichen, salben, einlassen, lackieren. Vgl. ZA 27₄. 28₂. Das *temen*, die Gründungsurkunde hat man gesalbt, um die Verwitterung des Tonzylinders zu verhindern; lag nämlich das *temen*, in einer Kapsel vermauert, frei (KING, a. a. O.), so zog die Lithose, d. h. die zur Oberfläche der Erde strömende Feuchtigkeit durch

1) Vgl. auch die in Aššur gefundene Steintafel-Inschrift Šamsi-Adad's Kol. III 2: *dišpa û himêta si-la-ra-am a-si-el* (KAGI 3*).



die Berührungsfläche an; diese drang in den Tonzylinder ein und verdunstete auf seiner Oberfläche unter Zurücklassung ätzender Salze, welche die Schrift bald zerstörten. (Vgl. WALTHER, *Das Gesetz der Wüstenbildung* S. 123.) So bildete das Öl geradezu eine Isolierschichte gegen die zersetzenden Einwirkungen der Luft und der Feuchtigkeit. Der Arbeitsstempel wurde jedoch aus einem anderen Grunde gesalbt. Das Einlassen mit Öl hat das Kleben des feuchten Tones verhindert und das Gelingen der Ziegelmarke bewirkt.

Zur Gegenprobe unserer Auffassung lassen wir jetzt die Übersetzung der Parallelstellen aus ZA folgen. Sie stimmt mit SAK nicht ganz überein; die Begründung dieser Einzelheiten werden wir später nachtragen.

ZA 13¹² Der Patesi sühnte die Stadt
und hat sie mit Feuer geläutert.
Für das Gotteshaus Furcht habend [als]
Mann

- 15 zog aus der Stadt heraus;
in den Formkasten ein Vorzeichen legte er
und den Backstein des Vorzeichens wählte er;
auf den Arbeitsstempel ein fürsorgliches Auge
warf er.
Der von Nina erwählte, ihrer Menge vorgesetzte
Hirte,
20 der das Häuschen des Formkastens entwarf,
den Arbeitsstempel der Menge vorgestellt hat, —
diesen (er ist das Emblem seines Königs, der
göttliche Sturmvogel)
amuletartig verzierte er.

Gudea berichtet weiter, wie er die Stadt sühnte und zu Ehren Ningirsu's allerlei Stiftungen machte; es folgt das Verzeichnis der zum Tempelbau herbeigeschafften Materialien, endlich die Herstellung der ersten Ziegel, welche mit feierlichen Opfern eingeleitet wurde.

Nach ihrer Darbringung

ZA 18₁₈ in das Häuschen des Formkastens Weihwasser
tat er.

Während dem Patesi Hörner und Zimbeln spielten,
20 hat er den Arbeitsstempel ziegelartig ausgebrannt,
Honig, Butter, treffliches Öl darübergegossen,
ŠE^ulM-, ŠE^{pi}M-[Holz], vieles Holz auf . . . ge-
setzt,
ein silbernes Tragpolster aufgehoben und den
Formkasten daraufgesetzt.

25 Gudea legte Ton in die Form,
alles Nötige vollführte er,
die Länder(?) mit Öl besprengte er,
hat sie mit Zeder(nöl) besprengt.

19₁ Als in der ihm ergebenen Stadt, Lagaš,
der Tag anbrach,
schlug er den Formkasten aus und warf den
Backstein ans Licht heraus;
da hat der Arbeitsstempel auf den Ton des ihn
enthaltenden Futterals

5 ein treues Bild geworfen:
das ŠE^{pi}M-, *kašur*- und ŠE^ulM-Holz
hat ihn gut ausgebrannt.

Der Backstein, den er in den Formkasten legte,
hat den Sonnengott erfreut usw.

Mit ZA 13₁₂ ff. ist C 2₂₂ ff., mit ZA 18₁₈ ff. C 3₃ zu
vergleichen. Der Parallelismus dieser Stellen ist so klar,
daß das Ergebnis unserer Untersuchung: *ka-al* = Arbeits-
stempel wohl als gesichert gelten kann.

Statue D.

Kol. I, 9. *má-gid* nach K 4338a VI, 7 *a-rik-tum*, langes
Schiff (AL³ 88; DEL., SG1 90) wahrscheinlich = Lastschiff;
vgl. *mar-gid-da* = *šumbu*, Lastwagen. Gudea nennt sich
Enlil's Lastschiff, weil er im Interesse des Gottes tätig ist.

Kol. II, 11. *é-PA* bedeutet vielleicht: hoher Tempel;

vgl. $\rightarrow\rightarrow\uparrow\ddagger$ = *elat šamê* BR. 5572. Nach LANGDON (SG 237 s. v. *sig* 1.) wäre PA = *sig*, hoch. — *é-ub-imin-na-ni* übersetzt THUREAU-DANGIN: «den Tempel der sieben (himmlichen) Zonen». ¹⁾ Sicher ist das gewiß nicht. Man bedenke, daß *ub-šu-ukkin-na* (= Schicksalskammer) einen Tempelraum bezeichnet, hier ist also *ub* = Gemach; fraglich ist ferner, ob in S^b 329 der akkadische Wert des Zeichens *ub*

= *tubqu* mit dem arab. *طَبَق*, genauer mit der Bedeutung «Stockwerk» des arabischen Wortes zu identifizieren wäre. Nach BARTON ist *tubqu* = enclosed space, inner chamber (BA IX, 2 No. 261₅ p. 136); man vgl. damit IV R 30, 1, 93, wo *ub* das Innere eines Hauses, also Gemach zu bedeuten scheint. Kurz und gut, wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß *é-ub-imin* etwa einen Tempel mit sieben Kappen bedeutet. Vgl. E 116, G 113.

Kol. III, 4. *kar nun-ta-è-a* = die vom prächtigen Quai ausziehende (Barke).

Kol. IV, 2—14 übersetze man: Durch Nina's Macht, durch Ningirsu's Macht, Gudea, mit Szepter belehnt, hat für Ningirsu, da Magan, Meluhha, Gubi und Dilmun Holzfracht gefrachtet haben, auf Schiffen allerlei Holz nach Lagaš gebracht. 7—11 ist, wie die Endung *-ám* (*mu-na-gál-la-ám*) zeigt, ein eingefügter Nebensatz. Zu *gú-giš--gal* vgl. ZA 158; hier ist *gú* = *biltu*: M 2029. Man unterscheide davon das zusammengesetzte Zeitwort *gú-giš--gà-gà* (ZB 612), welches etwa unterjochen bedeutet; wörtlich: auf das Genick (*gú*) ein Joch (*giš*) auflegen (*gà-gà*).

Statue E.

Kol. I, 1—17 bildet die Widmung der Inschrift; vgl. C 1, ff. Man übersetze daher *aba-ú* usw. bis *nin-a-ni* überall mit Dativ.

1) A. JEREMIAS versteht darunter eine Tempelpyramide, *zikkurrat*: *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig 1913, S. 45.

9 lies: *nin nig-ú-dug-de-a* = die Herrin aller von Dämonen emanierenden Wesen. — *ú-dug* ist die phonetische Wiedergabe des Zeichens  *udug* S^b 53 = *utukku*, *râbišu*, böser Geist. Zur phonetischen Schreibweise vgl. ZA 320, ZB 29; zur Sache s. die Serie *udug-hul* in IV R 1 ff. = CT XVI und JASTROW, *Religion* I 351 ff. *de* = ausgießen, ausschütten (DEL., SGl 140); verkünden (vgl. *gù-de*); bringen *abâlu*: M 4802; ferner *nig-de-a* = Produkt, Ertrag *biblu*: Br. 12102. Somit ist *nig-ú-dug-de-a* alles von Dämonen Erzeugte, Ausgegossene. Die Plaque-ovale-Stelle Urukagina's III 12, auf welche THUREAU-DANGIN in SAK hinweist, hat mit dem Ausdruck nichts zu schaffen (s. oben zu St. B 313).

Kol. II, 5. Vgl. Uruk. Conus B 726; Gudea B 738 steht statt P.L.LUL.DA *nig-gin-gin-na*; somit sind beide Ausdrücke synonym.

18 würde nach DEL., SGl 287 *sil-bu-bu* zu lesen sein. 21 ff. S. zu B 313.

Kol. III, 1—15 haben wir oben bei C 220 besprochen. Hier wäre nur zu bemerken, daß Z. 9 f., welche in den zwei anderen Parallelstellen fehlen, höchst wahrscheinlich an einen falschen Ort geraten sind; die Worte: «er hat Ton in den Formkasten gelegt und alles Nötige ausgeführt» haben ihren natürlichen Platz hinter 315.

19. *ní-si-ám* bezieht sich auf Gudea, der gegen seine Herrin, die Herrin der heiligen Stadt, «voll Ehrfurcht» war.

Kol. IV, 12. *balag nin an da-gal ki* = die Lyra der Herrin des weiten Himmels und der Erde. *da-gal* ist die phonetische Wiedergabe des Zeichens  *dagal* = *rap-šu*, breit.

Kol. V, 3. *nig-sal-uš-sa ag-da* = (am Neujahrstage ...) wann Vermählungsgeschenke dargebracht werden. *ag-da* ist unpersönlich zu fassen, genau so wie der Infinitiv mit einer Präposition. DEL. (SGl 57) schlägt die Lesung *ni-mussa* vor. Nach S^d 55 bedeutet das Wort *tirhatu* = מִתְּרָה Brautgeld.

15. NIG.SAL.UŠ.SA^{bu} ist nach M 8397 *gambibu* zu lesen. Nach THUREAU-DANGIN, SAK 80 Anm. h, DE GENOUILLAC, TSA p. XLIV bedeutet das Wort Ente, nach JASTROW, *Rel.* II, 802 Schwan. Vgl. auch DEL., SGI 83.

19. TUN = *bišru*, Stück: M. 9156. — *šubur* wäre nach M 6533 ein Fischname, dessen Anfang akkadisch auf *bu* ... lautete, also möglicherweise *בונירה* oder *ביניה* (Beşar 28 a) Karpfen (LÖW, *Aramäische Fischnamen*, Gießen 1906, S. 3), ein auch im Euphrat häufig vorkommender, wohlschmeckender Fisch (HANDCOCK, *Mesopotamian Archaeology* p. 27).

22. BIL.GI.BAR (E 7₁₃, G 4₁₆. 6₁₁) wäre nach DE GENOUILLAC p. XLVIII eine Getreideart; das Wort kommt aber auch ZA 3₁₂ vor, wo es wahrscheinlich etwas anderes bedeutet. Meines Erachtens bedeutet BIL.GI.BAR zum Brennholz verwendetes Schilfrohr. So glaube ich die zitierte Stelle in ZA 3₁₂ *bil-gi-bar a-gal-la dū-a-me* verstehen zu sollen: du bist ein im großen Wasser erzeugter, brennender Schilfrohrscheiterhaufen o. ä. Ist diese Auffassung richtig, so ist Z. 23 unter *gišma-nu* = *erū* doch wohl Tamariscus (vgl. KÜCHLER, *Beitr. z. assyr. Med.* S. 109), ebenfalls als Brennholz gedacht, zu verstehen.

Kol. VII, 3. *ukuš-il* ist jedenfalls eine Gurkensorte.

23 ff. sowie ZB 6₁₁—12₂₅ ist das Affix *-da* im kausativen Sinne zu fassen. Aus 8₁₀ geht der Sinn dieses Affixes klar hervor; man übersetze daher: «Um den Tempel Bau wieder herzustellen,¹⁾ um sein Gedeihen herrlich zu machen, um den Thron Lagaš', sein Fundament zu befestigen, um in die Hand Gudea's, des Priesterfürsten von Lagaš, das Szepter der Gerechtigkeit zu legen, in seinem Leben die Tage lang zu machen, hat er seinen Gott usw. eingeführt.

Kol. IX, 1. Man lese: *nin-mu ba ziš-gi nam-til ba ud sag-dū-ni-dū* = Meine Herrin, welche dem, der das Gegebene gestiftet hat, Leben gibt, macht ihm Tage zum reichen Geschenk. — *ba* steht hier für *nig-ba*. — *sag-dū* bedeutet

1) Der Tempel galt als hergestellt, nachdem die Göttin eingezogen war.



wahrscheinlich: zum Geschenk machen: ZA 17₉. *sag* = *šerigtu*, Present.: M 3526. Der (substantivische) Vorderteil eines zusammengesetzten Verbums kann bekanntlich ein Attribut erhalten; so bedeutet *gù-silim* Stimme geben, heulen, brüllen (vgl. *גִּיּוֹן קוֹלוֹ*) ZA 20₂. 23₂₀. 25₉; *gù-nun--silim* = eine starke Stimme von sich geben. Z. B. *gud gù-nun-silim*, ein eine starke Stimme gebender Ochs: ZA 28₁₇. Oder: *nam-tar* = das Geschick abschneiden (bestimmen); *nam-dug-mu-ni-tar* = er hat ihm ein gutes Geschick bestimmt (D 5₇, ZA 24₂). *sag-dū--dū* heißt daher: reiches (*dū*) Geschenk machen.

Statue F.

Kol. I, 1—2₅ ist ein Seufzer des baufrohen Fürsten, der am Anfange der Inschrift die Mühen seiner Bautätigkeit erwähnt. Man übersetze: O Gatumdug, Mutter von Lagaš, Gudea, der Priesterfürst von Lagaš, der Diener Gatumdug's, dein geliebter Sklave, der das Gehörige ausgeführt und das É-ninnû, wo der göttliche Sturmvogel glänzt, für Ningirsu erbaut hat, und den (du), Gatumdug, seine Herrin, in Lagaš, ihrer geliebten Stadt, in deinem reinen Heiligtum geboren hast, — als er Gatumdag, seiner Herrin, einen Tempel erbaut hatte, ließ er keinen Schlaf auf sich kommen.

16. Lies: *unû-mûs-za-a* = in deinem reinen Heiligtum.

𐎶 *mûs* = *zîmu*, Gestalt, Erscheinung: M 1922; DEL., SGI 194. Das Ideogramm muß aber auch adjektivische Bedeutung haben: *a-mûs ni-de* = er hat reines Wasser (als Libation) ausgegossen: ZA 22₅. 46. Hier ist *mûs* = limpidus, syr. *نُفْرَا*, also rein. Vgl. auch Uruk. Conus B 7₂₂.

Kol. II, 4. S. oben, S. 64 zu A 3₄.

5. Lies *ù-nu-ma-ši-turtur*. *ù* = *sittu*, Schlaf: M 7163; WITZEL, OL 1912, Sp. 98. Zu *turtur* s. oben, S. 60 f. zu A 2₅. Zum Ausdruck vgl. ZA 6₁₁. 178. 192₃.

12 ff. haben wir bereits oben, S. 80 zu C 2₂₀ ff. besprochen. Kol. III, 10. S. oben, S. 60 zu A 2₁.

17. *šar* = *naḫāšu*, reichlich vorhanden sein: BR. 8227; also ist *mu-ni-šar-šar* = er ließ sie sich vermehren. Vgl. DEL., SGI 258.

18. Lies *udul-bi* = ihren Kuhhirten. Vgl. BR. 8877; bei Uruk. Conus B 37 phonetisch geschrieben *ú-du-li*.

Statue G.

Kol. I, 15. *sag-bi-šu* dürfte kaum dem akkad. *ana re-šeti* entsprechen (so TH.-D., SAK 84, Anm. 2), weil der Ausdruck auch in Bezug auf Rede vorkommt: ZA 4_{II}: *aninamu dūg-ga-zu zid-dam sag-bi-šu è-a-ám*; von Rede läßt sich jedoch kaum sagen, daß sie «auf das äußerste hervorragt». *sag-bi* = *māmītu*, Schwur, Bann: M 2330; DEL., SGI 233, d. h. etwas zauberhaftes, wunderbares. Somit wäre *é PA é ub-imin é-PA-bi sag-bi-šu è-a* = das hohe Haus, das Haus mit den sieben Kapellen, das Haus, dessen Höhe wunderbar hervorragt, und ZA 4_{II} = O, meine Nina, dein Wort ist wahr und kommt wunderbar heraus, d. h. es verwirklicht sich wunderbar.

Kol. II, 2. *sag-hul-la* = herzerfreuend.

10. *egir-bi* = nach ihnen.

Statue I.

Kol. II, 15. *nin-en* = hehre Dame. *en* = *elū*, hoch: BR. 2812. Vgl. *ega-en* = Hochflut: ZA 1₉; *lugal-en* = hehrer König: Gudea, Tonnagelinschr. A 2, Backsteininschr. A 2, Streitkolbeninschr. C 2; *ama-en-dim* = wie ein hoher Wildochs: ZA 8₂₆. Zu *nin-en* vgl. auch ZA 48 und Gudea, Backstein-Inschrift H 2.

Aus den keilinschriftlichen Sammlungen des Berliner Museums.

Von *Otto Schroeder.*

1. Zur Inschrift des Ibi^vk-Ištar von Malgûm.

Im Jahre 1905 machte SCHEIL¹⁾ aufmerksam auf eine im Kunsthandel aufgetauchte altbabylonische Inschrift, deren Verfasser Ibi^vk-Ištar sich als «*créature de Êa et de Damkina, roi de Malgim, et fils de Apil-ilišu*» bezeichnete. Diese Inschrift — oder etwa ein Duplikat derselben? — gelangte kurze Zeit danach in den Besitz der Vorderasiatischen Abteilung der Königlichen Museen zu Berlin; sie hat derzeit die Inventarnummer VA 3359. Die Autographie, die MESSERSCHMIDT in VAS I Nr. 32 von der Zigatu-Inschrift gab, ist, soweit ich durch das Glas des Schaukastens feststellen konnte, zuverlässig. Der Text ist überaus fehlerhaft; vermutlich wurde er nach Diktat geschrieben. Diese Vermutung läßt die Hoffnung zu, daß gleichzeitig mehrere Exemplare der Inschrift hergestellt wurden, und daß möglicherweise das eine oder andere Exemplar in andere Museen oder Privatsammlungen gelangt ist. Ohne Dubletten wird es schwer halten, den Text restlos zu verstehen; der einzige, der sich bisher um die Emendierung bemüht hat, war der leider allzu früh verstorbene MESSERSCHMIDT selber. Er hat a. a. O. S. VI^b eine Reihe Verbesserungsvorschläge gemacht, die sich, wie ich

1) OLZ 1905 Sp. 512 f.

glaube, zumeist bewähren. Anderweitige Versuche, vor allem vollständige Übersetzungen, sind mir noch nicht zu Gesicht gekommen. Es verlohnt sich aber wohl, so gut es geht, eine Übersetzung zu versuchen; vielleicht daß dadurch Duplikate auftauchen.

Umschrift.¹⁾

- Kol. I *ilu*I-bi-ik-Istár šarrum
*ši-ki*²⁾-in *ilu*En-ki *ilu*Dam-ki-na
 šar Ma-al-gi-im^{ki}
 mâr A-pil-i-lí-šú. —
- 5 *i-nu* Anum *ilu*En-lil *ilu*Maš
 ù *ilu*Ê-a-šar-ri
 mi-li-ik ma-tim im-li-ku
 ? ù³⁾ lu im be-el pi-ri-iš-tim
 ú-da-di a-na hi-ir-ti-šú
- 10 *el-li-tim* *ilu*Dam-ki-na:
 ar-hi-iš mi-mu im-? -da
 šú-ti-ki ma-ru-uš-ta-am-ma(?)
 a-na wa-ar-ki-a-tim
 luki-na iš-da-šú
- 15 *Ma-al-gu-um*^{ki} a-al-ki
 šar-ru-tum palûm^{um} ^{li}libši⁴⁾
 a ip-pa-ar-ku i-na Ê-nam-ti-la. —
 i-nu-mi-šú ur-dam ma-a-tum
 i-na-ap-ħa-ri ka-lu-šú
- 20 *éš-ku-un* ħa-ba-ra-tam ra-bi-tam
- Kol. II ù ma-ru-uš-tam i-pu-u[š]
 ú-sá-al-pi-it ki-is-za-am
 šú-ba-at *ilu*Maš ra-bi-tim
 ù mi-lam ra-ás-ba-am kirim sá i-di-šú(?) —
- 25(5) *ilu*I-bi-ik-Istár šarrum na²⁾-du
 bi-ni-it ga-ti-šú
 sá *ilu*Ê-a a-na-ku. —

1) Umschrift im Anschluß an die von STRECK bearbeitete Liste.

2) Original: na.

3) Or.: pi ši + ib(?).

4) ig.

- i-na šú-ur-ri* ^{ilu}Ê-a ^{ilu}Dam-ki-na
a-na wa-ar-du-šú-nu ir-šú-nin-ni.
 30(10) *e-pu-uš-ma ab-ni bi-ta-am*¹⁾
a-na ^{ilu}Maḫ ra-mi-ia
šú(?)-ub-ši-im kirâ-a-am el-lam
zi-ma-at i-lu-ti-sá
ú-šá-aš-ki-in ki ḫul(?) ni-bi-im
 35(15) *a-na da-a-ar i-ná ma-aḫ-ri-sá*
ab-bi-šum bît Ê-ki-šú-gestu
*ú-te-ir-ši-im-mi*²⁾ [pa-]ra-ka pa-ni-a-am
ù šú-ba-za ar-mi. —
šá te-im-me-ni ú-da-ap-pa-ru
 40(20) ^{ilu}Maḫ ir-ri-tam ra-bi-tam
li-ru-ur-šú.

Übersetzung.

¹⁻⁴ Ibik-Ištar, der König, von Enki's und Damkina's Gnaden König von Malgûm, Sohn Apil-ilišu's.

⁵⁻⁷ Als Anu, Ellil, Maḫ und Êa-šarru des Landes Entscheidung entschieden — ⁸⁻¹⁰ und, der Herr der Bestimmung, seiner hehren Gemahlin Damkina kundtat:

¹¹⁻¹⁷ «Eilends, wie(?), beseitige(?) die *maruštu*; für die Zukunft sei fest ihr Fundament! Deine Stadt Malgûm — das Königtum, die Regierung bestehe! unaufhörlich in Ê-nam-ti-la!» —

¹⁸⁻²⁴ Damals machte er für das Land(?) in seiner Gesamtheit eine Verordnung(?), eine große *ḫabaratu* und *maruštu* machte er, zerstörte den Dom, die Wohnung der großen Göttin Maḫ, und den ehrfurchtgebietenden Glanz des Parkes an dessen Seite.

²⁵⁻²⁷ Ibik-Ištar, der erhabene König, der von Êa's Hand Erschaffene bin ich. ²⁸⁻³⁰ Bei meinem Regierungsantritt nahmen Êa und Damkina mich zu ihrem Diener. ^{31-36a} Ich machte und erbaute den Tempel für die Göttin Maḫ, die

1) So nach MESSERSCHMIDT.

2) Or.: *ni*, Hörfehler für *mi*(?).

mich liebt(?); einen hehren Park, den Schmuck ihrer Göttlichkeit ließ ich pflanzen, *ki-gul* nannte ich ihn auf ewig vor ihr mit Namen. ^{36b-38} Den Tempel *Ê-ki-šû-geštu* stellte ich wieder her(?), den vorigen Kultraum und ihre Wohnung nahm ich in Benutzung.

³⁹⁻⁴¹ Wer meine Gründungsurkunde wegnimmt, den möge die Göttin Maḥ mit einem großen Fluch verfluchen!

Bemerkungen.

Der Text ist in gewisser Hinsicht kunstvoll disponiert; und es wäre nur zu wünschen gewesen, daß auch der Schreiber ein gleicherweise kunstvolles Schriftdenkmal geliefert hätte. Ich habe bereits oben ausgesprochen, daß die Ursache der vielen Fehler darin zu suchen sein dürfte, daß der Schreiber nach Diktat schrieb. Die Disposition ist meines Erachtens die folgende:

I. Teil. Zeile 1—4 Titulatur.

Z. 5—24.

- a) Z. 5—17 *i-nu*-Satz (Schicksalsbestimmung; Êa's(?) Worte zu Damkina)
- b) Z. 18—24 *i-nu-mi-šû*-Satz (Êa(?) zerstört durch eine Flut(?) Kultstätten von Malgûm).

II. Teil. Z. 25—27 Titulatur.

Z. 28—38. Der von Êa und Damkina gnädig angenommene König läßt der Göttin Maḥ einen Park pflanzen und erneuert den Tempel *Ê-ki-šû-geštu*.

Schluß. Z. 39—41 Fluchformel.

Über die Lage von Malgûm ist Sicheres noch nicht aussagbar; es scheint aber so, als sei der Ort in der Nähe von Sippar zu suchen. Das Datum des 35. Jahres Hammurabi's ist benannt nach der Zerstörung der Mauern von Malgûm; mit spätestens dem voraufgehenden 34. Jahre hatte somit die Selbständigkeit Malgûm's ein Ende. Nun erwähnt aber bereits das Datum des 10. Jahres Hammurabi's eine



Verheerung des Landes bzw. der Stadt Malgûm. SCHEIL (*La chronologie rectifiée du règne de Hammourabi* S. 8 = 118) vermutet wohl mit Recht, daß sich auf dieses Ereignis eine Stelle der Einleitung des Gesetzbuches bezieht, daß also das 10. Jahr nicht nach einer Kriegstat, sondern nach einem Friedenswerk Hammurabi's benannt sei. Der König nennt sich Cod. Ham. IV 12—22 den, «der barg die Einwohner von *Ma-al-ka-a^{hi}* im Unglück, ihren Wohnsitz in Reichtum festgründete, der für Êa und Dam-gal-nun-na, welche sein Königtum groß gemacht haben, für ewig festsetzte seine Opfergaben» (nach WINCKLER's Übersetzung). Welcher Art die Katastrophe war, geht hieraus nicht hervor; es liegt aber nahe, den Inhalt unserer Bauurkunde heranzuziehen. Es wird sich um eine Wasserkatastrophe gehandelt haben, bei der eine plötzliche anstürmende Überschwemmung einen guten Teil der vorhandenen Baulichkeiten vernichtete. Es wird natürlich nicht angehen, ohne weiteres die Urkunde des Ibik-Ištar und das Datum des 10. Jahres Hammurabi's auf ein und dasselbe Ereignis zu beziehen. Wenn man das annehmen wollte, bliebe ein ungelöstes Problem, wie Ibik-Ištar so ganz den Namen Hammurabi's unterschlägt. Ich bin überzeugt, daß die Katastrophe vor dem 10. Jahr den Anlaß zu einer politischen Angliederung Malgûm's an das Reich Hammurabi's bot; das glaube ich aus den oben zitierten Worten des Cod. Ham. herauslesen zu dürfen. Wenn aber vor dem 35. Jahr Hammurabi Malgûm's Mauern zerstörte «auf Geheiß Anu's und Ellil's», dann dürfte ein Aufstand der Stadt voraufgegangen sein, was beweisen würde, daß man sich dort mit dem Verlust der politischen Selbständigkeit nicht befreunden konnte. Die Ausnutzung der Notlage Malgûm's wäre damit den Bürgern der Stadt nicht als eine «Festgründung des Wohnsitzes in Reichtum» erschienen. — Es bleibt somit das Natürlichste, den König Ibik-Ištar in die Zeit vor Hammurabi zu setzen; eine nähere Datierung ist noch nicht möglich.

Z. 2. Der Stadtgott von Malgûm ist Êa; geschrieben



ilu Ê-a (Z. 27. 28) bzw. *ilu En-ki* (Z. 2). Seine Gemahlin ist die Göttin *ilu Dam-ki-na* (Z. 2. 10. 28) oder *ilu Dam-gal-nun-na* (Cod. Ham. IV 18). Wenn Hammurabi sagt, daß er Êa und Damgalnuna, die «sein Königtum groß gemacht», ewige Spenden gestiftet, so heißt das implicite, daß die Götter ihn als Herren ihrer Stadt Malgûm bestätigt haben. Da sich die Stelle auf das im Datum des 10. Jahres Hammurabi's erwähnte Ereignis bezieht (s. o.), war Hammurabi bereits in seinem 9. Jahre im Besitze des Ortes.

Z. 3. Die verschiedenen Schreibungen des Namens Malgûm s. bei SCHORR, VAB V S. 504.

Z. 5. *ilu Mah* ist gemäß den Götterlisten die *ilu Bêlit-ilê*. Vgl. CT XXIV 10, 8. 11, 1. Weitere Belege bei DEIMEL, *Pantheon Babylonicum* Nr. 2069. Da an unserer Stelle *ilu Mah* neben *ilu En-lil* steht, vermutet PAFFRATH (*Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften* S. 222) wohl mit Recht, daß sie hier = *Ninlil* ist. Gemäß Z. 31 und 40 ist *ilu Mah* die Herrin des Tempelbezirkes, aus dem die Zigatu-Inscription stammt. Der akkadische Name der Göttin war, worauf Herr Geheimrat DELITZSCH mich aufmerksam macht, vermutlich *Rubâtum*, also einfach die Übersetzung des sumerischen *Mah*. — Auffällig ist, daß die Göttin in Zeile 31 ein maskulines Epitheton erhält, *ra-mi-ia*!

Z. 6. *ilu Ê-a-sar-ri* ist nicht ohne weiteres mit Êa schlechtweg zu identifizieren. An unserer Stelle, wo deutlich die große Trias Anu, Ellil, Êa genannt wird, hat das natürlich keinerlei Bedenken. — Der Gott kam bisher nur vereinzelt vor. Die große Götterliste III R 66 schreibt ihn stets $\rightarrow\text{†} \Rightarrow\text{III} \text{†} \llcorner$. Nach Kol. I 5 wurde er in Kâr-Tukulti-Ninib verehrt; vgl. *ibid.* Kol. IV 22. V 26. VI 24. In Assurtexten wird er öfter genannt, es gab in Assur einen besonderen Tempel des $\rightarrow\text{†} \text{†} \llcorner$ bzw. *ilu Ê-a-sárru*. Als Göttheiten dieses Tempels bucht das Tempeladreßbuch, dessen vollständigen Text ich demnächst zu veröffentlichen gedenke:

ilu Ħa-ni *ilu* Azag-sud
 ina bit-kâtâ ina tarbaši
ilu Zi *ilu* Tišpak
 ina tarbaši ina rêš bûri
ilu Ê-a-sârru *ilu* Dam-ki-na
ilu Is-ĥa-ra *ilu* Kin-gu
ilu Ma-lik *ilu* Ū-gur-tû

naphar ina bit *ilu* Ê-a-sârru (Var.: *ilu* Ĩ-sârru)

Die Annalen Ašurnâširpal's II 135 erwähnen ein Standbild in Kalĥu: *šalam Ê-a-sârri* (s. KB I S. 96 f.). — Die Schreibung *ilu Ê-a-sar-ri* unseres Textes begegnet auch ähnlich in dem Mitannitext KNUDTZON, VAB II Nr. 24, Kol. I 77. 101; dort lesen wir den Namen: *ilu E-a-a-sar-ri* (s. VAS XII Nr. 200). — In Personennamen der Kassitenzeit wird der letzte Bestandteil des Gottesnamens gewöhnlich durch  ausgedrückt. Vgl. CLAY, *Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period* S. 148^b; belegt sind: *Erba-ilu Ê-a-sârru* Bab. Exp. XV Nr. 38 c, 21 (l. c. S. 91^b)
Ibni-ilu Ê-a-sârru Bab. Exp. XIV Nr. 132, 22. XV Nr. 36, 4. 38 c, 5. 39, 5. 119, 2. 166, 7. 198, 78 (l. c. S. 83^b)
Nûr-ilu Ê-a-sârru CBS 3534, 3 (l. c. S. 113^b).

Nennungen des Gottes finden sich auch in Boghazköi-Texten; siehe das Zitat bei JEREMIAS, *Im Kampfe um den alten Orient* III¹ S. 16; jetzt auch *Keilschrifttexte aus Boghazköi*, Heft I Nr. 1, Rs. 55 *ilu Ê-a-sârru bêl ĥa-zi-[zi]*, wofür ebenda Nr. 3, Rs. 23 aber *ilu Ê-a(!) bêl ĥa-si-si* steht. Zu dem Vorkommen des Gottes auch in elamitischen Texten als *A-ip-a-sârru* vgl. HOMMEL, *Grundriss der Geographie* S. 41.

Z. 8. Die am Zeileneingang stehenden Zeichen verstehe ich nicht. Wer spricht zu Damkina, die doch auch in Malgûm als Gemahlin Êa's galt, die Worte Z. 11—17? Êa selbst?

Z. 12. *maruštu*, s. a. Z. 21 «Unheil» s. DELITZSCH, HWB S. 428^a.

Z. 16 f. Die Verheißung eines unaufhörlichen Königtums in Malgûm erinnert in ihrer Formulierung unmittelbar an messianische Stellen des AT. Vgl. ganz besonders Gen.



49, 10. — Das Wort *palû* bezeichnet übrigens nicht nur eine «königliche Insignie» oder abstrakt das «Königtum» bzw. chronologisch das «Regierungsjahr» (Belege bei DELITZSCH, HWB S. 525), sondern, wie aus noch unveröffentlichten Assurtexten mit Sicherheit hervorgeht, auch den «Regenten»; ein Beispiel für viele: *1Tukulti^{ti}-i^{lu}Nin-ib pa-lum mâr i^{lu}Šulma-nu-ašaridu pa-lim-ma . . .* «Tukulti-Ninib, der Regent, Sohn Salmanassar's, des Regenten . . .», während es auf dem gleichen Text an anderer Stelle heißt: *1Tukulti^{ti}-apil-ê-šâr-ra šâr kiššâti šâr mâtu Ašsur mâr Ašur-rêš-i-ši šâr mâtu Ašsur-ma . . .* Es steht also *palû* auf gleicher Stufe mit *šarru*, ist somit Titel.

Z. 17. *Ê-nam-ti-la* ist offenbar für Malgûm die Krönungsstätte; d. h. es ist auch der angesehenste Tempel der Stadt. Einen Tempel gleichen Namens besaßen auch andere Städte, so auch Assur. Eine Liste bietet für Assur folgende Angabe:

ê-nam-ti-la = bit ba-lâ-ti = bit i^{lu}Gu-[la].

Z. 18 ist *ur-dam ma-a-tum* etwa ein einziges Wort?

Z. 19. Zu *i-na-ap-ħa-ri = in(a) naphari* vgl. aus dem von ZIMMERN in VAS X Nr. 214 veröffentlichten Text VAT 5946 (s. jetzt auch: ZIMMERN, *Ištar und Šaltu*): *i-ni-li* I 2. 6 für *in(a) ilê*. Sogar assimiliert: *im-ma-ti* für *in(a) mâti* s. mein Heft VAS XII Nr. 193, Vs. 10. Rs. 25.

Z. 20 *ħa-ba-ra-tum*. Das Wort kommt meines Wissens hier zuerst vor; die Nachbarschaft mit *maruštu* «Unheil» läßt ahnen, daß auch *ħabaratu* irgend ein Unglück bezeichnet. DELITZSCH, HWB S. 268 notiert eine Vokabularstelle V R 36, 55 def, jetzt CT XII 2. II 55, welche besagt, daß das Zeichen \langle , wenn es im Sumerischen *bu-ru* gesprochen wird, = assyr. *ħa-ba-a-rum* ist. Da die vorangehende Zeile 54 für dasselbe Zeichen den assyrischen Wert *ħa-ra-a-rum* «graben», «höhlen», «löchern» bietet, ist auch für *ħabâru* eine ähnliche Bedeutung anzunehmen. Es handelt sich vermutlich um eine Wasserkatastrophe; bedeutet *ħabaratu* etwa einen «Deichbruch»?

Z. 24. Betreffs der Parkanlagen neben Tempeln vgl. MEISSNER, *Assyriologische Forschungen* I S. 3 f.

Z. 34. Der Name des Parks lautete vielleicht *ki-gul*, «Ort der Freude», «Lustgarten».

Z. 36. Den Namen des Tempels der Göttin Maḥ liest PAFFRATH (a. a. O. S. 222) *ê-ki-sû-giṣ-pi*. *sû* steht natürlich für *sû* (𒍪); das Zeichen *pi*, im Sumerischen *geṣtu* zu lesen gemäß DELITZSCH (*Sumerisches Glossar* S. 97), erhält gelegentlich den an sich überflüssigen Zusatz *giṣ + ku*. Es ist sehr wohl möglich, daß das *ku* auch fehlen kann — oder aber hier ausgelassen ist —, jedenfalls möchte ich den Namen des Tempels *ê-ki-sû-gestu* lesen, zu deutsch: «Haus des zur Erde hin (gerichteten) Ohres». Die Bezeichnung soll gewiß auf die Gebeterhörung seitens der im Tempel verehrten Göttin Maḥ aufmerksam machen.

Z. 39 ff. Derjenige, der die Inschrift stiehlt, wird mit einem «großen Fluch» bedroht; man unterschied also wohl verschiedene Grade der Fluchformeln. In der Tat lassen sich solche feststellen. Es wirkt fast als Oxymoron, daß die Androhung eines «großen Fluches» einen so kleinen Raum einnimmt wie hier; gewöhnlich wird ausführlicher der Inhalt des Fluches angegeben.

Anhangsweise möchte ich einen altbabylonischen Brief mitteilen, der des Eatempels von Malgûm Erwähnung tut. Die Tafel, deren Keilschrifttext ich in meiner demnächst erscheinenden Ausgabe der Berliner «*Altbabylonischen Briefe*» (*Vorderasiatische Schriftdenkmäler* XVI) unter Nr. 138 veröffentlichte, hat die Inventarnummer VAT 7862. Der Brief lautet:

Umschrift.

a-na I-ku-un-pi-ilu En-zu
ki- bé- ma
un-ma ilu Marduk-na-si-ir-ma.
ilu Šamas li-ba-al-li-it-ka.
¹*Gimil-ilu Nin-sun šangû Ê-a*
Mal-gûm^{ki}

7*

- âš-sum hi-bi-il-ti-šû*
û-lam-mi-da-an-ni
a-nu-um-ma a-na ši-ri-ka
 10 *aṭ-ṭar-da-âš-šû*
šum-ma at-ta
di-nam ki-ma ši-im-da-tim
šû-ḫi-iz-zu
šum-ma at-ta
 15 *di-nam la tu-šâ-aḫ-ḫa-az-zu*
a-na mârêmes a-li-šû ki-bi
a-na bit Ê-a li-ru-bu-ma
i-na bit Ê-a
di-nam ki-ma ši-im-da-tim
 20 *li-šâ-ḫi-zu-šû.*

Übersetzung.

¹⁻³ Zu Ikûn-pî-Sin sprich: also (sagt) Marduk-nâšir:
⁴ Šamaš möge dich am Leben erhalten! ⁵⁻⁸ Gimil-Ninsun,
 der Priester des Êa von Malgûm hat mich wegen eines ihm
 zugefügten Schadens benachrichtigt. ⁹⁻¹⁰ Jetzt schicke ich
 ihn dir zu. ¹¹⁻¹³ Wenn du gemäß den Gesetzesparagrafen
 (ihm einen Rechtsspruch geben kannst), gib ihm einen Rechts-
 spruch. ¹⁴⁻²⁰ Wenn du ihm einen Rechtsspruch nicht geben
 kannst, sprich zu seinen Mitbürgern, sie mögen zum Êa-
 Tempel hineingehen und im Êa-Tempel einen Rechtsspruch
 gemäß den Gesetzesparagrafen ihm geben.

Bemerkungen.

Z. 7 ff. vgl. UNGNAD, VAB VI Nr. 8, 4 ff. — Z. 12. Zur
 «Handhabung des Rechts *kîma šimdât šarrim*, nach den Be-
 stimmungen des Königs» vgl. ARNOLD WALTHER, *Zum alt-
 babylonischen Gerichtswesen* S. 96—99. — Hinter Z. 12 ist
 etwa zu ergänzen *tušahḫazu*. — Wenn Ikûn-pî-Sin die Sache
 zu entscheiden vermag, soll er es tun; kann er es aber nicht,
 so soll er die Bürgerschaft von Malgûm, aus der der Kläger
 stammt, benachrichtigen. Im dortigen Êa-Tempel soll der

Fall dann nach den Gesetzesparagrafen entschieden werden. — Es scheint danach im Êa-Tempel von Malgûm eine Kopie des Hammurabigesetzes vorhanden gewesen zu sein, die eingesehen werden konnte und mußte, wenn der Richter auf Grund seiner gedächtnismäßigen Gesetzeskunde sich nicht getraute, eine Entscheidung zu fällen.

II. Neue Bruchstücke der Serie «AN = *iluA-nu-um*».

Die Götternamenkataloge, unter ihnen besonders die uns am besten bekannte Serie «AN = *iluA-nu-um*», bilden trotz ihres teilweise recht fragmentarischen Überlieferungszustandes immer noch eine der Hauptquellen für die Kenntnis des babylonischen Pantheons. Viele Götternamen sind uns bisher nur in ihnen überliefert und erklärt. So gewiß wir zu der Hoffnung berechtigt sind, daß uns eines Tages der lückenlose Text vorliegen wird, — die Vorbedingung dazu ist doch die, daß alle, und auch die im Augenblick wenig nutzbringend erscheinenden, Bruchstücke veröffentlicht werden. Ich habe in der Vorderasiatischen Abteilung etliche Fragmente ausfindig gemacht, die ich dank der gültigen Erlaubnis von Herrn Geheimrat DELITZSCH hier vorzulegen in der Lage bin.

1. VAT 11513.

Von der III. Tafel der Serie «AN = *iluA-nu-um*» ist bisher nur das kleine Bruchstück K 2097 (CT XXIV 18) bekannt geworden, das die Mitte der 1. Spalte und den Schluß der letzten enthält. Spalte 1 bot nach K 2097 Namen des Gottes Šamaš; wie der Folgeweiser der II. Tafel auf K 4332, IV 44 (CT XXIV 17) beweist, begann aber Spalte 1 mit Namen des Gottes Sin. Diese ergänzt das dem Assurfunde angehörende Bruchstück VAT 11513. Für die letzte Spalte bietet es leider auch nicht viel mehr als K 2097, immerhin enthält es beachtenswerte Abweichungen in Schreibungen und Glossenangaben und vervollständigt den schon bekannten



296 11513.

23

5

10

15

20

25



217. 1916.



Text nach oben hin um einige Zeilen. VAT 11513 ist ein rötlichbraunes Bruchstück von 93 mm Höhe, 66 mm Breite und bis 28 mm Dicke; die durchschnittliche Zeilenhöhe beträgt nicht mehr als 2 mm.

Vorderseite; Spalte 1.

	[dingir] Šeš - k[i]	[ilu] En-zu
	[dingir] En - zu	["]
	[dingir] si-en-nu XXX	["]
	[dingir] Giš-šir-gal	["]
5	[dingir] Bu - nir	"
	[dingir] Lid - tir	"
	[dingi]r Lid-lu-lu	"
	[dingi]r Mēn-šú-ul	"
	[dingi]r Mēn-kin-dingir-ra	"
10	[dingi]r Mēn-lağ-gir	"
	[dingi]r Gil-sa-dingir-ra	"
	[dingir] Gil-sa-a	"
	[dingir] Má-gu-la-an-na	"
	[dingir] Dûmu-nun-na	"
15	[dingir] D]ûmu-g'ki	"
	[dingir] Lugal	"
	[dingir] Umun	"
	[dingir] Mu-[ge-gál-]la	"
	[dingir] Be-[dim]huš	"
20	dingir u[n-ki-en]Ukkin	"
	[d]ingir Ukkin-[] ▶▶ ▲▼▼▼	"
	[dingir] Ud - sar	Na-an-n[a-ru]
	[dingir] ma Má	"
	[dingir] Má-] tu	"
25	[dingir] ▶ ▶▶ ▲▼ ▲▼	ilu Nam[-ra-ši-it]
	[dingir] Ni]n - gal	Dam.Bi[.]
	[dingir] Ni]n-gi-azag-ga	ilu[.]
	[dingir] Lid-]na-ar-bu	Ama[.]

(Rest zerstört.)



Als Duplikate zu Stellen der Vs. kommen in Betracht:

A	K 2097, Vs. 1—27	(CT XXIV 18)
B	K 4349, XI 14—28	(CT XXIV 39)
C	K 2115, rechts	(CT XXV 28)
D	K 2124	(CT XXV 32)
E	K 2114, 7 f.	(CT XXV 42)
F	46559, III 26 ff.	(CT XIX 46).

Zu den einzelnen Gleichungen ist zu bemerken:

1. = E 7; C 2 und F 26 fügen die Glosse *na-an-na* hinzu; der Folgeweiser K 4332, IV 42 (CT XXIV 17) ergänzt in der rechten Spalte *iluEn-zu*. Gemäß B 14 ist Nanna der Name des *iluSin ša šamê^e u iršiti^{ti}* «von Himmel und Erde». Vgl. DEIMEL, *Pantheon Babylonicum* Nr. 2929 I 3.

2. = C 4 E 8; auf F 27 die Glosse *en-zu*. Gemäß B 15 ist Enzu, dort geschrieben *iluEn-zu-na*, der «Sin der Ent-scheidung» (*iluSin ša purussê*). DEIMEL Nr. 2929 I 1.

3. = C 3 D 13; F 28 hat die Glosse *si-in*. DEIMEL Nr. 2929 I 2.

4. = C 6, ist sonst ein Name des Šamaš!

5. liegt wohl D 15 f vor; die Erklärung in B 23 lautet: *iluSin ša ni-ip-ši* «Sin des Aufgangs».

6. gemäß B 24 *iluSin ša su-pu-ri* «Sin der Umhegung».

7. gemäß B 25 *iluSin ša i-gi-si-e* «Sin der Geschenke».

8. wohl = C 7, wo allerdings *dingir Ama-šu-ul* geschrieben!

9. ist bisher meines Wissens nicht belegt.

10. Mit dieser Zeile setzt A ein; dort findet sich hinter *lağ* ein etwa wie *ha* aussehendes Zeichen, vermutlich der Rest des zu *g̃r* als Glosse gesetzten Zeichens  *gir*.

11. = A 3. Ist hierzu und zu dem in Z. 12 genannten Namen gleichzusetzen *dingir Gil-sa-an-na* (DEIMEL Nr. 603)?

12. = D 1; A 4 hat statt *gil* das Zeichen , das danach *gē* zu lesen ist.

13. = A 5 D 2; vgl. DEIMEL Nr. 2057.

14. = A 6 D 3; vgl. DEIMEL Nr. 770.
15. = A 7; D 4 setzt die Glosse *gi* zum Zeichen ; vgl. DEIMEL Nr. 761.
16. = A 8 D 5. Statt des einfachen *Lugal* kennen die Listen mehrere mit *Lugal* zusammengesetzte Namen; siehe DEIMEL Nr. 1880. 1956. 1970.
17. = A 9 D 6. Der Winkelhaken \langle = *umun* steht gemäß CT XII 1, 5 auch für viele andere Götter, ist also nur ein Surrogat für den eigentlichen Gottesnamen.
18. = D 7. In A 10 fehlt *ge* wohl nur versehentlich.
19. = D 8. A 11 hat die Glosse *dim*. Siehe DEIMEL Nr. 337.
20. = D 9. A 12 bietet die Glosse *un-ki-en*. DEIMEL Nr. 1227.
21. folgt in A 13 auf *Ukkin* noch *dingir Šeš*[. . .]; ist vielleicht DEIMEL Nr. 1228 heranzuziehen?
22. = A 14. Hierher gehören die erklärenden Zeilen B 18 *ilu Sin ša na-mur-te* «Sin der Sichtbarkeit» und auch wohl B 21 *ilu Sin ša uddazallê* «Sin des Hellwerdens». Zu *namurtu* vgl. WEIDNER in der zusammen mit NEUGEBAUER herausgegebenen Arbeit *Ein astronomischer Beobachtungstext aus dem 37. Jahre Nebukadnezars II* S. 40; zu *uddazallê*, geschrieben *Ud-da-šal-lá*, s. DELITZSCH, HWB S. 22 a, LEANDER, *Sumerische Lehnwörter* Nr. 124. — DEIMEL Nr. 1135.
23. = A 15. DEIMEL Nr. 2054.
24. = A 16. Gemäß B 26 *ilu Sin ša ma-kúr-ri* «Sin der Barke». Nach II R 60, 21 a (BRÜNNOW Nr. 3689, DEIMEL Nr. 2063) ist das gleiche Ideogramm auch für einen Namen Êa's verwendet worden: *ilu Ê-a šarru ša Mâ-uru^{ki}* MEISSNER, SAI Nr. 10495: «= *namviru*; vgl. Tiglatpilesar I, Kol. I 6 mit Salmanassar Obv. 6».
25. Die Glosse A 17 gibt für das Zeichen *suguš* den Lesewert *im*; B 28 erklärt den Namen als *ilu Sin ša ši-su nam-rat* «Sin, dessen Aufgang glänzt»; s. DEIMEL Nr. 288, wo die Stelle CT XVI 15, V 19 f. hinzugefügt werden mag:

zi ^{dingir}En-zu-na en ^{dingir}As-îm-babbar-ra-gê ġe-pâ
ni-iš ^{ilu}XXX bêl nam-ra ši-it lu-ta-ma-tû

«Bei Sin, dem Herrn des leuchtenden Aufgangs sei beschworen!»

26. und 27. hat A 18. 19 beim Zeichen *NIN* die Glosse *ni*. Zu 26 lautet die Erklärung B 29: ^{ilu}*Nin-gal ša ma-a-ti* «Ningal des Landes».

28. = A 20; in A folgen noch etliche Zeilen.

Rückseite; letzte Spalte.

	^[dingir] Su-[[]
	^[dingir] Anšu(?)-ka-[[]
	^[dingir] Har-du-ni-[aš]	[]
	^[dingir] Eme-mu-un-gi-[?]	[]
5	^[dingir] Ka-ni-UN	šû[-ú]
	^{dingir} Šû-pa	šû-ú	
	^{dingir} na-ag-be BE	^{ilu} Ē-a	
	^{dingir} šû-ul-lat BE	^{ilu} Ša-maš	
	^{dingir} ha-ni-iš BE	^{ilu} Adad	
10	^{dingir} šû-u[l-l]at PA	^{ilu} [Ša-]maš	
	^{dingir} ha-ni[-iš]LUGAL	^{ilu} Adad	
	^{dingir} i-lu-min IM	^{ilu} Adad	
	^{dingir} nu-ur-ra LUGAL	^{ilu} Ša-maš	
	^{dingir} i-lu-me-ir ASARU	^{ilu} Ša-maš	
15	^{dingir} „ LUL	^{ilu} Ša-maš	
	^{dingir} Dim-me-ir-dîm	^{ilu} Ša-maš	
	^{dingir} nu-ur-ilê(mes) ASARU	^{ilu} Ša-maš	
	^{dingir} iš-ġu-ru MAŠAL	^{ilu} Nidaba	
	^{dingir} „ ASARU	„	
20	^{dingir} iš-ġa-ra MAŠAL	^{ilu} Iš-ġa-[ra]	
	^{dingir} „ LIB.KIL	„	
	^{dingir} nu-ur-ilê(mes) ASARU	^{ilu} Ištâr	
	^{dingir} še-na i-la-ba(!)	^{ilu} PA [u ^{ilu} LUGAL]	
		^{ilu} Šamaš [u ^{ilu} Adad]	
	^{dingir} NINNI	^{ilu} [Iš-tar]	
	tuppu 5(!)-kam-ma AN	^{ilu} A-nu-um]	

Zu den ersten Zeilen gibt es überhaupt keine Parallelen; erst von Zeile 13 ab tritt der Text A, d. i. K 2097 (CT XXIV 18 rechts) ein.

6. wohl nicht der Sternname *šú-pa*, sondern, da im folgenden fast ausschließlich Namen der solaren Gottheiten Šamaš und Adad aufgeführt werden, Name eines dieser Götter. Ist da etwa die in K 4365, 15 (CT XXV 27) für ein Šamaš-Ideogramm sich findende Glosse *šú-ba* zu vergleichen?

7. bis 9. behandeln das Ideogramm $\rightarrow \text{𒌷} \leftarrow$. — Zur Gleichung *nagbe* = *Éa* vgl. sonst die Glosse *na-ag-bu* K 4332 II 48 (CT XXIV 14) oder *nag-bu* F II 29.

8. und 10. haben die Gleichung *šú-ul-lat* = Ša-maš für *dingir* BE und *dingir* PA. Vgl. CT VI 36^a, 2 *itu* Šú-ul-la-at. Ferner F II 27, 28.

9. und 11. *dingir* BE und *dingir* LUGAL sind, wenn Bezeichnungen des Gottes Adad, *ha-ni-iš* zu lesen. Für letztere Gleichung vgl. K 2100 I 4 (CT XXV 16).

12. *Adad* = *i-lu-mir*. Die Glosse wird sonst anders geschrieben: *i-lu-me-ir* F II 24, *i-li-me-ir* CT XXV 20, 7^b und tritt auch K 2100 I 30 (CT XXV 17) als phonetisch geschriebener Name *itu* *I-lu-mi-ir* auf. — Wenn in Zeile 14 das Zeichen *ASARU*, für den Gott Šamaš gebraucht, die Glosse *i-lu-me-ir* erhält, so beweist das die enge Zusammengehörigkeit von Šamaš und Adad.

13. Dafür in A 1 die Glosse *nu-ur-i-li*, desgl. F II 25.

14. A 2 mit Glosse *i-lu-mi(!)-ir*.

15. bedeutet doch wohl, daß die Komposition aus *ASARU* und *LUB*, wenn = Šamaš, ebenfalls *ilumer* zu lesen ist.

16. ist neu.

17. A 3 und F II 26 *nu-ur-i-li* glossiert.

18. A 4. 5 auch auf der rechten Spalte *itu* *Iš-ku-r[u]*.

19. = A 6.

20. A 7 hat dafür die Gleichung: *dingir* *iš-ka-ra* *MApaL* = *itu* *Ištár*.

21. in dieser Form noch nicht belegt; vgl. aber A 9.

Ferner sei auf K 4349 k Rs. (CT XXV 8), Zeile 10 verwiesen:
dingir „ LIB.UD = *ilu* *Iš-ḫa-ra*.

22. ist neu!

23. und 24. werden ergänzt durch A 10. Dort richtig
še-na i-la-na, etwa = «Doppelpaar»; vgl. DEIMEL Nr. 3114.

25. = A 11.

26. = A 12, wo statt der irrigen Tafelzahl 5 richtig 3
 steht.

2. VAT 12931.

Auch dieses Stück entstammt den Grabungen in Assur;
 es gehört zur II. Tafel der Serie «AN = *ilu* A-nu-um» und
 enthält Namen Marduk's.

Als Duplikat besitzen wir
 zu ihm K 4349 III 32—
 36 (CT XXIV 27). Das
 Bruchstück ist elfenbein-
 farben, 26 mm hoch,
 25 mm breit. Zeilenhöhe
 2 mm. Ich nummeriere die
 Zeilen nach K 4349 und
 weise darauf hin, daß
 das ditto-Zeichen besagen
 will, daß alle mit ihm
 gekennzeichneten Namen

VAT 12931.



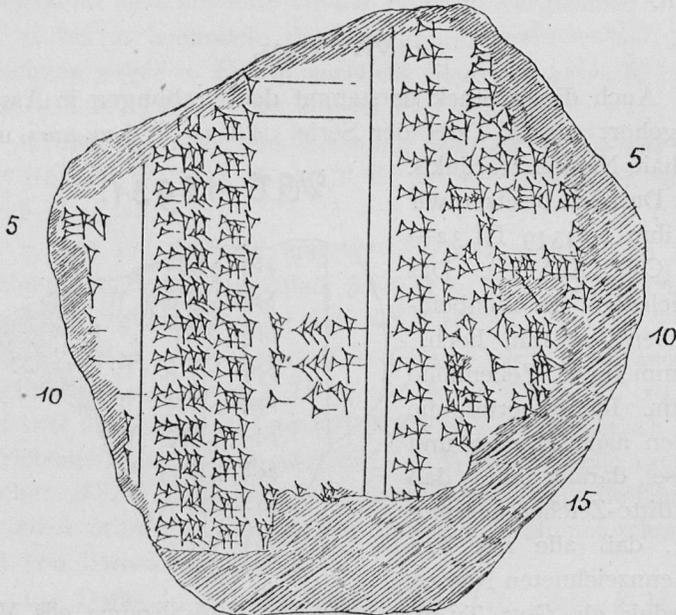
Marduk als Gott Tu-tu angehören. Vgl. *Enuma eliš* VII.

32 b	<i>dingir</i> Mù-[" <i>azaga</i>], vgl. DEIMEL Nr. 2846	
33 a	<i>dingir</i> Tù- " <i>azaga</i> "	3259
b	<i>dingir</i> Šà- zu	3062
34 a	<i>dingir</i> Zi- " <i>ukkin</i> "	—
b	<i>dingir</i> Zi- "[<i>si</i>]"	1367
35 a	<i>dingir</i> Suḫ " <i>kur</i> "	—
b	<i>dingir</i> Suḫ - <i>gú</i>	2873
36 a	<i>dingir</i> Ḫa-a[" <i>kur</i>]"	—
b	<i>dingir</i> Ḫa-a[" <i>gú</i>]"	1378

3. VAT 1193.

Dieses den älteren Beständen der Sammlung angehörende Bruchstück einer Neubabylonischen Tafel hellbrauner Färbung ist 62 mm hoch und 66 mm breit; die Zeilenhöhe schwankt zwischen 2 und $2\frac{1}{2}$ mm. Die linke Spalte ent-

VAB 1193.



hielt Namen *Ellil's*, erweist also das Bruchstück als zur I. Tafel der Serie «AN = ^{ilu}A-nu-um» gehörig. In der rechten Spalte ist bekannt der in Z. 8 genannte ^{dingir}Lugal-sa-par; vgl. K 2098 Vs. 3 (CT XXV 39), DEIMEL Nr. 1990. — Z. 11 ^{dingir}Ha-me-ir ist enthalten im Namen des Patesi Ha-ás-Ha-me-ir; s. VAB I S. 188 n 2, 1.



Das Nergallied Berl. VAT 603 = Philad.
CBM 11344 = Lond. Sm. 526.

Von H. Zimmern.

Bei der Ausarbeitung des Inhaltsverzeichnisses zu VS II hatte ich noch nicht bemerkt, daß das Bruchstück eines Nergalliedes, SK Nr. 79 (VAT 603) [im folgenden = A], in dem gleichfalls altsumerischen Texte CBM 11344 (veröffentlicht von RADAU als Nr. 15 seiner *Misc. Sum. Texts* in *Hilpr. Anniv. Vol.*) [im folgenden = B] und in dem sumerisch-akkadischen Texte aus der Assurbanipal-Zeit Sm. 526 (veröffentlicht von S. A. SMITH, *Misc. Ass. Texts*, S. 24) [im folgenden = C] unmittelbare Duplikate aufweist.¹ Im Hinblick auf die Eigenart im Gedankengang und in der Ausdrucksweise dieses Liedfragments erscheint es nicht unangebracht, es in eigener Einzelbearbeitung vorzulegen. Zugleich mag es auch als ein kleines lehrreiches Beispiel dafür gelten, daß, wie schon die Überschrift dieses Artikels zeigt, die Assyriologie den internationalen Zusammenhang doch nun einmal nicht gänzlich ausschalten kann — wenigstens nicht, soweit das Urkundenmaterial selbst in Betracht kommt, während die eigentliche auf dem gegebenen Material sich erst aufbauende Forschung schon eher ihre gesonderten Wege innerhalb des deutschen Kulturkreises, unbekümmert

¹) Das von BEZOLD, *Catal.* unter Sm. 526 als ein ähnlicher Text bezeichnete Bruchstück K. 5019, von dem mir BEZOLD freundlichst eine Abschrift zur Verfügung stellte, ist doch anderer Art (ein Klagelied) und nicht etwa Duplikat zu dem obigen Texte.



um die Forschungsergebnisse des fremdsprachigen Auslands, gehen kann, ohne sich der Gefahr auszusetzen, dadurch allzu große Einbuße an ihrem Werte zu erleiden.¹

Leider will es einstweilen noch nicht gelingen, auch Anfang und Ende dieses Liedes festzustellen. Vorübergehend hatte ich wohl den Gedanken, daß etwa in K. 4995 (ASKT 124 f.) und dessen ergänzendem Duplikat K. 4618 (IV R 30 Nr. 1), zusammen bearbeitet von BÖLLENRÜCHER, *Gebete und Hymnen an Nergal* Nr. 7, Anfang und Schluß unseres Liedes vorläge. Indessen stehen einer solchen Annahme doch auch wieder allerlei gewichtige Bedenken entgegen. In B ist von der Anfangszeile nur das eine Zeichen un aus der zweiten Hälfte der Zeile vollständig erhalten, das entweder zu ú-mu-un «Herr» oder zu einer mit mu-un- gebildeten Verbalform zu ergänzen sein wird. Ob die Textabschnitte auf der Rückseite von B noch zu unserem Liede gehören oder vielmehr zu weiteren auf dieser Tafel vereinigt gewesenen Liedern, läßt sich einstweilen noch nicht ausmachen. Ich habe es daher auch unterlassen, die Reste von Kol. III und IV

(das Vorhergehende abgebrochen)

ur-s[ag]
dMiš-lam-t[a-é'-a]
ur-sag ù-mu-u[n]
kal-la-ga mu mu-lu àg gi-r[a šú-dim na-an-]
5 àg gi-ra šú-dim gi-ra na-an-[ù-]
šú-dim gišku-bi-da gi-ra na-an-ù-[]
ù-mu-un gē-ám di-di ama ugu-na šàb im-m[a]-a[l]-g[í]-d[è]	
ur-sag mu-lu gē-a im-ta di-di-na	

¹⁾ Vgl. hierzu auch die Ausführungen BEZOLD's in seiner kürzlich erschienenen Schrift *Die Entwicklung der Semitischen Philologie im Deutschen Reich* (Akademische Rede). Heidelberg 1917.



a-li alim-ma ur-sag ù-mu-un úru-gal šàb im-ma-al-gí-dè
¹[kab-tu qar-r]a-[d]u ^dNergal ina [lìb-bi lib-si]
 10 šàb im-ma-al ḫar²-zu-a³ dè⁴-ma-al šàb⁵ im-ma-al

[ina lîb]-bi lib-si ina lîb-bi-ka lib-si ina ka-bat-ti-ka lib-si
⁵.....⁵
 šàb im-ma-al sag-za-a dè⁴-ma-al šàb⁶

[ina lîb]-bi lib-si ina ka-bat-ti-ka lib-si ina lîb-bi-ka lib-si
 gud lu-lu a-ba⁷ na-an-ni-tu-tu-dè⁸
 [a-n]a al-*pi* du-uš-ša-a-ti a-*ḫi*-na-a la ter-ru-ub
 gud-a⁹ gud sag-tug nam-ma-ra-ab-ē'¹⁰
 [a]-na a[l-*pi* al-*pi* qa-a]r-da-a-ti la tu-še-iš-sa-a
 e-ši lu-lu a-ba na-an-ne¹¹-tu-tu-dè⁸
 a-na ši-[e-n]i d[u-u]š-[ša-a]-ti a-*ḫi*-na-a la ter-ru-ub
 15 e-ši-ta¹² e-ši sag-tug¹³ nam¹⁴-ma-ra-ab-ē'¹⁰
 a-na ši-e-ni ši-e-ni šar-ḫa-a-ti la tu-še-iš-ša-a
¹⁵.....¹⁵
 ù-mu-un ē bi-a-ka na-an-ne¹¹-tu-tu¹⁰
 be-lum a-na bîl ši-ka-ri la ter-ru-ub
 um-ma zag bi-e³ ku-a-ra àg-nam-mu-un-gí-gí
 pur-šum-tam ša ašar ši-ka-ri [aš]-bat la ta-da-ak
¹⁷.....¹⁷ ¹⁸.....¹⁸
 16 ù-mu-un ki ku-dam-ma-ka na-an-ni¹⁹-tu-tu¹⁰
 be-lum a-šar ši-tul-ti la [ter-ru-ub]
 20 ab-ba enem²¹ zu-bi³ ku-a-ra²² àg-nam-mu-un-gí-gí
 ši-i-ba mu-di-e a-ma-ti ša aš-bu la ta-šab-bi[š]
¹⁷.....¹⁷ ²⁴.....²⁴
 20 ù-mu-un ki e³-ne-di-da²³ na-an-ne¹¹-tu-tu¹⁰
 be-lum a-šar mi-lul-ti la ta-az-za-az

1) Hier beginnt C 2) C šàb 3) fehlt C 4) C im 5) C ḫar-zu
 6) C šàb-zu im-ma-al 7) C noch áš-áš 8) C noch -en 9) C [g]im
 10) C noch -dè-en 11) C ni 12) C gim 13) C noch -a 14) C na
 15) C umun 16) hier beginnt B Kol. II 17) C umun-e 18) C áš-te-
 ba 19) fehlt B 20) B für Z. 19—21 nur ki-el mulu nu-zu nam-ma-
 ra-ab 21) C e-ne-im; A wohl noch Glosse e-n[e] unter KA 22) C ri
 23) C ta 24) C gub-bu

Gewichtiger, Held, ^GNergal, sie liege (dir) am Herzen,

sie liege (dir) am Herzen, sie liege dir am Herzen, sie ¹⁰
liege dir im Sinn,¹

sie liege (dir) am Herzen, sie liege dir im Sinn,² sie liege
dir am Herzen!

Zu fetten Rindern hinein tritt nicht,

von den Rindern starke Rinder treib nicht hinaus!

Zu fetten Schafen hinein tritt nicht,

von den Schafen prächtige Schafe treib nicht hinaus! ¹⁵

O Herr, in das Bierhaus tritt nicht hinein,

die Alte, die an der Bierstelle sitzt, töte nicht!

O Herr, in den Beratungsraum tritt nicht hinein,

³den Alten, den Sachverständigen, der (dort) sitzt, schlage
nicht!

O Herr, auf den Spielplatz stelle dich nicht,⁴

²⁰

1) Var.: sie liege dir im Sinn (wörtl. Leber), sie liege dir am Herzen.

2) Var.: sie liege dir im Gedanken (wörtl. Kopf).

3) Var. für Z. 19—21 nur: die Magd, die ein Mann noch nicht erkannt
hat, treib nicht hinaus!

4) Var.: tritt nicht hinein.

²⁶ ²⁶
tur-tur-la²⁵ mu-lu e-ne-di²⁷

še-iḫ-ru-tu a-šar mi-lul-ti

ki sa gar-ra-ba

a-šar pit-nu šak-nu

nar tur sir²⁹ zu-ba³⁰

nam-ma-ra-ab-ē'¹⁰

la tu-še-iš-ša-a

na-an-ni¹⁹ tu-tu-dē²⁸

la ter-ru-ub

nam-ma-ra-ab-ē'^{31. 8}

[*n*]a-a-ra *še-iḫ-ra*

*mu-di-e pit-ni la tu-še-
iš-ša-a*

ē tūr nam³² sīr-ri³³

áb-e^{19. 34} ság³⁵ nam-ē'³⁶

[*tar-b*]a-ša la ta-na-as-saḫ

la-ti-šu la ta-sap-aḫ

25 ⁴⁰ur e³⁷ tur³⁸ ra ḫul³ ná-a³⁹ ba³

lag nam-ba³⁴ e³ šub-e⁴¹

[*kal-ba*] *ša ina tar-ba-ši rab-šu lim-niš kūr-ban-na la ta-
na-as-suk*

ab-ba e-tur ku-a-ra

àg-nam-mu³⁴ gí-gí

[*ši-i-ba ša ina tar-b*]a-š[*i*] a[*š-bu*] la ta-šab-biḫ⁴²

silim úru-na mu-lu sag-tug ē-šù⁴⁴ nam³² bi-gá-gá

šá-ga edin-na gír i-lu-du-du

⁴³ ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁴
nam-ne-íb-ra-ra

ḫu gír i-lu gùd⁴⁵ bi-a nam-bi-in-ḫu-luḫ-e

⁴⁶ ⁴⁶

³⁰
a-lim-ma alim zu . [

⁴⁶ ⁴⁶
] . n[am- .] .-dáh-e

(Fortsetzung abgebrochen)

Bemerkungen zum Text.

Z. 4—6. Die Übersetzung und Ergänzung dieser bloß sumerisch überlieferten und außerdem am Schluß abgebrochenen Zeilen soll nur einen Versuch darstellen.

Z. 4. Auf die Schreibung kal-la-ga hier als wichtig für die sumerische Aussprache des Zeichens KAL in der Be-

²⁵) C lá ²⁶) C ki ²⁷) C noch -ta ²⁸) BC noch -en ²⁹) BC sa
³⁰) B bi ³¹) B noch -e-en ³²) B na-an ³³) C ra ³⁴) C bi
³⁵) geschr. PA-KAN ³⁶) BC me ³⁷) B ē ³⁸) BC tūr ³⁹) BC ra
⁴⁰) Z. 25—27 auf B nur teilweise enthalten ⁴¹) C ba ⁴²) hier bricht C ab
⁴³) geschr. KA-KA ⁴⁴) B viell. anders ⁴⁵) geschr. ú-ki-sí ⁴⁶) so nach B

die Kleinen vom Spielplatz treib nicht hinaus!

In den Raum, wo Saitenspiel ertönt, tritt nicht hinein,

den jungen Sänger, der sich aufs Saitenspiel¹ versteht,
treib nicht hinaus!

Den Viehhof rotte nicht aus, seine Kühe verspreng nicht,

den Hund, der im Viehhof böse kauert, bewirf nicht ²⁵
mit Erdklumpen,

den Alten, der im Viehhof sitzt, schlage nicht!

*Den für das Wohlergehen seiner Stadt Kämpfenden setze
nicht im Hause fest,*

in der Steppe durch den Tritt des «Heulers»² schlag ihn
nicht nieder!

Den Vogel durch den Tritt des «Heulers»² schrecke in
seinem Neste nicht auf!

Gewichtiger, . [.] . füge nicht hinzu! ³⁰

(Fortsetzung abgebrochen)

deutung *dannu* hat bereits SCHROEDER OLZ 1914, 398 f. aufmerksam gemacht; in meiner Arbeit *König Lipit-İstar's Vergöttlichung* (BSGW Bd. 68 Nr. 5) S. 25 zu Kol. I 26 von SK Nr. 199 habe ich außerdem noch auf die Stelle des zwei(!)sprachigen Liedes SK Nr. 89, Vs. ? 8/10 hingewiesen, wo sum. ka-la-ka h_é-me-en akkad. [l]u [d]a-nu-a-ta entspricht. — Es ist mir nicht wahrscheinlich, daß, wie z. B. SCHROEDER a. a. O. will, mu mit dem vorhergehenden kal-la-ga als Suffix der 1. Person zu verbinden ist, da eine

¹) Var.: auf den Gesang.

²) wahrsch. Bezeichnung für ein wildes Tier.

Anrede wie «mein Starker» kaum dem Hymnenstil hier entspräche. Vielmehr wird hier und in den beiden folgenden Zeilen der Gegensatz von mu (= *eṭlu*¹⁾ «Mann» und gi (= *ardatu*) «Magd», bzw. in diesem Zusammenhang allgemeiner «Mädchen» oder «Weib», vorliegen, der sich in dieser Schreibung (mu und gi) mehrfach in Eme-sal-Texten findet. Vgl. die bereits von DELITZSCH, *Sum. Vok.* 102 unter gen II angeführten Stellen und z. B. auch noch SBH Nr. 52 Rs. 19/20. 29/32 = SK Nr. 12 I 6. 11 f.; K. 69 (BÖLLENRÜCHER Nr. 6) Rs. 5 f., Stellen, die auch im Gedanken sich mit der unserigen berühren. — mu-lu wohl als Relativpronomen wie auch in Z. 8. — šú-dīm (doppeltes BAB) wohl im Sinne von *sanāqu*.

Z. 7. di-di wie du-du = *dālu* oder *atalluku*, s. DELITZSCH, *Sum. Gloss.* 141. Wie hier als gē-ām di-di, so wird Nergal auch in der Nergalhymne IV R 24 Nr. 1, 42/44 (BÖLLENR. Nr. 5) als en gē-a du-du (*bēlum muttallik māsi*) bezeichnet.

Z. 8. Doch wohl nicht statt im-ta (*ina sārī*) «im Sturm» vielmehr ní-ta (*ina ramānišu*) «von selbst» zu fassen?

Z. 12. Sehr eigentümlich ist, daß hier und in den folgenden Zeilen im Akkadischen *alpē* und *šēni* durchweg mit Adjektiven im Plur. fem. verbunden werden.

Z. 13. DELITZSCH, HWB 170a unter *buḫadu* (ebenso 690a unter *šarḫu*) ergänzt in der akkadischen Zeile [*bu-ḫ*]a-da-a-ti. Dagegen spricht aber der Parallelismus von Z. 15 und nunmehr auch die Tatsache, daß, nach A, Z. 13 und 15 in beiden Fällen dasselbe Ideogramm sag-tug aufweisen, was für []-da-a-ti ein unmittelbares Synonym von *šarḫa-a-ti* erfordert. Auch zu der bei S. A. SMITH vorliegenden Spur]] paßt DELITZSCH's, allerdings auf Grund einer eigenen Abschrift des Textes (s. HWB S. XII unter Sm. 526) gebotene Ergänzung nicht. JENSEN hatte bei einer (mir vor

¹⁾ Zu der jetzt endgültig festgestellten Ansetzung dieses Wortes mit *t* s. meine Bemerkungen zu *ut-tu-lat* (*la-at*) in Enuma eliš I 96 f in MVAG 1916.

Jahren zur Verfügung gestellten und auch für den vorliegenden Zweck mehrfach mit Dank von mir benutzten) Abschrift des Textes im Jahre 1885 noch die Spuren]K ge-
sehen. Danach also wohl zu [qa-a]r-da-a-ti zu ergänzen, wie denn *gardu* auch als Synonym von *šarhu* gelten kann. — In der sumerischen Verbform nam-ma-ra-ab-é hier und in Z. 15 liegt noch der Nebenbegriff «treib nicht für dich hinaus!». Ebenso auch in Z. 23.

Z. 15. A bietet hier das eigentlich allein sinngemäße -ta «von», «von ... weg».

Z. 17. Eine Frau als Schankwirtin, ganz in Übereinstimmung mit Kod. Hamm. § 108 ff.

Z. 18. Zur eigenartigen Form des Zeichens ki in B s. meine Bemerkungen zu SK Nr. 199 II 50. III 11 in *König Lipit-Istar's Vergöttl.* 32 f.

Z. 19. Zu *šba mudē amāti* vgl. die Ausführungen WALTHER's, *Altbab. Gerichtswesen* 251, über die *šbi mudē awātišu* und ähnliche Bezeichnungen für sachverständige Zeugen in den altbabylonischen Rechtsurkunden, wobei WALTHER auch an unsere Stelle erinnert.

Z. 22. Über sa gar-ra (= *pitna šakānu*) habe ich in *König Lipit-Istar's Vergöttl.* 5 ff., unter Heranziehung gerade auch dieser Stelle, ausführlich gehandelt.

Z. 23. Daß, wie auch MEISSNER neuerdings annimmt (s. OLZ 1916, 306), das Wort für «Sänger» im Sumerischen nicht lu1, sondern nar zu lesen und akkad. *nāru*, *nārtu* als sumerisches Lehnwort zu betrachten ist,¹ auch nicht etwa umgekehrt das Sumerische hier aus dem Semitischen entlehnt hat, lehrt doch wohl nicht nur die Glosse na-ar zu ^fNAR = na-ar-[tu] in K. 2051 (ZK II 300), sondern jetzt auch die Vokabularangabe bei POEBEL, HGT Nr. 141 Vs. 7 f.: NAR = na-ru-um und NAR-GAL = na-ar-gal-lu-um. —

¹) Anders LANGDON, *Bab. Liturg.* S. XXVII f., der die semitische Ableitung von *nāru* vertritt. Vgl. über *nāru*, *nārtu* auch FRANK, *Stud. z. bab. Rel.* I 14 f. 69 f.



B und C bieten sa-zu, dem auch die akkadische Übersetzung *mudē pitni* entspricht. Dagegen hat statt dessen A den synonymen Ausdruck *sir-zu*, dem genauer ein akkad. *mudē širhi* «der Gesangeskundige» entsprechen würde. «Sänger» und «Spielmann» waren eben ein und dieselbe Person! *sir-zu* begegnet auch sonst mehrfach in den Kultliedern, so SBH Nr. 57 Vs. 31/32, wo die akkadischen Übersetzungen *mudē širhi* und *zimmeru* dafür zur Wahl gestellt werden, so, von einer göttlichen Sängerin, auch *sir-ra gal-an-zu(!)-a¹* = *ša mu-da-at šir-ḥa* SBH Nr. 58 Rs. 29/30; ähnlich SK Nr. 25 III 16 (vgl. Z. 14) *sir-sag gal-zu*, was akkad. *mudē širhi rešti²* wäre, und SK Nr. 26 V 19 *sir-ri mu-un-zu me-en*. Daneben ist, was auch schon LANGDON, *Bab. Liturg.* S. XXXIV Anm. 3 erwähnt, für den Sänger auch noch die Bezeichnung *mu-lu sir-ra*, akkad. *ša širhi* üblich. So Sm. 1366, Vs. 13/14 (ASKT Nr. 16) = SK Nr. 26 III 9. S. auch SK Nr. 25 II 7.

Z. 24. *ē tūr nam-sir-ri (tarbaša la tanassaly)* erinnert an *ud tūr gul-e ud amaš sir-ri (ūmu tarbaši iabbat ūmu supūri inassaly)* SK Nr. 12 I 7 = SBH Nr. 52 Rs. 21/22, wie oben Z. 4 ff. die Stelle mit *mu (etlu)* und *gi (ardatu)* an die entsprechende Parallele in der gleichen Hymne.

Z. 25. Statt *ē* (so B) hat A hier (und Z. 26) die phonetische Schreibung *e*. Desgleichen bietet für *tarbašu* A hier (und Z. 26) die phonetische Schreibung *tur* statt *tūr*, das B und C aufweisen. Umgekehrt steht z. B. *tūr* statt *tur (seḫru)* SK Nr. 12 I 10. — Für *lag* = *kurbannu* hat DELITZSCH, wie AL⁵ 166 (s. dazu MEISSNER, ZA 27, 273),

¹) Danach auch SAI 4888 zu verbessern (BA V 536 bietet nicht etwa eine Duplikatstelle zur Bestätigung für die unmögliche Lesung *gal-dĒ-a*, sondern geht für diese Zeile auch nur auf SBH Nr. 58 zurück. *gal-an-zu* hier = *mudū*, wie sonst = *eršu*. Ganz willkürlich und sicher falsch ist die Änderung von *gal in zu* bei LANGDON, *Sum. and Bab. Psalms* S. 34 zur Stelle.

²) Vgl. SBH Nr. 14 Vs. 10/11 *sir-sag* = *šir-ḥi reš-ti-i*; dazu auch den Tempelnamen *Ē-sir-sag-uš-sa* SBH Nr. 48 Rs. 50; MACMILLAN (in BA V) Nr. 21 Rs. 14; LANGDON, *Bab. Liturg.* Nr. 26, 5; Nr. 73, 40 (vgl. Nr. 56, 22).



so auch *Sum. Gloss.* 165¹ immer noch die Bedeutung «Darbringung(?)», trotz der Ausführungen JENSEN's bei KÜCHLER, *Ass.-bab. Mediz.* 125 f. (vgl. auch 130), über *kirbānu*, *kirbānu*, *kurbānu* «Erdklumpen». Vgl. zu diesem Worte ferner noch WALTHER, ZDMG 69, 429, der auf die Variante *ri-ki-ib-tim* zu *ki-ir-ba-ni-e* in POEBEL, BE VI 2 Nr. 9, 11 aufmerksam

macht und wohl mit Recht an 𐎠𐎢𐎣 (und 𐎠𐎢𐎣𐎠) nebst 𐎠𐎢𐎣 in der Bedeutung «Erdklumpen» erinnert. Auch an unserer Stelle wird *kurbannu* mit *nasāku* verbunden, wie in THUREAU-DANGIN, *Lettres et Contr.* Nr. 73, 4.

Z. 27. Die folgenden, nur durch die bloß sumerischen Versionen A und B vertretenen Zeilen bieten der Übersetzung und Erklärung noch große Schwierigkeit. Auch ist die Entsprechung zwischen A und B nicht ganz klar; ebenso nicht, worauf sich die Randglosse *ša-ga* bei Z. 28 bezieht. — Zu *sag-tug* wohl = *gardu* s. oben zu Z. 13.

Z. 28. Zu *i-lu-du-du* (geschr. KA-KA) = *sammeru* bzw. *šāriku* s. DELITZSCH, *Sum. Gloss.* 23. Hier aber wohl eher «Schreier», «Heuler» als Bezeichnung für ein wildes Tier.

¹) Auch die hier unmittelbar folgende Stelle über *lag* bedarf der Verbesserung und Vervollständigung. Es handelt sich hier natürlich um das Wort *lag* = *lāšu* «kneten» (mit diesem *lag* bringt WALTHER a. a. O. wohl mit Recht auch das obige *lag* in der Bedeutung *kurbannu* zusammen). Vgl. zu diesem *āšu* «kneten» (= hebr. לָשׁ, aram. ܠܫܐ, ܠܫܐ, äth. ለሰ) KÜCHLER, *Ass.-bab.*

Mediz. 104, dazu auch MEISSNER, GGA 1904, 747, der die auch von DELITZSCH a. a. O. zitierte Stelle CT XVII 22, 134/135 mit Recht zu *u-me-ni-lag* = [*l*]u-uš-ma ergänzt. S. zu *lāšu* z. B. auch noch IV R² 23 Nr. 4, 15; das und das *tele]qqi ūta ta-la-āš*. Ein angebliches *lū* «Arznei» (DELITZSCH, HWB 374 unter *lū* III), besser mit JENSEN (bei KÜCHLER, a. a. O.) «Teig» mit dem Ideogramm *nig-lag-gá* existiert übrigens nicht. Vielmehr ist statt dessen an den beiden Stellen ASKT 87, 65; IV R 27, 54b (= CT XVII 11, 85) *li-i-ša* und ebenso KÜCHLER S. 42, 11 *li-e-sam* (statt *li-e sammu*) als Akk. von *lišu* zu lesen, das ja auch CT XII 36, 25 ab (= V R 39) mit dem Ideogramm [*ní*]g-[*lag*]-*gá* vorliegt, unmittelbar hinter *lag* (wohl mit der Glosse *la-ag*) = *la-āšu* «kneten». Danach auch SAI 9309 zu verbessern und mit 9310 zu verbinden.

Die lydisch-aramäische Inschrift von Sardes.

Von *Mark Lidzbarski*.

Bei den Ausgrabungen der Amerikaner in Sardes wurde eine größere Zahl lydischer Inschriften gefunden. LITTMANN teilt jetzt die wichtigeren unter ihnen mit,¹⁾ und er hat mit schönem Erfolg ihren Sinn zu ermitteln versucht. Es war ein Glück, daß sich unter den Inschriften auch eine zweisprachige, lydisch und aramäisch, in vorzüglicher Erhaltung fand. Da die beiden Texte im wesentlichen übereinstimmen, konnte mit Hilfe des aramäischen eine große Zahl lydischer Wörter und Wortformen bestimmt werden. So weiß man denn schon jetzt von der lydischen Sprache mehr als von der seit Jahrzehnten untersuchten lykischen.

Der Wert des aramäischen Textes wird stark dadurch beeinträchtigt, daß der Verfasser wenig Aramäisch verstand. Es war wohl ein kleiner Beamter persischer oder lydischer Herkunft, der das Aramäische aus Urkunden oder dem Schrifttum kannte, das die Perser in ihrem Interesse im Reiche verbreiteten. Unter diesen Schriftwerken standen wohl die Berichte über ihre Erfolge fremden Völkern gegenüber obenan. Der Text von Behistun war jedenfalls nicht der einzige Bericht dieser Art, für dessen Verbreitung gesorgt wurde. Der Verfasser gebraucht für «vertreiben» das Wort *ברר*. Dieses war ihm anscheinend aus der Schilderung eines

1) *Sardis*. — Publications of the American Society for the Excavation of Sardis. Volume VI. *Lydian Inscriptions*. Part I. By ENNO LITTMANN. Leiden, E. J. Brill Ltd. 1916. — IX + 85 Ss. 4⁰.



Kampfes und der Überwindung des feindlichen Heeres bekannt. Da konnte ganz gut בדר im Sinne «vertreiben» stehen. In dieser Inschrift wird es aber verkehrt bei einer Einzelperson angewandt. Für «zerbrechen» gebraucht er פרך. Ein Aramäer hätte hier תכר geschrieben, denn es kam dem Verfasser nicht darauf an zu sagen, daß alles gerade kurz und klein geschlagen, zerschrotet werden sollte. Andere verkehrte Anwendungen werden später erörtert werden.

Ich habe mich im Sommer 1913 LITTMANN gegenüber eingehend über die Inschrift geäußert, und LITTMANN hat sich in wesentlichen Punkten meiner Auffassung angeschlossen. Mit einigen anderen Erklärungen, die LITTMANN bietet, stimme ich nicht überein.

Ich teile zunächst den Text mit. Die Umschreibung des Lydischen gebe ich nach LITTMANN, obwohl die Bewertung des einen oder anderen Zeichens wahrscheinlich noch modifiziert werden wird.

- 2 . raū islū bakillū est mrud eššk [vānaš]
- 3 lahrisak helak kudkit ist esū vū[naū]
- 4 būtarvod akad manelid kumlilid silukalid akit n[āhis]
- 5 esū mruū buk esū vānaū buk eššac
- 6 lahrisac bukīt kud ist esū vānaū būtarvod
- 7 aktin nāhis helūk fēnsūi(b)id fakmū artimus
- 8 ibsimsis artimuk kulumsis aaraū biraūk
- 9 kūidaū kofuūk hiraū helūk bilū vqbahēnt

- 1 ב||| ל מרחשון שנת ד ארתחשש מלכא
- 2 בספרד בירתא זנה סתונא ומערתא דדתא
- 3 ארתחא ופךבך זי על ספרב זנה פךבך אחד
- 4 זי מני בר כמלי סרוכדא ומן זי על סתונא זנה או
- 5 מערתא או לדדתא לקבל זי פךבך למערתא
- 6 זנה אחר מן זי יחבל או יפרך מנדעם אחר
- 7 ארתמו זי כלו ואפשי תרבעה ביתה
- 8 קנינה טין ומין ומנדעמתה יבררונה וירתה



Die Schwierigkeit besteht für den aramäischen Text besonders in der Erklärung des Wortes פּרְכַר, das dreimal vorkommt. Da auch in dieser Inschrift ר und ר ganz gleich geschrieben sind, ist die Lesung unsicher. Man kann פּרְכַר, פּרְכַר, פּרְכַר, פּרְכַר lesen. Auch das פ ist nicht völlig sicher, das Zeichen könnte schließlich auch ein ג sein, sodaß noch vier andere Lesungen in Betracht kommen. LITTMANN folgte einer Deutung ANDREAS', der פּרְכַר liest und es aus einem nach dem armenischen *hraparak* rekonstruierten altpersischen *fra-pāḏak* als «Vorhof» erklärt. Bei einem mit פּר beginnenden Worte läßt sich unschwer eine Ableitung aus einer indogermanischen Sprache bieten. Da ist z. B. in Grabschriften aus Lydien öfter von einem *περίβολος* um das Grab die Rede.¹⁾ Wäre die Inschrift um zwei Jahrhunderte jünger, so könnte man פּרְכַר von *περίβολος* ableiten. Für *l > d* bieten sich sonst genug Beispiele. Ein anderer würde vielleicht an *πρόπυλον* denken. Man könnte bei der Erklärung auch bei den kleinasiatischen Mundarten bleiben. Die lykischen Inschriften beginnen gewöhnlich mit *ebēñnē kuḗā me ne pḗñnawatē*, worin *pḗñnawatē* = *κατεσκευάσασεν* bzw. *κατεσκευάσατο* ist. Warum sollte פּרְכַר nicht = *pḗñnawatē* sein?

Gegen פּרְכַר im Sinne «Vorhof» spricht der aramäische und noch mehr der lydische Text. In Z. 3 übersetzt LITTMANN die Stelle, indem er annimmt, daß ספּרַב für ספּרַר ver-
schrieben sei, «and the fore-court which is above Sardis(?), this its fore-court, [they are] the property». Man sieht den Zweck der Worte זנה פּרְכַרה nicht ein. Für den Schreiber lag kein Anlaß vor, den Vorhof besonders hervorzuheben, ihm mußte mehr an der Schonung des eigentlichen Grabes liegen. Die Stelle in Z. 5 übersetzt LITTMANN «opposite the fore-court of this cavern». Es ist unwahrscheinlich, daß der Schreiber für «Vorhof der Höhle» פּרְכַר לְמַעְרְהָא schrieb. Das Wort יי war sicherlich eines der ersten, das er gelernt hat, es war ihm geläufig wie wenig andere, und er hätte

1) Vgl. CIG 3007, 3017 und BR. KEIL, *Hermes* XLIII (1908), p. 541 Anm.



dafür nicht ל gebraucht. Wie ל קבל זי am ehesten eine Konjunktion ist, so ist auch nach ל anzunehmen, daß das vorhergehende פרבר hier als Verb steht.

Im lydischen Texte soll nach LITTMANN (p. 32 m) für das erste פרבר in Z. 3 *helak*, für das zweite und das in Z. 5 *vānaū būtarvod* stehen. Nun ist *hel-* in Z. 7 und 9 im Sinne «Sache» gesichert. Es entspricht מנרעם und מנרעמה. Hier steht die Form *helūk*, es liegt trotzdem nahe anzunehmen, daß *hel* in *helak* dasselbe Element enthält. In der Tat ergibt sich bei dieser Auffassung für die Worte *kudkit ist esū vānaū būtarvod* ein guter Sinn. *hela(d)* bezeichnet das Gerät, die κατασκευή des Grabes. *kudkit* zerfällt, wie die Trennung in Z. 6 zeigt, in die Elemente *kud-kit*. *kud* heißt «was», «quod». Ob der Gleichklang zufällig ist oder nicht, bleibe zunächst dahingestellt. *kit* enthält wohl die Bestandteile *k* und *it*, die beide verallgemeinernden Sinn haben, vgl. LITTMANN, p. 34 f. In Z. 6 hat sich *kit* von *kud* getrennt, um wie an der anderen Stelle an das erste Wort des Satzes zu treten, denn *bukit* ist = *buk-kit*. — *ist* fasse ich im Sinne «in» auf. Dazu paßt *ist šfarū* «in Sardes». Dazu paßt ferner, daß *ist* bei einer Ortsbestimmung fehlen kann und diese nur durch den Casus obliquus ausgedrückt wird, daß es statt *ist esū vānaū* nur *esū vānaū* (D, p. 47) heißen kann. *būtarvod* ist ein Verbum, und nach dem Zusammenhange vermute ich darin ein Passivum: «ist hergestellt» od. ähnl. Formal liegt das Passivische vielleicht in der Endung *od*, denn die sicheren Activa *fēnsūibid*, *varbtokid* haben die Endung *id*. Bei dieser Auffassung stehen die Worte *kud ist esū vānaū būtarvod* dem Sinne nach *helad* nahe. Daher kommt es denn auch, daß dieses in Z. 3 steht, hingegen in Z. 6 an derselben Stelle fehlt, und daß die Ausdrücke in B (p. 44) und D (p. 47) einander ablösen. *fēnsūibid* heißt wohl nicht gerade «zerstören». Dem Stifter des Grabes mußte auch daran liegen, daß niemand sich die Anlage unrechtmäßig aneignete. Es ist ratsam, zunächst für die Übersetzung einen allgemeineren Ausdruck zu nehmen, etwa «sich vergreifen an» od. ähnl.



Im lydischen Text ist der größte Teil des Datums weggebrochen. Es ist in der folgenden Übersetzung, in der ich mich für das Meiste an LITTMANN anschließe, weggelassen.

2. Diese Stele und diese [Grabhöhle und diese?]
3. Loculi und das Gerät, was irgendwie in dieser Grabhöhle
4. hergestellt ist, ist Besitz des Mane, Sohnes des Kumli, des Siluka. Wenn irgend jemand
5. diese Stele oder diese Grabhöhle oder diese
6. Loculi oder was irgendwie in dieser Grabhöhle hergestellt ist,
7. wenn irgend jemand sich an etwas vergreifen sollte, so sollen ihn Artemis
8. von Ephesus und Artemis von Koloë von Haus und Hof,
9. Flur und Fluß, Gut und Gerät sein verjagen.

Im aramäischen Texte ist לְרַחֲמָא jedenfalls ein Fremdwort. Vielleicht ist רַחֲמָא zu lesen, und רַח entspricht dem lydischen *lahr*. Aramäisches *r* gegenüber einem lydischen *l* haben wir ja auch in סְרוּכ = *siluk*. אַרְתֵּמִיס ist dann eine aramäische Glosse zum fremden Worte. Im lydischen Teile steht kein ihm entsprechendes Wort, auch nachher fehlt es hinter לְרַחֲמָא . Der aramäische Text war für diejenigen geschrieben, die die Landessprache nicht verstanden. Der Verfasser wollte den einheimischen Terminus gebrauchen, aber doch dem Fremden nicht unverständlich bleiben, daher schrieb er noch das aramäische Wort daneben. Als Glosse kann das Wort im Singular stehen. Das Femininum bezeichnet das Uneigentliche, hat aber vielleicht auch diminutive Bedeutung: *loculus*.

In Z. 3, wie auch weiterhin, weicht der aramäische Text vom lydischen ab. Selbstverständlich können die beiden Teile in ihren Angaben nicht einander widersprechen. Aber die aramäische Urkunde hatte eine andere Überlieferung hinter sich als die lydische. Es waren andere Formen, die

dem Schreiber vorschwebten, und er hielt sich an sie, soweit es ging. Der aramäische Teil ist im ganzen amtlicher, urkundlicher, was bei der Rolle, die das Aramäische im Perserreiche spielte, begreiflich ist. Ich kann LITTMANN nicht darin beipflichten, daß «the translator of this inscription tried to be very literal» (p. 24).

Der lydische Text hat in Z. 3 *esü vānaū*. Danach erwartet man im aramäischen **מְעֵרְתָּא זְנָה** oder nach der Schreibung des Autors **מְעֵרְתָּא זְנָה סַפְרָב**. Daß **סַפְרָב** ein fremdes Wort im Sinne von **מְעֵרְתָּא** sei, ist unwahrscheinlich. Ich schlug LITTMANN seinerzeit vor, **סַפְרָב** als Verschreibung von **סַפְרָא** «Urkunde» anzusehen. Die irrümliche Schreibung **פְּרָב** statt **פְּרָא** wurde wohl durch das zweimalige **פְּרָב** in derselben Zeile veranlaßt. Über den Besitz der Grabanlage wurde wahrscheinlich schon damals eine Urkunde ausgestellt, die in einem Archiv niedergelegt wurde. Sie war das eigentliche Original, die Inschrift war ein für die Öffentlichkeit bestimmtes Duplikat.¹⁾ Dem Schreiber war die Wendung **זְנָה סַפְרָא זְנָה** aus Urkunden bekannt. Als ich diese Lesung vorschlug, war mir nicht gegenwärtig, daß diese Worte **זְנָה סַפְרָא זְנָה** sich tatsächlich in einer Urkunde fast aus derselben Zeit finden: *Ephem.* II, p. 224, G, Z. 16. Liest man so, dann kann **פְּרָב** nur den Sinn «Besitz, Besitzrecht» haben. Diesen Sinn habe ich nach dem Zusammenhange angenommen, doch möchte ich auch auf BARTHOLOMAE, *Altiran. Wörterb.*, Sp. 990 verweisen: *fra-važda-* Adj. «im Besitz von, teilhaftig».

Ich habe reiflich erwogen, ob **פְּרָב** nicht mit *būtarvod* zusammenhängen könnte. Aramäisches **פ** gegenüber lydischem *b* haben wir auch in **אִפְשִׁי** — *ibšimsis*. *ta* kann Infix sein, vgl. *kileū* parallel *qitalad* in F, Z. 4 (p. 51 unt.) und LITTMANN, p. 71 unt. zu *savtarid*. *būtarvod* könnte ja auch «ist erworben, ist Besitz» od. ähnl. bedeuten. Ein sicheres Urteil ist hier natürlich nicht möglich. Jedenfalls sehe man, wieviel Herleitungen schon die eine Lesung **פְּרָב** zuläßt, dabei sind acht Lesungen möglich.

1) Vgl. G. HIRSCHFELD, *Königsberger Studien* I, p. 123 f.



Auch dieses fremde Wort ist aramäisch glossiert. אחר hinter פרבר hat den Sinn, der sich aus dem Zusammenhange für פרבר ergab. Es heißt im allgemeinen «in Besitz nehmen», wird auch anderwärts zum Ausdrucke des Besitzes an einem Grabe gebraucht (vgl. *Ephem.* III, p. 270, 10 f.), beachte auch אַחֲרֵי-קֶרֶךְ Gen. 23, 4. Schaltet man אחר aus dem Satze aus, so vermißt man nichts, erhält vielmehr für das Andere eine echt aramäische Konstruktion: פרברָהּ זי מני. Als Glosse steht אחר in der einfachen Form. Man würde es freilich hinter dem ersten פרבר erwarten. Aber vielleicht legte der Verfasser Wert darauf, daß es da stehe, wo die Besitzanzeige besonders hervortreten soll, bei der Nennung des Besitzers.

Ich habe auch die Möglichkeit erwogen, daß אחר bei dieser Auffassung von פרבר als Nomen stehe: «und das Besitzrecht, das auf Grund dieser Urkunde sein Besitzrecht ist, ist der Besitz des Mane», ferner daß אחר zu lesen sei, das hier wie weiterhin als Flickwort stehe, ohne die Konstruktion von פרברָהּ זי zu unterbrechen. Aber dies ist weniger wahrscheinlich.

Im lydischen Teile ist *silukalid*, im aramäischen סרוכ־א über der Zeile nachgetragen. Zwischen כ und א steht ein Zeichen, das wie der obere Teil eines נ aussieht. Es bricht mitten im Schaft ab, obwohl dem Graveur Raum zur Verfügung stand, ihn zu Ende zu ziehen. Ein Jod ist das Zeichen nicht. Ich vermute, daß der Graveur hier einen falschen Buchstaben begonnen, den Irrtum vor der Vollendung bemerkte, das bereits Gravierte so stehen ließ, wie es war, und dahinter das richtige Zeichen setzte. Der lydische Text hat ja auch nur *siluka*. Es ist mir nicht wahrscheinlich, daß das Wort in beiden Texten versehentlich ausgelassen worden sei. Andererseits ist die Nennung des Großvaters oder des Heimatsortes nicht so sehr wichtig, daß man durch eine Nachtragung zwischen den Zeilen die Inschrift entstellen sollte. Vielleicht hat Mane das Grab und auch den Stein

ζω herstellen lassen. Nachher erhielt er einen Titel. Dieser mußte natürlich unter allen Umständen noch auf dem Steine prangen. Ich möchte nun zu סרובא auf die סרביא סרביא Daniel 6, 3 ff. verweisen.

Auch in Z. 4 ff. stimmen die beiden Texte nicht überein. Im lydischen ist die Aufzählung der Teile des Grabes vorweggenommen. Es ist unmöglich, den aramäischen Teil entsprechend aufzufassen. Daß על, wie LITTMANN annimmt, «gegen» sei, ist unwahrscheinlich. Auch für ל vor ררתא hat man dann keine Erklärung.

Betrachtet man den aramäischen Text für sich, so gewinnt man den Eindruck, daß zwei parallele Sätze dastehn, ומן זי und אחר מן זי.¹⁾ Im zweiten Satze ist von einer Zerstörung am Grabe die Rede, danach spricht wohl der erste von einer unrechtmäßigen Aneignung. Man erwartet hinter זי ומן זי ein Verb, und dies kann nur in על enthalten sein. Dafür liegt der Sinn «eintreten» am nächsten. Es kann hier ebenso den Sinn des unrechtmäßigen, unbefugten Eindringens haben wie εισελθεῖν in griechischen Inschriften Kleinasiens, vgl. BR. KEIL, *Hermes* XLIII (1908), p. 543. Für מערתא und ררתא würde es ja auch passen, nicht aber für סתונא. Ich glaube nun, daß auch hier eine unrichtige Anwendung des Wortes vorliegt. Auch dieses war dem Schreiber vielleicht aus einer Schilderung militärischer Ereignisse bekannt. Da war vom Eindringen eines fremden Heeres in ein Gebiet und dessen Okkupation die Rede. Der Schreiber hatte es in diesem letzten Sinne in Erinnerung und wandte es so an. Er verband es direkt mit den Objekten. Die ersten beiden sind nicht besonders als solche gekennzeichnet, das dritte hat wegen der Entfernung vom Verb ל als Objektspartikel erhalten. Daß ל קבל זי eine Konjunktion und פרבר hier eine Verbalform sei, habe ich bereits bemerkt: «entgegen dem, der diese Grabhöhle erworben hat». Hierbei

1) Auch in der Inschrift aus Limyra CIS II, 109; *Nordsem. Epigr.*, p. 446, B, b ist so zu lesen.



nehme ich allerdings für לקבל den Sinn an, den es im Syrischen hat, während es in den aramäischen Texten der persischen Zeit den Sinn «gegenüber, entsprechend» hat.

Die Worte *kudkit ist esü vānaū būtarvod* im lydischen Teile bezeichnen etwas Greifbareres als פּרבר. Daher sind sie nachher, wo von einer Vergewaltigung des Grabes die Rede ist, wiederholt und der anderen Aufzählung koordiniert. Das פּרבר konnte weder geraubt noch beschädigt werden, denn das Besitzrecht war durch die anderwärts aufbewahrte Urkunde gesichert, daher ist im zweiten Teile davon keine Rede.

Im aramäischen Teile ist das Datum ganz erhalten, doch ist es unsicher, welcher Artaxerxes gemeint ist.

1. Am 5. November im Jahre 10 des Königs Artaxerxes
2. in der Stadt Sardes. Diese Stele und die Grabhöhle
(und) die Loculi
3. (Örtchen) und die possessio, die auf Grund dieser Urkunde besteht, ist die possessio (besitzen)
4. des Mane, Sohnes des Kumli Siruka. Wenn jemand
sich diese Stele oder
5. die Grabhöhle oder die Loculi gewaltsam aneignen sollte
entgegen dem, der diese Grabhöhle possidiert,
6. ferner wenn jemand etwas zerstören oder zerschlagen
sollte, so
7. sollen die Artemis von Koloë und Ephesus von Haus
und Hof,
8. von seinem Besitz, Flur wie Fluß, und seiner Habe ihn
vertreiben, sowie seinen Erben.

Greifswald, 13. Dezember 1916.



Zehn neue Inschriften aus der Zeit Urukagina's.

Von Wilhelm Förtsch.

Aus der Regierungszeit Urukagina's besitzen wir kurze Inschriften, welche sich auf kleinen olivenförmigen, der Länge nach durchbohrten Tongebilden befinden. Drei hat THUREAU-DANGIN, VAB I, S. 44 f. (Olive A, B und C) umschrieben und übersetzt, vier aus der Sammlung Lichačev (photographiert und bereits kurz behandelt bei LICAČEV, *Drevnejsija bully i pečati Širpurly*, S. 239 ff.) sind von NIKOLSKI, *Dokumenty chozjajstvennoj otčetnosti drevnejšej epochi Chaldei* (als Nr. 319—322) veröffentlicht und (ebenda S. 47 f.) besprochen worden, eine weitere hat WEIDNER, OLZ 1916, Sp. 134 f. veröffentlicht und behandelt. Auch die Vorderasiatische Abteilung der K. Museen zu Berlin besitzt zehn solche Oliven (VA 5350—5359). Die Erlaubnis, dieselben hier publizieren zu dürfen, ist mir von Herrn Geheimrat DELITZSCH in dankenswerter Weise erteilt worden.

VA 5350.

^dnin-gir-zu-ge uru-ka-gi-na-da e-da-dú(g)-ga-a šu-nu-ti
 ò-bal-e uru-ka-gi-na lugal lagaš^{ki}-ge ò-gub

^dNin-gir-zu, der mit Uru-ka-gi-na spricht, erhört den nicht, der es ändern wird. Uru-ka-gi-na, König von Lagaš, hat es aufgestellt.

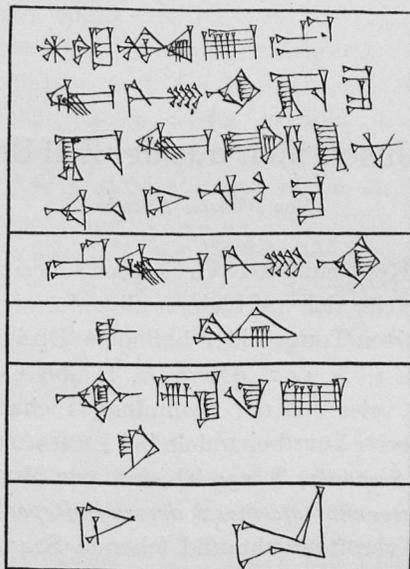
Die Übersetzung von šu-nu-ti ò-bal-e ist hypothetisch. Das Verbum (šu-)bal «zerstören, vernichten» findet sich in

9*



Fluchformeln am Schluß von Statueninschriften, z. B. Gudea, Statue B 8, 38 und 43. — Anstatt *ì-gub* (oder *mu-gub*, so

VA 5350.



VA 5359, s. unten S. 139) wäre auf den Oliven auch die Lesung *ì-tùm* (oder *mu-tùm*) «hat es (hinein)gebracht» möglich; beachte VA 5353 (unten S. 134) *tùm-ma*.

VA 5351.

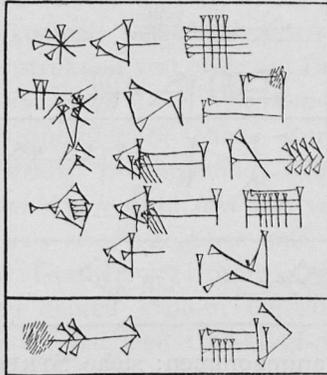
^d*ba-ú nam-REC 316 uru-ka-gi-na-ka-ge ba-tùm*
[*m*]u-bi

«^dBa-ú hat die Bitte des Uru-ka-gi-na angenommen»
ist sein Name.

Zu *nam-REC 316* (wohl «Bitte») siehe THUREAU-DANGIN, VAB 1, S. 154 A. g. — Zum Inhalt vgl. den ähnlichen von VA 5354 unten S. 135. — Die Göttin Ba-ú gewinnt in den historischen Inschriften erst von Urukagina ab

an Bedeutung, in den Wirtschaftstexten dieser Periode dagegen spielt sie bereits unter den Vorgängern des Urukagina

VA 5351.



gina eine Rolle; siehe FÖRTSCH, MVAG 1914, I, S. 8 f., 34, 127. — *ba-tum* eigentlich «hat geholt». Siehe Nachtrag S. 143.

VA 5352.

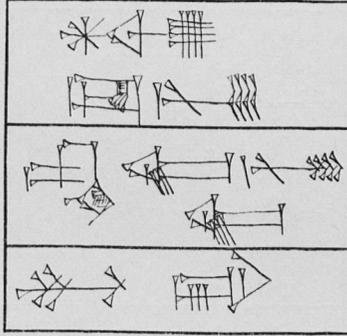
^dba-ú men-zi uru-ka-gi-na-ka mu-bi

«^dBa-ú ist eine wahre Krone für Uru-ka-gi-na» ist sein Name.

Vgl. dazu Gudea, Zyl. B 6, 17—18: *sib ^dnin-gir-su-ge gü-de-a-ar men-nisi(g)-ga-dim sag-an-šú-il-da* «damit er erhöhe zum Himmel wie eine schöne Tiara den Hirten des ^dNin-gir-su, Gü-de-a»; Eannatum, Geierstele, Unterschrift (4 ff.) den Namen der Stele: *^dnin-gir-zu en men lum-ma nam-ti(l) id ug-edin-na* «^dNin-gir-zu, der Herr der prächtigen(?) Krone ist das Leben des Kanals Ug-edin». Beachte ferner die Personennamen *^dNin-gir-su-men-zi* «^dNin-gir-su ist eine wahre Krone» (Nik. 2 Vs. 7, 3; DP 114, 7; Huss. 18 Vs. 5, 13), *^dNinni-men-zi-dim* «^dNinni ist wie eine wahre Krone» (Huss. I 15 Vs. 6, 16 u. s.), *^dNin-gir-su-men-mu* «^dNin-gir-su ist meine Krone» (TSA S. 116). Die Bedeu-

tung «Krone, Tiara» für *agû* (akkadische Wiedergabe von *men* und *aga*) wird bestritten und «Kopftuch, Turban, Kö-

Vt 5352.

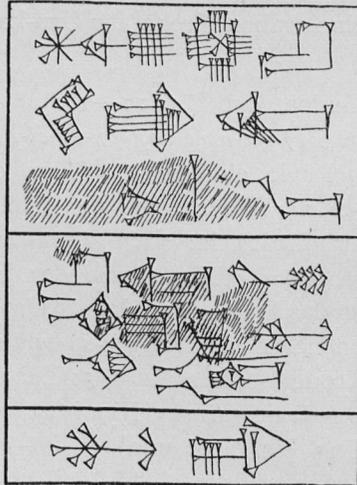


nigsmütze» dafür angenommen; siehe STRECK, VAB 7, S. 2 und A. 2 und S. 432.

VA 5353.

^dba-ú bār uru-azag-ga-ka t[ú]m-ma uru-ka-gi-na-ra
ki-[m]u-na-ág mu-bi

Vt 5353.



«^dBa-ú, die in das Heiligtum von Uru-azag-ga gebracht worden ist, hat den Uru-ka-gi-na lieb gewonnen» ist sein Name.

^dBa-ú ist die Herrin von Uru-azag-ga, dortselbst befindet sich ihr Tempel; vgl. PAFFRATH, *Zur Götterlehre* S. 105. — Zur Konstruktion von *ki-ág* mit Dativ siehe WITZEL, *Verbal-Präformative* S. 70 f. — Vor *túm-ma* könnte möglicherweise die Postposition *šú* fehlen. Zur Übersetzung von *túm-ma* mit «gebracht» beachte indes Rim-sin, Steintafel B, Rs. 6: *ki-KU nam-dingir-bi-šú túm-ma*, von THUEAU-DANGIN, VAB I, S. 219 wiedergegeben mit «eine Wohnstätte, geeignet für die Gottheit». Unsere Oliveninschrift wäre vielleicht auch zu deuten «^dBa-ú, die zum Heiligtum von Uru-azag-ga gehört, hat den Uru-ka-gi-na lieb gewonnen».

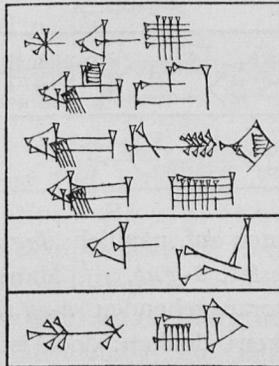
VA 5354.

^dba-ú sub uru-ka-gi-na-ka-ge ba-túm mu-bi

«^dBa-ú hat die Huldigung des Uru-ka-gi-na angenommen» ist sein Name.

Der Inhalt ähnlich wie VA 5351 (siehe oben S. 132 und Nachtrag S. 143).

VA 5354.



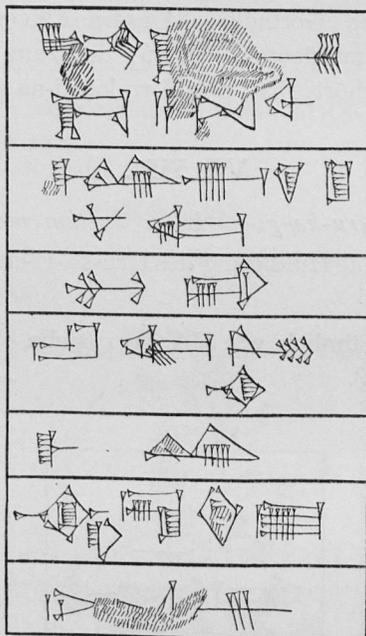
VA 5355.

*sá(g) [á-z]i(d)-da-a gub-ba lugal erida^{ki}-sú nu-kuš mu-
bi uru-ka-gi-na lugal lagas^{ki}-ge ð-g[u]b III.*

Die Gnade zur Rechten stehend hat für den König von Eridu nicht nachgelassen. Uru-ka-gi-na, König von Lagaš, hat es aufgestellt. 3. Jahr.

Der Text ist nach VA 5359 (siehe unten S. 139) ergänzt. Letzteres ist ein Duplikat zu VA 5355 und weist nur zwei

VA 5355.



unbedeutende Varianten auf, nämlich: *lagas^{ki}* anstatt *lagas^{ki}-ge* und *mu-gub* anstatt *ð-gub*. — Man könnte *a-gub-ba* lesen wegen des vorausgehenden *á-zi(d)-da* und an eine Bedeutung «zur Linken» denken; doch ist bei der stehenden sonstigen Schreibung *á-gúb-bu* (𒀭𒄀𒀭𒄀𒀭𒄀) nicht gut

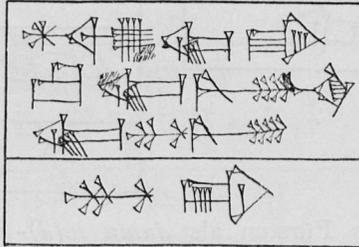
eine rein lautliche anzunehmen. Auch *a-gub-ba* als Partizipium mit dem allerdings seltenen (siehe WITZEL, *Verbal-Präformative* S. 68) einfachen Subjektspräfix *a* wäre möglich, aber unwahrscheinlich. — Wer ist hier unter dem «König von Eridu» zu verstehen? Sonst wird ^dEn-ki so genannt; siehe PAFFRATH, *Zur Götterlehre* S. 110.

VA 5356.

^dba-ú du(g)-ga uru-ka-gi-na-ka mu-gi(n) mu-bi

«^dBa-ú hat das Wort des Uru-ka-gi-na beständig gemacht» ist sein Name.

VA 5356.



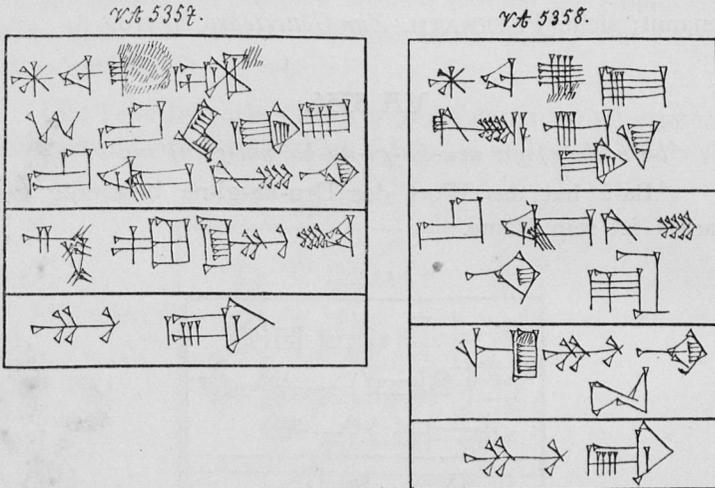
VA 5357.

^dba-ú gán-GAM+GAM uru-azag-ga-ge uru-ka-gi-na nam-sib-šú mu-tu(d) mu-bi

«^dBa-ú, die ...-Mutter(?) von Uru-azag-ga, hat den Uru-ka-gi-na zur Hirtenschaft geboren» ist sein Name.

Zu *gán-GAM+GAM* vgl. den Personennamen Nin-gán-[GAM]+GAM (Huss. I 23 Rs. 5, 14) und Nin-uru-ezem-me-gán-GAM+GAM (Nik. 6 Rs. 2, 4; Huss. I 20 Vs. 7, 12 u. s. und TSA S. 117). Die Bedeutung von *gán* ist vielleicht *alâdu*; *GAM+GAM*, wohl *gagam* zu lesen (vgl. DELITZSCH, *Sum. Gramm.* S. 41 und OTTO SCHROEDER, ZA 30 S. 89), läßt sich hier nicht deuten. — Zu ^dBa-ú und Uru-azag-ga siehe VA 5353 (oben S. 134). — In den historischen Inschriften

wird ^dBa-ú von den Fürsten von Lagaš «Mutter», «Lebensspenderin» genannt (PAFFRATH, *Zur Götterlehre* S. 102); beachte den Personennamen ^dBa-ú-ama-mu «^dBa-ú ist meine Mutter» (TSA S. 108; Huss. I S. 16; Nik. S. 103) und die



Bezeichnung des Fürsten als *dumu tu(d)-da* der Gottheit gegenüber, z. B. Ur-^dba-ú, Statue 1, 7—8. — Als Hirte «*sib*» bezeichnen sich die Fürsten verschiedenen Gottheiten gegenüber (PAFFRATH, a. a. O. S. 89 A. 2); vgl. auch den Personennamen *Sib-lagaš^{ki}-ki-ág* «Geliebter Hirte von Lagaš» (Huss. I, S. 31; Nik. S. 102).

VA 5358.

^dba-ú é-gí-a eridu(g)^{ki}-ga uru-ka-gi-na-ra ù-mu-na-gin mu-bi

«^dBa-ú, die Braut von Eridu, möge zu Uru-ka-gi-na gehen» ist sein Name.

Die Bezeichnung *é-gí-a* «Braut» tragen verschiedene Göttinnen; siehe DEIMEL, *Pantheon babylonicum* Nr. 868. Auf unserer Olive bedeutet «Braut von Eridu» offenbar so-

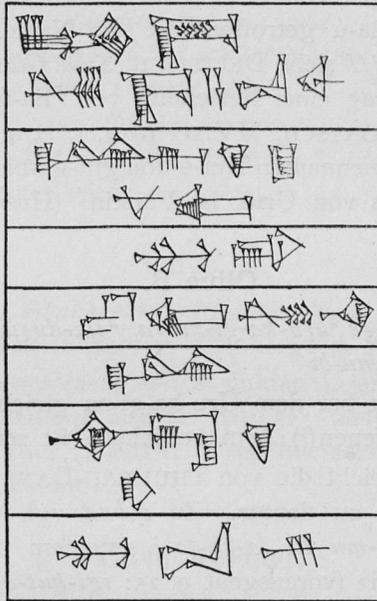
viel wie «Braut des ^dNin-gir-su»; die Beziehung des ^dNin-gir-su zu Eridu ist allerdings noch nicht klargelegt; vgl. FÖRTSCH, MVAG 1914, I, S. 14. — Möglich auch *ù-mu-na-túm* anstatt *ù-mu-na-gin*; dann: «^dBa-ú, die Braut von Eridu, möge zu Uru-ka-gi-na gebracht werden» ist sein Name.

VA 5359.

šá(g) á-zí(d)-da-a gub-ba lugal erida^{ki}-sú nu-kuš mu-bi uru-ka-gi-na lugal lagaš^{ki} mu-gub III.

«Die Gnade zur Rechten stehend hat für den König von Eridu nicht aufgehört» ist sein Name. Uru-ka-gi-na, König von Lagaš, hat es aufgestellt. 3. Jahr.

VA 5359.



Das Duplikat hierzu ist VA 5355 mit einigen Varianten; siehe oben S. 136.

Der Vollständigkeit halber seien hier auch die von THUREAU-DANGIN (VAB 1, S. 44 f.) bearbeiteten Inschriften der Oliven A, B und C, ferner die von WEIDNER (OLZ 1916, Sp. 134 f.) veröffentlichte, sowie die vier der Sammlung Lichačev (Nik. 319—322) wiedergegeben.

Olive A.

^dnin-gir-su-ge é unu(g)^{ki}-ga inim du(g)-ga uru-ka-gi-na-ka ^dba-ú mu-da-du(g) mu-bi

«^dNin-gir-su hat im Tempel von Uruk ein gutes Wort über Uru-ka-gi-na mit ^dBa-ú gesprochen» ist sein Name.

Oder sollte anstatt *inim du(g)-ga* zu lesen sein *kimu(g)-ga*? Dann wäre die Inschrift wohl zu übersetzen: «^dNin-gir-su hat im Tempel von Uruk eine Entscheidung über Uru-ka-gi-na mit ^dBa-ú getroffen» ist sein Name. Zur Lesung *kimu|a* für *KA.ĜI* siehe DELITZSCH, *Sum. Glossar* S. 119 s. v. — Zur Vermutung einer Beziehung von ^dBa-ú zu Uruk vgl. HOMMEL bei FÖRTSCH, *MVAG* 1914, 1, S. 9 A. 3 und beachte den Personennamen *Nin-é-unu(g)^{ki}-ga-nir-gál* «die Herrin des Tempels von Uruk ist Fürstin» (Huss. I, S. 27 und Nik. S. 103).

Olive B.

^dnin-gir-su-ge uru-ka-gi-na-ra ^dim-dugúd^{mušen}-dim á-bad mu-ni-túm mu-bi

«^dNin-gir-su hat dem Uru-ka-gi-na gleichwie dem ^dIm-dugúd einen offenen(?) Arm verliehen» ist sein Name.

So ist vielleicht die von THUREAU-DANGIN unübersetzt gelassene Stelle zu deuten. Zu *á-bad* vgl. Gudea, Zyl. A 9, 26: *da-bad-a-mu lù la-ba-ta-è* «meinem offenen(?) Arm entrinnt niemand» (vorausgeht 9, 25: *igi-kuš-a-mu kur-ri num-il* «mein zorniges Auge erträgt die Welt nicht»). Im Altbabylonischen ist *á* (REC 115) guniertes *da* (REC 114). Die Bedeutung von *á* und *da* ist die gleiche, nämlich *idu*; siehe Eannatum, Geierstele, Vs. 4, 4 und 5, 21 mit THUREAU-

DANGIN, VAB 1, S. 10 A. k (zur Übersetzung von 4, 4 aber WITZEL, OLZ 1911, Sp. 337 f. und *Verbalpräformative* S. 8). Die Verwendung von *DA* für den Lautwert *id|t* vermutet KINSCHERF; siehe FÖRTSCH, MVAG 1914, 1, S. 180 Nachtr. zu S. 42. Vielleicht wäre aber anstatt *á-bad* und *da-bad* vielmehr *á-idim* und *da-idim* zu lesen und dann möglicherweise «schwerer, gewaltiger Arm». — In der Verbalform *mu-ni-túm* ist *ni* Akkusativ-Infix der 3. Person des Singulars (siehe DELITZSCH, *Sum. Grammatik* S. 119) und bezieht sich auf *á-bad*. — Zu *á-BE* und *da-BE* beachte noch *á-MI* (Gudea, Zyl. B 2, 23) und als Parallelstelle zu letzterem *da-MI* (ebenda 5, 10). Da nun *BE* in der Lesung *idim* im Akkadischen durch *kabtu* wiedergegeben wird, weiterhin *MI* in der Lesung *dugúd* (siehe DELITZSCH, *Sum. Glossar* S. 149) ebenfalls einem akkadischen *kabtu* entspricht, so sind vielleicht *á-idim* bzw. *da-idim* und *á-dugúd* bzw. *da-dugúd* Synonyma. Zu verweisen wäre schließlich auf *á-dugud* Gudea, Statue D 5, 2. — Zum Lautwert *id* für *DA* siehe auch POEBEL, HT S. 118 A. 3, wo für das in den Gudea-Inschriften vorkommende *Ti-DA-num* die Lesung *Ti-id-num* für wahrscheinlich erachtet wird.

Olive C.

en-nu bád é-babbar uru-ka-gi-na lugal lagaš^{ki}

En-nu bád des É-babbar. Uru-ka-gi-na, König von Lagaš.

Der Terminus *en-nu bád* ist unklar (Lesung *bád* gesichert durch die Schreibung *bád-da*, Nik. 321, siehe unten S. 142); THUREAU-DANGIN, VAB 1, S. 45 übersetzt denselben mit «Wache der Festung».

Olive Weidner.

^dba-ú palil uru-ka-gi-na-ka mu-bi

«^dBa-ú ist die Führerin des Uru-ka-gi-na» ist sein Name.

Zum Namen des Weihgegenstandes vgl. Personennamen aus der vorsargonischen Zeit (aus welcher ja auch unsere

Oliven stammen) wie An-palil «Anu ist Führer» (Huss. I 19 Rs. 1, 7 u. s. und TSA S. 107), ^dBabbar-palil «Babbar ist Führer» (Nik. S. 101; Huss. I 26 Vs. 5, 16 u. s.; TSA S. 108), ^dNin-gir-su-palil «^dNin-gir-su ist Führer» (TSA S. 116; Nik. S. 101; Huss. I 17 Rs. 4, 4), Nin-palil «die Herrin ist Führerin» (Huss. I 23 Vs. 8, 4) und vor allem ^dBabbar-palil-lugal-an-da «^dBabbar ist der Führer des Lugal-an-da» (Nik. S. 101; Huss. I 15 Vs. 3, 13 u. s.).

Nik. 319.

en-nu bád a-ba-nag ugulu ^dba-ú-ge uru-ka-gi-na lugal lagaš^{ki}

En-nu bád des A-ba-nag, des Aklu der ^dBa-ú. Uru-ka-gi-na, König von Lagaš.

Zur Lesung *ugulu* (bzw. *igila*) für *PA* (= akkad. *aklu*) siehe unten S. 159 f.

Nik. 320.

en-nu bád dun-šeš gal-ukù-ka uru-ka-gi-na lugal lagaš^{ki}

En-nu bád des Dun-šeš, des Groß-Ukù. Uru-ka-gi-na, König von Lagaš.

In der Kopie Nik. 320 steht nur *gal-ukù* (ohne *ka*); auf der Photographie bei LICHÁČEV, a. a. O. S. 240 ist aber das Zeichen *ka* nach *gal-ukù* deutlich zu sehen.

Nik. 321.

en-nu bád-da sib-utùl uru-ka-gi-na lugal lagaš^{ki}

En-nu bád-da des Sib-utùl. Uru-ka-gi-na, König von Lagaš.

Sib-utùl ist doch wohl Personennamen und nicht zu deuten «des (oder: der) Schafhirten und des (oder: der) Rinderhirten», auch nicht «des Hirten der Herde».

Nik. 322.

en-[nu bád] ^dba-ú-ma-al-ga-su(g)-gi uru-ka-gi-na-ra ki-gub mu-na-pa(d) mu-bi

«*En-nu bád. ^dBa-ú-ma-al-ga-su(g)-gi* hat für Uru-ka-gi-na einen Standort ausgewählt» ist sein Name.

Zu dem Personennamen ^dBa-ú-ma-al-ga-su(g)-gi vgl. die Hypokoristika Ma-al-ga-su(g)-gi und Ma-al-ga, TSA S. 115. Beachte dazu auch WITZEL, *Verbal-Präformative* S. 78 A. 4; doch ist dort (RTC 19 Vs. 3, 5) Ma-al-ga-su(d)-da nicht, wie WITZEL meint, die vollere Namensform, sondern *da* bildet Postposition, mit welcher die Wurzelenerweiterung *da* im Verbum *mu-da-gin-na-a* korrespondiert. — Eine Übersetzung «^dBa-ú, welche, hat für usw.» ist nicht gut anzunehmen. — Der Ausdruck *ki-gub pa(d)* findet sich auch Gudea, Zyl. B 6, 20. Zu *ki-gub* (akkad. *manzazu*) «Standort» siehe DELITZSCH, *Sum. Glossar* S. 107; THUREAU-DANGIN, VAB I, S. 83 (Gudea, Statue E 9, 9) übersetzt *ki-gub* mit «Untersatz» der Statue.

Der Zweck dieser Oliven ist sicherlich richtig dargelegt von WEIDNER, OLZ 1916, Sp. 135, wenn er sagt, daß dieselben «in der Nähe der Weihgegenstände, deren Namen sie enthielten, als Weihbeischriften angebracht waren». Ob auf den Oliveninschriften der Terminus *mu-bi* steht oder nicht, tut aber nichts zur Sache. Daß auch die En-nu-bád-Oliven Namen von Weihgegenständen enthalten, läßt sich aus Nik. 322 mit dem Terminus *mu-bi* ersehen.

Nachtrag zu VA 5351 und VA 5354.

VA 5351 und VA 5354 können als Duplikate bezeichnet werden, wobei *nam-REC* 316 und *sub* Varianten darstellen. — *ba-túm* ist der Terminus für «eine Bitte erhören», für das «Darbringen einer Bitte» wird *mu-túm* gebraucht; z. B. *sub mu-na-túm* (Gudea, Zyl. A 8, 13; B 2, 15), *sub mu-ne-túm* Zyl. B 1, 21). Vgl. hebr. **נָעַר** «erhören» von **עָרַר** «beten».

Vorsargonische Opferlisten.

Von *Wilhelm Förtsch*.

Unter den von mir VAS XIV veröffentlichten sumerischen Wirtschaftstexten aus der Zeit Lugalanda's und Urukagina's findet sich auch eine Anzahl von Opferlisten. Da diese für die altbabylonische Religionsgeschichte nicht ohne Interesse sind (siehe FÖRTSCH, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, S. 59 ff. und LANDSBERGER, *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer* I, S. 40 ff. und S. 92 f.), so möchte ich sie im folgenden kurz besprechen.

a) Še-kú-Fest des Gottes Ningirsu.

VAS XIV 46 (VAT 4671).

1 ganam^d dun-ša(g)-ga-na 1 ganam^d namašše šeš-e-gar-ra 1 ganam^d pa-sag 1 ganam^d dun-REC 230 udu lugal-me sib-kam ezen še-kú^d nin-gir-su-ka-k[a] bár-nam-tar-[ra] dam luga[l]-an-da isag la[g]aš^{hi}-ka-[ge] giš-b[i]-l[a]g [...]

1 Mutterschaf für den Gott Dun-ša(g)-ga-na, 1 Mutterschaf für die Göttin Namašše von (dem Tempel) Šeš-e-gar-ra, 1 Mutterschaf für den Gott Pa-sag, 1 Mutterschaf für den Gott Dun-REC 230 — Kleinvieh des Hirten Lugal-me — hat am Še-kú-Fest des Gottes Nin-gir-su Bár-nam-tar-ra, die Gemahlin des Lugal-an-da, des Išakku von Lagaš, opfern lassen. ?. Jahr.



VAS XIV 119 (VAT 4680).

Unterschrift (Rs. 10—11): *su-nigin 42 z[í](d) mun-túm 20¹/₂ dug kas-kal 21¹/₂ dug kas-gi(g) V kúr XVIII sila iá V kúr XVIII sila ka-lum V kúr XVIII sila geštin-x-ás XX kú kešda 6 + [1] udu 7 maš nig-giš-[t]ag-[g]a ezen še-kú^d nin-gir-su-ka-ka bár-nam-tar-ra d[a]m lugal-an-da isag laga[š]^{k[i]}-ka I.*

«Insgesamt 42 Maß Mehl, 20¹/₂ Krüge Prima(?) -Bier, 21¹/₂ Krüge schwarzes Bier, 5 kúr 18 sila Öl, 5 kúr 18 sila Datteln, 5 kúr 18 sila Kräuterkäse(?) -Wein, 20 kešda Fische, 7 Schafe, 7 Zickchen. Opfer am Še-kú-Fest des Gottes Nin-gir-su von Bár-nam-tar-ra, der Gemahlin des Lugal-an-da, des Išakku von Lagaš. 1. Jahr.»

1. Tag: ^dNin-gir-su, ^dBa-ú, ^dDun-ša[(g)]-ga-n[a], ^dGál-a[l]i]m, ^dLama, ^dNin-sar, ^dĜ[e]-g[ir], Abzu nigín-tum, ^d[N]a-maš[še] von (dem Tempel) Ki-[s]īl-la, ^d[M]es-[an]-du, ^dNamašše von (dem Tempel) [Š]š-e-[gar-ra], ^d[P]a-sag, ^dDun-REC 230, ^dLugal-é-[ni]nn[i], [A]bzu ban-da, [Ab]zu von Gú-íd, Íb-íd-edin-na, ^dN[in-šu]bur, Ti-ra-áš^{ki}, An-ta-sur-ra.

2. Tag: ^dNin-gir-su.

b) Bulug-kú-Fest des Gottes Ningirsu.

VAS XIV 116 (VAT 4679):

Unterschrift (Rs. 10—11): *g[ú]-an-š[ú] 41 + [1] zú(d) [m]u)n-túm 20 + [... du]g kas-kal 22 dug [kas-gi(g) ... kúr ...] sila [iá ... kúr ... sila] k[a-lum ... kúr ... sila geštin]-x-ás [... k]ú keš[da] 4 udu 7 maš [nig-giš-tag-ga] ezen bulug-[k]ú^d nin-gir-su-ka bár-nam-tar-ra dam lugal-an-da isag lagaš^{ki}-ka III.*

«Insgesamt 41 Maß Mehl, 20 + ... Krüge Prima(?) -Bier, 22 Krüge schwarzes Bier, ... kúr ... sila Öl, ... kúr ... sila Datteln, ... kúr ... sila Kräuterkäse(?) -Wein, ... kešda Fische, 4 Schafe, 7 Zickchen. Opfer am Bulug-kú-Fest des Gottes Nin-gir-su von Bár-nam-tar-ra, der Gemahlin des Lugal-an-da, des Išakku von Lagaš. 3. Jahr.»



1. Tag: ^dNin-gir-su, [^dB]a-ú, ^dDun-ša(g)-ga-na, ^dGál-a[li]m, ^dĤe-gir, ^dLama, ^dN[in]-sa[r], Abzu nigín-tum, ^dNamašše von (dem Tempel) Ki-sīl-la, ^dMes-an-du, ^dNin-šubur, Lugal-é-ninni, Abzu DA-nigi(n), Íb-íd-edin-na, An-ta-sur-ra.
2. Tag: ^dNin-gir-su, ^dNamašše, ^dPa-sag, ^dDun-REC 230, Ti-ra-áš.

VAS XIV 5 (VAT 4617).

Unterschrift (Rs. 12—13): *šu-n[igín] 48 zí(d) mun-túm 36 sila zí(d) nindà-kú-da 1 gur-sag-gál 48 sila zí(d) 23¹/₂ dug kas-kal 24¹/₂ dug kas-gi(g) VI kúr XIX sila iá I kúr gá VI kúr XIX sila ka-lum VI kúr XIX sila gestin-x-áš XIV [k]û keš-du 1 gu(d) 7 [udu] 3 sil 7 maš nig-giš-tag-ga ezen bulug-kú ^dnin-gir-su-ka šá(g)-šá(g) dam uru-ka-gi-na lugal lagaš^{ki}-ka-ge uru-azag-ga g[i]š-bi-ta[g] II.* «Insgesamt 48 Maß Mehl, 36 sila Mehl für Speisebrote, 1 gur-sag-gál 48 sila Mehl, 23¹/₂ Krüge Prima(?) Bier, 24¹/₂ Krüge schwarzes Bier, 6 kúr 19 sila Öl, 1 kúr Milch(?), 6 kúr 19 sila Datteln, 6 kúr 19 sila Kräuterkäse(?) Wein, 14 keš-du Fische, 1 Rind, 7 Schafe, 3 Lämmer, 7 Zickchen hat als Opfer am Bulug-kú-Fest des Gottes Nin-gir-su Šá(g)-šá(g), die Gemahlin des Uru-ka-gi-na, des Königs von Lagaš, in Uru-azag-ga opfern lassen. 2. Jahr».

1. Tag: *1 sil ^dba-ú šá(g)-šá(g) uru-azag-ga ò-gigin-a giš-bi-tag* «1 Lamm für die Göttin Ba-ú hat Šá(g)-šá(g), als sie nach Uru-azag-ga ging, opfern lassen».
2. Tag: ^dNin-gir-su, ^dBa-ú, ^dGál-alim, (^d)Dun-ša(g)-ga-na, ^dĤe-gir, ^dLama, ^dNin-sar, Abzu nigín-tum, Abzu uru-sig-ba, ^dNamašše von (dem Tempel) Ki-sīl-la, ^dMes-an-du, ^dNin-šubur, ^dNin-a-su, Lugal-é-ninni, Abzu DA-nigi(n), Íb-íd-edin-na, An-ta-sur-ra.
3. Tag: ^dNin-gir-su, ^dBa-ú, Ti-ra-áš, ^dNamašše von (dem Tempel) Šeš-e-gar-ra, ^dP[a]-[s]ag, ^dDun-REC 230.
4. Tag: ^dLama von (dem Tempel) Šil-sir-sir-ra.

c) Bulug-kú-Fest der Göttin Namašše.

VAS XIV 34 (VAT 4890).

Unterschrift (Rs. 5—6): *š[u-n]igín 11 udu 1 sil ezen bulug-kú^d namašše-ka [g]iš-e-tag udu-kú-a ur-sag dumu x-ma sib-kam I.* «Insgesamt 11 Schafe, 1 Lamm ist am Bulug-kú-Fest der Göttin Namašše geopfert worden. Kleinviehlieferung des Ur-sag, des Sohnes des X-ma, des Hirten. 1. Jahr.»

1. Tag: ^dNamašše, ^dNin-gir-su, ^dNin-gún, ^dDumu-zi, ^dPa-sag, ^dDun-REC 230 von (dem Tempel) É-maḥ, ^dEzinu, Ki-a-nag von Nina, Ki-a-nag von Lagaš.
2. Tag: ^dNamašše.

d) Kisal-Fest und Fest der Göttin Bau.

VAS XIV 74 (VAT 4657).

Unterschrift (Rs. 11—12): *šu-nigin 40 zí(d) mun-túm 19¹/₂ dug kas-kal 15¹/₂ dug kas-gi(g) [...] + X kúr XI sila iá X kúr XIII sila ka-lum X kúr XI sila [gest]in-x-áš [. . . kú kešda . . . udu . . . sil . . . maš] ezen kisal-la ezen^d ba-ú-ka-ka šá(g)-šá(g) dam uru-ka-gi-na lugal lagaš^{ki}-ka-ge giš-bi-tag I.* «Insgesamt 40 Maß Mehl, 19¹/₂ Krüge Prima(?) Bier, 15¹/₂ Krüge schwarzes Bier, . . . + 10 kúr 11 sila Öl, 10 kúr 13 sila Datteln, 10 kúr 11 sila Kräuterkäse(?) Wein, . . . kešda Fische, . . . Schafe, . . . Lämmer, . . . Zickchen hat am Kisal-Fest und am Fest der Göttin Ba-ú Šá(g)-šá(g), die Gemahlin des Uru-ka-gi-na, des Königs von Lagaš, opfern lassen. 1. Jahr.»

1. Tag (von den Opfern für die genannten Gottheiten heißt es *ezen kisal-ka giš-e-tag* «am Kisal-Fest wurden sie geopfert»): ^dNin-g[i]r-su, ^dBa-ú, ^dDun-ša(g)-gana, ^dGal-alim, ^dHe-gir, ^dLama, ^dNin-s[ar], ^dNin-šubur, ^dNin-a-su, [Í]b-íd-[ed]i[n-na].
2. Tag: [^dNin-gi]r-su, ^dBa-ú, É-en-na.
3. Tag: ^d[N]in-gir-su, ^dBa-ú, Íb-bád-dúr-ra.

10*



Nach dem 3. Tag wird noch geopfert für: ^dGiš-bí(l)-[g]in-mes, ^dNin-hur-sag ŠE.DA, IŠIB.KULLAB^{ki}.TA; von diesen Opfern heißt es *gú* ^d*giš-bí(l)-gín-mes-ka giš-e-tag* «am Ufer des Gottes Gilgameš wurden sie geopfert». Siehe FÖRTSCH, OLZ 1915, Sp. 368 u. A. 7.

e) Antasurra-Fest.

VAS XIV 94 (VAT 4712).

Unterschrift (Rs. 6—7): *šu-nigin 17 kas-kal dug 17 kas-gi(g) dug ezen an-i[a]-sur-ra nig-[i-k]ú-a šeš-šá(g)-ga lú-bappír éš šá(g)-šá(g)* «Insgesamt 17 Krüge Prima(?) -Bier, 17 Krüge schwarzes Bier für das An-ta-sur-ra-Fest. Lieferung des Šeš-šá(g)-ga, des Brauers, für das Éš. Šá(g)-šá(g).»

Der Text selbst lautet: [2] + 1 *kas-[ka]l dug 3 kas-gi(g) dug ud-II-šú éš-a ò-dúr-a-a éš-a ò-túm 1 kas-kal dug 1 kas-gi(g) dug íb 1 kas-kal dug ^dnin-a-su 1 kas-kal dug ^dnin-šubur en-ig-gal là-banda á-bi-ma-ág 1 kas-kal dug 1 kas-gi(g) dug ezen an-ta-sur-ra-ka gemé-e éš-a ò-gigin 1 kas-kal dug 1 kas-gi(g) dug ^dba-ú 1 kas-kal dug 1 kas-gi(g) dug é-gal-šú ò-túm 4 kas-kal dug 4 kas-gi(g) dug an-ta-sur-ra 4 kas-kal dug 4 kas-gi(g) dug mun-túm II kam-ma 1 kas-kal dug 1 kas-gi(g) dug mun-túm III kam-ma*

3 Krüge Prima(?) -Bier, 3 Krüge schwarzes Bier sind für den 2. Tag, als . . . Éš . . ., in das Éš gebracht worden. 1 Krug Prima(?) -Bier, 1 Krug schwarzes Bier für das Íb; 1 Krug Prima(?) -Bier für den Gott Nin-a-su, 1 Krug Prima(?) -Bier für den Gott Nin-šubur hat En-ig-gal, der Laputtú, . . . 1 Krug Prima(?) -Bier, 1 Krug schwarzes Bier am Antasurra-Fest, als die Frau (wohl des Išakku) zum Éš sich begab. 1 Krug Prima(?) -Bier, 1 Krug schwarzes Bier für die Göttin Ba-ú. 1 Krug Prima(?) -Bier, 1 Krug schwarzes Bier ist für den Palast gebracht worden. 4 Krüge Prima(?) -Bier, 4 Krüge schwarzes Bier für das Antasurra; 4 Krüge Prima(?) -Bier, 4 Krüge schwarzes Bier zum zweiten Mal am . . .;



1 Krug Prima(?) - Bier, 1 Krug schwarzes Bier zum dritten Mal am . . . — Zu *mun-DU* s. LANDSBERGER, a. a. O., S. 54 A. 9.

f) Balag-il e-ta-šub-a.

VAS XIV 93 (VAT 4619).

Unterschrift (Rs. 11—12): *šu-ni-gín 7 gur-sag-gál 38 sila še 7 gur-sag-gál 26 sila im[ga]gá kú-a KA + ŠÚ(?) + ŠA-ma-ma agrig šá(g)-šá(g) dam uru-ka-gi-na lugal lagaš^{ki}-ka-ge nina^{ki}-na balag-il e-t[a]-šub-a-ka[m] II.* «Insgesamt 7 gur-sag-gál 38 sila Gerste, 7 gur-sag-gál 28 sila enthülster Emmer. Lieferung des KA + ŠÚ(?) + ŠA-ma-ma, des Abarakku. Šá(g)-šá(g), Gemahlin des Uru-ka-gi-na, des Königs von Lagaš und(?) Nina. Am Balag-il e-ta-šub-a.»

1. Tag: ^dNamašše, ^dEn-ki von Gi-ka-na, ^dNin-gir-su von (dem Tempel) Nin-ni-gar, ^dNin-gún, ^dNin-ninni-bar und ^dNin-mar^{ki}, ^dDumu-zi von Abzu, ^dPa-sag, ^dHe-túr, ^dDun-REC 230 von Éš, Abzu maḥ, ^dNin-úr, ^dNin-dub, ^dÉš-ir-nun, NAB, ^dNin-šubur, ^dMes-an-du, ^dNin-a-su, ^dDun-REC 230 von (dem Tempel) É-maḥ, ^dEzinu, Íb-kû-kú, ^dNinni, ^dGà-tum-du(g), ^dLugal-úru^{ki}, Ki-a-nag.
2. Tag: ^dNamašše, Ki-^dLama, É-dam-kam-gal-ki, É-šir.
3. Tag: ^dNamašše, [Ki(?)]-^dLama.
4. Tag: . . . ^dNamašše.

Nach dem 4. Tag: Unvollständig erhalten.

Die Bedeutung von *balag-il e-ta-šub-a* ist wörtlich wohl «als der Lyraspieler entfernt wurde»; vgl. *e-ta-šub* bei Urukagina, Kegel B VIII 16, 20, 23, 27 und siehe THUREAU-DANGIN, VAB I, S. 50 A. f. Nach DELITZSCH, *Sum. Glossar* S. 64 s. v. *balag* wird in einem Assur-Vokabular *balag-il* durch akkadisches *nâš balamgi* wiedergegeben. Vielleicht ist unter *balag-il* der «Klagesänger» und unter *balag-il e-ta-šub-a* das Ende einer Trauerzeit zu verstehen. Eine Zeitbestimmung stellt *balag-il e-ta-šub-a* jedenfalls dar; so heißt es VAS XIV 118 (VAT 4901): *10 TAR-kû 20 x-kû 120 KIN-*



kū 480 SÚĤUR(?) -kū en-ig-gal dub-sar uru isag-ge balag-il e-ta-šub-a mu-túm IV. «10 . . .-Fische, 20 . . .-Fische, 120 . . .-Fische, 480 Karpfen(?) hat En-ig-gal, der Stadtschreiber des Išakku, als, abgeliefert. 4. Jahr.» DP 167 bietet *balag e-ta-šub-a*, wobei *il* möglicherweise nur durch Versehen fehlt. Beachte noch den Monatsnamen *itu mulu-babbar-sag-e-ta-šub-a-a*, Nik. 2 Rs. 7, 10 und siehe dazu WEIDNER, *Alter und Bedeutung der babylonischen Astronomie und Astrallehre*, Leipzig 1914, S. 1, ferner LANDSBERGER, a. a. O. S. 41.

g) Bulug-kú-Fest oder Še-kú-Fest des Gottes Ningirsu.

VAS XIV 91 (VAT 4495).

1 udu abzu DA-nigi(n) 1 maš^d gál-alim 1 maš an-ta-sur-ra 1 maš^d nin-šubur ud-I-kam 1 maš^d namašše šeš-e-gar(!)-ra ud-II-kam šu-nigin 1 udu 4 maš [ezen . . .-kú^d nin-gir-s]u-ka-ka bár-nam-tar-ra da[m] lugal-an-da isa[g] laga[š^{ki}]-ka-ge giš-bi-tag udu-kú-a en-az[ag] šum(?) -kam II.

1 Schaf für das Abzu von DA-nigi(n), 1 Zickchen für den Gott Gál-alim, 1 Zickchen für das An-ta-sur-ra, 1 Zickchen für den Gott Nin-šubur. 1. Tag. — 1 Zickchen für die Göttin Namašše von (dem Tempel) Šeš-e-gar-ra. 2. Tag. — Insgesamt 1 Schaf, 4 Zickchen hat am . . .-kú-Fest des Gottes Nin-gir-su Bár-nam-tar-ra, die Gemahlin des Lugal-an-da, des Išakku von Lagaš, opfern lassen. Kleinviehlieferung des En-azag, des Metzgers(?). 2. Jahr.

Der nicht vollständig erhaltene Text läßt von dem Namen der Gottheit, der zu Ehren das Fest gefeiert wird, nur den Schlußrest des letzten Zeichens erkennen; dies ist zweifellos zu *SU* zu ergänzen, also liegt ein Fest des Gottes Ningir-su vor. — Auf dem Original steht tatsächlich *šeš-e-gar-ra*; der wagrechte Strich, der aber einem Keil täuschend ähnlich sieht, ist nur eine Verletzung der Tafel, demnach nicht *šeš-e-sur-ra*.



h) Bulug-kú-Fest und Še-kú-Fest.

VAS XIV 190 (VAT 4819).

1 maš ezen bulug-kú 1 maš ezen še-kú ur-^dlama 1 maš ezen bulug-kú 1 maš ezen še-kú šubur ŠU.KÛ a-šeš-mēš 1 maš ezen bulug-kú 1 maš ezen še-kú é-síg-zi(d)-dé 1 maš ezen bulug-kú 1 maš ezen še-kú gu-ú ŠU.KÛ a-du(g)-ga-mēš 1 maš ezen bulug-kú 1 maš ezen še-kú lugal-éš šu-nigin 10 maš sá-bār maškim-bi II.

1 Zickchen für das Bulug-kú-Fest, 1 Zickchen für das Še-kú-Fest von Ur-^dlama; 1 Zickchen für das Bulug-kú-Fest, 1 Zickchen für das Še-kú-Fest von Šubur; (Ur-^dlama und Šubur) sind Meerfischer. 1 Zickchen für das Bulug-kú-Fest, 1 Zickchen für das Še-kú-Fest von É-síg-zi(d)-dé; 1 Zickchen für das Bulug-kú-Fest, 1 Zickchen für das Še-kú-Fest von Gu-ú; (É-síg-zi(d)-dé und Gu-ú) sind Süßwasserfischer. 1 Zickchen für das Bulug-kú-Fest, 1 Zickchen für das Še-kú-Fest von Lugal-éš. — Insgesamt 10 Zickchen, Sá-bār ist der Aufseher darüber.

i) Ohne Angabe eines Festes.

VAS XIV 97 (VAT 4839).

[1 ud]u gú-šu-nigin-na ba-šá(g) 1 udu ^dnin-gir-su 1 udu ^dba-ú bār-nam-tar-ra dam lugal-an-da isag [l]agaš^{ki}-k[a] giš-bi-tag udu-kú-a ur-s[ag] sib-kam . . .

1 Schaf wurde am Gú-šu-nigin geopfert. 1 Schaf für den Gott Nin-gir-su, 1 Schaf für die Göttin Ba-ú hat Bār-nam-tar-ra, die Gemahlin des Lugal-an-da, des Išakku von Lagaš, opfern lassen. Kleinviehlieferung des Ur-sag, des Hirten. . . . Jahr.

VAS XIV 17 (VAT 4754).

10 nindà gu-kal nig-kú-da 50 [su]r [. . .] nindà bandà ga 40 múd ga ^dnamasse 30 s[u]r 20 múd ga ^dnin-gún

nig-ga-azag-ga bár-nam-tar-ra dam lugal-an-da isag lagas^{ki}-ka III.

10 Brote aus erstklassigem zerriebenen(?) Speisemehl, 50 Brötchen, . . . kleine Milchbrote, 40 ħubur Milch für die Göttin Namašše; 30 Brötchen, 20 ħubur Milch für den Gott Nin-gún von(?) Nig-ga-azag-ga. Bár-nam-tar-ra, Gemahlin des Lugal-an-da, des Išakku von Lagaš. 3. Jahr.

Diese Opferung findet wohl wie DP 60 u. a. (s. FÖRTSCH, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, S. 64) am Amar-a-si-ta-Fest statt.

Sprechsaal.

Gab es eine sumerische Fassung der Siebenten Tafel des Weltschöpfungsgedichtes?

Von *Arthur Ungnad.*

Die Kommentare zur Siebenten Tafel des Weltschöpfungsgedichtes, die jetzt in bequemer Form bei KING, STC II, Plate LI ff. vereinigt sind, scheinen allgemein die Annahme erweckt zu haben, daß wir es hier mit der Erklärung einer verloren gegangenen sumerischen Version dieser Tafel zu tun hätten. Vor einigen Jahren hat deshalb LANGDON¹⁾ sogar versucht, die erhaltenen Zeilen auf Sumerisch zu rekonstruieren. Dabei mußte es aber auffällig bleiben, daß erstens kein einziges Fragment einer solchen sumerischen Version existiert, daß ferner eine Art Präparation zu einem sumerischen Text, wie sie bei der gewöhnlichen Annahme die «Kommentare» darstellen würden, in der Bibliothek Assurbanipal's etwas ganz Ungewöhnliches wäre,²⁾ und daß endlich das Sumerisch ein ganz sonderbares Sumerisch ist, sodaß auch LANGDON a. a. O. zu manchem Tadel gegen den Verfasser des Kommentares veranlaßt wurde.

Ich glaube vielmehr, daß wir die Erklärung jener «Kommentare» in anderer Richtung suchen müssen. Die babylonischen Gelehrten hatten andere Anschauungen von der Philologie als wir: in einen Götternamen möglichst viel hineinzuzusetzen.

1) *A Reconstruction of a Part of the Sumerian Text of the Seventh Tablet of Creation.* PSBA 1910, p. 115 ff.; 159 ff.

2) Man erklärt wohl seltene sumerische und semitische Wörter in Kommentaren; aber durchlaufende Präparationen, wie man sie eigentlich nur von Schülern erwartet, hätten in der wissenschaftlich-literarischen Bibliothek Assurbanipal's kaum einen Platz gefunden.



deuten, war für sie der Weisheit höchster Schluß. So sind ja auch sonst Texte bekannt, die sich mit der Erklärung von Götternamen beschäftigen,¹⁾ und es ist wohl allgemein angenommen, daß in Weltschöpfung VII 1 ff. über das Wesen der Namen Marduk's spekuliert wird. Die sog. Kommentare haben nun, glaube ich, einzig und allein den Zweck zu erklären, warum im Gedicht selbst diese oder jene Interpretation des Namens gegeben wird.

Nehmen wir z. B. Z. 1 ^{iu} *Asari šarik mērešti [mukîn isrâti²⁾]*, so bietet der «Kommentar» *RU = šarâku*, *SAR = mēreštu*, *A = isrâtu*, *DU*(sprich *si*) = *kânu*. Das soll heißen: *Asari* heißt *šarik mērešti*, weil *Asar*, *Asari* oder *Asaru* die Silben *ru = šarâku* und *sar = mēreštu* enthält; er heißt *mukîn isrâti*, weil *a* (= *isrâtu*) in *Asari* enthalten ist, und weil *DU* in der Aussprache *si* wenigstens annähernd³⁾ als *sa* in *Asari* steckt.

In Z. 2 wird *Asari* erklärt als *bânû še'i û kê mušēsi [urki]*; denn *Asaru* enthält *KAK*(sprich *ru*) = *banû* und *SAR = še'u, kû, urku*. Wenn *SAR* in der Bedeutung *ašû* hier *ma* gelesen wird, so zeigt dies, daß schon die Zeichenform als Andeutung genügte.

Z. 3 erklärt *Asari-alim* als *sa ina bit milki kabtu [atar milki]*; denn *Asari-alim* enthält *SA = bitu*, *DI* (das ja auch *sa* gelesen werden kann) = *milku*, *ALIM = kabtu*, *SA* (eigentlich *DIR*, das aber unter Umständen *sa* gesprochen wird) = *atru* und nochmals *DI = milku*.

Z. 20 erklärt ^{iu} *Tutu-zi-azag* als *ilu šari tâbi bêl tašmê û magâri*; denn das Determinativ *AN* bedeutet *ilu*; *tu* als Aussprache des Ideogr. *IM* bedeutet *šaru*; *du*, was der Silbe *tu* sehr nahesteht, bezeichnet *tâbu* (Ideogr. *HI*); das Determinativ *AN* bedeutet auch *bêlu*; *zi* ist = *semû* und *magâru*.

1) Vgl. auch OLZ 1911, Sp. 153 f. zu CT XXV 49.

2) Wohl mit \square , da auch hier wahrscheinlich eine Anspielung auf *Asari* vorliegt; s. bereits DHORME, *Choix de Textes religieux*, p. 68¹.

3) Nach babylonischer Auffassung braucht nicht alles exakt zu stimmen; eine bloße Andeutung genügt dem «Wissenden» oft.

Allerdings ist es nicht immer möglich, alles restlos zu erklären. Das liegt aber auch zum Teil daran, daß hier ganz seltene und oft nur auf Grund von Vertauschungen gewonnene Ideogramme zur Erklärung herangezogen werden. Man vergleiche z. B. Z. 108: *mâ sa kirbiš Tiâmat êtebberu [lâ ânîlu]*. Diese Zeile soll den Namen ^{ilu}*nîbiru* erklären. Was aber *MA* im Kommentar damit zu tun hat, ist nicht klar. Die andern Deutungen sind einleuchtend; *RA*: *nîbira*; *ĤAR* (sprich *ir*): *nîbir*; *NE.RU*: *nêbiru*; *BU* klingt an *bi* in *nîbiru* an, und *NE*: *nêbiru*. Auch in Z. 107 haben wir die Silben *ra*, *ru* und wohl *bi*;¹⁾ ferner das Determinativ *AN*. Aber dunkel bleibt *KUN.SAG.GA* = *rêšu arkat*. Man kann das nur so erklären, daß hier Synonyma für das ursprüngliche *AN* = *rêšu* und *RU* = *arkat* eingetreten sind. Welche Gesichtspunkte für die babylonischen Gelehrten beim Ersetzen eines Ideogramms durch ein andres maßgebend gewesen sind, bedarf noch der näheren Untersuchung. Auch in Z. 111 scheint eine Vertauschung eingetreten zu sein. Die Zeile erklärt *nîbiru* mit *ĤAR* (auch *ir* gesprochen): *nîbir*; *RI*: *nîbiri*; *AN* (Determinativ); *ĤAR* (sprich wie oben *ir*) = *libbu*; darauf folgt aber zweimaliges *ŠĀ* (= *libbu*, *puḫru*). Der Interpretator scheint also folgendermaßen gedacht zu haben: *nîbir* legt die Gleichung nahe *ir* (Zeichen *ĤAR*) = *libbu*; da demnach in *nîbir* ein Wort *libbu* steckt, steckt auch das gewöhnliche Ideogramm für *libbu* implicite in *nîbir*. Dieses Ideogramm kann unter Umständen *puḫru* (oder *gimru*²⁾) bedeuten; also steckt auch *puḫru* (*gimru*) implicite im Namen *Nibiru*.

Es soll hier nicht versucht werden, den ganzen «Kommentar» zu erklären. Wenn auch noch Schwierigkeiten bleiben, so dürfte doch soviel sicher sein, daß dieser «Kommentar» keine sumerische Fassung der Siebenten Tafel voraussetzt, sondern daß er lediglich die oft sehr krausen Gedankengänge widerspiegelt, die die babylonischen Gelehrten bei der Erklärung der heiligen Namen eingeschlagen haben.

1) Z. 12 ist gewiß zu ergänzen [*BI* ▲] *sa-a* | *RU* ▲ *pa-la-su*.

2) So bietet der fortlaufende Text.

Die platonische Zahl.

Von *Arthur Ungnad.*

Unter den altbabylonischen mathematischen Tontafeln, die von der Expedition der University of Pennsylvania in Nippur gefunden wurden,¹⁾ erregten vier²⁾ ein besonderes Aufsehen, da sie sich mit der Zerlegung der Zahl $60^4 = 12\,960\,000$ zu beschäftigen schienen. Der Herausgeber der Texte hatte diese Ansicht zuerst ausgesprochen³⁾ und, soviel ich sehe, ist ihm bisher von keiner Seite widersprochen worden.⁴⁾ Die betreffenden Tafeln enthalten zwei Zahlenreihen, von denen die linke von 2⁵⁾ an steigt, während die rechte eine fallende Richtung aufweist. Daß die übliche Erklärung bedenklich ist, hätte schon aus der Tatsache gefolgert werden können, daß diese Zahlenreihen in Verbindung mit Multiplikationsaufgaben auftreten.⁶⁾ Es liegt deshalb schon an sich fern, hier Aufgaben (wie die Zerlegung einer Zahl $12\,960\,000$) vorauszusetzen, die rein theoretischer Art sind. Nach Analogie der Multiplikationsschemata hätte es, sollte man meinen, nahegelegen, hier Divisionsschemata zu vermuten. Daß solche wirklich vorliegen, zeigen mit aller Klarheit die praktischen Rechenaufgaben in CT IX, 8—15.⁷⁾

Wie die Division im einzelnen erfolgte, ist an der angegebenen Stelle (OLZ) näher ausgeführt worden. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß nunmehr auch die Folgerungen, die man für die Geschichte der Zahlenspekulation aus der Zahl $12\,960\,000$ gezogen hat, hinfällig werden: diese

1) Veröffentlicht von H. V. HILPRECHT in BE XX, 1.

2) Nr. 20. 21. 22. 25. 3) S. 20 ff. der Publikation.

4) Auch ich hatte seine Ansichten angenommen; vgl. meinen Aufsatz *Babylonische Mathematik und platonische Zahl* (*Deutsche Rundschau*, Juli 1907, S. 133 ff.).

5) Scheinbar von 1; hier muß aber ein Versehen vorliegen; s. bereits HILPRECHT, a. a. O., S. 25.

6) Nr. 20. 21. 22.

7) Vgl. über die Division daselbst besonders meine Ausführungen in OLZ 1916, Sp. 365 ff.

Zahl liegt dem Gesagten zufolge gar nicht vor! Wir haben hier also keine Spekulationen über Weltzeitalter ($12\,960\,000 = 360 \times 36\,000 =$ Anzahl der Tage des Weltenjahrs) oder Präzessionszahl ($12\,960\,000 = 500 \times 25\,920$), sondern einfache Rechenvorlagen für höchst praktische Bedürfnisse. Wollte der Babylonier beispielsweise 24 durch 9 dividieren, so suchte er in der Divisionstabelle die Zahl 9 (besser 9^0) und fand daselbst $6 - 40$ (besser $6' 40''$). Dann nahm er eine Multiplikationstabelle vor: dort fand er $24 \times 40'' = 16'$ und $24 \times 6' = 2^0 24'$, das ergibt als Resultat $2^0 40'$ (oder nach unserer Auffassung $2\frac{2}{3}$). Solche Rechnungen erscheinen uns, die wir an das Dezimalsystem gewöhnt sind, recht kompliziert; daß die Babylonier sie als schwierig betrachteten, zeigt auch die in dieser *Zeitschrift* (S. 42 des laufenden Bandes) besprochene Stelle aus der Assurbanipalinschrift L⁴ (K 3050 + K 2694). Aber mit einiger Übung wird man sich doch in den Geist dieses Systems hineindenken können.

Es soll nun nicht geleugnet werden, daß die Babylonier auf Grund ihres Zahlensystems gewisse Spekulationen aufgestellt haben. Es läßt sich indes vorläufig nicht nachweisen, daß die Zahlenspekulationen, die in der pythagoreisch-platonischen Schule gepflegt wurden, von A bis Z aus Babylonien importiert worden sind. Man muß hier mit der Möglichkeit rechnen, daß Pythagoras lediglich das Sexagesimalsystem als babylonisches Geistesprodukt kennen lernte, und daß die daran geknüpften Spekulationen seinem findigen Kopfe entsprungen sind. Ähnlich steht es wohl mit den indischen Zahlenspekulationen, die auf dem Sexagesimalsystem aufgebaut sind: es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das Sexagesimalsystem selbst aus Babylonien stammt, die Einzelspekulationen können aber erst auf indischem Boden erwachsen sein.¹⁾

Daß in Babylonien die Zahl 60^4 nicht ganz unbekannt war, läßt sich wenigstens einigermaßen wahrscheinlich machen.

1) Insofern bedürfen wohl auch die Untersuchungen Röck's in ZA 24, 318 ff. einer Richtigstellung.



Sobald man einmal genötigt war, aus rein praktischen Gründen¹⁾ zu Zahlen zu greifen, die über 60^3 (= 216 000) lagen, war 60^4 die nächste Einheit. Es fragt sich aber, ob die Babylonier diese Zahl rein abstrakt aufgefaßt haben; für sie war ja z. B. 18 000 nicht 18 000, sondern 5 Sar; und wenn wir einmal 60^3 als «Großsar» bezeichnen, so wäre eine Zahl wie z. B. 2 160 000 kein abstrakter Zahlbegriff, sondern eben 10 Großsar.

Wir müssen uns auch hüten, Spekulationen in das Zahlensystem hineinzutragen, die auf Grund des Wesens dieses Systems zufällig in ihm enthalten sind. Wenn die Präzessionszahl 25 920 gerade 500 mal in 60^4 enthalten ist, so läge es natürlich auf der Hand zu sagen, daß 12 960 000 ein Produkt der Präzessionszahl und der Phönixzahl 500 sei.²⁾ Aber solche Spekulationen wären als babylonisches Geistesgut nur dann erwiesen, wenn sich wahrscheinlich machen ließe, daß — die Sumerer ihr Zahlensystem auf Grund der Kenntnis der Präzession aufgebaut hätten! Das wird aber wohl niemand behaupten wollen.

In das Sexagesimalsystem läßt sich vieles hineingeheimnissen.³⁾ Solange man aber nicht beweisen kann, daß eine bestimmte Spekulation, die bloß möglich ist, auch wirklich bereits in Babylonien aufgestellt wurde, sind derartige Erörterungen für die Assyriologie wissenschaftlich völlig wertlos, weil sie mathematische Zufälligkeiten mit zahlen-theoretischen Spekulationen verwechseln.

1) Etwa Volkszählung u. ä.

2) Vgl. dazu ZA 24, 324¹.

3) Natürlich auch in jedes andre Zahlensystem; hätte irgend ein Volk ein Quinquagesimalsystem, so wäre 50^4 = 250 · 25000, also 250 Präzessionszeitalter. Daß man die Präzessionszahl beim 60-er System als 25 920, beim 50-er System als 25000 ansetzen muß, macht natürlich nichts aus, da ja beide Zahlen ungenau sind und sein müssen.



Die Lesung des sumerischen Ideogramms = akkad. *aklu*.

Von *Wilh. Förtsch*.

Das Ideogramm  hat unter ändern die akkadische Bedeutung *aklu*, ein Wort, welches gewöhnlich mit «Sekretär» oder dgl. übersetzt wird. Die für diese Bedeutung dem Ideogramm  zukommende sumerische Lesung kennen wir noch nicht. Es dürfte indes nicht unmöglich sein, dieselbe zu erschließen.

Die Erschließung geht aus von dem akkadischen Wort *aplu* «Sohn». Dieses hat die Status constructus-Form *apil* und ist Lehnwort aus dem Sumerischen, wo es *ibila* oder *ibilu* lautet. Da nun das akkad. *aklu* als stat. constr. *akil* hat, wir für *aklu* einen semitischen Stamm aber nicht zu finden vermögen, so dürfen wir es als Lehnwort aus dem Sumerischen betrachten und (entsprechend *ibila/u*) als sumerische Lesung dafür *igila* oder *igilu* erschließen.

Der Vergleich von *ibila/u* und *igila/u* läßt sich noch weiter führen. Wir wissen nach THUREAU-DANGIN's geistreicher Erklärung (RA X, p. 97), daß *ibila/u* als «derjenige, welcher Öl (i) verbrennt (bi(l))» zu deuten ist, und zwar aus Gudea, Statue B 7, 44—46: *é ibila nu-tug DUMU.GEMÉ-bi ì-bi(l)-la-ba mi-ni-tú(r)* «das Haus ohne Sohn, dessen Tochter brachte das Öl zum Brennen» (Gudea, Zyl. B 18, 8—9 fügt zwischen *ì* und *bi(l)* noch *udu* ein). Das Wort *igila/u* möchte ich zerlegen in *igi* «Auge» und *il* «erheben». Die zusammengesetzte Verbalwurzel *igi-il* wird nun (siehe DELITZSCH, *Sum. Glossar* S. 22) im Akkadischen durch *našû sa êni* «das Auge erheben» wiedergegeben. Demnach ist *igila/u* = akkad. *aklu* der «Aufseher», eine Bedeutung, die übrigens in den sumerischen Wirtschaftstexten oft besser paßt als die Bedeutung «Schreiber oder Sekretär», welche letztere dem Wort *igila/u* aber durchaus nicht abgesprochen werden soll. Wie ich erst nachträglich sehe, wird durch die



von mir postulierte Lesung *igila/u* für $\text{𒀭} = aklu$ einerseits die Glosse *ú-gu-LU* zu 𒀭 (CT 12, pl. 22, 38180 Obv. 2) als *ugulu* (nicht *ugudib*; vgl. MEISSNER, SAI 3900) zu lesen erwiesen, andererseits wird durch dieses *ugulu* meine Lesung *igila/u* bestätigt.

Zu PA = *aklu*.

Von *Wilh. Förtsch*.

Zur Bedeutung «Aufseher» für PA beachte das Ideogramm für *sib* «Hirte», nämlich $\text{𒀭} \text{𒀭}$, gebildet aus 𒀭 (PA bzw. *igila*) und 𒀭 (altbabyl. 𒀭 , LU bzw. *udu*), also «Aufseher über die Schafe».

Zur Lesung für PA = *aklu* verweist mich nachträglich auch HOMMEL (mit Karte vom 10. 11. 16) auf CT 12, pl. 22, Nr. 38180 Vs. 2, wo PA die Glosse *ugulu* hat. In der akkadischen Wiedergabe ist nach seiner Ansicht das zweite Zeichen aber nicht 𒀭 , wie man glauben könnte (so vermutet auch MEISSNER, SAI 3902 fragend), sondern 𒀭 ; denn die zwei wagerechten Striche im Zeichen sind keine Keile. Da nach $\text{𒀭} \text{𒀭}$ noch ein Wort folgt, so ist $\text{𒀭} \text{𒀭}$ status constructus mit folgendem Genetiv, und wir haben demnach zu lesen:

*ú-gu-lu*PA | *a-kil*

Also *ugulu* (Ideogr. PA) bedeutet «Aufseher über».

Šakanakku.

Von *Wilh. Förtsch*.

Die Titulatur *šakanakku* hat als Ideogramm $\text{𒀭} \text{𒀭}$. Wie ist die Lesung dieses Ideogramms im Sumerischen? Meines Erachtens kann darüber kein Zweifel bestehen. CT 12

pl. 31, 38177, 9 ist doch sicherlich mit Ergänzung zu lesen: *ša-gu-ub* | *GĪR.NITA* | *šak-k[a-nak-ku]*;¹⁾ also   = sum. *šagub* = akkad. *šakanakku*.

Das Wort *šakanakku* wird aus dem Akkadischen erklärt und zwar teils als *ša kanâki* «Herr des Siegelns», teils als *ša kanakki* «Herr der Türe»; die Literatur darüber bei STRECK, VAB 7, 599.

Von diesen beiden Etymologien kann ich weder die eine noch die andere als richtig anerkennen. Das Wort *šakanakku* ist vielmehr, wie überhaupt die meisten Beamtenbezeichnungen, Lehnwort aus dem Sumerischen.

Vor dem Beweis dieser Behauptung die Bemerkung, daß die Zeichen  und  im Altbabylonischen oft füreinander gebraucht werden.²⁾ Letzteres ist lediglich *Gunu* von ersterem; die altbabylonischen Formen REC 224 und REC 226, aber auch die neuassyrischen Formen zeigen dies deutlich.

Wenn *šakanakku* vom Sumerischen stammt, so kann es aber nicht von *šagub* herkommen. Wir haben indes nach dem genannten Text Z. 5 für  und Z. 6 für   auch den Wert *šakán*.³⁾ Von *šakán* könnte ohne weiteres ein *šakanakku* gebildet werden; vgl. *ka-muš* = akkad. *ka-mušakku*. Wir hätten dann sowohl  () als auch   gleich *šakán* zu nehmen, was gar nicht unmöglich ist. Ich möchte aber noch weiter gehen. Da  = *zikaru* ist, ferner *na* (geschr. ) ebenfalls die Bedeutung *zikaru* hat, so dürfte wohl unbedenklich auch für  ein Wert *nā* angenommen werden.⁴⁾ Wir haben also: 1. 

1) MEISSNER, SAI 3390 verweist auf *šakanakku*.

2) Siehe auch JENSEN und ZIMMERN, ZA 3, S. 206.

3) Dieses *šakán* hat nicht die Bedeutung «Esel», wie DELITZSCH, *Sum. Glossar* S. 257 s. v. II. *šakan* fragend annimmt.

4) Beachte, daß auch  (= *amélu*) den Lautwert *na* hat; CHRISTIAN, OLZ 1913, Sp. 213.

𒀭𒀭 = akkad. *šakanakku* im Sumerischen *šagub* oder *šakán-nū* zu lesen und 2. das akkad. *šakanakku* von der sumerischen Lesung *šakán-nū* abzuleiten.

ᵈNamašše nin-en.

Von *Wilh. Förtsch*.

Die Göttin Namašše führt in den sumerischen Königsinschriften des öfteren das Epitheton *nin-en*; die einschlägigen Stellen bei DEIMEL, *Pantheon babyl.* Nr. 2749 II 3. Als Bedeutung von *nin-en* wurde «Herrin des Getreides» (siehe a. a. O.) und von DELITZSCH, *Sum. Glossar* S. 34 s. v. I. *en* «die hohe Herrin» angenommen.

Vielleicht ist *nin-en* indes doch anders zu erklären. Man könnte denken «Schwester des Herrn (d. i. des Gottes Ningirsu)», da ᵈNamašše bekanntlich als Schwester des ᵈNingirsu gilt; siehe DEIMEL, a. a. O. Nr. 2749 II 1. In den sumerischen Königsinschriften wird aber zwischen *nin* «Herrin» und *gemé-egi* «Schwester» graphisch genau unterschieden; ersteres wird 𒀭𒀭 (REC 335), letzteres 𒀭𒀭 (REC 334) geschrieben. So heißt es Gudea, Zylinder A 2, 16 von dem Gott Ningirsu *gemé-egi-zu dumu eridu(g)^{ki}-gi tu(d)-da* «deine (d. i. des ᵈNingirsu) Schwester, das in Eridu erzeugte Kind»; also *gemé-egi*, nicht *nin*.

Zu ᵈNamašše als *nin-en* möchte ich vergleichen ᵈBa-ú als *nin uru-azag-ga* «Herrin von Uru-azag-ga» (Gudea, Statue E 1, 4) oder ᵈDumu-zi von Abzu als *nin ki-nu-nir^{ki}* «Herr(in) von Ki-nu-nir» (Ur-ᵈba-ú, Statue 6, 10; Gudea, Statue B 9, 3). Wir hätten demnach ᵈNamašše «Herrin von En», und zwar ist En ein Tempel, der DP 54 Vs. 8, 4 und VAS XIV 74 (VAT 4657) Vs. 7, 6 als É-en-na erwähnt wird; der Wegfall des vorausgesetzten *é* bei Tempelnamen ist überaus häufig.

Die ebenfalls in den sumerischen Königsinschriften öfters vorkommende Bezeichnung des ^dNin-gún als *lugal-en* (siehe DEIMEL, a. a. O. Nr. 2490 II 1) ist dementsprechend zu deuten als «König des (Tempels) En».

Ein Kaufvertrag aus der Regierungszeit Lugalanda's.

Von Wilh. Förtsch.

Unter von mir VAS XIV veröffentlichten *Altbabylonischen Wirtschaftstexten aus der Zeit Lugalanda's und Urukagina's* befindet sich ein Vertrag, welcher über den Kauf eines *igi-nu-dū* handelt. Der Text (Nr. 144 = VAT 4700) stellt sich folgendermaßen dar:

1 <i>igi-nu-dū</i>	Einen <i>igi-nu-dū</i>
<i>nigin-mud</i>	hat von Nigin-mud,
<i>nu-sar-šú</i>	dem <i>nu-sar</i> ,
<i>bár-nam-tar-ra</i>	Bár-nam-tar-ra
<i>e-šú-šam</i>	gekauft.
<i>nig-šam-ma-ni kù 10 + 5</i>	Als Preis dafür hat 15 Sekel
<i>gìn-kam</i>	Silber
<i>nigin-mud</i>	an Nigin-mud,
<i>nu-sar-ra</i>	den <i>nu-sar</i> ,
<i>bár-nam-tar-ra</i>	Bár-nam-tar-ra
<i>e-na-lal</i>	gezahlt.
1 <i>en-ig-gal</i>	En-ig-gal,
<i>là-banda</i>	der <i>laputtu</i> ,
1 <i>nig-lù</i>	(und) Nig-lù,
<i>sukal</i>	der <i>sukallu</i> ,
1 <i>ur-^dba-ú</i>	(ferner) Ur- ^d ba-ú
1 <i>é-úr-bi-du(g)</i>	(und) É-úr-bi-du(g),
<i>ugulu har-tu(d) é-ša(g)-</i>	die (beiden) <i>aklê</i> der <i>har-tu(d)</i>
<i>ka-més</i>	des É-ša(g),
1 <i>ur-é-ninni</i>	(sowie) Ur-é-ninni,
<i>dam-gár</i>	der Händler,
<i>lù ki-inim-ma-bi-més VI.</i>	sind die Zeugen. 6. Jahr.



Hier wird der Preis eines *igi-nu-dū* mit 15 Sekel Silber angegeben, ebenso VAS XIV 141 (VAT 4834); letzterer Text von mir behandelt *Rivista degli studi orientali*, Vol. VII, S. 197 f. Dagegen werden Nik. 293 (von mir übersetzt a. a. O., S. 198) zwei *igi-nu-dū* um je 14 Sekel gekauft. Daß an letzterer Stelle der Kaufpreis 1 Sekel weniger beträgt, rührt wohl davon her, daß VAS XIV 144 (VAT 4700) und VAS XIV 141 (VAT 4834) lediglich mit *kū* «Silber», Nik. 293 aber mit *kū luḫ-ḫa* «geläutertes Silber» bezahlt wird.

Die Berufsbezeichnung *igi-nu-dū* findet sich in den Urkunden der genannten Zeit des öfteren; vgl. TSA S. XXXIV. Es fragt sich nur, was der *igi-nu-dū* für eine Persönlichkeit ist. Da die *igi-nu-dū* durch Kauf aus dem Besitz eines Herrn in den eines andern übergehen, offenbar eine Art Sklaven, welche aber wohl nur bestimmte Arten von Arbeiten zu verrichten haben; vgl. ebenda. Die Texte unterscheiden: *igi-nu-dū*, *igi-nu-dū giš* und *igi-nu-dū giš-kin-ti* (siehe a. a. O., S. XXXV).

Zu Gudea, Zylinder A 17, 15—16.

Von Wilh. Förtsch.

Diese Stelle ^d*nidaba-ge É.GIŠTU* (geschr. *GIŠ.TU. GIŠTU*¹⁾)-*ge ig-mu-na-kid* wird von THUREAU-DANGIN, VAB 1, S. 109 übersetzt: «dem Nisaba den Verstand geöffnet». HOMMEL, *Die Schwurgöttin Esch-ghanna und ihr Kreis* S. 77 hat bereits auf die wörtliche Bedeutung «Haus des Ohres d. h. des Verständnisses» hingewiesen. Ich glaube, daß die Stelle wörtlich aufzufassen ist: «dem ^dNidaba das

1) Zur Lesung *giš-tū-gištu* für    siehe FÖRTSCH, OLZ 1915, Sp. 370; zur Lesung *gištū* sowohl für    als auch für    DELITZSCH, *Sum. Glossar* S. 278 s. v. Ic. gi/eš.

É.GIŠTÚ (= Tempel des Verstandes) geöffnet hat», und zwar auf Grund von POEBEL, HGT 106 Rs. 4, 22 und 23, wo es heißt:

[. . .]-ra-a	É. ^d NIDABA		bît ^u nidaba
	É.GIŠTÚ ^d NIDABA		

In diesen beiden Vokabular-Zeilen wird also gesagt, daß nicht nur É.^dNIDABA, sondern auch É.GIŠTÚ (hier geschr.   ) ^dNIDABA Ideogramm für «Tempel der Göttin Nidaba» ist. Beide Ideogramme haben dieselbe Lesung [. . .]-ra-a; leider ist diese nicht vollständig erhalten.

Dadurch, daß wir nunmehr einen ^dNidaba-Tempel É.GIŠTÚ kennen, dürfte vielleicht eine Stelle der von SCHEIL, OLZ 1904, Sp. 253 ff. veröffentlichten und behandelten, an die Göttin Nidaba gerichteten Inschrift sich deuten lassen. Z. 9 heißt es: GIŠTÚ (geschr.   )^{ki} XVIII, was wohl zu übersetzen ist: «der GIŠTÚ-Kapellen sind es 18».



Recensionen.

Franz Stuhlmann, Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aurès (Südalgerien). 1912.

Ders., Die Mazigh-Völker. Ethnographische Notizen aus Südtunesien. 1914. [Friederichsen & Co., Hamburg.]

Algerien und Tunesien sind heute keine unbekanntenen Gebiete mehr. Da wir aber bisher in einseitiger, fast ausschließlicher Weise nur durch Franzosen über sie unterrichtet worden sind, so muß es gewiß als dankenswert erscheinen, wenn auch von deutscher Seite der Versuch gemacht wird, uns diese Länder kulturhistorisch, ethnographisch und ethnologisch näher zu bringen, zumal da uns diese Gebiete eines der für Geschichte, Völkerkunde und Islâmforschung interessantesten Probleme der orientalischen Völkerwelt, nämlich den Existenzkampf und das Ringen um die Vormachtstellung seitens der beiden Hauptrassen Nordafrika's, Hamiten und Semiten, genauer Berber und Araber, vor Augen führen.

Die Reise des Autors galt speziell dem Aurèsgebirge, das trotz verhältnismäßig naher Berührung im Westen mit der — auch vom Touristenstrom vielbenutzten — Bahn «Philippeville—Constantine—Biskra» doch noch manches Altertümliche und Originale unverfälscht erhalten hat. Der Gebirgsstock des «Aurès» ist ein in der Chelia (Šelia) [östlich] und dem Djebel Mehmel [westlich] — beide je 2300 m — kulminierendes Hochland, das westlich ungefähr durch die Bahn(punkte) Batna—Biskra (beide jedoch bereits außer-



halb der Gebirgszone), südlich — ungefähr! — durch die Kette der Salzseen, die freilich noch in einiger Entfernung liegen [der Schott Melgir befindet sich bekanntlich einige 20 m unter dem Niveau des Mittelmeers], und nördlich durch eine ideale Linie Batna—Khenchela begrenzt wird, während im Osten weitere Bergketten direkt anschließend sich bis zur und über die tunesische Grenze hinaus hinziehen. Dem ausgesprochenen Gebirgscharakter des Aurèsgebietes ist es zu danken, daß — analog den Verhältnissen in der großen und kleinen Kabylie — das bodenständige Berbertum all den fremden Eindringlingen: Römern wie Byzantinern, Arabern und Franzosen, zum Trotz sich verhältnismäßig geschlossen und kompakt erhalten hat, größtenteils unter Wahrung seiner besonderen Eigentümlichkeiten im öffentlichen und privaten Leben. Einen Einblick darin gibt uns der Autor in seinen, dem Reisebericht folgenden *Kulturgeschichtlichen Notizen*, die so ziemlich den Hauptinhalt des Buches ausmachen und in zusammenfassender Weise eine Darstellung seiner Einzelbeobachtungen bringen. Die «Siedlungsverhältnisse»: Haus und Hof, Nahrung und Kleidung, weiterhin die «Landwirtschaft», umfassend Ackergerät, Agrarverhältnisse, Wasserrecht nebst den Kulturpflanzen und -tieren des Aurèsgebietes, und zuletzt die «industriellen Einrichtungen»: Kornmühlen, Ölfabriken, Wasserhebwerke, Webstuhl und Töpferei finden in eingehender Weise Berücksichtigung. — Soviel interessantes Spezialmaterial nun auch in diesen *Kulturgeschichtlichen Notizen* enthalten ist, so möchte ich doch das Hauptgewicht auf das folgende Kapitel, nämlich die Rassen- und Sprachenmischung (S. 126 ff.) legen, weil hier eine Erscheinung berührt wird, die nicht nur für das Aurèsgebiet speziell typisch ist, sondern weiterhin mehr oder weniger für ganz Nordafrika (abgesehen von dem Niltal im engsten Sinn) — von der Oase Siwa bis an die Westküste Marokko's — aktuell ist, nämlich das gegenseitige Verhältnis zwischen Arabern und Berbern.

Die Berber — dieser Ausdruck wird von den Eingebornen selbst fast nie gebraucht, nicht einmal immer verstanden — im Aurèsgebiet heißen für gewöhnlich Schaujja — «Schafzüchter», wie man zu übersetzen pflegt — im Gegensatz zu den Berbern des Dschurdschura-Gebietes, die sich Kabylen (قبائلي = *qubaili*) nennen. Die somatischen Eigentümlichkeiten ihrer äußeren Erscheinung sind: blondes (bis ins Rötliche spielendes) Haar, helle (grünlich-blaue) Augen [S. 23 Mitte; 45 Mitte], weißlicher Teint, starke (zum embonpoint neigende) Konstitution,¹⁾ wobei zu beachten ist, daß «all' die jahrhundertlangen Fremdherrschaften der Karthager, Römer, Byzantiner, Araber und Franzosen den Typ des Berbers nirgends in nennenswerter Weise beeinflußt haben, einzig und allein vielleicht abgesehen von der zweiten arabischen Invasion, dem Zug der Beni Hilál (und Soleim)» [S. 134].²⁾ Über die Entstehung und Herkunft des Berberelements, speziell des blondhaarigen Typs, lassen sich keine bestimmten Behauptungen formulieren, sondern nur mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothesen aufstellen [S. 136]: «Da es in der Welt nur in Nordeuropa blonde und blauäugige Menschen in größerer Zahl gibt, so sind wir gezwungen, anzunehmen, daß dies Element irgendwo aus dem fernen Norden nach Nordafrika gelangte, vielleicht in sehr grauer Vorzeit über Gibraltar von Westen her,³⁾ und vielleicht auch etwas später über die Inseln von Nordosten aus. Daß es Reste der Vandalen sind, ist eine nur von sehr wenigen Gelehrten verfochtene und heute fast ganz verlassene Annahme, besonders wo die «blonden» schon auf den ägyptischen Monumenten um 1700 v. Chr. dargestellt und mindestens im 4. vorchristlichen Jahrhundert von den Griechen [Skylax] beobachtet sind.»

Gehen wir vom Somatischen aufs Geistige über, so finden

- 1) Einen etwas größeren Berbertyp konstatiert der Autor in Südtunesien (*Mazigh-Völker* 13 Mitte; 19 unten).
- 2) Ebenso FITZNER, *Regentschaft Tunis* S. 347; 349.
- 3) Ebenso MOHR, *Algierien* 47 oben.



wir, daß der Typ des Berbers in dieser Hinsicht doch stärker modifiziert erscheint. Mag der Berber — besonders in den abgeschlossenen Gebirgsgegenden — auch ein ziemlich «laxer» Mohammedaner sein [S. 30 Mitte], so haben doch «im Lauf der Jahrhunderte die meisten der berberischen Stämme mehr oder weniger arabische Sitten und Gewohnheiten angenommen»,¹⁾ sodaß man sagen kann: Sind die (eingewanderten) Araber körperlich berberisiert, so sind dafür die Berber psychisch arabisiert. Im Zusammenhang damit (d. h. der Präponderanz des Arabischen im geistigen Leben) steht es, daß das berberische Sprachgebiet, wenn nicht überall, so doch vielerorts im Rückgang begriffen ist, besonders in (Süd)Tunesien: (S. 19) «Nur die alten Männer und Frauen in Sened [in der Nähe von Gafsa] kennen heute noch diese Sprache, die von Tag zu Tag mehr verschwindet. Zusammen mit den Dialekten von Djerba . . . und den Oasen von Ghadames . . . bilden diese Plätze die äußerst geringen Reste der berberischen Ursprache in dieser Gegend, ein Überbleibsel, das sehr bald verschwunden sein wird. In dem Felsennest Takruna bei Enfidaville soll schon niemand mehr die Ursprache kennen.»²⁾ — Doch scheint es ziemlich klar, daß, wenn auch das in Enklaven zersprengte Berberelement im Osten (Tripolis-Tunis) schließlich vom Arabertum und der arabischen Sprache früher oder später vollends aufgesogen wird, umgekehrt die Berber im Westen (Algier-Marokko), wo sie noch große geschlossene Siedlungsgebiete innehaben, ihre Eigenart und Sprache weiter zäh verteidigen werden. Jedenfalls aber wird die Gestaltung des gegenseitigen Verhältnisses von Arabern und Berbern wirtschaftlich, kulturell und politisch für die Zukunft Nordafrika's von einschneidender Bedeutung sein.

Als «Ergänzung» zu der Studie über den Aurès sind die «ethnographischen Notizen aus Südtunesien» ge-

1) MOHR, a. a. O.

2) Auch das praktische Leben, z. B. der Militärdienst, dürfte meines Erachtens dem Berberischen einigermaßen Eintrag tun.

dacht, die das Ergebnis eines Besuchs des Gebiets der großen Schotts, besonders von Gafsa (nebst Umgebung) und der zwischen dem Schott Gharsa und dem Schott el-Djerid gelegenen Plätze Touzeur und Nefta darstellen. — Eine größere Anzahl Photographien sowie eine nach französischen Arbeiten zusammengestellte Spezialkarte des Aurèsgebietes vervollständigen die algerisch-tunesischen Studienergebnisse des Autors. Den Beschluß bildet ein Glossar¹⁾ sowie eine Bibliographie des Aurèsgebirges.

Wünsdorf, Halbmondlager.

O. Rescher.

Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 3. (deutsche) völlig neubearbeitete Auflage. Mit 306 Abbildungen und 2 Karten nebst ausführlichen Motiv- und Sachregistern. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. XVI, 712 S. 8°. M. 18,50.

Die «Babel- und Bibel»-Frage, die so lange Gegenstand der Erörterung war, ist schon seit Jahren von der Tagesordnung der Wissenschaft verschwunden, man würde jedoch irren, wenn man hieraus folgern wollte, daß damit auch schon für immer die Streitaxt in die Scheide gesteckt wurde; immer

1) Im arabischen Teil dürften einige Kleinigkeiten zu rektifizieren sein. S. 176 Mitte Kol. b **فقوص** (Druckfehler); S. 181/14 Kol. a **برقوق** (verdruckt); S. 192/17 v. u. Kol. a doch wohl **الذی**; II/17 Mitte «Bienenwohnungen = *ġibba* (arab.); lies wohl *ġebha* (cfr. BEAUSSIER: جبكة ruche); II/17/6 *el-hêt* **هات** Mauer — ich kenne dafür nur *hêt* **حائط**; II/17/13 v. u. «Halfa Matten» (arab.) *chšir* [besser: *hšir* **حصير**]; II/53 Note 2: **گتن** *gitan* s'établir (klassisch und BEAUSSIER: **قطن**); S. 30 Note 3 [Aurès]: «Dieser Sidi abū 'Abdellāh genießt hier noch größeres Ansehen als Sidi 'Oqba. Er war der Apostel des Gebirgs und soll den Berberstämmen auch ihren heutigen arabischen Namen gegeben haben. Z. B. Benī bū Selimān von «*aslamnā*» «wir haben den Islām angenommen» (??); S. 166/12 Kol. b **جواق** wohl ohne Tešdid usw. — [Mit II/1 usw. bezeichne ich die *Mazigh-Völker* (Südtunesien).]

wieder kommen einzelne literarische Produkte zum Vorschein, die diese für die wissenschaftliche Beleuchtung der Entwicklung der Geisteskultur der Menschheit höchst wichtige Frage zum Gegenstande ihrer Erörterungen machen und unser Interesse hierfür von neuem wachrufen. Es ist dies auch durch die Natur und den wissenschaftlichen Inhalt der Frage begründet. Mehrt sich doch von Tag zu Tag die Zahl jener Denkmäler, die uns in untrügerischer Weise den Nachweis erbringen, daß die Wurzeln unserer Kultur im fernen Orient zu suchen sind, und zwar zum guten Teile in dem «Babylonien» genannten Landstrich Mesopotamiens. Einer der eifrigsten Verfechter des Panbabylonismus, d. h. jener Ideenrichtung, die alles geistige Schaffen des Menschen in Babylonien entspringen läßt, ist der Leipziger Gelehrte ALFRED JEREMIAS, und das neueste literarische Produkt seiner kraftvoll und unerschrocken geführten Feder ist *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, das uns nunmehr in 3. Auflage vorliegt. Es ist dies — wie schon aus dem Titelblatte ersichtlich ist — eine, mit 306 Abbildungen und 2 Karten nebst ausführlichen Motiv- und Sachregistern versehene, völlig neubearbeitete Auflage. Diese Neubearbeitung erstreckt sich nicht nur auf die selbstverständliche Berücksichtigung des neuen keilinschriftlichen Materials, sondern auch auf den darin behandelten Stoff, indem dieser eine wesentliche Erweiterung erfuhr, sowie auf die Art seiner Aufarbeitung. Die altorientalische Vorstellungswelt wie: die Lehre vom Kosmos, die Astronomie und Astrologie im babylonischen Kulturkreis, ferner alles das, was uns über die assyrisch-babylonische Religion, Mythologie und Kulturformen bekannt ist, sowie die antiken Lehren von Tod und Jenseits, Religiosität und Sittlichkeit etc., deren Behandlung in den früheren Auflagen in ausführlicher Weise vorgetragen wurde, weil damit nach des Verfassers Grundsatz «das gesamte biblische Weltbild auf das innigste zusammenhängt», ist diesmal fortgelassen; der Verfasser hat dies alles in einem besonderen Werke, betitelt *Handbuch der alt-*

*orientalischen Geisteskultur*¹⁾ zusammengefaßt und dadurch die neue Auflage des uns vorliegenden Werkes in ausgiebiger Weise entlastet und so Raum gewonnen für die Aufnahme neuen Urkundenmaterials. Die Grundidee des Buches, eine Darstellung des Wesens israelitischer Denkweise und Beleuchtung des alttestamentlichen Stoffes mit Hilfe gleichzeitiger altorientalischer Urkunden, ist natürlich die gleiche geblieben. Dies kommt gleich in den ersten Kapiteln zum Ausdruck: nach der im 1. Kapitel erfolgten Besprechung der Quellen der alttestamentlichen Geschichtsbücher werden im folgenden Kapitel die außerbiblischen Kosmogonien erörtert. Dabei kommt nicht nur Babylonien in Betracht, auch die Kosmogonie der Phönizier, Ägypter, Inder, Chinesen, Japaner, Etrusker, Griechen und selbst der Germanen wird in Kürze vorgetragen, um so darzutun, daß sich überall der Einfluß altorientalischer Lehre geltend machte. Nun folgt «der biblische Schöpfungsbericht», und zwar zunächst in summarischer Erzählungsform und sodann erläutert auf Grundlage der altorientalischen Weltzeitalterlehre. Es wird gezeigt, wie die schöpferische Macht des Wortes, die in der Bibel in den auf sechs Tagwerke verteilten Schöpferakten hervortritt, sich auch in den sumerischen und babylonischen Hymnen und insbesondere im babylonischen Schöpfungsepos geltend macht und wir hier sonach ganzen Parallelismen zwischen biblischer und babylonischer Lehre begegnen. Selbst der Gedanke einer Erschaffung des Menschen nach dem Bilde der Gottheit (Gen. I, 26) findet seine Parallele in der babylonischen Lehre. Und doch ist die Tendenz beider Lehren eine ganz verschiedene. Nachdem der Verfasser auf Grund des bisher Vorgetragenen uns ein Bild über die Weltanschauung der Bibel entworfen und in überzeugender Weise dargelegt hat, daß die biblischen Schöpfungsberichte «nach der Form ihrer Erzählung und nach dem ihnen zugrunde liegenden Welt-

1) Leipzig, J. C. Hinrichs. 1913.



bilde demselben Boden entsprossen sind, wie die übrigen altorientalischen Kosmogonien», kommt er im Schlußwort zu dem Resultate, daß die biblische Erzählung nicht nur über jede heidnische und insbesondere über die der babylonischen Kosmogonie weit erhaben ist, sondern auch ihre Tendenz eine ganz andere sei. «Die Tendenz der biblischen Erzählung von der Schöpfung ist Anbetung und Dankbarkeit gegen den allmächtigen Schöpfer und Erhalter der Welt. Man vergleiche den lyrischen Widerhall in Ps. 104. Die heidnischen Kosmogonien sind nicht religiösen Zwecken dienstbar. Das Epos *Enuma eliš* hat z. B. einen politischen Zweck: es will beweisen, daß Babylon die Weltherrschaft gebührt; der Stadtgott Marduk hat die Welt erschaffen.»

Es wäre ein müßiges Unternehmen, wollten wir alle 43 Kapitel, in denen der Verfasser die wichtigeren Bibelteile mit ihren altorientalischen Parallelen zur Sprache bringt, hier einem ausführlichen Referate unterziehen. Wir müssen uns vielmehr begnügen, nur einige derselben mit der Sonde der Kritik zu beleuchten. Und da ist es vor allem das V. Kapitel («Die siebentägige Woche und der Sabbat»), das unser Interesse näher in Anspruch nimmt. Aber leider müssen wir hier dem Verfasser unser Gefolge versagen. Vor allem ist die Darstellung des Stoffes hier viel zu dürftig; wir hätten doch mit Recht erwarten dürfen, daß in einer solch wichtigen Frage, die noch heute in unserem Kulturleben von hervorragender Bedeutung ist, das entsprechende Material zum mindesten ebenso ausführlich zusammengetragen sein werde, wie dies sonst in diesem Werke bei minder wichtigen Kapiteln der Fall ist. Und was sehen wir? Selbst die Literatur finden wir nicht genügend berücksichtigt. Die Arbeiten von HEHN, MEINHOLD, ZIMMERN, MAHLER u. a. finden wir mit keinem Wörtchen erwähnt, geschweige denn gewürdigt. Und dies wäre in einem so groß angelegten Werke, wie es das vorliegende ist, gewiß sehr erwünscht gewesen. Wenn man liest (vgl. S. 63, Z. 27): «Der Name des Tages hängt zweifellos zusammen mit dem Namen des babylonischen Vollmondstages:



šapattu», so will man doch auch die Gründe kennen lernen, warum dies so sei, und man sucht nach der Etymologie des Wortes šapattu oder šabattu, leider aber vergebens. Ein Hinweis mit den Worten: «Pinches, PSBA 1904, 51 ff. hat das inschriftliche Zeugnis beigebracht (vgl. HAOG, S. 170)» ist da noch lange nicht genügend. Es hätte doch erörtert und begründet werden müssen, warum und auf welchem Wege der Entwicklung der Name *ûmu šapattu*, der keilinschriftlich für den 15. Tag des Monats, also für den Vollmondstag belegt ist, auf den letzten Tag eines siebentägigen Zeitkreises übergegangen ist. Daß dieser Zeitkreis keine Erfindung der Israeliten ist, bedarf nicht erst des Beweises. Die siebentägige Woche ist eine Institution, die notwendigerweise dort entstehen mußte, wo der Mondlauf die Grundlage der Zeiteilung im großen bildete; sie ist eine uralte Einrichtung, die den Babyloniern und auch den Ägyptern schon lange bekannt war, noch ehe Israel den Boden der Geschichte betrat. Und so haben die Israeliten die siebentägige Woche entweder — wie SCHRADER¹⁾ meint — schon als ein uraltes babylonisches Kulturelement aus Ur-Kasdim mit sich gebracht, oder aus Ägypten, das sie zur Zeit der Hyksosherrschaft aufgesucht und erst zur Zeit der XIX. Dynastie, ausgerüstet mit zahlreichen Elementen der ägyptischen Kultur, verlassen haben. Es ist hier im Rahmen eines Referates nicht der Platz, den Weg zu zeigen, den die historische Entwicklung der Sabbatfeier genommen haben mag, und es kann nicht unsere Aufgabe sein, hier der Etymologie des Wortes «Sabbat» nachzuspüren. Wir sind dieser Aufgabe um so mehr enthoben, da dies an anderer Stelle²⁾ in ziemlich ausführlicher Weise geschehen ist; aber in einem Werke, das den Titel führt: *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, erwartet der Leser mit Recht eine nähere Erörterung dieser Fragen.

Auch hätte der Verf. bei Erörterung eines chrono-

1) KAT, Gießen 1883, S. 20.

2) ZDMG, Bd. 62, 33 ff. — *Handbuch der jüdischen Chronologie*. Leipzig 1916, S. 40 ff.

logischen Problemes — und ein solches ist doch «die sieben-tägige Woche und der Sabbat» — etwas vorsichtiger und präziser sein müssen in der Handhabung der chronologischen Ausdrücke. Er sagt (S. 61): «Die siebentägige Woche und zwar eine durch das ganze Sonnenjahr hindurchrollende Woche von sieben Tagen bildet die Einheit des israelitischen Kalenders.» Da muß doch jeder aufmerksame Leser der Meinung sein, daß der Verf. das «Sonnenjahr» als Grundlage des israelitischen Kalenders annimmt. Eine solche Annahme müßte aber vom chronologischen Standpunkte aus aufs entschiedenste zurückgewiesen werden, denn die Grundlage des israelitischen Kalenders bildete das Mondjahr, und nicht das Sonnenjahr. Ob dieses Mondjahr in der Urzeit der israelitischen Geschichte — d. i. in der Zeit bis zum Auszuge aus Ägypten — schon ein gebundenes oder noch ein reines Mondjahr war, kann allerdings aus dem lückenhaften Material, das uns diesbezüglich zu Gebote steht, unmöglich eruiert werden. Doch die natürliche Entwicklung der einzelnen Zeitbegriffe drängt uns zu der Annahme, daß in der allerfrühesten Urzeit unbedingt das reine Mondjahr das gebräuchliche war, aus dem erst später nach genauer Kenntnis der Dauer des Sonnenjahres das gebundene Mondjahr oder Lunisolarjahr sich entwickelte. Aber stets blieb das Mondjahr die Grundlage ihrer Zeitrechnung. Diese Jahrform ist es, die in Mesopotamien seit jeher die Basis des Kalenders bildete, nur führen hier schon seit der ältesten Epoche der Geschichte die einzelnen Monate besondere Namen, während wir dies bei den Juden erst in der letzten Epoche ihrer nationalen Reichsgeschichte mit Bestimmtheit nachweisen können. Die astronomischen Kenntnisse, welche die Grundlage eines geordneten Kalenderwesens ausmachen, waren — und dies hat auch unser Verfasser in mehreren dankenswerten Arbeiten in präzisester Weise nachgewiesen — in Babylon schon in jener Zeit vorhanden, da Hammurabi die Geschicke dieses Landes lenkte und leitete, und es wäre überflüssig, hier nochmals den Nachweis zu führen, daß in jener Urzeit, da semitische Völker-



schichten ihren heimatlichen Boden verließen, um sich an den Ufern des Nils niederzulassen, in der alten Heimat geordnete Kalendereinrichtungen waren und daß da das Mondjahr die Grundlage des Kalenders bildete. Diese Form des Jahres haben auch die Juden adoptiert und zwar noch zu einer Zeit, da ihre Urväter in Ur-Kasdim und Kanaan ihren Wohnsitz hatten. Erinnern doch auch die Benennungen *šanah* für «Jahr» und *jerah* für «Monat» an die für diese Zeitbegriffe gebräuchlichen babylonischen Namen. Den Satz also: «Die siebentägige Woche und zwar eine durch das ganze Sonnenjahr hindurchrollende Woche von sieben Tagen bildet die Einheit des israelitischen Kalenders» müssen wir vom chronologischen Standpunkte aus als einen sehr unglücklich gewählten bezeichnen.

Aber auch sonst scheint unser Verf. in der Wahl seiner chronologisch-technischen Ausdrücke nicht eben glücklich gewesen zu sein und ist dadurch selbst mit den Elementen der Chronologie in Konflikt geraten. Auf S. 62, Z. 8 sagt er: «Wir haben die Siebenerwoche von den Römern.» Doch ist es wohl bekannt, daß bei den Römern weder im bürgerlichen noch im religiösen Kalender eine siebentägige Woche, sondern ein achttägiger Zeitkreis, *nundinum* genannt, gebräuchlich war. Erst Kaiser Constantinus, der das Christentum zur Staatsreligion erhoben hatte, führte die siebentägige Woche ein, nachdem sie im Christentum schon längst eingebürgert war, und die Christen hatten sie von den Juden übernommen. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß die Römer die siebentägige Woche nicht gekannt haben. Schon seit dem Anfange unserer Zeitrechnung war der Wochenbegriff im römischen Reiche wohlbekannt, und es gab sogar Römer, welche, fremden Religionsgebräuchen huldigend, den Sabbat mit den Juden feierten, aber gesetzlich war sie nicht, dies wurde sie erst unter Constantinus, als das Christentum zur Staatsreligion erhoben wurde. Somit haben die Römer die Siebenerwoche von den Christen, nicht aber die Christen sie von den Römern übernommen.



Daß die Juden die ägyptische Dekade (Zehnerwoche) gekannt haben, ist möglich, sogar mehr denn wahrscheinlich, da sie auch andere Kulturelemente von den Ägyptern entlehnten; auch die in der Bibel so häufig wiederkehrende Zahl 40 erinnert an die ägyptische Himmelsdekade (40 Jahre = 10 Quadriennien = 10 Himmelstage). Die Beweise jedoch, die der Verf. hier anführt, sind sehr zweifelhafter Natur und beruhen zum Teil auf einem Mißverständnis der betreffenden Bibeltexte.

Aber wenn wir auch in diesen und noch einigen chronologischen Fragen von anderen Gesichtspunkten ausgehen als der Verf. und ihm daher nicht immer zu folgen vermögen, müssen wir ihm doch unsere vollste Anerkennung zollen für das ungeheure Material, das er hier zusammengetragen, und für die mühevollte Ausdauer, die er der Aufarbeitung eines so großen Stoffes gewidmet hat. Schon vor Jahren, da noch der Babel und Bibel-Streit wogte, hielt ich es für sonderbar, daß man in beiden Lagern stets nur die babylonischen Denkmäler berücksichtigte und niemals auch den übrigen Orient einer näheren Betrachtung würdigte. Unser Verf. hat sich dieser dankbaren Aufgabe unterzogen, indem er nicht nur die Keilschrifttexte in den Dienst der Bibel stellte, sondern auch — wo dies nur möglich war — die uns bekannten Kulturerscheinungen und literarischen Produkte aller anderen orientalischen Völker, insofern sie Berührungspunkte mit dem in der Bibel niedergelegten Stoff zu bieten scheinen. Dies sehen wir nicht nur in den Kapiteln, die das Paradies, den Sündenfall und die Sintflut und deren kosmische Motive erörtern, sondern auch dort, wo von den politischen Verhältnissen und insbesondere von der politischen Geschichte der Staaten Israel und Juda die Rede ist. Es wird uns hier an der Hand der Quellen ein Bild von dem Lande entworfen, das den Schauplatz einer mehr denn 1000-jährigen Geschichte der Israeliten bildete, und zwar mit einer Klarheit und Ausführlichkeit, die nichts zu wünschen läßt. So lernt der Leser nicht nur die geographischen, ethnographischen und histori-



schen Verhältnisse Kanaan's kennen, sondern auch die Beziehungen, in denen dieses Land zu Babylonien, zu Ägypten und zu den Hettitern stand, und man gewinnt auf diese Weise einen allgemeinen Überblick über die Geschichte des gesamten alten Orients. Auch sieht man durch das Nebeneinanderstellen des verschiedenen Quellenmaterials am deutlichsten, wie die Geschicke des einen Landes in die des anderen eingriffen, und auch wie die Kulturelemente des einen Volkes sich aus denen der anderen herausentwickelt haben. Und dies geschieht nicht nur in Wort, sondern auch in Bild, letzteres allerdings nicht überall in tadelloser Weise. Die Illustrationen beruhen eben nicht auf Originalkopien des Verf., sondern sind verschiedenen Büchern entlehnt, die zum Teile schon veraltet sind, und in denen die Bilder ihre Herkunft solchen Methoden verdanken, die der heutigen Technik und den heutigen Anforderungen in keiner Weise mehr entsprechen. Daher kommt es auch, daß so manche einer Abbildung hinzugefügte Beischrift lückenhaft ist (es fehlt bei vielen die Angabe des Ortes, an dem das betreffende Denkmal sich jetzt befindet), bei vielen sogar unrichtig ist; so heißt es z. B. bei Abb. 167, S. 397: «Aus dem Museum zu Gizeh», während es doch bekannt ist, daß dieses Museum schon längst nicht mehr besteht und die dort gewesenen Objekte dem ägyptischen Museum zu Kairo einverleibt wurden. Es wirkt dies um so störender, da es an anderer Stelle tatsächlich heißt: «Museum in Kairo» (so Abb. 144, S. 352). In einem so großen Werke, wie es das vorliegende ist, hätten wir mit Recht bessere, der modernen Technik entsprechendere Illustrationen erwarten dürfen.

Die Frage, welcher Einfluß auf die Kultur im vorisraelitischen Kanaan maßgebend war, der Ägyptens oder der Babylonien, eine Frage, die der Verf. im 16. Kapitel zur Erörterung bringt, dürfte meines Erachtens am besten damit beantwortet werden, daß wir beiden gleiche Wirkungen einräumen. Ägypten und Babylonien waren zwei Kulturzentren, deren strahlenartig ausgehende Radien sich schon frühzeitig begegneten, und Kanaan war die Brücke, die diese beiden

Zentren miteinander verband. Durch Kanaan hindurch strömte ägyptische Kultur nach Babylonien und umgekehrt babylonische Kultur nach Ägypten. In manchen Kulturerscheinungen, so in Kunst und in manchen Zweigen der Wissenschaft wie in der Mathematik und Medizin, war Ägypten der überlegene Teil, in der Astronomie und in der Rechtslehre dagegen Babylonien. Und daher kommt es auch, daß ungefähr zur selben Zeit, da man in Babylonien das Bedürfnis empfand, die Rechts-sitten zu kodifizieren (Gesetze Hammurabi's), in Ägypten die mathematischen Lehren in Form eines Handbuchs (Papyrus Rhind) zusammengefaßt wurden. Beide sind uns heute wertvolle Zeugen einer hochentwickelten altorientalischen Geistes-kultur. Und darin stimme ich gerne mit dem Verf. überein, daß für die kulturelle Entwicklung der Hebräer die Überlieferung die Einwirkung beider Zentren bewahrt hat, indem «sie Babylonien als Heimatland Abrahams und Ägypten als Erziehungsland der mosaischen Israeliten ansieht». Beides kommt in der Entwicklungsgeschichte der jüdischen Zeitrechnung klar zum Ausdruck, die ich an anderer Stelle¹⁾ in ausführlicher Weise erörtere. Während in der Zeiteilung und im Sabbat der Juden sowie im Jahwe-Kult hauptsächlich babylonische Motive hervortreten, finden wir in anderen Punkten, so im Feste der Erstlinge (*ḥag habbikkurim*), in der Jobelinstitution, in der Benennung der Vortage der einzelnen Fest- und Feiertage als deren Abende (wie: *ereb roš haššanah*, *ereb sabbat* etc.), ferner in dem Auftreten der Zahl 40 und auch in der Bezeichnung der Monate mit Ordinalzahlen ein vorwiegend ägyptisches Element. Die Rechtssitten der Abrahamszeit sind echt babylonisch. In gar mancher biblischen Überlieferung dieser Zeit spiegeln sich die im Kodex Hammurabi niedergelegten Rechtsanschauungen wieder. Der Verf. führt uns dies (Kap. 19) durch genaue Wiedergabe der betreffenden Paragraphen der Hammurabi'schen Gesetzessammlung klar vor Augen. Allerdings

1) *Handbuch der jüdischen Chronologie*. Leipzig 1916.

gibt es auch in diesem Kapitel gewisse Punkte, in denen ich dem Verf. nicht ganz beizupflichten vermag. Dies gilt insbesondere von seinen kalendarischen Motivzahlen. Er sieht in den Zahlen 12 und 5 Epagomenenzahlen. Gegen die Zahl 5 als Epagomenenzahl läßt sich nichts einwenden, wir finden sie im Kalender der Ägypter, bei denen das Sonnenjahr zwölf 30-tägige Monate + 5 Tage zählt. Wie soll aber die Zahl 12 als Epagomenenzahl gedacht werden? Der Verf. meint, die Zahl 12 habe dazu gedient, um das 354-tägige Jahr in ein 366-tägiges überzuführen. Dabei vergißt er, daß das 354-tägige Jahr, das wir uns als ein Mondjahr, bestehend aus 12 Mondmonaten, zu denken haben, durch die Hinzufügung der 12 Zusatztage seinen ganzen Mondcharakter verloren hätte; denn der 1. Tag des kommenden Jahres kann durch die am Ende des vorigen Jahres hinzugefügten 12 Tage unmöglich mehr der Mondphase entsprechen, die dem 1. Tage der Mondmonate zukommen soll; die Phasen würden sich eben von Jahr zu Jahr um volle 12 Tage verschieben, der Charakter des Mondjahres ginge also gleich nach dem ersten Jahre verloren. Allerdings glaubt der Verf., daß durch die Epagomenen das Mondjahr in ein Lunisolarjahr übergeführt werden soll. Aber hierin eben begeht er einen gewaltigen Irrtum: er scheint den Begriff eines lunisolaren Kalenders nicht richtig erfaßt zu haben, sonst würde er gewiß nicht sagen (S. 287): «In unserem Falle könnte man an die 12 als Epagomenenzahl denken, die sich aus dem Ausgleich eines Mondjahres von 354 Tagen und eines lunisolaren Jahres von 366 Tagen ergibt», und er würde auch in Bezug auf die Zahl 5 nicht behaupten: «Es ist die Epagomenenzahl des lunisolaren Kalenders, die 360 und 365 ausgleicht.» Ein Lunisolarjahr zählt doch niemals 365 oder 366 Tage! Der Charakter des lunisolaren Kalenders liegt doch darin, daß er das Mondjahr mit dem Sonnenjahr auszugleichen sucht und zwar derart, daß dem aus 12 Mondmonaten bestehenden Jahre von Zeit zu Zeit — gewöhnlich nach festgesetzten Regeln wie bei den Babyloniern, Juden, Griechen etc. — ein 13. Mondmonat hinzu-

gefügt wird; somit hat das Jahr im lunisolaren Kalender stets nur Mondmonate und zählt daher entweder 354 oder 384 Tage (zuweilen auch 353 oder 355 Tage, im Schaltjahre 383 oder 385 Tage), niemals aber 365 oder 366 Tage. 365¹ oder 366 Tage sind die Dauer des kalendarischen Sonnenjahres, und die Epagomenen dienen eben dazu, um dem Jahre diesen Charakter aufzuprägen, sie erfüllen also kalendarisch dieselbe Aufgabe wie der 31. Tag einzelner Monate in unserem julianischen oder gregorianischen Kalender.

Auch dem chronologischen Ansatz für den Exodus vermag ich nicht beizupflichten. Die außerbiblischen Erzählungen, die der Verf. mit diesem Ereignisse verknüpft, sind für den Bibelforscher recht lehrreich; wenn er aber glaubt, aus der Merneptah-Inschrift (der sog. Israelstele) folgern zu können, daß König Merneptah es war, der den Exodus erzwungen habe, so können wir ihm hierin unmöglich Folge leisten. Gerade diese Stele lehrt am deutlichsten, daß im V. Regierungsjahre dieses Königs die Israeliten schon längst Ägypten verlassen hatten und sich bereits auf asiatischem Boden befanden. Auf dieser Stele wird Israel unter jenen Völkern Asiens genannt, die als Bundesgenossen der Libyer von den Ägyptern besiegt wurden. Wir können uns hier unmöglich in eine kritische Erörterung des betreffenden Textes der Stele einlassen; es geschah dies seinerzeit in ziemlich ausführlicher Weise in einer lediglich die Exodusfrage beleuchtenden Abhandlung.¹⁾ Tatsache ist, daß unter den fremden, nicht in Ägypten wohnhaften Völkerschaften, die hier aufgezählt werden, nicht nur Tehnu, Cheta, Kanaan, Askalon, Gaza und Jenoaam erscheinen, sondern auch Israel, und zwar begleitet von einem Determinativ, das uns dieses Volk als ein asiatisches vorführt. Somit war Israel im V. Jahre Merneptah's bereits seit mehreren Jahren auf palästinensischem Boden, und es kann daher unmöglich mehr an der LEPSIUS'schen These festgehalten werden, derzufolge Merneptah der Pharao des Exodus war.

1) *The Exodus. Journ. of the Roy. Asiat. Society* 1901.



Auf S. 363 bespricht der Verf. die Pesah-Feier und sagt hier: «Die Festschilderung bei P geht nach dem Mondkalender: Am 10. Tag (7 Tage nach Neumond) Auswahl des Opfertieres, am Abend des 14. Opferung, in der Vollmondnacht ist Opferungszeit.» Da muß man sich doch unwillkürlich fragen: wie ist es möglich, daß die vom 14. zum 15. Monatstag führende Nacht Vollmondnacht gewesen sei, wenn der 10. Monatstag der 7. Tag nach dem Neumond war? Wenn der 10. Monatstag der 7. Tag nach dem Neumond war, dann muß doch der 14. Monatstag der 11. Tag nach dem Neumond gewesen sein, und es war sonach die folgende Nacht unmöglich Vollmond. Oder versteht der Verf. unter Neumond zwar das «Neulicht», während der 1. Tag des Monats seiner Meinung nach als «Tag der wahren Konjunktion» aufzufassen ist? Dann müßte gemäß dieser seiner Annahme die Zwischenzeit zwischen der wahren Konjunktion und dem Neulicht volle 3 Tage ausmachen, was weder astronomisch noch kalendarisch irgendwie begründet ist. Auch wäre eine solche Definition des 1. Monatstages im Widerspruch mit den folgenden, S. 366 gegebenen Darlegungen. Hier sagt der Verf.: «Der Mondkalender setzt rechnerisch drei Tage Schwarzmond vor dem Neulicht an.» Und ebenda nimmt er diesen Tag (also den Tag des Neulichts) als Neumondstag an; er sagt hier: «dieser 3. Tag ist also Neumondstag.» Er ist ihm aber auch — wie aus dem ganzen Zusammenhang ersichtlich ist — der 1. Monatstag, und dies auch mit vollem Recht, da die im babylonischen Kalender gerechneten 3 Tage Schwarzmond vor dem Neulicht sich nicht auf die 3 ersten, sondern auf die 3 letzten Tage des Monats beziehen. In diesem Sinne kommt dies auch im Motivregister des Verf. zum Ausdruck; er sagt hier (S. 666): «30 = Rundmonat: 27 Lichtmondtage + 3 rechnerisch festgelegte Schwarzmondtage.» Dann ist doch aber unmöglich, daß der 10. Monatstag der 7. Tag nach dem Neumond sei. Und tatsächlich nimmt auch der Verf. an anderer Stelle (S. 318, Z. 21) den 7. Tag nach dem Neumond als Tag des Halbmondes und nicht als 10. Monatstag an.



Auch die hier gegebene Erklärung des Ausdrucks *ben ha'arbajim* kann der Kritik nicht standhalten. J. sagt, es bedeute dies «zwischen den beiden Untergängen (von Sonne Mond), d. h. so lange der Mond am Himmel steht. So richtig BÖHL, OLZ 1915, Sp. 321 ff.» Da möchte ich mir erlauben, an die Herren JEREMIAS und BÖHL die Frage zu richten, wie sich mit dieser Deutung von *ben ha'arbajim* die Stelle 2 Mos. XII 6—13 verträgt. Denn nach dieser Deutung hätte man das Passahlamm zu jeder beliebigen Zeit zwischen Sonnenuntergang und dem nächsten Morgen, wenn der Mond untergeht, schlachten können; dies wäre aber wegen der verschiedenen dabei zu beobachtenden Ritualvorschriften (wie: Bestreichen der Türpfosten mit dem Blute, damit der des Nachts umherziehende Würger die betreffenden Häuser verschone; Braten des Opfers und Verzehren desselben; Verbrennen der etwaigen Überreste vor Anbruch des Morgens) doch nicht gut möglich gewesen. Soll es aber zu einer solchen Zeit geschlachtet werden, damit dies alles erledigt werde, dann ist doch der für die Zeit gewählte Ausdruck *ben ha'arbajim*, im Sinne BÖHL's genommen, ein höchst unpräziser, den P in einem solchen Falle gewiß nicht gewählt hätte. Ich halte daher für *ben ha'arbajim* — solange nicht eine glücklichere Lösung geboten wird — noch immer die von mir früher¹⁾ aufgestellte Definition aufrecht: «die Zeit während des Abends, d. i. zwischen Sonnenuntergang und Eintritt der völligen Dunkelheit».

Hier (Kap. 24) gibt es überhaupt so manches noch, das einer näheren Erörterung bedarf. Die Pesah-Feier besprechend sagt der Verf.: «Am Vollmondstage, der dem Jahresanfang in der Tagesgleiche nahesteht, ist Pesah-Fest.» Da aber nach des Verf. eigenen Worten die Festschilderung bei P nach dem Mondkalender geht (so S. 363, Z. 14) ist Pesah ein Fest, das am Vollmondstage jenes Monats gefeiert wird, der im babylonischen Kalender, in dem der Jahresanfang

1) ZDMG, Bd. 68, 677 ff.

gleichfalls der Tagesgleiche nahesteht, den Namen «Nisan» trägt. Nach 2 Mos. XVI 1 kamen die Israeliten in die Wüste Sin, und zwar «am 15. Tage des zweiten Monats nach ihrem Auszuge aus dem Lande Ägypten». Dies war somit der 15. Tag oder Vollmondstag des Monats, der bei den Babyloniern «Airu = Ijjar» hieß. Und dennoch identifiziert der Verf. diesen Monat mit dem babylonischen Sivan! Ihm ist hierfür eine gewisse Namensidentität maßgebend: der Name der Wüste = Sin und babylon. Sivan = Monat des Sin (siehe S. 366, Z. 5). Wenn dem aber so wäre und sonach der 2. Monat im Kalender der Israeliten dem babylonischen Sivan entsprochen hätte, dann wäre der Exodus, der (vgl. 2 Mos. XII 2) im 1. Monate des israelitischen Kalenders statthabte, logischerweise im babylonischen Ijjar, also nicht im Frühlingmonate erfolgt, und doch ist nach des Verf. eigenen Worten (S. 365, Z. 21) das Pesah-Fest als Frühjahrs-Vollmondsfest gemeint. Hier liegt also in den Erörterungen des Verf. unbedingt ein innerer Widerspruch vor.

Je öfter und eingehender ich dieses große, mit unermüdlichem Fleiße geschriebene Werk, in dem so vieles beachtenswerte Material niedergelegt ist, lese, desto mehr staune ich über die argen Mißgriffe oder ungeschickt gewählten Ausdrücke in der Behandlung des astronomisch-chronologischen Stoffes. Und wie leicht wäre dies doch zu vermeiden gewesen! Der Verf. hätte nur seine aus dem Vorworte zur ersten Auflage zitierten Worte berücksichtigen sollen: «Wer den Dichter will verstehn, muß in Dichters Lande gehn.» Dem Panbabylonismus des Verf. habe ich immer Verständnis entgegengebracht, seinen Pansymbolismus vermag ich leider nicht zu begreifen. Daß gewissen Zahlen symbolische Deutung zukommt, läßt sich nicht bestreiten und ebensowenig die Tatsache, daß in den Büchern des Alten Testaments solche Symbolik zuweilen Anwendung gefunden hat. Nicht immer kann hier den Zahlen eine historisch-rationalistische Unterlage gegeben werden, gar viele müssen symbolisch gedeutet und auf eine altorientalische Weltanschauung zurückgeführt werden.

Aber man darf nicht in jeder Zahl sofort ein symbolisches Motiv erblicken. Wenn wir in der Dreiteilung einer Heeres-
truppe, in der dreitägigen Haft der Brüder Joseph's, in der
Dreizahl der Zufluchtsorte, in den 318 Waffengefährten, mit
denen Abram zur Befreiung Lot's auszieht, in den 5 Epago-
menen des ägyptischen Kalenders u. a. m. nichts als Sym-
bolik und kosmische oder astral-mythologische Motive sehen
wollen, dann können wir überhaupt Alles mit Zahlensymbolik
erklären. Wir müßten dann auch in der Formierung unserer
Armeen in: Zentrum, rechten und linken Flügel, oder in:
Vorhut, Hauptmacht und Nachhut ein Dreiermotiv erblicken,
und wir könnten für jede beliebige Zahl irgend eine kosmi-
sche Erklärung finden. Nein, so weit dürfen wir es denn
doch nicht treiben, und nur diesem Pansymbolismus möchte
ich es zuschreiben, daß wir hier so manchen Ungereimtheiten
begegnen. Wenn wir heute einen fürstlichen Wagen von
3 Vorreitern und 6 Herolden begleitet sehen, so werden wir
doch in diesen Zahlen keine Symbolik erblicken wollen, und
es wird gewiß niemandem einfallen, aus dem Umstande, daß
unser unvergeßlicher König weil. Franz Joseph I. am 21. No-
vember, also am 1. Tage der letzten Novemberdekade aus
dem Leben schied und erst am 30. November, dem letzten
Tage dieser Dekade zur ewigen Ruhe bestattet wurde, auf
Spuren einer Zehnerwoche innerhalb eines 30-tägigen Mo-
nats im Kalender der Österreicher und Ungarn folgern zu
wollen, wie dies der Verf. (S. 62, Z. 30) inbezug auf den
israelitischen Kalender annehmen zu müssen glaubt. Und
wenn bei einem kleinen Scharmützel zufällig 318 Mann be-
teiligt sind, so wird niemand darin irgend ein kosmisches
Motiv finden. Gewiß, wir treiben noch heute mit Zahlen
Symbolik, und so war es zu allen Zeiten, und in gar vielem
sind altorientalische Kulturelemente zu finden, aber alles mit
Maß und Ziel. Was unser Verf. mit so großer Vorliebe unter-
nimmt, ist schon ein hoher Grad von Pansymbolismus, und
nur dem möchten wir — wie erwähnt — die astronomisch-
chronologischen Irrtümer zuschreiben, die sich in sein mit

aner kennenswert großer Gelehrsamkeit verfaßtes Werk eingeschlichen haben.

Nun aber wollen wir jene Teile namhaft machen, die dem Werke einen besonderen Wert verleihen und ihm einen Ehrenplatz nicht nur in der alttestamentlichen Literatur, sondern vor allem auch in der Reihe der kulturhistorischen Werke sichern. Und dies sind die zahlreichen Urkunden historischen, geographischen, sozialpolitischen, religiösen wie mythologischen Inhalts, die auf dem Boden des alten Orients ans Tageslicht gebracht wurden und nicht allein zur Erweiterung unserer Kenntnisse auf dem Gebiete der Ägyptologie und Assyriologie nutzbringend waren, sondern auch zur Förderung des Bibelstudiums wesentlich beitrugen. Indem der Verf. bestrebt war, dieses nicht mehr geringe Urkundenmaterial in den Rahmen des alttestamentlichen Bibelstoffes in einer Weise einzuflechten, wie wir dies in keinem der bis nun veröffentlichten Werke ähnlicher Tendenz zu finden vermögen, hat er berechtigten Anspruch auf den Dank aller, die dem Bibel- und Geschichtsstudium irgendwie nahestehen. Indem er die Beziehungen Ägyptens zu Kanaan darlegt, bringt er unter Hinweis auf die betreffende Literatur die Lebensgeschichte des Sinuhe und beleuchtet dadurch den historischen Hintergrund der Flucht des Mose vom ägyptischen Hofe nach Midian. Um die Zustände, wie sie zur Zeit Ramses' II. herrschten, besser illustrieren zu können, weist er auf den berühmten satirischen Papyrus Anastasi I hin, der den Brief des Schreibers Hor an seinen Freund, den Schreiber Amenemap mit der satirischen Schilderung einer Reise nach Syrien und Phönizien enthält. Der Alttestamentler, der nicht in der glücklichen Lage ist, die ägyptische Literatur aus Originalquellen schöpfen zu können, findet so die Möglichkeit, nicht nur die Kulturverhältnisse jener Zeit kennen zu lernen, da Israel in Ägypten weilte, auch mit einer Reihe von Städte- und Ländernamen wird er da befreundet, die ihm zum Teile aus der Bibel bekannt sind, und er gewinnt dadurch Einblick in die Kulturgeschichte des vorisraelitischen Kanaan. Auch das von GOLÉNISCHEFF erwor-

bene und von ihm selbst veröffentlichte Papyrusfragment, das Zeugnis gibt von dem starken Einflusse ägyptischer Zivilisation und ägyptischen Geisteslebens auf Phönizien, wird hier auf Grund der Interpretationen der Ägyptologen wiedergegeben. Es ist dies eine Urkunde von unschätzbarem Werte für die Kenntnis palästinensischer Zustände zur Zeit der Einwanderung Israel's nach Kanaan.

Dankenswert ist auch das Kapitel, das über die neueren Ausgrabungen in Palästina belehrt und zugleich auf die entsprechende Literatur hinweist. Und nicht minder interessant — wenn auch nicht überall zutreffend — sind die Glossen zu einzelnen Bibelerzählungen. Daß die Lebensgeschichte Joseph's mit Parallelen aus dem Kreise der Ägyptologie reichlich belegt ist, ist wohl selbstverständlich. Dort, wo von der Rangerhöhung und Titulatur des Joseph die Rede ist (S. 339), hätten wir allerdings im Interesse des nichtägyptologischen Leserkreises gerne einige nähere Erläuterungen zu Ab und Adon gesehen. Auch ist es unerklärlich, warum in den 5 Hungersjahren, von denen Joseph zu seinen Brüdern spricht (Gen. XLV, 6), irgend ein kosmisches Motiv (Epagomenenzahl) stecken soll. Nachdem uns noch anderweitige Berichte über 7-jährige Hungersnöte in Ägypten belegt sind — der Verf. führt uns auch hierfür (S. 336) einige Fälle an —, so ist mit Rücksicht auf das, was Gen. XLI, 30 berichtet, die Stelle XLV, 6 von selbst begründet, und es liegt gar kein Grund vor, hier an 5 Epagomenenjahre im Sinne eines kosmischen Motives zu denken. Dagegen halten wir es für richtig und natürlich, daß er die 12 Stämme mit dem Tierkreis symbolisch verbindet. Auch im Traume Joseph's kommt dieses Symbol zum Ausdruck. Beachtung verdient auch die mythologische Stilisierung der Mosesgeschichte. Daß der Name *Moseh* einem Bestandteil ägyptischer Personennamen entspricht, ist längst erkannt worden. Nicht minder beachtenswert sind die Bemerkungen und Erläuterungen, die an die Bestimmung der Stiftshütte und Bundeslade geknüpft werden; die Erklärung für *'ohel mo'ed*, daß dies eigentlich «Zelt der Versamm-

lung» (zum Zweck der Schicksalsbestimmung) sei, ist sehr plausibel. Dagegen bedürfen die an die biblische Gesetzgebung angeknüpften Erörterungen über den Kodex Hammurabi noch einiger Erläuterungen. So z. B. sagt der Verf. (S. 373, Z. 15): «Scheidung ist leicht zu erreichen. Beim Manne genügt der Spruch: Du bist nicht meine Frau.» Im folgenden Satze wird gesagt: «Wenn genügender Grund zur Scheidung vorliegt, sagt der Mann: Ich verstoße dich.» Es muß also — wie dies auch aus § 141 des Kod. Hamm. ersichtlich ist — «genügender Grund» zur Scheidung vorliegen, und da die Entscheidung dessen, ob der Grund zur Scheidung ein «genügender» sei, nicht dem Urteile des Mannes allein obliegen konnte, sondern dem einer kompetenten Behörde, der die Scheidungsgründe zur Beurteilung vorgelegt werden mußten, so konnte die Scheidung denn doch nicht gar so leicht zu erreichen gewesen sein. Es mußte der betreffende Gerichtshof die vorgebrachten Gründe in Erwägung ziehen, und erst wenn dieser gefunden hatte, daß genügender Grund zur Scheidung vorliegt, wurde diese gestattet. In welcher Form dann die Scheidung erfolgte, ob der Spruch genügte: «Ich verstoße dich» oder ob noch andere Formalitäten damit verbunden waren, kann für das Wesen der Frage ganz einerlei sein; Tatsache ist, daß ein genügender Grund zur Scheidung vorliegen mußte (§ 141 nennt die Gründe), und somit konnte die Scheidung nicht gar so leicht zu erreichen gewesen sein. Am Ende wird auch heute, wenn genügender Grund vorliegt, die Scheidung ermöglicht.

Bieten schon die Bücher Mosis genügenden Stoff zur Beleuchtung der Tatsache, daß die biblische Sprachweise und Erzählungsart aufs innigste mit der altorientalischen Vorstellungswelt zusammenhängt, so geschieht dies in noch größerem Umfange und in noch deutlicherer Weise in den sog. Prophetenbüchern. Aber auch hier ist es dringend nötig, daß wir uns vor allem über den Begriff «altorientalische Vorstellungswelt» im Klaren seien. Tun wir dies und lesen wir die Bibeltexte nicht nur mit Hilfe der Grammatik und des Wörter-

buches, sondern auch mit einem genügenden Verständnis für den Geist der Zeit, in der diese Texte geschrieben wurden, dann werden wir wohl in gar vielen hier niedergelegten Erzählungen den historischen Hintergrund vermissen; wir werden aber auch nicht in den umgekehrten Fehler verfallen können und in allem nichts als Sagen, Märchen, Legenden und Anekdoten erblicken und in jedem Worte Stoff zur Mythenforschung finden. Es läßt sich nicht leugnen, daß das kleine Volk der Israeliten, das inmitten zweier so mächtiger Kulturländer wie Babylonien und Ägypten lag, vollgesogen war mit den Kulturelementen dieser Länder und in geistiger Entwicklung vielfach unter deren Einfluß stand. Im Bewußtsein dieser Tatsache werden wir sicherlich vieles in anderem Lichte sehen als unsere Vordenen, die von der Geschichte der altorientalischen Völker nicht mehr wußten als das wenige, wovon die griechischen Schriftsteller zu berichten vermochten. Dies räumt uns aber noch nicht das Recht ein, in allem und jedem nichts als Anspielungen auf Kreislauferscheinungen, in jedem Worte ein kosmisches Motiv und in jeder Zahl eine symbolische Andeutung zu vermuten. Der Verf. hat in dieser Beziehung jedenfalls etwas zu viel des guten getan, in seinem Übereifer hat er zuweilen weit über's Ziel geschossen; er hat leider das altbewährte Sprichwort außer acht gelassen: «Jedes Bessere ist ein Feind des Guten.» Wir sind ihm für sein gutes Streben gewiß recht dankbar und wünschen ihm, daß es bald wieder zu einer Neuauflage seines mit so großer Gelehrsamkeit geschriebenen Werkes kommen möge, hoffen aber, daß er im Interesse der guten Sache, die er fördern will, die Worte berücksichtigten werde: «Allzuviel schadet nur.»

Zum Schlusss möchten wir nur noch auf einen argen Druckfehler aufmerksam machen: die auf S. 494, Z. 17 erwähnte Sonnenfinsternis im 9. Jahr Ašurdân's III. fiel nicht auf den 26. Juni 763 v. Chr., sondern auf den 15. Juni dieses Jahres.

Budapest, im Februar 1917.

Ed. Mahler.



Bibliographie.

- Barton, G. A.** — Sumerian business and administrative documents from the earliest times to the Dynasty of Agade: University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the Babylonian Section, Vol. IX, No. 1. Philadelphia (University Museum) 1915. 33 pp. und 74 Taff. in 4⁰.
- Bates, W. N.** — Archaeological Discussions (July-December, 1915, and Jan.-June, 1916), Babylonia, Assyria and Persia: Amer. Journ. of Archaeol., Second Series, Vol. XX, 1916, pp. 217—9, 478—80.
- Berger, A.** — Kritik über Schorr's «Eine babylonische Seisachthie»: Zeitschr. f. Privatr., Bd. 42 (1916), Heft 3/4.
- Bezold, C.** — Die Entwicklung der Semitischen Philologie im Deutschen Reich. (Akademische Rede.) Heidelberg (Hörning) 1917. 40 Ss. in 4⁰.
- Böhl, Fr. M. Th.** — Hymnisches und Rhythmisches in den Amarnabriefen aus Kanaan: Theol. Literaturbl. 1914, Nr. 15, Sp. 337—40.
- Die Könige von Genesis 14: Zeitschr. f. d. Alt. Wiss. 36, S. 65—73.
- Die Etymologie von «Babel», Genesis 11 9: ebd. S. 110—13.
- Paradijs en Zondvloed in Sumer en Akkad: Abdruck aus Stemmen des Tijds, Oct. 1916. 17 Ss. in gr. 8⁰.
- Anzeige von Poebel's «Historical Texts» und «Grammatical Texts»: Internat. Archiv f. Ethnogr. 1915, S. 141—4.
- Anzeige von Ungnad's «Babylonian letters of the Hammurapi Period»: ebd. 1916, S. 43—6.
- Anzeige von Radau's «Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zi»: ebd. S. 248—52.
- *Mummu* = Logos?: Or. Lit.-Ztg. XIX, Sp. 265—8.
- Boissier, A.** — La situation du Paradis terrestre: Le Globe, Mém., Vol. LV (1916), p. 1—26.
- Boll, Fr.** — Astronomische Beobachtungen im Altertum: Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1917, I, S. 17—34.
- Ebeling, E.** — Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts. Drittes Heft: Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft, 28, 3. Heft. Leipzig (Hinrichs) 1917. 80 Ss. in kl.-fol.
- Zu den religiösen Assurtexten Heft I: Or. Lit.-Ztg. XIX, Sp. 263—5.
- Zu einigen Beschwörungsformeln: ebd. XX, Sp. 48—9.
- Förtsch, W.** — Sumerische Wirtschaftslehre: Rivista degli Studi Orientali VII, p. 165—98.

- Förtsch**, W. — Kritik über Barton's «Sumerian business and administrative documents»: Or. Lit.-Ztg. XX, Sp. 49—51.
- Geller**, S. — Die Rezension von «Ištars Höllenfahrt» aus Assur: ebd. Sp. 41—8.
- Jastrow**, M., jr. — Older and later elements in the Code of Hammurapi: Journ. of the Amer. Or. Soc., Vol. XXXVI, 1916, p. 1—33.
— The Sumerian view of Beginnings: ib. p. 122—35.
- Jensen**, P. — Kritik über Ed. Meyer's «Reich und Kultur der Chetiter»: Theol. Ltrztg. 1916, Nr. 16/17, Sp. 361—3.
- Jeremias**, A. — Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. Dritte (deutsche) völlig neu bearbeitete Auflage. Mit 306 Abbildungen und 2 Karten und ausführlichen Motiv- und Sachregistern. Leipzig (Hinrichs) 1916. XVI, 712 Ss. in gr.-8⁰.
— Anzeige davon: Lit. Ztrbl. 1917, Nr. 7, Sp. 181—4.
- Kugler**, F. X. — Ausführliche Kritik über Weidner's «Handbuch der babylonischen Astronomie»: Vierteljahrsschr. d. Astron. Ges. 1916, S. 162—71.
- Kyle**, M. G. — The finds of a soldier-archaeologist and things other diggers have found: The Sunday School Times 1916 (Vol. LVIII), No. 52, p. 775.
- Langdon**, St. H. — Ishtar's journey to Hell: The Museum Journal, Vol. VII, No. 3 (Sept., 1916), p. 178—81.
- Meissner**, Br. — Ausführliche Kritik über Ebeling's «Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts», 2. Heft: Or. Lit.-Ztg. XIX, Sp. 240—5.
- Paterson**, A. — Assyrian sculptures. Palace of Sinacherib. The Hague (Nijhoff) s. a. 14 pp. und 114 Taff. in fol.
- Poebel**, A. — Historical and Grammatical Texts: University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the Babylonian Section, Vols. IV, No. 1; V; VI, No. 1. Philadelphia (University Museum) 1914. 242 pp.; 3 pp. und 125 Taff.; 122 pp. in 4⁰.
- Schmidtke**, Frdr. — Asarhaddon's Statthalterschaft in Babylonien und seine Thronbesteigung in Assyrien 681 v. Chr. (Breslauer Diss.) Leiden (Brill) 1916. 32 Ss. in 8⁰.
- Schorr**, M. — Anzeige von Kohler-Ungnad's «Assyrische Rechtsurkunden»: Lit. Ztrbl. 1916, Nr. 38, Sp. 992—3.
- Schroeder**, O. — Die Tontafeln von El-Amarna in akkadischer Sprache. Texte Nr. 190—202 nebst Zeichenliste: Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlich-museen zu Berlin herausgegeben von der Vorderasiatischen Abteilung. Heft XII. Leipzig (Hinrichs) 1915. V, 95 Ss. in fol. Vgl. Ebeling, Lit. Ztrbl. 1917, No. 11, Sp. 294—5.
— Das Pantheon der Stadt Uruk in der Seleukidenzeit auf Grund von Götterlisten und theophoren Personennamen in Kontrakten dieser Zeit: Sitzber. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1916, XLIX, S. 1180—96.
— אֲמֶלֻּ (2. Kön. 12, 5—13) und *amēl siptri*: Or. Lit.-Ztg. XIX, Sp. 228—30.
— *amēlu kinistum* = אֲנִשֵׁי הַכְּנִיסִתָּא: ebd. Sp. 268—70.



- Schroeder, O.** — Ein Amulett aus Assur: Or. Lit.-Ztg. XX, Sp. 7—9.
 — Der Gott des 28. Tages (*um bubbulum I*): ebd. Sp. 9—10.
 — Anzeige von Landsberger's «Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer»: Lit. Ztrbl. 1917, Nr. 1, Sp. 23—4.
- Streck, M.** — Artikel «Ḫiṣn Kaifā» und «Hit» in: Enzyklopädie des Islām II, Ss. 340—1, 342.
- Unger, E.** — Reliefstele Adadniraris III. aus Saba'a und Semiramis: Publicationen der Kaiserlich Osmanischen Museen II. Konstantinopel (Ahmed Ihsan & Co.) 1916. 42 Ss. und 7 Tafeln.
 — Zur Salzsteppe südlich des Sindschâgebirges. (Mit 2 Kartenskizzen.): Petermanns Mitteilungen 1916, S. 302—3.
- Ungnad, A.** — Zur Lesung des Gottesnamens ^{ilu}NIN.IB: Or. Lit.-Ztg. XX, Sp. 1—7.
- Walther, A.** — Das altbabylonische Gerichtswesen: Leipziger Sem. Studien VI, 4—6. Leipzig (Hinrichs) 1917. XII, 274 Ss. in gr.-8⁰.
- Weidner, E. F.** — Die Berechnung rechtwinkliger Dreiecke bei den Akkadern um 2000 v. Chr.: Or. Lit.-Ztg. XIX, Sp. 257—63.
 — Ausführliche Kritik über Radau's «Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zi»: ebd. XX, Sp. 12—17.
- Weissbach, F. H.** — Artikel Sabdata, *Σαδοράκαι, Σαγαπηνοί, Σαγαρτία*, Saggodonacus, Saitae, *Σακάδα, Σακάνη, Σαζόποδες, Σακρόνη, Σαλαιμένης*, Salmanassar, *Σαμαχώς, Σάμαρα*, Samas, *Σάμβανα, Σαμβάται*, Samos, Samosata, *Σαναϊς*, Sanbulos, Sanherib, *Σάνινα, Σαοκόρας, Σαοσοδύχιος*, Sáppha, *Σαράκα*, Sarakos, *Σαράγγαι*, Saraparae, *Σαράρα*, Sarbane, *Σάρβινα, Σάρεισα, Σάργαθον, Σαροῦκα*, Saros, *Σάταλκα, Σανάρα, Σαῦη, Σάρα, Σανράς* und *Σαζόα* in Pauly-Wissowa-Kroll's Real-Encyclopädie (Sonderabzug 17 Ss. in gr.-8⁰).
 — Kritik über Clay's «Babylonian records in the Library of J. Pierpont Morgan», Pt. II.: Lit. Ztrbl. 1916, No. 35, Sp. 915—6.
- Zimmern, H.** — Ištar und Šaltu ein altakkadisches Lied. Mit zwei Tafeln. I: Ber. d. philol.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd. 68, S. 1—43.
 — König Lipit-Ištar's Vergöttlichung. Ein altsumerisches Lied. Mit zwei Tafeln: ebd. Bd. 68, Heft 5. Leipzig (Teubner) 1916. 43 Ss. und 2 Taff. in gr.-8⁰.
 — Zu den altakkadischen geometrischen Berechnungsaufgaben: Or. Lit.-Ztg. XIX, Sp. 321—5.

Berichtigung.

ZA 30, S. 301, Z. 7 v. u. l. «Förtsch, W. —» st. «—».

Abgeschlossen am 17. April 1917.

1. 5. 18

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON
CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

XXXI. Band. April 1918. 3.—4. Heft (Schluß des Bandes).

INHALT:

	Seite
M. Lidzbarski, Ein aramäischer Brief aus der Zeit Ašurbanipals	193
Th. Nöldeke, Texte im aramäischen Dialekt von Ma'lūla	203
E. Unger, Über zwei Jagdreliefs Assurbanipals und über die Stele Assarhaddons aus Sendschirli	231
P. Haupt, Der Litaneidialekt des Sumerischen	240
A. Ungnad, Lexikalisches	248
Sprechsaal: Mitteilungen von A. Ungnad und Th. Nöldeke	277
Bibliographie	284

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1918.



VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

ZEITSCHRIFT FÜR ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD

IN HEIDELBERG.

Band XVI—XXXI. 1902—1918.

(Die Bände I—XV sind im Verlag von Emil Felber in Berlin erschienen.)

Die „Zeitschrift für Assyriologie“ erscheint in Vierteljahresheften von je ca. 5 Bog. 8^o zum jährlichen Subskriptionspreis von 20 M.

Einzelne Hefte soweit Vorrat zu entsprechend höheren Preisen.

Man beliebe alles was die Redaktion betrifft an Geh. Rat Prof. D. 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.



Ein aramäischer Brief aus der Zeit Ašurbanipals.

Von *Mark Lidzbarski*.

In den *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*, Nr. 58 (August 1917), p. 50—52 habe ich über einen auf sechs Scherben aus Assur gefundenen aramäischen Brief berichtet. Der Text ist sehr lückenhaft und gibt viele Rätsel auf. Soweit Anhaltspunkte für die zeitliche Bestimmung vorhanden sind, weisen sie auf die Zeit Ašurbanipals hin. In dem Briefe wird ein *גרצפן* genannt, der wie der Schreiber des Briefes politisch oder militärisch eine Rolle gespielt haben muß. Der Mann war ein Phönizier oder phönizischer Herkunft, und Träger dieses Namens waren sicherlich in Babylonien und Assyrien sehr selten. Nun wissen wir, daß ein Giršapunu Eponymus für das Jahr 660 war. Sonst kommt der Name anscheinend in babylonischen und assyrischen Texten nicht vor. Ferner wird in dem Briefe mehrmals ein *אפקרביל* genannt, und auch ein Upāq-ana-Arbail war Eponymus unter Ašurbanipal. In Z. 16 bricht allerdings die Aufzählung der Züge früherer assyrischer Könige nach Babylonien mit Sanherib ab, Asarhaddon wird nicht mehr genannt, und es sieht danach aus, als ob das Schreiben aus der Zeit dieses Königs stammte. Aber in dem Briefe werden *מראי מלכא*, d. h. der Assyrerkönig, und *מלך בבל* als verschiedene Personen erwähnt. Dies paßt für die Zeit Ašurbanipals, nicht aber für die Zeit Asarhaddons.

Aus der Zeit des Ašurbanipal ist die keilinschriftliche
Zeitschr. f. Assyriologie, XXXI.



Überlieferung sehr reich. Es ist anzunehmen, daß von den in dem Briefe berührten Angelegenheiten auch in der keilschriftlichen Literatur die Rede ist und daß der aramäische Text von dort her mancherlei Aufklärung und Ergänzung erhält. Daher bemühte ich mich darum, daß von assyriologischer Seite die in Betracht kommenden Keilschrifttexte, besonders die Briefe, daraufhin durchgesehen werden; aber ohne Erfolg. Der Text soll zusammen mit kleineren geschäftlichen Urkunden in aramäischer Sprache, die gleichfalls in Assur gefunden wurden, in den Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft publiziert werden. Da diese Veröffentlichungen bis zu einem gewissen Grade abschließend sein sollen, wäre es erwünscht, daß alles, was zur Erklärung des Textes geschehen kann, vorher geleistet werde. Ich teile daher mit Genehmigung der Deutschen Orient-Gesellschaft den Text hier mit und bitte, daß jemand sich der Mühe unterziehe, die in Betracht kommenden Keilschrifttexte durchzusehen. Damit keine unnötigen Verzögerungen eintreten, bitte ich, etwaige Mitteilungen mir direkt zukommen zu lassen, am liebsten in einer Form, wie ich sie wörtlich wiedergeben kann.¹⁾

Wo im Text Anfang oder Ende einer Zeile unvollständig ist, habe ich es durch Sterne gekennzeichnet. Am Ende von Z. 15 hat hinter ןרסן wahrscheinlich nichts mehr gestanden, und vielleicht fehlt auch am Ende von Z. 14 hinter ןרס nichts. In den erhaltenen Stücken habe ich nur an einigen wenigen Stellen die Lesung nicht feststellen können, und diese Lücken werden sich vielleicht auch noch ausfüllen lassen. Da eine zusammenhängende Übersetzung sich nicht geben läßt, ist die Übersetzung, soweit sie möglich ist, bei den einzelnen Zeilen gegeben. Der Kommentar ist hier möglichst kurz gefaßt. Ich wollte besonders auf die Punkte hinweisen, über die eine Aufklärung erwünscht ist.

1) Meine Adresse ist: *Göttingen, Schildweg 11.*

1 אל אלהי פדור אהוך בלשר שלם לשי*** 1
 2 עמי את כמתכדי וננה וערבי ומי*** 2
 3 ת מן ארך עם גרעפן ועם וגמר אמי*** 3
 4 בית אוכן |||| המו אנרה מלך בכל*** 4
 5 בית אוכן בחפירו במדברא אחון המי*** 5
 6 ישרת למדי מלכ- אח- אחון מן נק-*** 6
 7 קם מל- עם כלביא שמן יהב המו מראי מלאא*** 7
 8 כיוא זא אמר לי מראי מלאא לאמר- המו ולשחנו לה יטעמכא בויית כ-*** 8
 9 בית אוכן המו יריהם כתבת וקימת קרמה קץ- קרקו הלו בבית אוכן המו מן ידה*** 9
 10 אבי יאמר לאמר מן שמדיקר [נבחרכן אחשו] וולול נבוחרכן ואחשי אפקנרביל שמי*** 10
 11 וול- שמדיקר ואבי הלו ש- כי יאהא אפקנרביל אשר מן עקב יהתב המו לאפקנרביל*** 11
 12 פלסר ל הצרא הנני מליא אלה כל- שמי כתר על ידה- וקראהמו שאלהמו ה-*** 12
 13 א- אלה הל- עבנתהמו זלי קרקו הלו- זי בית אוכן המו הלו נדמרדך עורך שלחת ה-*** 13
 14 המו- הוא המו הושרלן אוי ברנמ- ובר- זבן זבנארן ונבושלם זי בית ערן אוי 14
 15 ע שבי שבה תכלתפלסר מן בית אוכן [ושבן] שבה אללי מן בית ערן ושבי שבה שרבן מן רדסן 15
 16 ושבו שבה סנחרב מן כש- אשר יגז 16
 17 לאמר קרמי אל החו כ- 17
 18 קרמי אשר יבורך 18
 19 ארה מלאכתי אשלח לך וה 19
 20 למח לבתי מלא ובעת- אפיא ס- 20
 21 בנית הכלא ל- שורן ה- המרתב- זי את 21

13*



Z. 1. — «An meinen Bruder Pirawurr, dein Bruder Bēleṭir, Gruß.». Es ist die gewöhnliche Form der Einführung in Briefen, vgl. SACHAU, *Aramäische Papyrus und Ostraka*, n. 13, 14, 17 (p. 59 ff.). פרוּר fasse ich als *Pir²-Amurri* auf, siehe den Namen bei TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, p. 182. Auf eine Frage an STRECK, ob dieser פרוּר identisch sein könnte mit Pir-Bēl, von dessen Intrigen zur Zeit Ašurbanipals der Brief K 79 (H 266) handelt (STRECK, *Assurbanipal* II, p. 397⁴), antwortete er mir, daß die Identität möglich sei. Es sei nicht ausgeschlossen, «daß hier Amurru = Bēl (Enlil), da Amurru identisch mit Kur-gal (s. Assurb. 751) und Kūr-gal = *šadū rabū* ein Titel Enlil-bēl's (s. l. c. 594) ist». Zu בלטר siehe weiterhin.

Z. 2. — «. . . . mit mir. Du bist in Māt-Akkadī, während ich und 'Arbai und M». Die Schreibung מתברי liefert den ersten Beleg, daß *māt* bei Ländernamen gesprochen wurde. Zur Form *Māt-Akkadī* vgl. TOFFTEEN, *AJSL* XXIII (1906/7), p. 331 ff. Aus der Bemerkung geht hervor, daß der Brief nicht nach Assur gesandt wurde. In einem Briefe an den Statthalter von Uruk Nabū-ušabši, der in H 273, 543, 1108 vorliegt (vgl. STRECK I, p. CXVIII), wird mitgeteilt, daß «Kavallerie, von den Hauptleuten (*rab-kišir*) Bēleṭir und Arbaia befehligt, bereits von Assyrien abmarschiert sei». Der dortige Arbai(a) könnte mit dem hier genannten ערבי und danach Bēleṭir mit dem Schreiber dieses Briefes identisch sein. Doch sind beide Namen häufig, besonders Bēleṭir, und unser בלטר scheint mir eine höhere Stellung in Babylonien eingenommen zu haben.

Z. 3. — «. . . . [ich zog] fort von Uruk mit Gēr-Šāphōn und Wgmr». Der Anfang ist zu אזלה oder einem anderen Worte verwandten Sinnes zu ergänzen. Uruk gehörte zu Māt-Akkadī, vgl. TOFFTEEN, a. a. O., p. 333. Zu גרצפן s. oben, p. 193. In ונמר vermutet STRECK eine Kurzform *Ugammir*.

Z. 4. — «ich [in] Bēt-Awukkān sind ihrer vier. Ein Brief des Königs von Babel». בית אוכן ist der

südbabylonische Kaldustaat *Bīt-Amukkāni*, s. zu diesem DELITZSCH, *Paradies*, p. 202 und STRECK III, p. 777. In dem Briefe werden zwei königliche Personen genannt, hier מלך בבל, weiterhin wiederholt מראי מלכא. Daß מלך בבל und מראי מלכא identisch seien, ist nicht wahrscheinlich. Mit מראי מלכא kann nur der König gemeint sein, unter dessen Herrschaft der Schreiber stand, dessen Herrschaft er anerkannte. Dagegen klingt der Ausdruck «ein Brief des Königs von Babel» so, als stände der Schreiber diesem fern. Da andere Momente auf die Zeit Ašurbanipals hinweisen, kann mit מראי מלכא nur dieser, mit מלך בבל nur Šamaššumukin gemeint sein. Über *šar Bābili* als Bezeichnung für diesen vgl. STRECK I, p. CCLVIII.

Z. 5. — «. in seiner Hand Bēt-Awukkān. In Ḥafiru in der Steppe hielt er mich fest». אגרת מלך בבל gehört wohl zu demselben Satze wie בירה. In חפירו ist das ר nicht völlig sicher, doch ist das Ganze ziemlich wahrscheinlich. Es ist offenbar ein Ortsname, anscheinend arabischer Herkunft. Für Babylonien nennt Jacut (II, 296, 18) ein حَفِير oder حَفِيرٌ als erste Station hinter Bašra auf dem Wege nach Mekka.

Z. 6. — «. sie sind und ich reiste nach Medien hielt mich fest». Das Suffix 3. pl. m. wird in diesem Texte המו und הם geschrieben: איהם, ידיהם Z. 9, אבלחם Z. 17. המו gibt beim Suffix nur die ältere historische Schreibung wieder, gesprochen wurde damals das ausgehende *ā* oder *ō* nicht mehr.

In למרי ist wohl sicher מרי «Medien», nicht etwa ein Stamm למר enthalten. Für ושרה liegt dann am nächsten der Sinn «ich reiste», von *שר = سار. Dieses שר könnte sehr wohl durch das Arabische beeinflusst, geradezu daraus entlehnt sein, wie שירתא, vgl. FRAENKEL, *Aram. Fremdwörter* p. 180, Anm. 1. Doch ist ושרה vielleicht zu הושרה zu ergänzen. Das in den ägyptischen Papyri so häufige



הוֹשֵׁר findet sich auch weiterhin in Z. 14. Dann wäre der Sinn «ich richtete her».

Für den Schluß des nächsten Wortes ist die Lesung unsicher. Anscheinend מלכור als Name, eher denn מלכא. Dahinter scheint nicht אחשי (s. Z. 10) zu stehen.

Z. 7. — «und ich kam vor [schloß mich ein?] mit den Hunden. Öl gab mir mein Herr, der König». Das ן vor עם ist wohl wie in אחון Suffix der 1. sing. an einem Verb. Da mag אסרן oder ein ähnlicher Ausdruck gestanden haben. Die Assyrer hielten sich Jagdhunde (vgl. MEISSNER, *Der alte Orient* XIII (1911), Heft 2, p. 12 f.), die natürlich, soweit man sie nicht beschäftigte, eingeschlossen waren. Es ist auch kein Zufall, daß gerade in einer Inschrift Ašurbanipals (Annalen Rassam VIII, 11, 28; IX, 108) gesagt wird, daß der Feind mit Hunden eingesperrt, daß ihm eine Hundekette angelegt und er in einen Käfig gesetzt wurde.¹⁾

לי ist über המו מראי nachgetragen. המו und לי schließen einander aus. לי gibt einen Sinn, המו nicht, und dieses sollte korrigiert werden. Hier wie in der folgenden Zeile ist anscheinend die Rede davon, daß im Auftrage des Königs für die Verpflegung einer dritten Person gut gesorgt werden soll. מראי מלכא entspricht dem assyrischen *sarru bēli-ia*. Über diese Titulatur in Anwendung auf Ašurbanipal s. FIGULLA, *Der Briefwechsel Bēlibni's* p. 64, 92.

Z. 8. — «. . . . dieses sprach zu mir mein Herr,

1) Die Übersetzung der Worte *ul-li kalbi aš-kun-šu-ma u-ša-an-šir-šu išu ši-ga-ru* mit «ich verfertigte ihm eine Hundekette und ließ ihn den Käfig bewachen» bei STRECK II, p. 69 scheint mir nicht richtig zu sein. Wenn VIII, 11 *išu ši-ga-ru aš-kun-šu-ma* heißt «ich stellte ihn in einen Käfig», so heißt auch *ul-li kalbi aš-kun-šu-ma* «ich setzte, legte ihn in eine Hundekette». Und «ich ließ ihn den Käfig bewachen» gibt keinen Sinn. Hier wie in VIII, 13 steht *našāru* in intransitivem Sinne «Wache halten, warten», und die Worte heißen «ich ließ ihn warten in einem Käfig». In demselben Sinne und in demselben Zusammenhange wird im mandäischen *Johannesbuch*, p. 19, 1; 38, 8 נטר gebraucht: ננטורכה בסארא רכא «er warte im großen Block», בסארא ננטורכה «ich warte im Block», vgl. auch 54, 7 נטר in Parallele zu יתב.

der König, folgendermaßen: sie, sie sollen für ihn mahlen, daß er hier esse mit Olivenöl». Die Bedeutung von כּוּזא ist mir unbekannt; es steht nicht etwa כּוּזא da, auch nicht כּוּזא. Man beachte, daß dieses כּוּזא dasteht und daß das Wort weiblich ist. Bemerkenswert ist, daß schon in diesem alten Texte ולטחנו für וליטחנו steht; der Jussiv hat die Endung *n*, nicht *nn*, wie auch sonst im älteren Aramäisch. Von יטעמכא ist die Lesung sicher. Obwohl die Gruppe zusammengeschrieben ist, hat man sie doch wohl in zwei Worten כּא טעם zu lesen. Ich habe nachgeprüft, ob etwa כּך = כּך «Kuchen» gelesen werden könnte, aber כּא ist sicher.

Z. 9. — «. . . . [in, von?] Bēt-Awukkān sind sie, sie selbst(?). Ich schrieb und bestätigte vor ihm sie zerstörten, siehe, in Bēt-Awukkān sind sie. Von seiner Hand». יריהם «ihre Hände» steht hier vielleicht im Sinne «sie selbst». In dem Texte findet sich dreimal das Verb קרק. In Z. 16 ist es mit כּוּא «verbrennen» koordiniert. Im Mandäischen ist ein Verb קרקל im Sinne «umstürzen» häufig. Vielleicht ist es eine sekundäre Bildung dieses קרק, das hier etwa den Sinn «zerstören» hat. An der zweiten Stelle ist המו mit אוּבן zusammengeschrieben.

Z. 10. — «. . . an meinen Vater(?) spricht er folgendermaßen: Von Šmēh-iqar Nabū-zēr-ukin Aḥšai und WLWL Nabū-zēr-ukin und Aḥšai Upaq-ana-Arbail». מן ירה אבי gehört vielleicht zu demselben Satze wie מן ירה אבי, etwa: von seiner Hand kam ein Brief an meinen Vater, in dem er sagt. Hier wird jedenfalls ein Brief angeführt, dessen Absender שמהיקר war. Die Art, wie in Z. 11 שמהיקר neben ואבי steht, zeigt, daß die beiden Personen nicht identisch sind, daher ist auch nicht anzunehmen, daß in Z. 10 der Vater als Absender des Briefes genannt ist. שמהיקר «sein Name ist geehrt» ist aramäisch; aus älterer babylonischer Zeit ist der entsprechende Name Šumuwaqara bekannt. Vor dem ersten נכוּרבן ist Raum für einen Buchstaben vorhanden; vielleicht ist ל zu ergänzen. Es folgen drei Namenpaare,



die durch ם verbunden sind. Ich weiß nicht, was die Reihe bedeutet; N, Sohn des P, heißt es wohl nicht. Obwohl ein Bruch durch ם וולל geht, scheint mir die Lesung sicher. Dasselbe Wort scheint auch am Anfange von Z. 11 zu stehen.

Z. 11. — «. . . . Šmēh-iqar und mein Vater fürwahr», daß Upāq-ana-Arbail nach Ašur kommen wird, weil er sie Up[āq-ana-Arbail] zurückgeben will». Hinter אפקנרביל steht anscheinend weder שמע noch שלח. אפקנרבאל entspricht der Aussprache des Namens in Babylonien, אפקנרבאל in CIS II, 21 der in Assyrien. Vor עקב habe ich anfangs אשרמן gelesen; die beiden Zeichen vor מן sind einander fast ganz gleich. Ašur-rīmani ist wie Upāq-ana-Arbail als ein Eponymus aus der Zeit Ašurbanipals bekannt, vgl. STRECK I, p. CDLXII. Obwohl Ašur hier sonst אשור geschrieben ist, könnte es doch in dem Kompositum defektiv geschrieben sein. Aber אשור מן ist mir jetzt wahrscheinlicher. עקב steht hier kaum als Name.

Z. 12. — «. . . . pal-esar, er fragte(?), ob er sie zerriß. Diese Worte durch ihn. Und er rief sie, fragte sie, ob». פלסר scheint am Anfange der Zeile zu stehen, schon deshalb ist es kaum zu חכלפלסר zu ergänzen. Die Lesung הצרא ist sicher. צרא ist nach dem Aramäischen am ehesten «spalten, zerreißen». הני halte ich für das Pronomen 3. pl. fem.; etwa *hinnai* gesprochen. Das ה in הצרא ist wohl Fragepartikel und אל-- zu ושאל oder ישאל zu ergänzen, vgl. den Schluß der Zeile. Ist hier die Rede von grausamer Hinmordung von Frauen? Die Lesung כתר ist sicher. Es könnte פתר «er wartete» oder auch כתר «wie ein Stier» sein.

Z. 13. — «. . . . diese, fürwahr(?) Diener sind sie von mir(?), sie zerstörten. Fürwahr von Bēt-Awukkān sind sie. Fürwahr du sandtest Na'id-Marduk, deinen Gehilfen». הל ist wohl zu הלל zu ergänzen. זלי ist vielleicht soviel wie זילי.

Z. 14. — «. . . . sie sie, besorg(t)e uns, welche(r) Zaban-iddin und Nabu-šallim von Bēt-'Adin,

welche(r) הושר ist Perfekt oder Imperativ. In אן vermute ich das Pronomen relativum, vgl. אזה in Panammu, Z. 2. Es stände neben א, wie im Phönizischen das Pronomen relativum אן neben der Genetivpartikel א. Der Name Zabān-iddina findet sich bei TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, p. 245. STRECK schreibt mir, daß der hier genannte Nabū-(u)šallim von Bēt-Adin vielleicht identisch sei mit Nabū-(u)šallim von Bit-Dakkūri (*Assurb.*, p. 710 f.), denn Bit-Adini in Babylonien scheine in späterer Zeit nur einen Teil von Bit-Dakkūri gebildet zu haben.

Z. 15 f. — «. Tiglat-Pileser führte Gefangene fort von Bēt-Awukkān, Ululai führte Gefangene fort von Bēt-Adin, Sargon führte Gefangene fort von Dūr-Sin, Sanherib führte Gefangene fort von Kiš von Ašur rauben(?) seit einem Jahre zerstören sie und verbrennen sie sie, und der König». Von Tiglat-Pilesers Zug gegen Bit-Amukkāni berichtet die Platteninschrift Z. 11 f., die Toninschrift Z. 23 ff. (KB II, p. 4, 14). Von einem Zuge Salmanassars IV.(V.) nach Bēt-Adin in Babylonien ist bis jetzt aus den Keilinschriften nichts bekannt, ebensowenig von einem Zuge Sargons gegen eine Stadt Dūr-Sin. Dr. FORRER schreibt mir, daß Dūr-Sin, «wahrscheinlich Hauptstadt eines Verwaltungsbezirks, der auf dem Westufer des unteren Tigris, vielleicht nördlich von Lagaš lag,» bis jetzt nur aus Inschriften des 3. und 2. Jahrtausends bekannt sei. In Z. 16 ist כש sicher. Dicht hinter dem ש steht noch ein schräger Strich א, sodaß das Wort mit ש vielleicht nicht abgeschlossen ist. Aber Sanherib berichtet (Prisma I, Z. 37 f.; KB II, p. 84), daß er Urbi-, Aramu- und Kaldu-Leute von Kiš in Babylonien fortgeführt habe. Die Aufzählung der früheren Fortführungen der Bevölkerung steht wohl im Zusammenhange mit der folgenden Schilderung gegenwärtiger Verwüstungen im Lande. Dahinter stand etwa: Nun rauben (יגזלך) die Krieger von Ašur. Die Lesung כיםן ist sicher. Einen König dieses Namens habe ich für die Zeit des Schreibens nicht feststellen können. Daß יר-מן zu lesen



sei, ist unwahrscheinlich. Denn mit מלכא müßte der königliche Herr gemeint sein, dann stände wie sonst מראי מלכא.

Z. 17. — «. folgendermaßen: meine Krieger(?) sollet ihr nicht sehen Ašur, Feuer verzehrte sie. Und mein Herr, der König, befahl». Für קרטי bietet das Aramäische und anscheinend auch das Babylonische keine passende Ableitung von קרט. Sollte es *kuradē* «Krieger» sein? Als Jussiv steht auch hier תחוו, nicht תחווין.

Z. 18. — «. . . . die Krieger(?) Ašurs schlagen zu Boden(?)». In כור vermute ich babyl. *kamāru*, hier wohl als Pael. Hinter יכורן ist ein Absatz.

Z. 19. — «dem Nabū-, siehe(?), meine Botschaft sende ich dir, und». Es ist zweifelhaft, ob ארה vorn vollständig ist. Ist es ein ganzes Wort, so könnte es ארי, ארי entsprechen. מלאכת kann auch hier, wie im Kanaanäischen, den Sinn «Arbeit, Werk» haben. In dieser und in der folgenden Zeile findet sich das Wort לבת. Man hat wohl ל mit zum Worte zu ziehen und nicht ל־בת zu lesen. «Ziegel» paßt nicht, auch nicht, wenn man es im Sinne von beschriebener oder zu beschreibender Tontafel nehmen will. Denn in Z. 19 und 20 steht לבתי als Objekt zu מלא «füllen». ה in הלבתי ist wohl Fragepartikel, י ist Suffix der 1. sing. In Z. 18 ist auch von einem לבת des Gottes von die Rede. Hinter וי ist die obere Schicht der Scherbe, die die Schrift trug, abgesprungen, aber die Tinte ist so tief in den Ton eingedrungen, daß noch unten Spuren der Schrift zu sehen sind, sicher ist jedoch nur das Teth.

Z. 20 f. — Hier sind nur einzelne Wörter verständlich. אפיא ist wohl למה «warum», ובעתה ist ובעתה «und nun». אפיא könnte nach Z. 7, 8 «Bäcker» pl. sein, doch bezeichnet es vielleicht eher Leute von Upi, Opis (DELITZSCH, *Paradies* p. 205 f.). Vor שנה hat hier nicht, wie in Z. 16, מן gestanden: «seit einem Jahre haben wir gesandt». שלחנה ist vielleicht Perf. 1. pl. ohne Suffix der 3. sing., indem נה die alte Endung *nā* wiedergibt. Über ein Gebiet רבלא habe ich nichts erfahren können. שורן ist Šum-iddin.

Greifswald, 26. August 1917.



Texte im aramäischen Dialekt von Ma'lūla.¹⁾

Von Th. Nöldeke.

Dem wissenschaftlichen Eifer BERGSTRÄSSER's verdanken wir es, daß uns endlich die 1869 von PRYM und SOCIN gesammelten Stücke im Dialekt von Ma'lūla vorliegen. Dazu kommen einige später von STUMME und einige neuerdings von BERGSTRÄSSER selbst aufgenommene. So haben wir zum ersten Male umfangreiche Texte in dieser Mundart, dem letzten noch lebenden Reste des einst weit ausgedehnten Westaramäischen.

PRYM und SOCIN hatten ihre gemeinschaftlich gemachten Aufzeichnungen verglichen und sie so verbessert, aber der Herausgeber hat gewiß Recht mit der Annahme, daß sie darum mit der Veröffentlichung gezögert haben, weil sie sich überzeugt hatten, daß noch zu viele Hörfehler übriggeblieben waren und «zur Herstellung eines druckfertigen Manuscripts ein erneuter Aufenthalt im Lande notwendig war».

1) *Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Ma'lūla hauptsächlich aus der Sammlung E. PRYM's und A. SOCIN's* herausg. von G. BERGSTRÄSSER (XXII und 95 S. in Oktav). Leipzig 1915. *Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Ma'lūla in deutscher Übersetzung hauptsächlich aus der Sammlung E. PRYM's und A. SOCIN's* herausg. von G. BERGSTRÄSSER (X und 110 S. in Oktav). ib. eod. T. a.: *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* herausg. von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. XIII. Nr. 2 und 3. — Der hier folgende Artikel hat seit dem Frühling 1916 zum Abdruck in einer Zeitschrift bereitgelegt; ich habe ihn nach 1½ Jahren auf meinen Wunsch zurückerhalten und dann nur unbedeutende Kleinigkeiten darin verbessert. Th. N.

Der junge Gelehrte hat dann alles noch einmal mit einem Mann aus Ma'lula in Damaskus durchgenommen. Vollkommenheit ist nun freilich auch so noch nicht erreicht. Eine bis ins kleinste genaue Aufnahme des Dialekts wird meines Erachtens nur bei längerem Aufenthalt an Ort und Stelle zu erzielen sein, und zwar so, daß der Europäer diesen sich so aneignet, ihn so fertig sprechen lernt wie z. B. HESS das Arabisch seiner Beduinen oder LITTMANN das Tigre. Vielleicht wäre es übrigens doch besser gewesen, entweder das alte Material mit allen Varianten ganz abzudrucken und dazu genau anzugeben, was der neue Gewährsmann, ein in Damaskus lebender Bäcker Geselle aus Ma'lula, als fehlerhaft bezeichnete und wie dieser es verbesserte, oder aber dessen Korrekturen ohne weiteres in den Text zu setzen. Jetzt weiß man oft nicht, ob eine Anmerkung eine erlaubte Nebenform angibt oder eine ungenaue Form verbessert. Daß ziemlich starke Schwankungen in der Aussprache vorkommen, z. B. je nach rascher oder langsamer, sorgfältiger oder lässiger Rede, ist gewiß anzunehmen, aber mancher Wechsel, z. B. zwischen *e* und *i*, Vokallosgkeit oder Murmelvokal, doppeltem oder einfachem Konsonanten mag doch wohl nur auf verschiedener Auffassung desselben Lauts durch den Hörer beruhen.¹⁾

Ohne die deutsche Übersetzung wäre es auch einem mit verschiedenen aramäischen Dialekten leidlich bekannten Leser nicht wohl möglich, die Texte einigermaßen zu verstehen. Hat man sich aber etwas eingelesen, so braucht man das Hilfsmittel schon viel weniger; ganz entbehren kann man es jedoch schon deshalb nicht, weil kein Wörterbuch da ist. Auch mancher moderne arabische Ausdruck,

1) Wenn in dem Stück 30 das immer wiederkehrende Wort «mein Weizenkorn» als *hitti*, *hitt*, *hett*, *hitet*, *hitet* (so am häufigsten), *hetet*, *hettet* erscheint, so darf man doch wohl etwas zweifeln, ob alle diese Formen genau aufgefaßt worden sind, so sehr wir in diesem Dialekt z. B. an den Wechsel von *i* und *e* gewöhnt sind und so fest die Freiheit steht, auslautendes unbetontes *i* abzuwerfen.

der in der Mundart vorkommt, ist nicht ohne weiteres verständlich. Ich habe die Texte viermal sorgfältig gelesen und mir eine Anzahl grammatischer Tabellen und sonstige Sammlungen gemacht, ohne daß ich doch je daran gedacht hätte, eine, wenn auch noch so kurze, Grammatik zu verfassen. Einen lebenden Dialekt, von dem ich keine Silbe gehört habe, systematisch darzustellen: das habe ich in jungen Jahren einmal gewagt, und zwar auf zuverlässige Vorlagen gestützt, und das mochte damals noch eben erlaubt sein. So etwas täte ich aber nicht wieder. Und dann hat BERGSTRÄSSER das Vorrecht, seinen Plan einer Grammatik der Ma'lūla-Sprache auszuführen. Nach Beendigung des Krieges, der ihm nach seiner Einberufung nicht die Muße ließ, die Ausgabe ganz nach Wunsch fertig zu machen und die Druckkorrektur durchzuführen,¹⁾ kommt er hoffentlich dazu, die Grammatik zu schreiben. Geht es irgend an, möge er sich vorher aber noch einmal etwas länger in Ma'lūla aufhalten und namentlich auch in den beiden muslimischen Nachbardörfern. Es wäre ja sehr erwünscht, die kleinen Abweichungen in deren Sprache kennen zu lernen. Vielleicht würde auch ein oder das andre Rätsel durch so erscheinende Nebenformen aufgehellt.

Ich hätte mir weniger Mühe mit meinen Aufzeichnungen zu geben brauchen, wenn ich schon früher die ziemlich ausführliche Arbeit PARISOT's im *Journ. asiat.* 1898, I, 230 ff. 440 ff.; II, 125 ff. (auch als Sonderdruck erschienen) näher angesehen hätte. Da gibt er nach sehr dankenswerten Mitteilungen über Land und Leute (auch über eigentümliche Nachklänge des Aramäischen im Arabischen der ganzen Gegend) zuerst eine Grammatik, dann ein Vokabular und endlich einige Sprachproben («Dialogues» und «Textes»). Die Grammatik folgt dem Schema der französischen Schulgrammatik. PARISOT ist sozusagen kein gelernter Sprachforscher, und seine Kenntnis des Aramäischen reicht nicht

1) Jetzt ist er Professor in Konstantinopel.

weit, aber er hat Scharfsinn und hat seine wenigen Quellen zur Sprachvergleichung, namentlich SCHWALLY's Idiotikon, gut benutzt. So habe ich manches, was ich mir konstruiert hatte, schon bei ihm gefunden und auch etliches, was ich übersehen hatte, von ihm gelernt.¹⁾ Verwirrend ist es, daß PARISOT die Laute vielfach anders auffaßt als die vier Deutschen. Diese bezeichnen unbetonte Vokale, auch wenn sie ursprünglich lang waren, fast immer als kurz und erst recht ursprünglich kurze; also z. B. *ômar*, *ôm^era* oder *ômra*; *ôm^erin*, *ôm^eran* (Part. von مَرَان).²⁾ Bei PARISOT finden wir aber *ômrâ*, *ômrên*, *ômrân*. Namentlich hat er *ê* oft, wo durchaus ein kurzer Vokal vorauszusetzen ist, z. B. *qôtêl* und gar *êrpit* «introivi»; *dêmhît* «dormivi» (neben *silqît* «conscendi»). Das Längezeichen hat bei ihm allem Anschein nach eben nicht ganz dieselbe Bedeutung wie bei den Andern, sondern drückt oft nur einen deutlichen Vokal aus, den wir für kurz halten würden.³⁾ Im Französischen fällt der Unterschied zwischen wirklich langen und kurzen Vokalen nicht so ins Ohr wie in manchen andern Sprachen, und in unserm Dialekt mag das ähnlich sein. In der Messung auslautender ursprünglich langer Vokale in modernen semitischen Dialekten schwanken ja auch die sorgfältigsten Beobachter oft. Aber daß z. B. die alten Pluralendungen *în*, *ân* in Ma'lûla nach Verlust der Betonung zu *in* (oder *en*), *an* geworden sind, dürfen wir den vier Beobachtern doch wohl glauben,

1) Daß *bsôna*, *psôna* «Junge», f. *bisnîta* «Mädchen» auf eine Diminutivform von بَسُونَا *bāsōsōnā*, *bāsōsōnîta* zurückgehn, hat LITTMANN herausgebracht (brieflich); aber PARISOT hatte das schon.

2) Jedes betonte ursprünglich lange *ā* wird zu *ō*. — Ich setze das Betonungszeichen nach den von BERGSTRÄSSER gegebenen einfachen Regeln (der Ton fällt meistens auf die Paenultima). BERGSTRÄSSER's Transkription behalte ich bei, nur schreibe ich *w* und *j* für die häßlichen *u* und *i*, die auch PRYM und SOCIN nicht gehabt haben werden. PARISOT's Bezeichnung der Konsonanten ersetze ich zum Teil durch gleichwertige.

3) So setzen französische Gelehrte ja auch gern *é* für das arabische Fath, z. B. *Mérakah* für المَرَاحَة, *Aldjézireh* für الْجَزِيرَة.

zumal auch andre Gründe dafür sprechen. Allerdings werden in sehr seltenen Fällen, etwas häufiger bei STUMME, unbetonte, vor der Tonsilbe stehende ursprünglich lange Vokale noch als lang bezeichnet, z. B. *šbābō* «Nachbarn» statt *šbabō*, wie sonst immer steht. So hat STUMME 85. 86 mehrmals *znagilca*¹⁾ «Henne», wofür 21, 18, 20, 25, 27 gewiß richtiger *tunnagēlca* (pl. *tunnaglōta* l. 22, 23) steht = ܗܪܢܓܠܗܐ. PARISOT hat ferner manchmal *ē*, wo wir nach der Schreibung der Andern *ī* erwarten. Dies und anderes scheint darauf hinzuweisen, daß diese Mundart sich nicht durch scharfe Artikulierung und klare Vokalausprache hervortut.

Daß der Dialekt, wie von vornherein zu erwarten, dem Westaramäischen angehört, ergibt sich sofort aus dem Präfix *j* beim Imperfekt. Dazu stimmt die Pluralendung *ōja*, regelmäßig erhalten in *mōja* «Wasser» (immer als Pl. konstruiert), sonst noch einzeln wie in *'izzōja* «Ziegen» 86, 5; *hettōja* «Weizen» 83, 6 usw.; zuweilen zu *ōi*, aber in bei weitem den meisten Fällen zu *ō* geworden = altem *aijā*. Dann fallen gleich die beiden bisher nur aus palästinischem Aramäisch bekannten Wörter ܚܡܐ «sehen»²⁾ und *errā* «unten» auf. PARISOT I, 281 ff. hat noch eine Anzahl spezieller Berührungen des Ma'lūla- und des palästinischen Aramäisch aufgeführt, die aber nicht alle Stich halten. Mehrere seiner Wörter finden sich auch in andern aramäischen Mundarten wie im «Syrischen», z. B. ܒܚܝܢܐ «morgen»; ܦܝܢܟܐ «Finger»; ܕܘܒܐ «rufen», das sogar im Arabischen ganz gewöhnlich ist als دعاه. Die Abschleifung oder Assimilation des ܕ in Formen der Wurzel ܩܪܡ kommt in verschiedenen jüngeren Dialekten vor. Und so ist auch auf gewisse kleine lautliche Umbildungen kein Gewicht zu legen, die an verschiedenen Stellen selbständig geschehen sein können. Interessant ist aber das

1) *c* ist der Laut ܥ, ital. *c* vor *i*, *e*.

2) Keine Spur von ܚܘܝܐ oder gar ܪܘܐ.



von PARISOT mit Recht zum christlich-palästinischen ܡܘܕܝܢܐ «heute» gestellte *imōdⁱ*, *imōd*, wenn es auch in letzter Instanz mit dem syrischen ܡܘܕܝܢܐ übereinkommt. Von weit größerem Gewicht ist jedoch, daß von dem alten Verbal-system viel mehr übriggeblieben ist als in den Dialekten des Nordostens. Und während auch hier so manches Alte geschwunden oder zur Unkenntlichkeit umgeformt worden ist, sind wieder einzelne Regeln bewahrt, wie man es kaum erwartet hätte: so die deutliche Scheidung der Zahlwörter von 2—10 nach dem Geschlecht des Gezählten in der alten (trotz allen zur Erklärung aufgewandten Scharfsinns immer noch ganz rätselhaften) Weise. Alttertümlich ist auch zum großen Teil die Bildung des Imperativs von tert. ʾ, z. B. *aita* «bringe», f. *aitai*.

Gewaltig ist nun aber das Arabische in den Dialekt eingedrungen. Das kann schon das kleine Textstück zeigen, das ich unten als Probe gebe. Die arabische Schriftsprache kommt hier freilich nur so weit in Betracht, als ihr Einfluß sich auch in den modernen Dialekten und namentlich in der für Ma'lūla besonders wichtigen Umgangssprache von Damaskus geltend macht. Von den gebräuchlichsten Verben sind viele arabisch. Von Partikeln, die aus dem Arabischen der Nachbarschaft in die Sprache von Ma'lūla gelangt sind, nenne ich *inne* = أَنَّ; *lienne* لِمَنَّ; *lākin* لَكِنَّ; *willa*, *wulla* «oder» = وَالَا; *jumma* (und Nebenformen) «oder» = *jimma* aus *jā + imma*; *laula* = لَوْلَا; *willa*¹⁾ وَالَا = *إذا* «ecce»; *hetta*, *hitta* oder *elhetta*, *ʾlhitta* = حَتَّى, لِحَتَّى; *kōn* «wenn» = كَانَ; *waqcin* = *waqtan* aus وَقْتٌ أَنْ «als» u. a. m. Arabisch ist gewiß auch *dōb*ⁱ, *dōb*; «wenn, ob» und nicht selten geradezu «daß», wahrscheinlich aus *إذا + beh*; dies ܒܗ steht

1) Wäre vielleicht besser mit einem *l* zu schreiben. Dies وَالَا ist in modernen Texten aus Syrien und Ägypten nicht selten. So schon öfter in LANGLOIS' Ausgabe von Sindbād's Reisen.

wie sonst **فِي**, **فِي** = «il y a». Manchmal tritt noch ein *n* davor, d. i. **إِنْ**: *ndōbⁱ*, *ndōb*, wie auch das seltsame *mlaula* 11, 3. 77, 15 wohl nur auch ein durch **إِنْ** verstärktes **لَوْلَا** ist.

Der Gebrauch dieser Partikeln greift schon tief in die Grammatik ein. Noch stärker ist das der Fall mit den im Neuarabischen und besonders auch in den arabischen Dialekten Syriens gebräuchlichen Hülfswörtern zu näherer Bestimmung des Tempus: **بَدَ** aus **بَوَدَ** und **عَمَّال** mit seinen Verkürzungen. Nach fester Lautregel wird jenes im Dialekt zu *batt* und erhält Possessivsuffixa: *batte*; *batti* (*bat*) usw., um dem Imperfekt die Bedeutung des Werdens, Wollens oder Sollens zu geben: *batti n̄tumrinnis* «soll ich dich (f.) verstecken» 3, 16; *bat nuspennah* «ich werde dich nehmen»¹⁾ 48, 26; *battah c̄qsmennun* «du sollst sie teilen» 45, 8; *battaihun jōh^elun* «werden (sollen) sie essen» 9, 34 und zahllose andre Fälle. So treten *'ammōl* und seine Verkürzungen vor das Participle, um eine Dauer auszudrücken, oft aber ohne wesentliche Bedeutung. Einmal finde ich sogar noch die Femininform mit der in Syrien (aber nicht in Damaskus)

üblichen Aussprache der Endung als *i*: *'ammōli* (= **عَمَّالَة**) *bōhja* «(wir fanden das Mädchen) beständig weinend» 44, 2. Aber in derselben Konstruktion: *'ammōl mōšja* «(wir fanden sie) gehend» 33, 13. Einmal mit Personalpräfix der 2. Pers.: *c^e'ammal cim'anni* «du singst immer» 26, 6. Gewöhnlich aber, ganz wie es im Arabischen üblich, verkürzt zu *'amma*, *'am*, *'a*: *'amma-mzappen* «verkauft» 7, 25; *'amsōh^erin* «unterhalten sich»;²⁾ *'anzōbna* «ich (f.) kaufe» 39, 18.³⁾

1) **נָסַב** wird zu **אָסַב**, **אָסַב**; das wird von Formen ausgehen, die das *n* durch Assimilation verlieren wie **יָסַב**. Aber von allen **פָּנַ** wird nur dies Verbum so umgewandelt.

2) **שָׁחַר** «wachen» hat in diesem Dialekt in ähnlicher Weise die Bedeutung «sich unterhalten» angenommen wie im Arabischen **سَمِر**, das ja ursprünglich auch «wachen» (**שָׁמַר**) ist.

3) *n* Präfix der 1. Pers. vor dem Partizip, s. unten S. 215.



Wahrscheinlich ist auch *il, l* in manchen Fällen nichts als das arabische *elli, li* aus **الذی**. So z. B. *waqcil* «zur Zeit, da . . .» = **وقت الی** 46, 26; *harōfil aīne* «das Schaf, das er gebracht hatte» 23, 11; *mehşōr lişwīşnu* «der Zwinger, den du (f.) angelegt hast» 38, 21; *ʿadōktil mistāʿjin* «an die Stelle, wo sie spielten» 37, 31; *dūkil-mistāʿ hanna fōrsa* «da, wo dieser Ritter spielte» 38, 6; und so öfter nach *dūk, dik* (deren *k* eigentlich zu verdoppeln wäre).

Die arabischen Verba, die in den Dialekt aufgenommen sind, behalten vielfach eine ganz unaramäische Gestalt. So finden wir viele **اِفْتَعَلَ**, z. B. *ificham* = **اِفْتَهَمَ**¹⁾ 4, 29; *fcahmat* = **اِفْتَهَمَتْ** 17, 11; *šcōqat* = **اِشْتَاقت** 50, 22 usw. — **فَاعَلَ**: *sōfar* = **سَافَرَ** 20, 23; *wōzah* = **وَاجَهَ** (Impt.) 77, 12; *la cevaliđin* «nimm's mir nicht übel» 30, 19 = **لَا تَوَاخَذْنِي** usw. — **تَفَاعَلَ**: *chōwiž* «ich habe mich verbrüdert» 89, 22 = **تَفَاعَلَ** usw. — **اِنْفَعَلَ**: *jinipsat* = **يَنْبَسِطُ** 26, 13; *minbastān* = **مَنْبَسِطِينَ** 63, 7 usw. usw. Ich könnte über dies alles ein langes Kapitel schreiben. Nur erwähne ich noch, daß in seltenen Fällen selbst aramäische Verben so nach unaramäischer Weise gebildet werden. So **اِفْتَعَلَ** von dem nicht seltenen **נכח**: *in'ichas* «wurde geschlachtet» 11, 31; f. *incahsat* 11, 24 und **اِنْفَعَلَ** von dem überaus häufigen **מקן**: *miniqan* «wird erhalten» 62, 6. PARISOT I, 483 (§ 85) hat sogar als durchgeführtes Paradigma *inhtap* = **اِنْكَتَبَ** «geschrieben werden»; ob das richtig, ist mir aber etwas zweifelhaft.

1) Natürlich müßten die arabischen Formen eigentlich nach ihrer Dialektaussprache vokalisiert werden, aber da ich diese nicht genau kenne, vokaliere ich «klassisch».

Auch die Syntax dürfte vom Arabischen nicht unberührt sein. Ich rechne dahin das häufige Fehlen des Relativpronomens, z. B. *barnaš imalle* «ein Mensch, der ihm sage» (für *imar-le*) = انسان يقول له 15, 23, und den Gebrauch des Sg. m. beim voranstehenden Verbum, wenn auch das Subjekt fem. oder pl. ist: *ismir* (= استمر) *ähda* «blieb eine» 65, 9; *tēle zalmōta* «kommen (= ٢١) Personen» 41, 31.

Der fremdartige Eindruck, den die Ma'lūla-Sprache zunächst macht und den der Leser wohl schon etwas bei den oben gegebenen Beispielen empfunden hat, wird zum großen Teil durch die Umgestaltung mancher Mutae hervorgebracht. Wir wollen sie alle kurz vorführen.

ⲛ erscheint als *t* oder als *c* (ج). Allem Anschein nach ward ursprünglich nur «hartes» ⲛ (ⲗ) zu *c*, dann aber auch vielfach «weiches» ⲛ (ⲗ). Die 1. sg. und 3. f. sg. Perf. verwandeln ihr *t* vor vokalisch anlautenden Suffixen in *c*; ebenso vor dem *l* des Objekts, dem aber ursprünglich ein *e* (ⲉ) vorherging. Anlautendes ⲛ wird in aramäischen Wörtern immer *t*. — Arabisches ط wird fast stets zu *c*; die Endung ڤ nach gewissen Regeln entweder zu *t* oder zu *c*, s. unten S. 221.

ⲉ wird zu *d*) außer im Relativ *ti* aus ܝܝ und in *urta'na* «Frosch» 62, 22, 24 = ܘܪܬܢܐ^{ܘܪܬܢܐ}) doppel-*d* aber zu *tt*: *sattar* «schicken» aus ܫܬܪܝܢ. Nur durch besonderen Zusammenstoß kann einzeln überhaupt ein *d* (aus *t*) erscheinen. — Arabisches ذ wird regelmäßig *t*.²⁾

Einfaches ܕ wird zu *h*; nur nach *r* und *l* bleibt es zuweilen; ich kenne so aber nur *malka*, *málakta*; *wārka* «Seite» 2, 20, 22; *marka* «darauf» 7, 11. 73, 6 und *la arka*, *lörka* «noch

1) Vermutlich wirkt hier das vorhergehende *r* ein wie ähnlich bei *k*, *g*.

2) Wenn einzeln im Auslaut *d* geschrieben wird, z. B. *mšaijid*, so ist das schwerlich genau.



nicht; nicht mehr» (öfter), in denen ich *m* (aus *min*) + مِن und مِن مِن sehen möchte. Doppel-*k* bleibt: *akōla* für *akkōla* أَكَّلَا «Esser» 87, 9; *dōkta* «Ort»; *kōma* «nigra» 38, 33 (aus *ikkōma*). — Arabisches ك bleibt *k*.

ك wird *g* (غ); aber *k* zuweilen nach *l* oder *r*: *felka* «Hälfte»; *telka* «Schnee»; *m^earkofna* «Baumwolle» aus مِنْجَرَكَا ; *markeš* «wacht auf» und andre Formen dieses Verbums, von أَمَرَ .¹⁾ Doppel-*g* wird *kk*: *akkarō* «Dächer» (*iggār*) 92, 18; *nakkīban* pl. f. = نَكْبَان «trockne» (ganz magere [Kühe]) 14, 8. — Arabisches ج ist nach der in Syrien überwiegenden Aussprache meistens *ž*, selten *ǧ*, aber in einigen Wörtern nach Beduinenaussprache *g*; so جَرَّب : *nimgarbilla* «wir versuchen sie» 19, 11 usw.; جَرَح : *garahla* «verwundet sie» 71, 1 usw.; manche Formen von فَرَج *farreǧ* usw.²⁾

ف immer *f*, auch in der Verdoppelung. Ebenso ف immer *f*.

Dagegen ist ب , einerlei ob «hart» oder «weich», immer *b* oder *p*; zwischen beiden starkes Schwanken. Doppel- ب immer *pp*, z. B. *‘apper*, f. *‘appira*, pl. *‘appirin* von عَبِير «eingetreten».

ق , ق bleibt *q*; doch ist bei diesem, wie bei den andern emphatischen Buchstaben nach PARISOT die Emphase nicht so stark wie im Arabischen; daher wird das Schwanken zwischen *q* und *k* in der Auffassung herrühren. Merkwürdig übrigens, daß ق so erhalten ist, während es, wenn man arabisch singt (also auch wohl, wenn man arabisch spricht), nach damascenischer Art zu Hamza ء wird. So *‘um* «steh auf» und *sur’a* «Diebstahl» im arabischen Vers 92, 17.

1) Seltsam schwankt aber die Schreibung bei diesem Verbum zwischen *k* und *g*; auch bei PARISOT findet sich beides.

2) Beiläufig: sollte nicht auch das alte arab. جَرَح nur eine dialektische Aussprache des synonymen قَرَح sein?

Von vereinzelt ungewöhnlichen Konsonantenveränderungen sind mir aufgefallen 1. *išcah* «finden» = ܝܫܥܗ mit Ableitungen (sehr häufig), als wäre die Grundform ܝܫܥܗ; 2. *اشتكى* «sich beklagen» immer mit *s* statt *š*; 3. *التقى* immer mit *n* statt *l*, z. B. *mincaqjōle* «(sie) begegnet ihm» 16, 29.

Die Gutturale werden, stark im Gegensatz zum Samaritanischen und Galiläischen, im allgemeinen gut erhalten. Nur ܢ schwindet leicht. Arab. ع scheint zu ʿ geworden zu sein in dem häufig gebrauchten *affi* «lassen», das doch wohl عَفَى ist. Arab. خ erscheint als ܫ.

Stark wird das Ansehn der Wörter gar oft durch die Vorliebe für Assimilation und Zusammendrängen verändert. So wird das *l* von *hul* als «jeder» je nach dem Anlaut des folgenden Wortes, womit es rasch zusammengesprochen wird, zu *z* (*huz-zálamta* «jede Person» 17, 9),¹⁾ *s*, *t*, *l*, *d*. So steht *fathät tar'äl biscōna* «öffnete die Tür des Gartens (بستان)» 59, 35 für *fathe liar'e lbiscōna — n̄her-rappaiḫun* «ich fresse eure Großen» 34, 5 = *n̄hel lvappaiḫun — zliṛ-rumši* «ich ging gestern» 9, 14 = *zliṛ* (Perf. von ܠܘܠ) *rumši — zzerpe* «in sein Gefängnis» 14, 59 = *lzerpe — imṭi ddōkta* «kam zu der Stelle» 18, 17 = *imṭi ldōkta — lar-rahbō* «diese Mönche» 80, 19 = *lhan rahbō*. Dazu füge noch *mal* «sage mir» 87, 11 = *marl(i)*. Usw. usw.

Daneben kommen allerdings auch ganz entsprechende Verbindungen, zum Teil sogar genau dieselben, ohne Assimilation vor, aber nach dem, was BERGSTRÄSSER sagt, wird oft gerade auch da, wo der ältere Lautbestand geschrieben steht, in Wirklichkeit assimiliert.

Eigentümlich werden auch durch die beliebte Ausdrängung der Präposition *l* nach langen Vokalen und andererseits durch

1) Ich gebe BERGSTRÄSSER's Zeichen für Proklisis und Enklisis ܘ, ܘ, ܘ wieder, ohne über sie recht klar zu sein.



die Infigierung eines solchen *l* in gewissen Fällen Formen umgestaltet. Darüber unten einiges.

Von den wichtigsten Gegenständen der Grammatik will ich hier nur noch das Personalpronomen etwas näher betrachten. Da fällt zunächst auf, daß das selbständige Pronomen der 2. Person vorne ein *h* hat: m. *haci*, *hac*, f. *haš*; pl. *hachun*. Ist dies *h* nach Analogie der Formen der 3. Person *hū*, *hī*, *hinnun* (*hinn*, *hin*), *hinnen* angetreten? oder wie ist es sonst zu erklären? Die 1. Person *ana*, pl. *anah* hat kein solches *h*. *Haci*, woraus *hac* nach sehr beliebter Weise verkürzt werden kann, ist im übrigen regelrecht aus *attā* entstanden, denn unbetontes auslautendes *ā* wird auch sonst wohl zu *i*, z. B. *hōsi*, *hōs* «jetzt» aus *hāsā*; *hanni*, *han* «so» aus *hān*[*ā*].

Nicht so leicht ist das Feminin *haš* zu erklären. Aus *atti* wäre nach dem sonst Üblichen nicht *haš* geworden. Aber das *š* ist in Ma'lūla überhaupt für die 2. f. sg. charakteristisch. Possessiv: *paitiš* «dein Haus (o Frau)»; *'ainōš* «deine Augen»; Objekt: *sā'eliciš* «ich habe dich (o Frau) gefragt»; *ai^je^tniš* «brachte dich» 5, 1; Perf. *amriš* «sagtest»; *hmīš* «sahest»; Impf. *sihtub* «du verlobst dich» usw. Wir sehen hier also ganz die von mir *Beiträge* 23 besprochene Erscheinung, aber nichts, was uns ihrer Erklärung näher brächte. Aus dem Aramäischen kannten wir sie noch nicht; die Annahme, daß sie aus dem Arabischen eingedrungen, ist aber bedenklich, man müßte denn nachweisen, daß auch Araber aus der Nachbarschaft Ma'lūla's so sprechen oder gesprochen haben. — *Hachun* «ihr» ist aus der Singular-Form mit Anhängung des Suffixes *hun* 𐤆𐤍 gebildet, wie *𐤆𐤍*, *𐤆𐤍* noch das entsprechende Suffix trägt.¹⁾ *Anah* «wir» ist aus *anahna* verkürzt. Das *h* von *anah* bestimmt dann wieder die Form der Suffixa der 1. pl.: *šōōbah* «unser Nachbar»; *blatainah* «unsre Heimat» (Pl. von *blōta* 𐤁𐤋𐤏). Objekt: *zaudannah* «gab uns Reisekost» 15, 23; *nššnah* «du (f.) hast uns

1) Auch *𐤆𐤍* usw. hat das Suffix der 1. pl. noch einmal angefügt.



vergessen» 23, 10; *juhlennah* «frißt uns» 34, 21. Perf.: *dimhinnah* «wir schliefen»; *hminnah* «wir sahen» und mit Anhang *nahsnaħla* «wir schlachteten sie» 86, 18; *himnahle* «wir sahen ihn». ¹⁾

Als Subjektpronomina der 1. und 2. Person treten in ausgedehntem Maße auch Kurzformen vor Participia und Adjectiva: 1. *nṭolib* «ich verlange»; *nnōsi* «ich vergesse»; *nidmiḡ* «ich bin eingeschlafen» (وَنَسِيَ); *ennakkeh* «ich habe geheiratet»; ²⁾ f. *ndōmħa* «ich schlafe»; *nsōtja* «ich trinke»; *nidmħa*; *inbaħica* «ich schäme mich» (בַּחֲתָא); pl. *ndōmħin* «wir schlafen» (mit Anhang *ndōmħillah* «dormimus nobis»). 2. *cdōmek* «schläfst»; *cmōti* «langst an»; *cizrib* «bist eingesperrt»; f. *šħōtba* «verlobst dich»; *šōm'a* (für *ššōm'a* ³⁾) «hörst»; *šidmħa*; pl. *cdōmħin* «ihr schlaft»; *cšōtjin* (*tšōtjin* ⁴⁾) «trinkt» 78, 8; *čšattiqin* «glaubt» 82, 33 usw. — So *cmapsut* «du bist vergnügt» (مَبْسُوط) 26, 6. 27, 6; ⁵⁾ *cmažnun* «du bist verrückt» (مَجْنُون) 21, 8.

1) Vgl. die entsprechenden auf *ā* ausgehenden Formen des Christlich-Palästinischen ZDMG 21, 470. Da dessen *ā* «wir» auch ganz dem *anah* unsres Dialekts entspricht, so ist kein Zweifel mehr, daß jenes *ā* aus *ā* abgeschwächt ist.

2) *فَعِيل* von *فَعِل*; das *i* muß verkürzt werden, wenn es tonlos geworden. Unten in *čšattiqin* von *صَدَقَ* bleibt es natürlich lang.

3) Doppelkonsonanten im Anlaut werden nur ausnahmsweise geschrieben und können bloß durch Einsetzung eines Murnelvokals lautbar werden.

4) Ob *tš* oder *cš* im Anlaut geschrieben, wird für die Aussprache kaum von Bedeutung sein.

5) BERGSTRÄSSER erklärt S. XVII, das Präfix *š* (für 2. f. sg.) nie gehört zu haben, sondern dafür immer wie beim Masc. *c*. So schreibt er auch in dem von ihm selbst aufgenommenen Stück *cqōima* «du (Frau) stehst» 92, 7, 8 usw. Und entsprechend PARISOT *ciħtub* «du schreibst» für Masc. und Fem. Aber gegenüber den wohl 50 Fällen, in denen PRYM, SOCIN und STUMME als weibliches Präfix der 2. Person allein *š* haben, dürfen wir in dem fürs Fem. verwandten *c* nur die weitere Ausdehnung von Maskulinformen aufs Fem. sehen, die sich ja auch bei jenen Drei mehrfach findet, während sie doch gerade für das *š* niemals *c* setzen. Ich glaube wenigstens nicht, daß ich da etwas übersehen habe.

Die oben angeführte Feminin-Form *amriš* und so *nifqis* «gingest aus»; *zāqišli* «riefest mich» usw. zeigen einen andern Silbenbau als die entsprechenden altbekannten, und ebenso die Maskulinformen wie *dimhic* «schiefst» (gegenüber *مَحْحَد*). Hier sehe ich Analogiewirkung von tert. ١. Der Vokal der Endung war eigentlich lang; das zeigt sich noch, wenn sie betont wird: *šaglic* «nahmst» 8, 29; *šaglicni* 8, 30; wie *šwicna* «hast sie gemacht» 50, 33; *tīclah* «kamest» = *ataitlah*, *atītlah*. Entsprechend die Femininformen *nifqis*; *zāqišli* usw. wie *hmīs*, *tīslīs*. Und auch bei den Pluralformen der 1. und 2. ist eine solche Beeinflussung zu erkennen, wie die oben gegebenen Formen zeigen.

Zu beachten, daß im Impf. die 1. sg. und pl. gleich lauten. Das für diese Person allgemein gültige Präfix *n* hat auch den Sg. Impf. in Besitz genommen zum Schaden der Deutlichkeit: *nidmiḥ* «ich schlafe» 14, 27, 27, 9 könnte auch «wir schlafen» wie *nigsum* «wir teilen» 50, 25 auch «ich teile» bedeuten; *nimṭi* ist 7, 2 «ich komme an», 92, 27 «wir kommen an».¹⁾

Einige besonders häufige Verba haben auch hier ihre «Unregelmäßigkeiten», z. B. *זל* «gehen»; es genügt anzuführen, daß das Part. *ōzi*, *ōz*; f. *ōza* ist, aber mit Präfix und Anhang *nizlōl* «ich (f.) gehe» (*l* verkürzt aus *li* «mir»); *šizlōš* «du (f.) gehst»; pl. *ōzin*, aber mit Anhang *zillan* «sie gehen», mit Präfix und Anhang *nzilillah* 80, 34, *n'zilillah* 80, 32; *nizlillah* 81, 5 «wir gehn».²⁾ Auch von *אמר*, *אכל*, *ארא* und dessen Afel *ארא* kommen allerlei zunächst etwas befremdende oder gar verwirrende Formen vor. Daß *nṭli* 17, 4; *nṭli* 82, 14 «ich komme» Impf. ist, ergibt der Zusammenhang; da *tīli* «mir kommt» 45, 5 Part., so könnten jene beiden Formen an sich auch Part. sein usw.

Ganz besondere Rätsel geben manche Formen des sog.

1) Der Fall liegt hier anders als in dem ähnlichen im maghribinischen Arabisch.

2) Die Nominalendungen *ō*, *il* (assimiliert aus *in*) zeigen, daß wir hier das Partizip vor uns haben. Der Anhang verdeutlicht den Sinn der Formen.

«verbum substantivum» auf. Ich muß gestehn, daß ich für mehrere von ihnen trotz aller Anstrengung und obwohl ich mir das ganze Material sorgfältig zusammengestellt habe, keine Lösung finde. Trümmer von אִיְתִי (אִיְתִי) und אִיְתִי mit Anhängen aus der Präposition אִי und Possessivsuffixen schlingen sich da durcheinander und nehmen zum Teil Imperfektpräfixe und wieder nominale Geschlechts- und Pluralbezeichnungen an. Man erkennt allerlei Analogiewirkungen, aber vieles bleibt unklar. Der künftige Verfasser der Grammatik bringt diese Sachen hoffentlich ins Reine.

Geheimnisvoll sieht auch das Folgende aus: Das Suffix der 3. sg. m. lautet, wenn es an eine Form des Verbuns der 2. f. sg. gehängt wird, nicht, wie sonst, *e* (ע) resp. *ne*, *le*, sondern *u*, *nu*, *lu*. Von den 20, oder wenn ich die zweimal vorkommenden Formen einzeln mitzähle, 23 Fällen, die ich mir gesammelt habe,¹⁾ werden folgende als Probe genügen:

Am Perfekt *šamrīšnu* «du (f.) hast ihn versteckt» 77, 21. *šwīšlu* «hast ihm bereitet» 23, 10. Am Imperf. *šquntinnu* «packst ihn» 72, 18; am Impt. *garbu* «probiere ihn» 71, 31; *mallu* «sage ihm» 3, 17. 65, 6; *hasnu* «zieh ihn an» (אִיְתִי) 71, 32; 77, 17. Am Part. 1 *šmaitjōlu* «bringst ihn» (f.) 10, 14; Part. 2 (فَعِيل): *šhassijōlu* «du hast ihn bekleidet» 65, 13.²⁾ Die naheliegende Annahme, daß der Auslaut dem Arabischen entlehnt sei, wo ja *u* oder *o* (aus ^uأ, ^oأ) herrscht, ist darum nicht zulässig, weil sie unerklärt läßt, warum das *u* nur an

1) Kaum dürfte ich eine übersehen haben. PARISOT hat nichts von dieser Erscheinung.

2) Die Form فَعِيل bildet Participia Perfecti nicht bloß wie im Syrischen von intransitiven Verben (wie بَدَب), sondern auch in ausgedehntem Maße von transitiven. (Das hat auch BERGSTRÄSSER erkannt, wie aus einer Andeutung hervorgeht.) Aber auch das einfache فَعِيل (صَدَب) wird so (ev. transitiv) gebraucht.

Femininformen, an diesen aber notwendig, erscheint. Vielleicht gehn die Formen von solchen wie syr. ܡܢܕܝܗܘܢܐ «du (f.) hast ihn getötet» und ܡܢܕܝܗܘܢܐ «töte ihn (o Frau)» aus; *zu* wäre zu *ā* geworden und dies dann auf die andern Femininformen übertragen.

Ganz seltsam berührt uns die Negation *ci*, *cu* (nach deutlichen Zeichen aus *cā*). Wenn semitischer Herkunft, müßte der ursprüngliche Anlaut *t* sein, aber ein solches Wort mit hier passender Bedeutung wird man im Aramäischen oder Arabischen schwerlich finden. Mit einer Vermutung über Herkunft aus der Fremde, die mir gekommen ist, wage ich mich nicht ans Licht, da sie lange nicht genug Wahrscheinlichkeit für sich hat. — Ich bemerke noch, daß *ci* fast ausnahmelos vor den Präfixen *n*, *c*, *s* (s. oben S. 215) steht, sonst *cu* (das aus *ci* + *hū* entstanden sein könnte). Die wenigen Ausnahmen mögen auf Versehen beruhen. Übrigens ist auch *la* noch in vollem Gebrauch und für Verbot abschließlich.

Um dem Leser wenigstens einen Begriff von unserm Dialekt zu geben, lege ich ihm ein kleines Stück aus BERGSTRÄSSER'S Ausgabe (den Anfang von Nr. 10) mit ganz wörtlicher Übersetzung und grammatischen Erklärungen vor.

[S. 31, 15.] *Ōt ahad mzappen mešha. taijir bann-ⁱblatō mzappen. zalle* [16] *‘attirca bā’ida, ‘ēbir liblōta mzappen mešha. dmeħle hōte* [17] *lēlja bōbbōta, šwūle aħašmūta, arnhul-lōd=sōferta uarnhul-* [18] *lanna-leħma uarnhul-lbišōla uq^aōlun jākhašmun; willa tōlun* [19] *han=qā aprō ‘alan-na lehma ūalanna bišōla, aħlunne mqom-* [20] *lan-ti-qājin ‘am māħašmin. mellun baijō ‘āl mešha: ‘āza ħanni?* [21] *mrūle: ħān, hanna ‘išcaħ, galtak ħulla ħlilla, nimbašlil-lbišōla* [22] *ħlille, niħjil-leħma ħlille; balki gappaħ met ci^a bōra, tappren-* [23] *nah. bōn. mellun: mō cmappilli? mrūle: mō meṭ- tōleb nmap-* [24] *pillah. mellun: aitlāl sōba uaitlāl rappōi liblōta jihutpullⁱ 1)* [25] *wāraqta. zallun aitus-*

1) SOCIN: *jihutpūl*.



sōba uaitur-rappōi liblōta, uait sarqōi [26] uait=qurjōi, utō-lun la'alanna baijō'āl mešha. mellun gabrōna [27] ti nahic baijō'āl mešha gappe, melle: ja sōba. melle: mōh? [28] melle: hanna baijō'āl mešha batte jaitēh mette j'eqū'lēh han = [29] ti=nōfqin hīllillah hōla uhīllillah galta.

[15] Es¹⁾ war einer, der verkaufte Öl. Er ging in den Orten umher, verkaufte. Er begab sich [16] in eine ferne Gegend, trat in einen Ort ein, Öl verkaufend. Er schlief²⁾ jene [17] Nacht in diesem Ort; sie bereiteten ihm ein Abendessen, legten ihm das Tischleder³⁾ hin, legten [18] das Brot hin und legten die gekochte Speise hin und setzten sich, um zu speisen. Da kamen [19] die Mäuse über das Brot und über die gekochte Speise, fraßen sie denen [20], so da saßen und speisten, vor [der Nase] weg. Der Ölhändler sagte ihnen «warum ist das so?» [21] Sie sagten ihm: «só; das ist unser Leben; all unsern Vorrat fressen sie. Kochen wir eine Speise [22], fressen sie sie; backen wir Brot, fressen sie es. Vielleicht ist bei dir irgend eine Hülfe; so hilf [23] uns gegen sie.» Er sagte ihnen: «was gebt ihr mir?» Sie sagten ihm: «was du auch forderst, geben [24] wir dir.» Er sagte ihnen: «bringt mir den Schulzen⁴⁾ und bringt mir die Großen des Ortes, daß sie mir einen Schein [25] schreiben.» Sie gingen, brachten den Schulzen und brachten die Großen des Ortes und brachten Muslime [26] und brachten Christen, und sie kamen zu dem Ölhändler. Da sagte ihnen der Mann [27], bei dem der Ölhändler abgestiegen war, sagte ihm⁵⁾: «o Schulze.» Er sagte ihm: «was hast du?» [28] Er sagte ihm: «der Ölhändler wird uns etwas bringen, das

1) Warum ich hier steif wörtlich übersetze, brauche ich wohl nicht erst darzulegen. Sonst ist das nicht meine Art, und auch diese Erzählungen würde ich natürlich anders behandeln, wenn ich sie als literarische Produkte dem Leser vorlegte.

2) D. h. «wollte schlafen, kehrte ein».

3) Das, am Boden ausgebreitet, beim Essen als Tafel dient.

4) Eigentlich: «den Alten (Ältesten)».

5) Ich gebe auch die Inkonzinnität des unbeholfenen Ausdrucks genau wieder.



die ausrotten wird [29], so das Essen auffressen und den Vorrat auffressen.»

[15] *ōt* «ist» oder «war»; daneben *wōt* wohl immer «war». Selten *ōt̄*. Vermutlich aus (*h*)*wā* + *it(ai)*. — *ahad*, f. *āhda*, *ehda*. Zu Grunde liegt das arab. أَحَدٌ, f. أَحَدِي; aber die alten aramäischen Formen *had*, f. *hdā* haben eingewirkt, indem das *d* erhalten blieb und nicht, wie sonst, *t* aus arab. ه wurde. — *mzappen* مزحج ist nicht etwa stat. constr., sondern *meshā* ist Objekt. — *taijir* = تَجِير. — *bann*. Demonstrativa verlieren nach den Präpositionen *b* und *l* stets ihr *h*. «Dieser» ist *hanna*; f. *hōdī*, *hōd̄i*, *hōd*; pl. m. *hannun*, *hann*, *han*; f. *hannen*, *han*. Das Fem. sg. wird bei engem Anschluß oft zu *hō*, *ō* verkürzt; durch Assimilierung *hōs*, *hōn* usw. — Natürlich entstanden aus *hā dnā* (also ganz wie das syr. *hānā*); *hā dē*; *hā ennōn*; *hā ennēn*. Die Bedeutung schwächt sich oft zu der des Determinativartikels ab, aber nötig ist diese Determinierung nicht. — «Jener», um das gleich hier mit wegzunehmen, ist *hōte* (lin. 16); f. *hōta*; pl. m. *hatinnun*; f. *hatinnin*, *hatn̄n*.¹⁾ Schon PARISOT hat erkannt, daß hier die im Christlich-Palästinischen übliche Zusammensetzung von *jāt* mit Personalsuffixen vorliegt, die sich auch im Mishnahebräischen (יָתִי usw.) abspiegelt. Sie findet sich ferner im Samaritanischen und einzeln auch in jüdisch-palästinischen Schriften. Nur ist hier im Plural *innun*, *innēn* angetreten statt *hōn*, *hēn* und, wahrscheinlich durch Analogiewirkung von *hanna* usw., *h* statt *j* Anlaut geworden. Der Gegensatz von «dieser» und «jener» tritt im ganzen bei den beiden Gruppen nicht scharf hervor, zeigt sich aber deutlich z. B. 66, 16: *rumš saql̄ic-lōta uimōd battak̄ tsugel-lōd* «gestern nahmst du jene, und heute willst du diese nehmen». — *i'blatō* = *blatō* regelmäßiger Pl. von *blōta* בְּלוֹתָ, s. oben S. 214. — *zalle* = זָלַל.

1) *hadin hiwanō* 34, 20 «jene Tiere» ist kaum richtig. Druckfehler für *hatin*? Dies wäre als Verkürzung von *hatinnun* sehr wohl denkbar.

16. *tirca* ديرة. Die Fem.-Endung ܢܐ erscheint bald als *ta*, bald als *ca*. Jenes im allgemeinen bei Betonung der Antepaenultima, die meistens durch den eingeschobnen Mhag-jānā-Vokal verursacht ist, z. B. *málakta* «Königin» und so besonders in arabischen Wörtern der Form فَعْلَة, z. B. gleich hier *sófertā* سَفْرَة. Ferner in Bildungen von med. gem. wie *halta* «Schwiegertochter» = ܢܠܬܐ; *m'arta* «Höhle»; *wasta* «Gans»; *galta* غَلَة «Ertrag». Entsprechend *hacta* «nova» und *ecta, icta* «Frau» = ܢܠܬܐܢܐ. Dann nach langen Vokalen oder Diphthongen: *hmōta* «Schwiegermutter»; *mašcūta* «Trinkgelage»; *zuptōta* زُبْدِيَّة «Schüssel». *ca* finden wir sonst meist bei Betonung der Paenultima wie eben in *tirca*; so *hmōrca* «Eselin»; *bāscā* «Böses»; *slōmca* سَلَامَة; *hajōtca* حَيَاة «Näherin» usw. — *ébir*. Die 3. sg. m. Perf. Peal ohne Anhang wird gern durch einen Vorschlag zweisilbig gemacht. So selbst *aqam* «stand» (f. *qōmat*); *amet* «starb» (f. *mītat*); *áat* عَدَّ «zählte» (f. *'attac-lan* «zählte diese») usw.¹⁾ — *dmeħle* ist nicht etwa = ܕܡܚܠܐ; von der Konstruktion des Passiv-Part. mit dem *l* zur Bezeichnung des Täters, die in den nordöstlichen Dialekten schließlich das alte Perfekt ganz verdrängt hat, findet sich in Ma'lūla keine Spur. Das *le* = ܠܐ ist einfach «dativus ethicus».

17. *swāle*. Das sehr beliebte *swi, išwi* «setzte, machte» stammt zwar vom Pael ܫܘܝ, ist aber ganz zum Peal geworden; nur das Part. *mišwi, mišu*, f. *mišwa*, mit Anhang *mišwōlun*, pl. m. *mišwin*, f. *mišwan* weist durch das *m* auf die Herkunft. Man könnte freilich meinen, in *šawwi* 5, 26;

1) So *lofaš* aus *la afaš*, ursprünglich *lā fōš* «blieb nicht», aber ganz zum Adverbium geworden «nicht mehr», «nicht wieder».



sau 60, 22, 70, 33 «machte» habe man das alte Perf. Pael, aber das Fem. *sauwjöle* «hatte ihn bereitet» 55, 33, der Pl. *sauwjin* 5, 15, 46, 45 (Var.) mit den dem Part. gebührenden Nominalendungen, sowie die Formen mit Präfix *nsauwlah* «ich habe sie gelegt» 31, 4; *nsauwja* «ich (f.) habe gemacht» 29, 26 und andre der Art zeigen, daß hier überall Partizipien der Form *فَعِيل* sind; s. oben S. 217. Die tert. ' haben im Perfekt fast alle die Form wie dies Verbum; so *ihmi* (*ihim*, *ihem*, *ihem*) «sah»; *imki* «schlug» usw. — *ahašmūta* = *أَسْمُوتَا*. — *arnah* «hinlegen, deponieren» wird viel gebraucht. Ich möchte es dem hebr. הָנִים gleichsetzen, das ich von הָנִים ganz trenne.¹⁾ Das *r* braucht freilich nicht radikal zu sein. Im Aramäischen haben wir ja mehrfach *r* mit einfachem Konsonanten für ursprüngliche Doppelkonsonanz: *خَرَبَا*, *خَرَبَا* usw.; das alte Fremdwort *ܕܪܡܝܩܐ*, und vielleicht ist auch *ܕܪܡܝܩܐ* wirklich jünger als *Dammasq* *ܕܪܡܝܩܐ*.²⁾

18. Das *s* von *bisōla* wird eigentlich verdoppelt sein, denn es ist *بُصَّلَا* *bussālā* (nom. act. zum Pael). — *q^aōlun*. Das sehr beliebte Verbum *קעא* «sitzen, bleiben» ist unklarer Herkunft. Daß *قعد*, woran man zunächst denkt, so verstümmelt wäre, ist nicht anzunehmen; wenigstens kenne ich nichts Ähnliches in dieser Mundart. Allerlei andre Vermutungen sind sehr unsicher.³⁾ Dies Verbum und *ארתא* sind

1) Sollten beide Verba in der uns überlieferten Vokalisation irgend einmal verwechselt worden sein, so würde das nicht befremden.

2) Interessant ist, daß die Leute von Ma'ūla eine echt aramäische Namensform für die ihnen wichtigste Stadt gebrauchen: *Dimseq*, also mit *s*, nicht mit dem arab. *ش*, aus dem freilich erhellt, daß die Araber den Namen auch seit uralten Zeiten regelrecht behandelt haben, denn das *ش* von *دِمَشْق* entspricht ja dem hebr. *שן*. Semitisch ist der Name in letzter Instanz schwerlich.

3) Schließlich ist es doch wohl aus *أَفْعَى* entstanden, das ich aus der arabischen Schriftsprache reichlich belegen kann.

die einzigen mir bekannten tert. ' , welche die 3. m. Perf. auf *ā* (*ō*) bilden. Da bei Verben mit 3. starkem Radikal die 3. pl. Perf. ganz wie die 3. sg. m. lautet (*itqān*,¹⁾ pl. *itqān*; *dmehle* «schief», *dmehlun* «schließen»), so ist das auch auf die tert. ' übertragen, z. B. *imti* «kam an», «kamen an». So auch *q^aōlun* (*qāōlun*, *q^eōlun*) wie *q^aōle* (*q^eōle*) und *tōlun* wie *tōle*. Abweichend aber *šwāle* (*šwulle*), das wir eben hatten. — *willa* s. oben S. 208.

19. *qāap̄rō* «Mäuse», Sg. *qāpra* 88, 20 (wofür auch *qāapra* denkbar) = ܩܐܦܪܐ , ܩܐܦܪܐ ; hebr. עַדְדָּר ; arab. im Eigennamen عبد الله بن عكبر (*Qāmās*); عكابر sollen «männliche Springmäuse» sein. BB 23 führt noch (als Dialektformen) ܩܐܦܪܐ und ܩܐܦܪܐ ²⁾ auf. In Urmia (s. MACLEAN) *aqūbra* und *abiūgra*.³⁾ Auch der Stadtname ܩܐܦܪܐ gehört wohl hierher. Umstellung der Radikale noch in *mēarkofna* «Baumwolle» 1, 16. 2, 1 aus ܩܐܦܪܐ und in ܩܐܦܪܐ (ܩܐܦܪܐ) aus ܩܐܦܪܐ , z. B. *ngīp* «gestohlen», «gestohlen habend». — *mqom*: *m* sehr oft für *min*.

20. *mqom-lan*. Fälle wie *hwōt*, *lōte* «wie jener» 5, 20; *uhwōtak uhwōt linsira* «und wie du und wie der Vezir» 27, 17; *lgapp lanna sultōna* «hin zu diesem Sultan» 6, 32 usw. weisen darauf, daß hier vor dem *l* das Suffix der 3. sg. (*e*) unterdrückt ist, denn sonst wäre ja gar kein Bedürfnis nach dem *l*. Der Dialekt liebt eben die Genitivverbindung durch das Personalsuffix mit folgendem *l* (wie das Äthiopische), z. B. *hōte lanna psōna* «die Schwester dieses Jungen» 8, 32 usw. Dies *l* schließt sich nun oft dem folgenden Worte an als *il* (selten *el*; ganz selten *āl*, wie aber gerade durchgängig

1) Sehr viel gebraucht, namentlich als Hilfsverbum, ungefähr dem arab. صار entsprechend.

2) Vielleicht eigentlich Pl. ܩܐܦܪܐ ?

3) Wechsel von anlautendem ܩܐܦܪܐ und ܩܐܦܪܐ noch in ܩܐܦܪܐ , ܩܐܦܪܐ .



bei dem *baijō'äl mesha* unsrer Geschichte), z. B. *gofnil-har-ma* «Weinstock» 10, 19; *lgappil-gannil Bērikta* «nach dem Garten der B.» 69, 20 usw. Da steht denn aber das in seiner eigentlichen Bedeutung nicht mehr gefühlte *il* oder bloß *l* manchmal auch vor Femininen und Pluralen; so schon einmal in dem zuletzt angeführten Beispiel; ferner in *mōr lehlōta umōrel=mušemšōta umōriz¹⁾-zallōbije* «der Mann (Verkäufer) des Konfekts und der Mann der Aprikosen und der Mann der Torten»²⁾ 54, 4 usw. — *qā'jin*: das *a* zeigt, daß diese öfter vorkommende Form entweder **فَعِيل** oder **فَعِيل** (mit wenigstens virtueller Verdopplung des *ʕ*) ist; sonst wäre hier in der Tonsilbe ein *ō* wie in *bōhjin* «weinen» usw. — *'am* s. oben S. 209. — Über das *äl* in *baijō'äl* s. oben S. 223—24. Der naheliegende Gedanke, wir hätten hier hinter

بَيَّاع den arabischen Artikel, wird dadurch ausgeschlossen, das *mesha* eben aramäisch ist. — Die Bildung von *'aža* (wofür bei STUMME 87, 17, 31 *'ažža*) «warum?» und dann «weil» (wie **لَيْش** *lēš* aus *li ai—šai*, *li aiji šai'in* in LITTMANN'S *Arabic Tales* öfter «weil» heißt; vgl. franz. *car* aus *qua re*)³⁾ ist mir ganz unklar. Das *'a* darin ist wohl die Präp. *'al*, die oft so verstümmelt wird. Das *ž* kommt in echt aramäischen Wörtern nicht vor, gibt aber, wie oben gesagt, das arab. **ج** wieder. Allein ich finde nichts Passendes. Man denkt etwa an *a' ai šī*, aber ich kenne sonst kein *ž* aus *š*, und auch das auslautende *a* ist gegen diese Erklärung. — *hanni* (*hanni'*, *han*) «so» = ***حَنَا** in **حَنَا**; das auslautende *i* aus *a* wie in *hāši* «jetzt», *haci* «du».

1) Hier ist das *l* dem *z* assimiliert.

2) Was **زَلَابِيَه** genau ist, wird mir auch durch die Angaben Dozy's s. v.

nicht recht klar. Daß das **ل** nicht verdoppelt wird, steht schon durch den Vers *Ġawālīqī, Mu'arraḅ* 78 fest. Die Verdopplung des *l* ist für die arabische Form, soviel ich sehe, nirgends bezeugt.

3) Vgl. auch im Altbayerischen *warum-weil* = *weil*. — *Red.*

21. 'iṣcah: عَيْشَة. — galrah: غَلَّة. — hlilla aus ahlīn

la. Der Wegfall eines anlautenden *h* mit seinem Vokal vor der Tonsilbe ist sehr üblich. — *nimbastil-lbisōla*: über die Verbalform s. oben S. 222. Das *l* mit und ohne auf das Objekt hinweisendes Personalsuffix sehr beliebt wie in den andern aramäischen Dialekten; kann aber auch fehlen.

22. *nifjil* von ܢܦܝܢ ist ebenso Part. pl. mit Präfix der 1. Person wie *nimbastil*, nicht etwa Impf.; so *fjillin* «backen sie (eas)» 83, 7. — Das halb arabische, halb persische *balk'* (*balki, bālki, balk, balik, ballik*) ist aus dem Persischen wieder ins Arabische aufgenommen worden und hat sich da weit verbreitet. — *met* (*mette, mett*) = مَتَّ tritt oft so vor ein Substantiv in der Bedeutung «irgend ein». *t* regulär aus *dd*. Diese Form, das talmudische מִירִי und das Urmiaer *mindī* bringen auf den Gedanken, daß ihre Grundform wohl nie das *m* von מְרַעַם, מְרַעַם gehabt habe; aber da gerade dies *m* = *mā* erst den Begriff des «irgend», «etwas» enthält, der in מְרַעַם an sich nicht liegt, so muß man doch wohl annehmen, daß das viel gebrauchte Wort in manchen Dialekten das *m* erst wieder verloren hat. — *cit'bira* = تَدْبِير wie *tapprennah* von تَدْبَر. Der Murrelvokal in dem Nomen soll wohl die unbequeme Verbindung *tb* trennen.

23. *cmapplīli*. ܢܦܝܢ erscheint in Ma'lūla als *appi* wie ein Pael von tert. ' (nicht etwa wie ein med. gem.). Das ' wird bei den tert. ' oft unterdrückt oder zeigt sich doch nicht deutlich (wie in den meisten Formen des Perfekt), kommt dann aber in andern Formen als *i* oder *e* wieder zum Vorschein. So haben wir auch von unserm Verbum z. B. *appīli* «gab mir» 5, 30; *appēle* «gab ihm» 18, 23; Part. *mappēlun* «gibt ihnen» 35, 12; f. *mappja* 53, 5 (zweimal); dazu das Nomen *mappītil manasbō* «Geschenk für Vornehme» 35, 26. Dagegen mit Anhang *mappōle* 52, 11, 25; *mappōli* 53, 3 «(sie) gibt ihm, mir». — In unserm *cmapplīli* haben wir nun ein Beispiel der ziemlich beliebten Infigierung



des *l* vor der eigentlichen Endung, wenn die Verbalform noch einen Anhang mit *l* hat. So gleich in lin. 24 *aitlāl* «bringet mir» (Impt.). Von den zahlreichen Formen der Art, die ich mir notiert habe, gebe ich hier einige wenige¹⁾: *fathlalle* (aus *fathat* + *le* mit der notwendigen Assimilation) «sie öffnete ihm» 40, 16; *haslalle* «sie bekleidete ihn» 7, 17, 18; *haslallin* «sie bekleidete sie (eas)» 7, 13 und so besonders viele Fälle von 3. f. Perf.; *fassirlīcli* (*fassric* + *li*) «erklärtest mir» 47, 23; *saqellāh* «nahmen dir» 13, 34; *anşflūle* «verordneten ihm» (وصف) 67, 27. 68, 9; *janşflūle* «erfüllen ihm» 17, 12; *qutō lūle* «schneidet ihm ab» (Impt.) 24, 34. 25, 1; *mahaklēlun* «erzählt ihnen» 14, 10; *nmaşāmlōlun* «ich (f.) ernähre sie» 1, 5; *ngīblilla*²⁾ (*ngībin* + *la*) «haben sie gestohlen» 81, 19. Zuweilen Formen mit und ohne solche Infigierung: *sawwilōle* 8, 3 und *sawwōle* 55, 33 «(sie) hatte ihm bereitet» (فَعِيل); *ahkal-lmālakta* 65, 1 neben *ahkal-lmālakta* «(sie) erzählte der Königin» 64, 12.³⁾ — *mō meṭ-tōleb* für *mō med* + *tōleb* (resp. *ctōleb*): *mō me*, *mō mi* «quidquid», aber die kurze zweite Form kann durch *d* verstärkt werden; darin möchte man das Relativwort sehen, aber da *mid* und seine Nebenform *mil* auch als einfaches Fragwort «was?» vorkommen, so ist das *d* am Ende doch als verstärkendes Demonstrativ anzusehen wie in *מָה זֶה* *ma*.

24. *rappōi*: die Endung aus *ōje* verkürzt; Suffix der 3. sg. m. am Plural.

25. Über die Assimilationen in *aitus* und *aitur* (für *aitun ls*^u und *aitun lr*^u) S. 213. — *sarqōi*. Der Ausdruck wird auf kirchlichem Sprachgebrauch beruhen. Bei den Syrern ist er nicht sehr üblich, dagegen sehr bei den Griechen (*Σαρακηνοί*) und daher in Europa verbreitet.

1) Fast alles Paelformen, auch wenn keine Verdopplung bezeichnet ist.

2) *ngīblille* wird ein Druckfehler sein.

3) *حكى* erscheint im Dialekt durchweg als Afel, aber auch die syrisch-arabischen Dialekte haben oft *أحكى*, so auffallend das ist, da ja gerade das Afel in ihnen, wie in den meisten modernen, fast ganz verschwunden ist.

26. Der Gegensatz von «Sarazenen» = «Muslimen» und «Dörflern» als Bezeichnung der christlichen Bauern ist eigen- tümlich. Man lernte gern die früheren sozialen Verhältnisse der Gegend näher kennen, aus denen sich dieser Sprach- gebrauch erklären dürfte. — *gabrōna*, pl. *gaburnō*, *gab^ernō* ist das gewöhnliche Wort für «Mann».

27. *nahic* Part. **נחיל** von **נחל**; Bedeutung wie die von **נחל**. — In *mōh* «quid tibi?» ist das *l*, das in *mōle* «quid ei?» 81, 26; *mōli* «quid mihi?» 72, 7; *mōlhun* «quid vobis?» 71, 16 erhalten bleibt, ausgedrängt wie in *mōš* in der An- rede an eine Frau 28, 8. 72, 7 (da unmittelbar neben *mōli*). So *ile* aus *il leh* «est ei»; *ila*, *ili* (*il*), *ilun*, *ilhun*, aber *ih*, *is*, *ih* («est nobis» 15, 31, unmittelbar neben *ilhun*). So neben *cāla* «non est ei (f.)»;¹⁾ *cāh* «non est tibi»; *cūs*; *cāh*. So von dem öfter vorkommenden *cu haila* «nicht Kraft», «schwach» gar *cuhaik* «du hast keine Kraft» 76, 24, wo das *l* doch ra- dikal ist. Nun ist diese Ausdrängung des *l* auch beliebt nach langen Vokalen vor Suffixen der 2. sg. und 1. pl., z. B. *caitēh* «sie bringt dir», *nakkēh* «ich erzähle dir»; *imrōš*, *mrōš* «sie sagt dir» (Part.); *nmappīs* «wir geben dir»; *niscēh* «bi- bemus nobis» usw. Besonders zu beachten noch die Impe- rative mit dativus ethicus: *tōh* (und Nebenformen) «komm» aus *tā + lah*; f. *taiš*, *taš*; *zēh* «geh» (**זח**), f. *zīs* usw.

28. *batte* s. oben S. 209.

29. *hillillah*: das erste Doppel-*l* in dieser zweimal hier vorkommenden Form ist sehr auffällig.

* * *

Endlich noch einige Worte über den Inhalt der Texte. Der bei weitem größte Teil besteht aus Erzählungen. Wir begegnen darin vielen aus orientalischen Märchen älterer und jüngerer Zeit bekannten Zügen, aber nur zu oft mit solchen verbunden, die gar nicht dazu gehören oder nicht einmal dazu passen. Die Art der Erzählung ist im ganzen

1) Über die Negation *cu* s. oben S. 218.



ziemlich ungeschickt. Wir finden manche auch fürs Märchen zu krasse Unmöglichkeiten. Selbst die humoristischen Sachen sind meist nicht gut erzählt, z. B. die Geschichte vom Esel, der Kadi geworden sein soll (nr. 7).¹⁾ Gut ist freilich im wesentlichen die groteske Mäusegeschichte, deren Anfang ich eben behandelt habe (nr. 10; kurz und nicht so erheiternnd dieselbe Geschichte als nr. 32). Sie macht den Eindruck, als ob sie von Leuten ausginge, welche die Bewohner eines Nachbarortes als überaus dumm und furchtsam verhöhnten; in der uns vorliegenden Gestalt spielt sie allerdings in einer fernen Gegend. Von großer Dummheit wird in den Geschichten überhaupt gern berichtet. Besonders strenge Moral zeichnet sie größtenteils nicht aus. Zwar wird in einigen die Freveltat schwer bestraft, aber namentlich Untreue der Weiber pflegt nicht eben hart beurteilt zu werden; so besonders in der Erzählung, die herauskommt auf ein «*così fan tutte*» (nr. 9). Eine Musterfrau haben wir allerdings in nr. 12. Eine Geschichte (nr. 24) feiert den aus ägyptischen Erzählungen bekannten 'Alī Zībaq (hier Zai-baq), aber von dem, was hier von seinen Diebstählen, wunderlichen Listen und seiner wilden Rachsucht erzählt wird, habe ich, wenn mich mein Gedächtnis nicht ganz täuscht, in der ausführlichen Sammlung seiner Taten, die ich vor nicht langer Zeit gelesen,²⁾ nichts gefunden. Eine wesentlich mit nr. 19 übereinstimmende humoristische Geschichte mit ernstem Hintergrund hat vor kurzem LITTMANN, aus dem Arabischen übersetzt, in *Neue Gesellschaftliche Correspondenz* 1917, Nr. 52 vom 11. Juli, herausgegeben. (Zusatz vom Sept. 1917.)³⁾ — Jeden Deutschen wird nr. 31 gleich an

1) Vgl. die besseren Versionen ZDMG 36, 10 ff. (arabischer Dialekt von Mosul) und Muḥammed Sāmī, *Kitāb nawādir alḥamqā* [Cairo 1907] 60 ff. (schriftarabisch). Beide stimmen in den Hauptsachen überein.

2) Beirut 1896 (463 S.). Wer dies Buch verständig etwa auf ein Viertel zusammendrängte und dann geschmackvoll übersetzte, würde gewiß verdienten Beifall finden.

3) Eine Parallele dazu hat LIDZBARSKI, wie er LITTMANN kürzlich mitteilte, in seinen *Neuaram. Handschr.* II, S. 258 ff. übersetzt. — *Red.*

eine ergreifende Stelle in GOETHE'S Faust erinnern; ich verweise dafür auf OESTRUP, *Contes syriens* 22 und besonders auf DULAC im *Fourn. asiat.* 1885, I, 6 ff., der ein im Grunde mit diesem Märchen identisches aus Oberägypten mitteilt.

Nr. 5 gibt die Geschichte Josef's, aber ohne daß die christliche Erzählerin eine Ahnung davon hätte, daß es sich um eine biblische Person handelt. Zu Grunde liegt die 12. Sūra, aber deren Bericht muß erst von Mund zu Mund gegangen sein, ehe er diese Gestalt gewonnen hat. Zu ihm ohne biblische Unterlage stimmt namentlich, daß die Brüder vom Vater verlangen, er solle seinen jungen Liebling mit ihnen schicken (hier zur Feldarbeit), dann das Gewicht, welches darauf gelegt wird, daß die Fremden aus der Wassergrube schöpfen wollen, und endlich, daß der Vater erblindet und durch Josef's Tuch¹⁾ (im Korān ist's sein قميص) wieder sehend wird. Aber auch allerlei Abweichendes: Josef hat hier nur 2 Brüder. Sie wohnen in der Gegend von Damaskus. Er gelangt nach Bagdad statt nach Ägypten. Die abgeschlagene Verführung wird zu einem von Josef abgelehnten Heiratsantrag der Königstochter, die ihn dann als Dieb verläumdet. Usw. Von Personennamen kommt nur «Josef» in der Form Jaus oder Jause vor, entsprechend dem altjüdischen יוסף יוסף; der Korān kennt wenigstens noch den Namen des alten Jakob. Man sieht, Kirche und Schule haben hier nicht viel gewirkt. — Ziemlich ungeschickt ist die Legende der Lokalheiligen Beriktha (nr. 13), die von BERGSTRÄSSER in der Übersetzung von 93, 17 wie von PARISOT I, 260 der hl. Thekla gleichgesetzt wird. Wie deren Fest und das des hl. Sergius (des einstmaligen Hauptheiligen von ganz Syrien) mit vielen Flintenschüssen gefeiert wird, berichtet das letzte Stückchen (nr. 42). Die alte Wanderlegende von der Jungfrau, die der Welt entflieht und als Mann verkleidet ins Kloster tritt, ist im «Erlöserkloster»

1) Die Übersetzung gibt *saurōita* oder *surōita* durch «gesticktes Tuch» wieder. Ich kann über das, jedenfalls dem Arabischen entnommene, Wort nichts weiter finden.

jener Gegend lokalisiert (nr. 26); sie heißt der hl. Šarbin;¹⁾ vgl. WENSINCK, *Legends of Eastern Saints* II. Damit ist eine andre Legende verknüpft, der ich glaube auch schon mehr als einmal begegnet zu sein²⁾: daß diese Heilige, der Unzucht mit einem Mädchen beschuldigt, Schmach und Schande auf sich nimmt, schließlich aber durch das Zeugnis des angeblich von ihr gebornen Säuglings und den Nachweis ihres Geschlechts glänzend gerechtfertigt wird. — Daß man die Dämonen, die, wie hier nicht ohne Humor erzählt wird, auf schlaue Weise Streit in die Häuser bringen, durch die Formel **باسم الصليب** von sich und seiner Habe abhält, erfahren wir aus nr. 25. — Nr. 34 und 35 führen uns den Aberglauben von Schatzhöhlen vor, nr. 36 aber erzählt von einem entlarvten Schwindler auf diesem Gebiet. Interessant, daß hier der ohne Zweifel ganz moderne historische Zauberkünstler wieder ein Maghribiner ist wie in den alten Märchen. Dazu kommen dann noch einige kurze Erzählungen und Anekdoten aus der Gegenwart (nr. 28. 37. 38) und Dialoge (nr. 39. 40). In letzteren und in nr. 41 redet BERGSTRÄSSER selbst, wie STUMME in nr. 29 kurz seine Reise von Damaskus nach Ma'lūla erzählt. Nr. 27 schildert uns den Betrieb des Bäckers und des Barbiers.

Überwiegt das sprachliche Interesse des Werks bei weitem, so hat nach dem hier Angedeuteten doch auch der Inhalt einige Bedeutung und müssen wir den Sammlern, dem Hsg. wie denen, welche die Mittel zur Herausgabe beige-steuert haben, auch darum herzlich danken. Vor allem aber drängt es mich, meinen Dank BERGSTRÄSSER auszudrücken, namentlich auch deshalb, damit die kleinen Aussetzungen, die ich gemacht habe, nicht als wirklicher Tadel der hochverdienstlichen Arbeit aufgefaßt werden mögen.

1) So auch PARISOT, l. c. 263. Daß es ein Weibename, wird nirgends gesagt.

2) So eben finde ich deren wesentliche Züge in der Mitteilung einer baskischen Erzählung im *Anzeiger* der Wiener Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse, Jahrg. 51, S. 83, nur daß es sich da um eine Heldin (Tochter Salomo's) handelt.

Über zwei Jagdreliefs Assurbanipals und über die Stele Assarhaddons aus Sendschirli.

Von *Eckhard Unger.*

1. Jagdrelief in Berlin.

Das Berliner Museum besitzt ein kleines Bruchstück eines Jagdreliefs Assurbanipals, welches schon immer als solches erkannt worden ist. Es hat die Bezeichnung VA 963 (abgebildet AO XI, 1, Abb. 1).¹⁾ Der König, zu Fuß, nach links gewendet, mit dem langen Gewande, das bis über die Knie geschürzt ist, stößt mit beiden Händen einem Löwen einen langen Speer in die Kehle. Ein breiter Blutstrom quillt heraus, aber mit Wut verbeißt sich das Tier in das Holz der Lanze. Hinter Assurbanipal steht ein Page, der ihm den Bogen und zwei Pfeile in Bereitschaft hinhält. Auf dem Rücken trägt er den Köcher, der aber nur noch teilweise auf dem Relief dargestellt ist. Der Seitenrand des Reliefs, der links unegal verläuft, ist rechts glatt und geschnitten und bis auf kleine Bruchstellen erhalten.

In Berlin befindet sich nun ein zweites Relief (VA 960), das, wenn man es nur oberflächlich mit den Reliefs des Britischen Museums vergleicht, besonders mit Mansell 478 = Assy. Sculp. 58, ebenfalls Assurbanipal zuzuschreiben ist.

1) Nach dem *Verzeichnis der Vorderasiatischen Altertümer* 1889, VA 963: Höhe: 0,50; Länge: 0,55; VA 960: Höhe: 0,52; Länge: 0,99. Die Fußleiste der Reliefs ist bei beiden verschieden erhalten, daher der Unterschied in der Höhe, der aber auch nur gering ist.





Das ist aber bisher noch nicht geschehen, vielmehr hat es DELITZSCH z. B. in *Mehr Licht*, Leipzig 1907, Abb. 8 und S. 7 dem Könige Sanherib angehörig erklärt, und das Relief war dementsprechend im Berliner Museum ausgestellt. Dieses Relief ist nun die unmittelbare Fortsetzung des Reliefs VA 963. Man sieht hier links den oberen Rest des auf VA 963 fehlenden Köchers. Der Richtung des zugehörigen Knappen entsprechend folgt ein zweiter mit einer Lanze in der Hand, der das Pferd des Königs am Zügel führt. Nun wendet sich die Szene nach rechts. Wir haben die beiden Knappen, den mit Bogen und Pfeil und den mit Lanze und Schild hinter ihrem Könige, welcher eine Lanze aufgestützt in der linken Hand hält und mit der Rechten eine anweisende Gebärde macht, wie wenn er, ähnlich dem herangezogenen Londoner Relief, eine Anordnung betreffs der Niederlegung der erlegten Löwen machte. Die

Knappen sind hier äußerlich durch die Haartracht unterschieden, was sonst nicht so üblich ist, der mit dem Bogen hat kurzgeschnittenes Haar, das ein Haarband zusammenhält, der Lanzenträger aber trägt den üblichen Schopf. Auch das spricht für die Zusammengehörigkeit beider Bruchstücke. Die Reliefs für sich bieten dem Beschauer wenig, aber in ihrer Zusammensetzung geben sie uns einen hübschen Ausschnitt aus dem Jagdleben Assurbanipals.

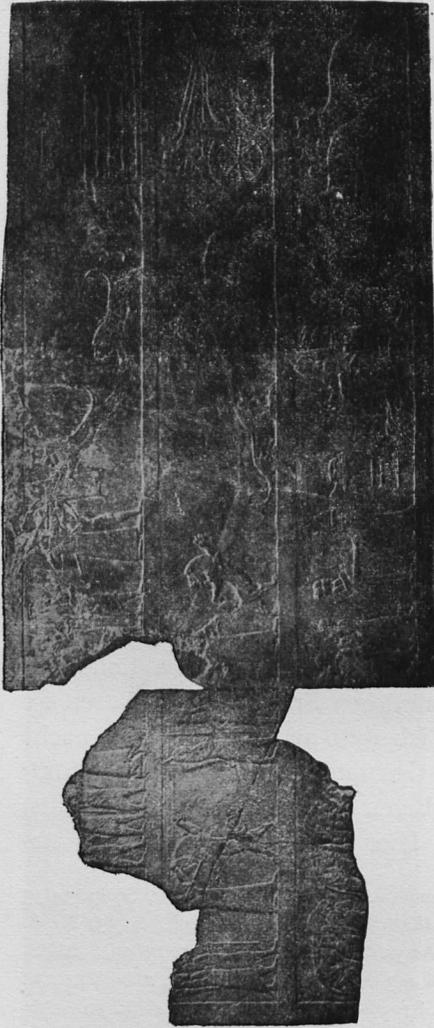
2. Jagdrelief in London und Paris und das Wort *hutpalû*.

Das Britische Museum ist im Besitze eines Jagdreliefs Assurbanipals, das wegen seiner Beischriften sehr bekannt und im Assyrian Saloon als Nr. 118 ausgestellt ist. Die zwei Inschriften sind zuletzt ausführlich behandelt von STRECK in VAB VII, I, S. LII ff. II, S. 304 ff. Die Inschrift des zweiten Frieses ist Inschrift γ , die des unteren Frieses Inschrift α . Das Relief hat links Schnitttrand, und die Darstellungen setzten sich auf einer anschließenden Platte fort, da sie nur zum Teil auf der Londoner Platte enthalten sind. Es ist nun bisher nicht beachtet worden, daß sich das Jagdrelief des Louvre, welches ebenfalls eine Inschrift im mittleren Reliefstreifen zeigt (Inschrift β bei STRECK), an das Londoner anschließt. Die Höhe der mittleren Frieße beider Platten ist mit 0,45 m die gleiche, wie ich 1910 an den Originalen nachgemessen habe, und auch die Gesamtdarstellung spricht dafür.¹⁾

Die Beschreibung des oberen Frieses beginnt von rechts, auf den König zulaufend. Hier wird der erste Löwe aus

1) Abbildung des 1. Löwen (London): Mansell 493 = Assyr. Sculp. 34/35 = PLACE Taf. 55, 1 = *Guide to the Bab. Ass. ant.*, 2. Aufl., S. 33, Nr. 8. Abbildung des 2. Löwen (Paris): Assyr. Sculp. 13 = Alinari 23803. Abbildung des 3. Löwen (London): Mansell 493 = PLACE Taf. 50 bis, 2 = BEZOLD, *Ninive und Babylon*, 3. Aufl., Abb. 61 = AO XIII, 2, S. 23, Abb. 10. Abbildung des 4. Löwen (Paris): Assyr. Sculp. 13 = Alinari 23803 = PLACE Taf. 62, 1. Abbildung des Opfers (London): Assyr. Sculp. 34/35 = Mansell 493 = AO XIII, 2, S. 24, Abb. 11. Abbildung des Opfers (Paris): Assyr. Sculp. 13 = Place Taf. 62, 2 = Alinari 23803.

einem Käfige herausgelassen. Ein Wärter, über demselben in einem eigenen Schutzhäuschen stehend, hat die Falltüre



heraufgezogen, und ein mächtiger brüllender Löwe kommt heraus auf den König zu. Laut brüllend setzt er zum Sprunge an, da trifft ihn ein Pfeil von des Königs Hand in den Rücken. Mit dem Pfeil im Rücken aber springt der Löwe noch hoch empor. Die Wucht des Tieres hält ein Knappe mit einem großen Schilde auf, während Assurbanipal daneben steht, in langem Gewande, sogar den hohen Königshut auf dem Kopfe, und den Bogen zum letzten Todesschusse spannt. Zwei andere Pagen bilden das weitere Gefolge. Dann bricht das Relief ab, und auch das Pariser Fragment enthält rechts eine Lücke, in der wir einen zweiten Löwen im Kampfe mit dem König uns ergänzen müssen. Denn wieder tritt hier der König als erster, an seinem langen

Gewande kenntlich, gefolgt von drei Pagen, auf. In welcher Weise der Löwe erlegt wurde, ist nicht ersichtlich, vielleicht

mit dem Bogen, da der nächste Knappe zwei Pfeile für seinen königlichen Herrn bereithält. Am linken Bruchrande des Pariser Bruchstücks sieht man noch unten den Rest eines Speerschaftes, zu dem wir uns den Pferdeknecht mit dem Leibpferd Assurbanipals ergänzen müssen, ähnlich wie es das Berliner Relief (S. 232) zeigt. Diese Art kinemographischer Darstellung des Löwen im ersten Frieze finden wir auch im zweiten wieder, den wir ebenfalls von rechts her beschauen müssen. Hier hält zunächst ein mit drei Mann besetzter Wagen nach rechtshin; aber die zwei mit Lanzen bewehrten bärtigen Männer kehren sich um nach links, wo ein Knappe zu Pferd, mit der Peitsche in der Luft knallend, den dritten unverwundeten, vor ihm auf der Erde liegenden Löwen zur Umkehr zu bewegen sucht. Der Schwanz des Tieres schlägt aufgeregt den Boden. Da, so müssen wir uns denken, tritt der König von hinten an den Löwen heran, ergreift ihn am Schwanze und nun wendet sich das Tier hochaufgerichtet gegen seinen neuen Gegner rückwärts. Die Waffe, mit der Assurbanipal den Löwen erschlägt, ist auf dem Pariser Relief erhalten, oben rechts auf der die beiden oberen Frieze trennenden Leiste. Es ist eine Keule. Der König hatte erst die Absicht mit dem Bogen zu schießen, den er leicht über die linke Schulter gehängt hat, und auch der erste Page reicht ihm zwei Pfeile hin. Der folgende Knappe hält einen Speer bereit. Die Erlegung des vierten Löwen gibt dann das Pariser Fragment. Der König faßt einen aufrechtstehenden Löwen bei den Ohren und stößt ihm die Lanze durch den Leib, wie es die Beischrift beschreibt. Von den beiden folgenden Pagen hat hier der vorderste eine Reservelanze zur Hand, der zweite die Pfeile und den Bogen seines Herrn. Der unterste Fries nun bringt das Nachspiel der Jagd auf die vier Löwen, das Opfer. Sie werden von Dienern herbeigeschleppt. Hier hat die Betrachtung von links her auszugehen. Zweimal je drei Pagen bringen zunächst je einen Löwen auf den Schultern herbei. Den dritten können wir ebenso noch in den Konturen nach-



weisen, die rechts am unteren Bruchrande erkennbar sind. Den vierten zeigt das Londoner Relief. Man hat ihn schon von den Schultern herabgelassen, um ihn dann niederzulegen. Alle vier Löwen, die Opfer der in den oberen Friesen geschilderten Jagden, liegen also vor dem Altare ausgestreckt, und der König, umgeben von seinem Jagdgesolge und zwei Dienern mit Fliegenwedeln, gießt sein Trankopfer über sie aus.

Die Zusammensetzung dieser Reliefs ist nicht nur für die Archäologie wichtig, sondern auch für die Sprachwissenschaft. Denn nun wissen wir klar und deutlich, daß das Wort *hu-ut-pal-e* in der im zweiten Frieze des Londoner Reliefs sich findenden Inschrift Keule bedeuten muß, wie sie eben das Pariser Relief rechts zeigt. Nach STRECK, a. a. O. II, S. 307, Anm. 9 soll es Doppelaxt oder Keule, beides unsicher, bedeuten. Diese Ungewißheit ist nun behoben.

3. Die Darstellung Assurbanipals, des Kronprinzen von Assur, und des Schamaschschumukin, des Kronprinzen von Babylon, auf der Stele des Assarhaddon aus Sendschirli.

Die im Vorraume des äußeren Burgtores von Sendschirli gefundene Stele des Königs Assarhaddon (681—668) enthält gegenüber den Stelen der früheren Könige einige Besonderheiten. Dazu gehört die Darstellung der unterworfenen feindlichen Könige Abdimilkut von Sidon und Tarqu von Nubien. Vor allem aber sind die Schmalseiten mit je einem Relief geschmückt.¹⁾ Es ist auf der rechten Seite des Denkmals, vom Beschauer aus gesehen, ein Mann abgebildet mit langem Bart und Schopf, die Hände respektvoll ineinander gelegt, wie es die assyrischen Würdenträger gewöhnlich vor dem Könige zu tun pflegen. Er trägt eine lange Perle als Ohrschmuck, Armring und Sandalen. In

1) Abgebildet: *Mitteil. aus den Orientalischen Sammlungen Berlin* XI, 1893, Taf. III; BEZOLD, *Ninive und Babylon*, 3. Aufl., Abb. 57, S. 75; AO XI, 1, Abb. 12, S. 27.

soweit stimmt dies Relief mit demjenigen auf der gegenüberliegenden Seite überein, dessen Figur sich, wie die erste, nach der Vorderseite des Reliefs zu bewegt, auf welcher der König Assarhaddon dargestellt ist. Wie die assyrische Kunst stets jede persönliche Note bei der Darstellung der Personen vermeidet, so war sie angewiesen, den Charakter derselben durch äußere Zutaten kenntlich zu machen. Das ist hier nun auch in auffälliger Weise geschehen.

Der Mann auf der rechten Seite hat um die Stirn eine Binde gewickelt, deren beide Enden auf den Rücken herabfallen und welche, wie die Binde des Königs auf der Vorderseite, aber kleiner und einfacher gehalten ist. Man könnte in dem Dargestellten einen assyrischen König vermuten, der zuweilen, z. B. Assurbanipal auf dem Berliner Jagdrelief, mit der einfachen Kopfbinde auftritt. Das ist ausgeschlossen, da Assarhaddon noch lebt. Mit einer solchen Kopfbinde ist aber oft auch der Großwesier geschmückt, z. B. bei Sanherib vor Lachisch: Mansell 436 = BEZOLD, a. a. O. Abb. 55. Das geht aber auch nicht an, da die Figur unseres Reliefs ein Gewand anhat, welches dem des Assarhaddon genau entspricht und welches nur Könige zu tragen pflegen. Es ist also eine königliche assyrische Person dargestellt, die königlichen Rang besitzt, aber noch nicht König gewesen sein kann. So kommen wir schon ohne weiteres auf den Kronprinzen.



Die andere Figur auf der linken Schmalseite trägt ein viel einfacheres Gewand. Es ist, wie schon VON LUSCHAN richtig erkannte (a. a. O. S. 27), hinten von mehreren Falten

durchzogen. Das ist das typische babylonische Gewand, wie wir es mehrfach gerade bei babylonischen Königen der Spätzeit sehen. Auf dem Kudurru des Mardukapluidina II. (722—710) vom Jahre 715¹⁾ hat sowohl der König als auch der Belehnte, Bêlachêrîba, ein solches Gewand angezogen. Auch die untere Fransenborte ist mit in den Bereich der Fransen gezogen worden und das ganze weite gefältele Gewandstück hängt etwas tiefer herunter. Diese Falten sind aber etwas durchaus Unassyrisches und auf keinem Relief bei glatten Gewändern nachzuweisen. Ein Ansatz dazu findet sich erst bei dem hochgerafften Kleide des Assurbanipal auf dem Berliner Relief, links, wo eine Falte angegeben ist. Der Künstler des Reliefs von Sendschirli hat dementsprechend sich mit möglichst einfacher Faltengebung begnügt und die unten angesetzten Quasten nicht mit einbezogen. Er hatte hier eben etwas Ungewohntes, Neuartiges darzustellen gehabt. Ein weiteres Beispiel liefert der Kudurru in Berlin VA 211, dessen Königsrelief noch unveröffentlicht ist, Phot. der Berl. Mus. 57. Schon bei dem Relief des Königs Nabuapluidina, um 860, auf dem Kudurru (HINKE, a. a. O. Abb. 9) sind wenigstens zwei Falten durch Rillen angedeutet. Zu diesem babylonischen Gewande trägt nun der Mann, wie sein Gegenstück, eine Kopfbinde, aber einfach als Band gestaltet und an den Seiten mit Zackenborte besetzt. Es muß also auch hier ein sehr vornehmer Mann dargestellt sein und, da wir auf der gegenüberliegenden Seite einen assyrischen Kronprinzen erkannt haben und dieser auf der Stele einen ebenbürtigen Platz einnimmt, so bleibt für den babylonisch gekleideten Mann nur der Kronprinz von Babylon als einzige Deutung übrig.

Die Stele Assarhaddons ist, wie EB. SCHRADER in *Mitt. a. d. Or. Samml.* XI, S. 35 richtig erkannt hat, nach dem Ende des 2. ägyptischen Feldzuges, d. h. mindestens im

1) Abgebildet: BEZOLD, a. a. O. Abb. 54, S. 69; ED. MEYER, *Sumerier und Semiten* Taf. I; HINKE, *A new boundary stone*, BE Ser. D, Abb. 20.

Jahre 670, aufgestellt worden. Wir wissen ferner, daß die beiden Söhne Assarhaddons, Assurbanipal und Schamaschschumukin, noch vor seinem Regierungsende als Kronprinzen von Assyrien bzw. Babylonien ernannt und nebeneinander als solche mindestens in zwei Urkunden¹⁾ erwähnt sind. Die Zeit ihrer Ernennung steht nicht fest, wird aber allgemein in die Zeit nach dem 2. ägyptischen Kriege gelegt.²⁾ Die Sachlage ist also für uns ganz klar. Der Würdenträger auf der rechten Schmalseite in assyrischem Gewande ist Assurbanipal, der Kronprinz von Assyrien, der babylonische Würdenträger auf der linken Schmalseite ist Schamaschschumukin, der Kronprinz von Babylon.

1) HARPER 870 und JOHNS, *Deeds and documents* Nr. 477 (K 448).

2) STRECK, *Assurbanipal*, VAB VII, I, S. CCL ff.

Der Litaneidialekt des Sumerischen.

Von Paul Haupt.¹⁾

AL² 5 (1878)²⁾ erklärte DELITZSCH das Ideogramm *eme-sal* als *naqbu*, weibliche Sprechweise, im Gegensatz zu *marû*, männliche Sprechweise, eine Angabe, die zu weiteren Irrtümern geführt hat, obwohl diese Erklärung nach AL² 29, 19 mit einem Male eine Reihe hergebrachter Mißverständnisse beseitigen sollte. Nach AL³ 6 (1885) bezeichnet *eme-sal* die *Frauensprache* oder *Dienersprache*, d. i. *den weniger reinen und ursprünglichen «Dialekt»* des Sumerischen (vgl. ZK 2, 269). In demselben Jahre bemerkte DELITZSCH auf S. 119 von ZINMERN'S *Busspsalmen*, daß, wenn auch statt *naqbu* vielmehr *nagpu* zu lesen sei, *eme-sal* sich doch nicht besser als durch *Frauensprache* übersetzen ließe. Nach CT 19, 43, 3^b

1) Ms — auf «U-Deutschland» befördert — eingegangen am 18. Dez. 1916.
— Red.

2) Für die Abkürzungen siehe Band 30 dieser Zeitschrift, S. 60, Anm. 1. BAL = HAUPT, *Beiträge zur assyrischen Lautlehre* (Göttingen 1883). — CD = *Century Dictionary* (New York). — CV = HAUPT, *Die akkadische Sprache* (Berlin 1883). — EB¹¹ = *Encyclopaedia Britannica*, 11. Auflage. — LŠ = C. F. LEHMANN, *Šamašumukin* (1892). — MSL = PRINCE, *Materials for a Sumerian Lexicon* (Leipzig 1908). — RE = *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (Leipzig 1896—1913). — SD = HAUPT, *Über einen Dialekt der sumerischen Sprache* (Göttingen 1880). — SFG = HAUPT, *Die sumerischen Familiengesetze* (1879). — SG = DELITZSCH, *Grundzüge der sumerischen Grammatik* (1914). — ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. — ZK = *Zeitschrift für Keilschriftforschung*. Vgl. BA 1, 362; ZDMG 63, 530; AJSL 24, 99.

(1904)¹⁾ steht auf K. 247 aber überhaupt nicht *naq-bu* oder *nag-pu*, sondern *eme-sal* (vgl. LŠ 1, 162ⁿ; SG 21, Anm. 2). *Naqâpu* heißt im Assyrischen *beiwohnen*, und *nagbu* bedeutet *Gesamtheit*, eigentlich *Umfassung* (vgl. GB¹⁶ 519. 521), ebenso wie *sixirtu* (= syr. *sâhârta*) nicht nur *Ringmauer*, Umfassungsmauer, sondern auch *Gesamtheit* bedeutet (HW 496^a. 446^b). AL⁴ (1900) beschränkte sich auf die Angabe: *eme-sal*, sog. «Dialekt» des Sumerischen. Dabei ist es in AL⁵ (1912) geblieben.

Inzwischen haben sich DELITZSCH sowohl wie THUREAU-DANGIN meiner seit 36 Jahren festgehaltenen Ansicht genähert, daß der Emesaldialekt altertümlicher ist (OLZ 17, 455; ZDMG 69, 565). JENSEN allerdings bezeichnet ihn noch KB 6, 2, S. 9*, Z. 4 als *Neusumerisch* (LŠ 1, 162). Ich sagte schon vor 31 Jahren, daß ich warten gelernt habe (ZK 2, 268). Später habe ich bemerkt, daß dreißig Jahre vorher HITZIG die Vorrede zu seiner Erklärung des Hohenliedes mit denselben Worten geschlossen. Nach SGI ist die Bedeutung von *sal* in *eme-sal* dunkel; *eme-sal* soll aber gleichbedeutend sein mit *eme-tena* (LŠ 1, 163; ZA 9, 150. 163). Sumer. *sal* heißt *weit sein* oder *weit machen*, auch *weibliches Geschlechtsorgan*, aber nicht *Weib*. In der Bedeutung *Weib* wurde das Ideogramm *sal*, das, wie ich JBL 34, 75 gezeigt habe, ursprünglich den Schamberg (*mons Veneris* oder *regio pubis*) bezeichnet, *geme* gelesen. Dieses *geme* erscheint auch als *gen, ge*. Sumer. *sal*, weit, im Sinne von *weibliches Geschlechtsorgan* muß sich ursprünglich auf die Gebärmutter bezogen haben. Ebenso wird das Zeichen für *dagal*, weit, auch für *ama*, Mutter, gebraucht (SD 520; AL³ 47, A. 4; vgl. DELITZSCH's *Prol.* 109). Dieselbe Bedeutungsentwicklung liegt auch in hebr. *rahm*, Mutterleib; *rahmâ*, Weib (WF 224, 30) und *rahmîm*, Gnade, vor. Die Grundbedeutung wird *Weite* sein (so HW 604^b) und *rahmîm* ursprünglich *Weite aus der Enge* (syr. *rêuâhtâ bē-ulcânâ*) bezeichnen wie hebr. *merhâb*

1) S. aber schon BEZOLD, *Cat. Kouyunjik Coll. I* (1889), 64*. — *Red.*
Zeitschr. f. Assyriologie, XXXI.



und *rəyâh*. Es bedeutet jedenfalls nicht *Weitherzigkeit*. Schon MAURER (1838) hat den Stamm *râhima*, gnädig sein, mit *râhiba*, weit sein, zusammengestellt (vgl. ZA 2, 268). Auch hebr. *ššû'â*, Errettung, heißt eigentlich *Weite* (arab. *yus'*).

Ebenso entspricht sum. *sal* in *eme-sal* dem hebr. *merhâb*, Weite in der Enge, d. h. *Erleichterung* bei Angst und Beklemmung, *freies Aufatmen* nach Sorge und Kummer, Not und Gefahr. *Angst* ist das lat. *angustia*, Enge, während hebr. *merhâb* dem engl. *enlargement* im Sinne von *Befreiung* und *Erlösung* entspricht. Franz. *mener une vie large* heißt *sich nicht einschränken*, ein sorgenfreies Leben führen (vgl. arab. *taydssâ'a fî mâ'âsihi* und *uđsi'a 'âisuhu = ruxiia*). Engl. *at large* heißt *in Freiheit*, nicht hinter Schloß und Riegel. Andererseits haben die Synonyma von *large*, z. B. *big*, *great*, *full*, ebenso *gravid* und *heavy* sowie franz. *grosse*, *pleine* auch die Bedeutung *schwanger*, *trächtig*.

Das beim Einzug der Makkabäer in die syrische Zwingburg bei Jerusalem (Mai 142) gesungene Siegeslied (ZAT 35, 102^u) sagt (Ps. 118, 5):

Min-ham-meçâr qarâti Iâh 'anâni bam-merhâb Iâh,
Aus der Enge rief ich an Jah, mit Weite hat Jah
mich erhört,

d. h. mit Erlösung, Befreiung, Errettung. Dies ist nicht eine *constructio praegnans* (GK § 119, gg). KITTEL's Kommentar (1914) hat das Richtige. Est. 4, 14 wird *rəyâh*, Weite (in Verbindung mit *haççâlâ*, Errettung) in demselben Sinne gebraucht, und Ex. 8, 11 finden wir den Infinitiv *haruâhâ*, Erleichterung. LUTHER hat hier *Da aber Pharao sahe, dass er Luft gekriegt hatte* (vgl. GB¹⁶ 748^b. 750^b). In der Stelle 1 S 16, 23 lesen wir: Wenn David die Harfe spielte, *uð-rauâh læ-šâ'ûl*, da wurde es weit für Saul, d. h. *er fühlte sich erleichtert*. Syr. *itrayuâh* heißt *Erleichterung finden* bei Schmerzen, Angst, Unglück; auch *genesen*; es ist vielfach gleichbedeutend mit *ið'addâr* (hebr. *né'zâr*). Arab. *râwiha* ist ein Synonym von *uđsi'a*, weit sein; *arâha* heißt *Ruhe geben*,

und *rauh* bedeutet *Mitleid*, Erbarmen. In Ps. 4, 5 wird *hir-habta-li*, du machtest es weit für mich, im Sinne von *du schufst mir Erleichterung*, brachtest mir Hilfe in der Not, gebraucht (AJSL 26, 5). LUTHER übersetzt: *der du mich tröstest in Angst*. Ebenso hat er in Ps. 118, 5: *In der Angst rief ich den Herrn an, und der Herr erhörte mich und tröstete mich*. Im Assyrischen bedeutet *napâsu* im Qal *sich weiten* und *Luft bekommen*, und im Pael *aufatmen lassen* (HW 475^b). Syr. *nappîs* heißt *erquicken, beleben* (vgl. *maruê-hânâ*) und arab. *nâffasa* bedeutet *erfrischen*, erquicken, beruhigen, trösten. Möglicherweise ist das assyr. *rapšu* (= *rapâsu*) weit, nur eine Differenzierung von *napšu*, ebenso wie wir in Koh. 12, 6 das Qêrê *ieratêq* = *innatêq* = assyr. *ittariq* finden (AJSL 32, 64; GB¹⁶ XIX, zu S. 776). Im Arabischen erscheint assyr. *rapâsu*, weit sein, als *ârfasa*, schwelgen (vgl. *ar-râfs ya-'lqâfs*). Auch der Stamm *napâsu* kommt im Arabischen mit *Šîn* vor (BA 5, 471; JBL 33, 194): arab. *nâfas*, reicher Ertrag, entspricht dem assyr. *napâsu sa ebûri*. Die Zusammenstellung von assyr. *rapâsu* mit hebr. *paras*, arab. *fâraša*, ausbreiten (KAT² 518) ist aufzugeben.

In den sumerischen Bußsalmen fleht der Sprecher um *sal*, Weite (hebr. *merhâb*, *haruâhâ*, *šêsû'â*) im Sinne von *Erleichterung*, Befreiung, Erlösung, Errettung. Ein solches Lied wurde deshalb *eme-sal*, Befreiungsrede, Erlösungslied, genannt. Der Name *eme-sal* entspricht also in gewisser Hinsicht dem hebr. *gôl-tahnûnim*. Sumer. *eme-sal* ist in der Form *ummi-sallu*, Klagelied, auch in das Assyrische übergegangen (SAI 10045; SH 21). *Ummi* stellt die spätere Aussprache von *eme* dar, ebenso wie *te*, Taube, später als *tu* erscheint. Für die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes siehe meinen Aufsatz *Sumer. tu, dove, and nam, swallow* im ersten Bande des *Journal of the Society of Oriental Research* (Chicago 1917).

Das Synonym von *eme-sal*, Erlösungsrede, *eme-tena* (SGI 159) heißt eigentlich *Kühlungsrede*, d. h. *Versöhnungsrede*, zur Kühlung und Löschung der göttlichen Zornglut; vgl. unser *sein Mütchen kühlen* = seine Wut auslassen, seine Rache be-

friedigen, und arab. *qárrat 'áinuhu*, sein Auge wurde kühl (oder *qúrra bihi 'áinan*) = er wurde beruhigt und getröstet. Das nachbiblische *qôrdát* (= *qurrát*) *rûh*, Kühlung des Gemüts, bedeutet *Befriedigung*; vgl. *gar-rûh*, kühlen Geistes (Prov. 17, 27) = *nicht heissblütig*. Auch sumer. *sêd* und *a*, sich beruhigen, Linderung finden (SGI 2. 243) bedeuten eigentlich *sich abkühlen*; vgl. franz. *rafraichir le sang*, das Blut abkühlen = beruhigen, und *rafraichissement*, Erholung. Zu sumer. *a*, Wasser und Kühle, siehe AJSL 23, 242.

Die sumerischen Erlösungs- und Versöhnungslieder (vgl. KB 6, 2, S. 61, Z. 35; S. 65, Z. 35 sowie SG 130, Z. 8) sind in einem älteren Dialekte abgefaßt, ebenso wie die Sprache der vedischen Hymnen altertümlicher ist als das klassische Sanskrit, oder wie der Gâthâdialekt, in dem die ältesten zoroastrischen Hymnen (*Gâthâs*) geschrieben sind, eine ältere Form der Avestasprache darstellt. Wie man in unseren sprachwissenschaftlichen Werken gewisse indische und persische Sprachformen als *vedisch* oder *gathisch* bezeichnet, so finden wir in den Keilschriftvokabularien bei den älteren Formen der Erlösungslieder den Zusatz *eme-sal*, d. h. *Erlösungslieder*. BARTHOLOMAE in seinem *Handbuch der altiranischen Dialekte* (1883) gebrauchte *Gd.* für *Gâthâdialekt* und *gd.* für *gâthâdialektisch*. BRUGMANN, *Kurze vgl. Gr.* (1902) S. 7 verwendet *gthav.* für *gathisch-avestisch*.

Da *êleyos Klagelied* heißt, so könnte man diesen älteren Dialekt des Sumerischen den *elegischen* nennen und sich die Abkürzung *el.* als Zusammenziehung von *emesal* vorstellen, ebenso wie die amtliche Abkürzung für *Maryland Md.* ist. Der Name *elegisch* wäre mindestens ebenso passend wie die Bezeichnung der Dichter Catull, Tibull, Propertius und Ovid als *Elegiker*. Ich ziehe es aber vor, den Namen *Litaneidialekt* oder kurz *Litanisch* zu gebrauchen. *Λιταρεία* heißt *Bitten, Flehen*; es findet sich auch das Adjectivum *λιταρος, bittend, flehend*, so daß wir nicht nötig haben, die Form *litaneutisch* (engl. *litaneutical* = *λιτανευτικός*) anzuwenden. Verwechslung mit *Litanisch* ist nicht zu befürchten. Viele der litanischen

Hymnen sind auch, was wir jetzt gewöhnlich unter *Litaneien* verstehen. Die christlichen Litaneien sind Bitten um Erbarmen und Vergebung; sie beginnen mit *Kyrie eleison* (RE³ 11, 526, 37). In WEIGAND's *Deutschem Wörterbuch*⁵ (1910) wird *Litanei* als *Bitt- und Klagegesang zur Versöhnung* erklärt. Dies entspricht durchaus dem Charakter der in dem Emesaldialekt abgefaßten Bußpsalmen. Bei Homer (*Il.* 9, 502) sind die *Αἰαί* Personifikationen der reuigen Bitten, *die selbst hinter der Schuld voll Sorg' im Herzen einhergehn*. Man vergleiche dazu ZIMMERN's *Babyl. Hymnen und Gebete in Auswahl* (Leipzig 1905) S. 19; *zweite Auswahl* (1911) S. 11, A. 5. S. 26, Z. 136 enthält die Übersetzung der mit *ummisallu*, Klage lied, beginnenden Zeile ZA 4, 30, 22. KB 6, 2, S. 103, Z. 22 vermutet dafür die Bedeutung *den ganzen Tag* (für die Klage lieder vgl. dort S. 37. 85. 117. 129. 133). Den Ausdruck *Litanei* in Bezug auf die sumerischen Bußpsalmen habe ich schon CV XXXV zu S. 25 gebraucht; vgl. auch HOMMEL, *Die semit. Völker und Sprachen* (Leipzig 1883) S. 479, A. 189.

Der SG 21 erhobene Einwand, daß auf dem sumerischen Sprachgebiete nicht wohl fünf Dialekte oder Sprachen in Gebrauch gewesen sein könnten, ist kaum stichhaltig. In Siebenbürgen, das wesentlich kleiner ist als Südbabylonien, findet man fünf deutsche Dialekte, obwohl die Anzahl der dort lebenden Deutschen noch nicht 250 000 beträgt. In Deutschland kann man auf viel kleineren Gebieten noch mehr Sprachen nebeneinander finden, nicht bloß Volkssprache und Schriftsprache, oder Dichtersprache und Gelehrtensprache, sondern auch Studentensprache, Soldatensprache, Jägersprache, Schiffersprache, Krämersprache, Bergmannssprache, Gaunersprache, Gerichtssprache, Kanzleisprache, Kirchensprache, Bibelsprache, Bühnensprache, etc. *Deutsche Studentensprache* ist der Titel eines bekannten Buches FRIEDRICH KLUGE's (1895). Derselbe hat auch die Gaunersprache in seinem größeren Werke *Rotwelsch* (1901) behandelt (vgl. HAUPT, *Pur.* 50, 10). Dabei können einzelne dieser Sprachen sehr wohl altertümlicher sein als die anderen, z. B. die Bibel-

sprache (*Krebs* = Brustharnisch, *tüchtiglich* = mutig, *ihm* = sich) oder die Dichtersprache (*ungerochen* = ungerächt, *kreucht und flengt* = kriecht und fliegt) oder die Kanzleisprache (*nunmehr, dero, Ew. Liebden*). Andere können stark mit fremden Bestandteilen durchsetzt sein, z. B. die Gelehrtensprache und die Gaunersprache. Ebenso können einige aus einer anderen Gegend stammen. Die Umgangssprache kann auch in niederdeutschen Gegenden hochdeutsch sein, die Bühnensprache auch in Süddeutschland norddeutsch. Die Sprache des Rigveda stellt im Vergleich zum klassischen Sanskrit einen westlicheren Dialekt dar, ebenso ist der Gâthâdialekt möglicherweise ursprünglich westiranisch, während das Avestische ostiranisch ist (EB¹¹ 21, 205^a). Die Gâthâs mögen schon um 1000 v. Chr. entstanden sein, während das vorliegende Avesta erst aus der Sasanidenzeit (224—636 n. Chr.) stammt (vgl. LAGARDE, *Pur.* 41; *Mitteil.* 2, 39, 380; ED. MEYER, GA 3, 22; EB¹¹ 28, 969^a).

Die Bezeichnung *Dialekt* ist für die Emesalsprache sicherlich ebenso berechtigt wie der Name *Gâthâdialekt* für die Sprache der ältesten zoroastrischen Hymnen. Es ist deshalb unnötig, *Dialekt* in Anführungszeichen zu setzen und von einem vermeintlichen «Dialekte» der sumerischen Sprache (SG § 25) zu reden. Das *e* des Emesaldialekts unterschied sich mindestens ebenso sehr von dem *u* des späteren Sumerisch wie das dorische *a* in den Chören der griechischen Tragödie von dem attischen *η*. Die späteren Sumerer verstanden *te* = *tu*, Taube, ebenso gut wie die Athener ὄ χροσέας ἀμέρας βλέφαρον (Soph., *Ant.* 103) oder ein Deutscher *gelahrt* = gelehrt.

SG § 26, b sagt von den Emesaltexten: *Dass diese Klagelieder, die z. T. in sehr alte sumerische Zeit zurückgehen, alte Sprach- und Wortformen erhalten haben, und jüngere inhaltsverwandte Lieder, in Nachahmung des altüberlieferten Stils, ebendieselben alten Formen aufweisen, erscheint natürlich genug.* Dies entspricht durchaus meinen seit 36 Jahren vertretenen Anschauungen. Aber die in SG § 26, c (vgl. *ibid.*

S. 20, Z. 13. 20) vorgetragene Behauptung, daß die Formen mit *g* statt *m* schon der ältesten Zeit angehören, scheint mir unannehmbar. Im Englischen finden wir allerdings *warranty* und *guaranty*, etc. nebeneinander, aber das ist nicht ursprünglich (OLZ 17, 455).

Wenn sich in alten Emesaltexten z. B. das Ideogramm *gir*, Fuß, statt der phonetischen Schreibung *meri* findet, so ist auch dieses Ideogramm *mer* zu lesen (vgl. ASKT 162. 192ⁿ; CV 3). Ebenso ist das Ideogramm *nirgal* in den Emesaltexten *šermal* zu lesen (ASKT 192, Nr. 130). Einen Übergang von *š* in *n* halte ich nach wie vor für möglich; *š* (was möglicherweise *ž* darstellt; vgl. *ši* = *zi*, Leben) kann zu *r* werden (man denke an den Wechsel zwischen *š* und *r* in den slawischen Sprachen, böhmisches *ř* in *Dvořák*; vgl. EB¹¹ 25, 235, III, a) und *r* zu *n* (vgl. oben S. 243 die Bemerkung über assyr. *rapâšu*, weit sein = *napâšu*). Wechsel zwischen *ž* und *n* findet sich in den chinesischen Dialekten (EB¹¹ 26, 76^b). Auch glaube ich immer noch, daß *sep* (*zeba*, *zeva*) die ältere Form und nicht ein altes Synonym (SG 23, Z. 5) von *duk* (*duga*) ist. Wir finden im Aramäischen *d* statt hebr. *z* (z. B. *dêbâ*, Wolf, hebr. *zêb*, nicht *zê'êb*; vgl. WF 221, VII). Ebenso haben wir *o* im Hebräischen statt aram. *e* (vgl. *rôš*, Kopf, aram. *rêšâ*; siehe *Est.* 7) und dieses *o* erscheint im Phönizischen als *u*; vgl. *rus* = hebr. *rôš*, in nordafrikanischen Ortsnamen, *rufe*, Arzt = hebr. *rôfê* (AJSL 34, 48; siehe auch *Pur.* 17, 1).

Außerdem müssen wir stets im Auge behalten, daß spätere Formen durch spätere Abschreiber eingeführt worden sein können (vgl. SG 22, A. 1). Andererseits können auch ältere Formen in jüngeren Texten fortleben. BARTHOLOMAE (*op. cit.* S. 4) sagt vom Avesta: *Einzelne dem Gâthâdialekt angehörige Worte oder Sätze finden sich allenthalben.*

Lexikalisches.

Von Arthur Ungnad.

28.¹⁾ *ebûbu* «Flöte». Das bekannte *imbûbu* «Flöte», das ungefähr ein Synonym von *malîlu* ist und von DELITZSCH unter 𒅗 eingereiht wurde,²⁾ liegt in der Form *ebûbu* UM V 149, 10 vor, wo *A.ŠI GI.DI.DA* (= *èr gidida*) als *ta-ak-ri-ib-ti e-bu-bi-im* erklärt wird. Demnach wird *imbûbu* als *embûbu* zu fassen und die Auflösung der Verdopplung *ebbûbu* zu *embûbu* etwas Sekundäres sein. Gleichzeitig sehen wir, daß *eb(b)ûbu* die semitische Lesung des bekannten Musikinstruments *GI.DI* ist,³⁾ und daß die sumerische Grundform *gidid* ist.

29. *uzzuru* oder *ussuru* «vernehmen». Im Altbabylonischen begegnet *uzzuru* oder *ușșuru* «vernehmen» = «hören» mehrere Male; so in dem alten Liede CT 15, 1, Z. 2 *ib-ru uș-și-ra ku-ra-du ši-me-a* «vernehmt, Freunde, höret, Helden»; ferner VS II 214: VI 18 *uș-și-ri ki-bi-ti* «vernimm meine Rede». In beiden Fällen wäre eine Ableitung von 𒅗 zwar nicht sehr wahrscheinlich, aber doch nicht unmöglich.⁴⁾ Gegen 𒅗 spricht aber entschieden die Form *ú-uz-zi-ir* VS VII 202, 16 in *rês amtam ú-uz-zi-ir* «ich habe eine Sklavin vernommen» = «verhört». Vgl. auch Z. 30 *a-ma-ti ši-na-ti . . . uz-zi-ir*. Ich hatte diese Formen in *Babylonische Briefe* unter

1) Vgl. oben, S. 38 ff.

2) *Hwb.* S. 443.

3) Also nicht *takaltu*, wie LANGDON, *Liturgies* (S. XXXIII) wollte.

4) Vgl. ZIMMERN, *Istar und Šaltu* S. 39.

𒌷𒌷 eingeordnet, und solange keine sichere Etymologie¹⁾ für diese Wurzel gefunden ist, wird man beide Möglichkeiten im Auge behalten müssen: *uzzuru* oder *ušsuru*. Denn im Altbabylonischen wird ja *ZI* auch für *ši* und *ŠI* auch für *ze* gebraucht,²⁾ und vor *r* geht *i* gern in *e* über, sodaß man statt *uš-ši-ra|ri* auch *uz-zé-ra|ri* lesen könnte. An der Bedeutung «vernehmen» = «hören» bzw. «verhören» kann jedoch kaum mehr gezweifelt werden.

30. *ayurrû* «gemeiner Mann». Asurbanipal erzählt bekanntlich, daß Teummans Haupt von dem (oder einem) *a-ku-(ur-)ru-u ummânâti-ja* abgehauen sei. STRECK (*Assurb.* S. 344; 433) vermutet «Nachhut» (𒌷𒌷). Die Darstellung dieses Ereignisses (*Mansell* 438 f.; *Assyr. Sculpt.* LXXIV) erweist einen assyrischen Bogenschützen als den Täter. Wir dürfen dieses *ahurrû* wohl kaum von *ahurrû* (*TIG.NI* d. i. *gû-zal*) trennen, das ein Synonym von *guzallu*, *gišhappu*, *nu'û* ist (CT XII 23 : 38372, Rs. 13) und einen «gemeinen Menschen» bezeichnet. Es findet sich auch UM V 105 : I 32, wo *LÛ* mit hineingesetztem *KIL* (d. i. wohl *ĤAB* = *bi'su* «stinkend, schlecht») erklärt wird als *nu'-u | a-[hur-ru-u] | giš-hap-pu | gu(!)-[zal-lu]*.³⁾ Als sum. Äquivalent ist nach S^b 332 [*ha-a|r* zu ergänzen. Die besondere Schmach für den elamitischen König bestand demnach darin, daß er von einem ganz «ordinären Kerl» ins Jenseits befördert wurde.⁴⁾

31. *elpitu*. Von HOLMA sind *elpitu*, *urbatu*, *subbatu*, *šišnu*, die sämtlich das Ideogr. *Ú.GÚG* (BR. 1375 ff.) haben, als «Schilf», bzw. «Binsen» erklärt worden,⁵⁾ hauptsächlich

1) Man könnte an arab. *حَدَّ* «achtgeben» denken; dann wäre *ezêru* der Infinitiv des Grundstammes. Wenn das Verb in jüngeren Texten, die *z* und *s* besser auseinander halten, zu belegen wäre, ließe sich die Frage gewiß entscheiden.

2) Vgl. bereits ZA 17, 350.

3) Auch V R 16, 34 e f folgt *gu-zal-lu* auf *nu'-û*.

4) OLZ 1916, Sp. 304 hat MEISSNER die richtige Bedeutung von *ahurrû* ebenfalls erkannt; da er jedoch nur auf SAI 2068 verweist, so dürfte das oben angeführte Material nicht ganz überflüssig sein.

5) *Beiträge zum assyr. Lexikon* S. 87 ff.

auf Grund der Gleichung *šišnu* = syr. *šišnâ* (Art Binse). Dagegen spricht aber, wie es scheint, daß aus *Ū.GŪG* ein feiner Stoff, eine Art Linnen, hergestellt wird. Denn *KU.GŪG* wird als *lubuštu*, *edku*, *lambuššû*, *raḫḫatu*, *ḫitû* erklärt.¹⁾ Letzteres ist wohl ein von *ḫitû* «Linnen» gebildetes fem. Adjektiv, also = «Linnengewand». Ob *Ū.GŪG* als Name der Pflanze, die das Material für diese Gewänder lieferte, *elpitu* oder *urbatu* oder sonstwie zu lesen ist, läßt sich wohl kaum ermitteln. In altbabylonischer Zeit findet sich mehrfach ein *GŪG.ŠE* als Pflanze, die auf den Feldern kultiviert wird.²⁾ Diese wird wohl mit dem *Ū.GŪG* identisch sein. Es handelt sich also um Felder, die mit einer Art «Flachs» bestellt waren; unter «Kleienfeld», wie SCHORR, *Altbabyl. Rechtsurk.* (S. 166) übersetzt, läßt sich nichts Rechtes vorstellen.

Da die obigen Bemerkungen für die Frage nach den pflanzlichen Webstoffen der Babylonier von Bedeutung sein können, seien sie hier mitgeteilt, obwohl es mir unmöglich ist, etwas zur näheren botanischen Bestimmung der Pflanzen beizutragen. Außer Flachsarten kämen auch andre Pflanzen (wie Nesseln) in Betracht, deren Fasern sich zu Gespinsten verarbeiten lassen.

32. *âsu* «Katze(?)».³⁾ Das Zeichen *AZ* ist sum. *az(a)*, sem. *a-su* (BR. 3868, SAI 2556). Für *AZ* als Gewürz mit Determ. *ŠIM* vgl. SAI 2556, für *AZ* als Tier SAI 2557 (= CT 27, 29:16). Wenn wir die Entstehung des Zeichens *AZ* betrachten (*piriḫḫu* [REC 182] mit zugefügtem *ZA*), so wird man die Frage, ob *AZ* ursprünglich ein Gewürz oder ein Tier bezeichnet, dahin beantworten können, daß es ebenso wie das Grundzeichen *piriḫḫu* ein Tier bezeichnet. Das später mit *GĪR* = *šēpu* zusammengefallene *PIRIG* bezeichnet ursprünglich den Löwen *nēšu* (vgl. z. B. Geierstele Rs. X^b 7; Gudea, Cyl. A IV 19; V 16; B 4, 20). Es ist dann nach

1) Br. 1379 f.; SAI 8024 ff.

2) BE VI 2, Nr. 9, 1; 29, 1; 39, 8 u. ö. stets in der Verbindung *eḫil GŪG.ŠE*.

3) [So auch nach einer (veröffentlichten?) Vermutung P. HAUPT's im Anfang der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts. — Red.]

CT XI 25, 11^b und einem Vokabular aus Assur (DELITZSCH, *Sum. Glossar* S. 74) *pi-ri-ig* zu lesen (SAI 6921 = S^b 1, IV 11). Mit hineingesetztem *UD* bezeichnet es eine «helle» Spezies, sem. *ûmu* (BR. 3861; SAI 2548), aber auch ohne *UD* dient bloßes *PIRIG* zur Bezeichnung von *ûmu* (SAI 6908) und des damit wohl synonymen *labbu* (SAI 6918), beide im Sumerischen *ug* gesprochen. Auch der Panter *nimru* wird mittels *pirikku* und zugefügtem *TUR* (SAI 6936) gebildet.¹⁾ Da ist es nun doch sehr wahrscheinlich, daß *pirikku* mit *ZA* ebenfalls ein Tier dieser Klasse bezeichnet, also vielleicht eine Art Wildkatze oder Luchs. Die phonetische Aussprache liegt sicher in dem bekannten *a-si* der historischen Texte vor (*Hwb.* 108; STRECK, *Assurb.* 67⁹). Daß dieses *A.SI* als Ideogramm gebraucht wird, läßt sich jedenfalls nirgends nachweisen, da es, soviel ich sehe, nur im Genitiv und im Plural begegnet. Und *a-simes* besagt für ein Ideogramm *A.SI* ebensowenig wie der fem. Plural *a-sa-a-temes*, der auch begegnet. Es liegt eben hier die mask. Pluralendung *-i* vor, die ja im Altbabylonischen die regelrechte Endung des Genitivs und Akkusativs des Plurals bildet (vgl. ZA 18, 1 ff.), während die später sehr häufige Endung *-ê* (betont!), die mit jenem *-i* noch immer verwechselt wird, wohl erst Analogiebildungen ihre Entstehung verdankt.²⁾

Auch VAS 7453 bietet nach *PIRIG* (sum. [*pi*]³-*ri*) = *nêsu*, *labû*(!) das Zeichen *AZ* (sum. *az*) = *a-zu*, wo *zu* nach altbabylonischer Art für *su* steht. Ähnlich scheint es mit

1) Ob VAS 7453 (Bogh. I 52:8) *pirikku* mit *KAL ni-im-ru* zuverlässig ist, bleibt noch fraglich (sum. *ni-îb*). Nach dem oben Bemerkten würde man statt *KAL* eher erwarten.

2) Nach Formen wie Nom. *šamû*, Gen. *šamê* (aus **šamáu*, *šamái*) bildete man Formen wie *awêlû*, Gen. *awêlê* bereits im Altbabylonischen (Beispiele s. *Altbab. Briefe* S. 244 f.) anstelle von *awêlu*, *awêli* (letztere aus *awêlû*, *awêlê*). Später verdrängte die Endung *-ê* die Nominativendung *-û*. Daneben blieben aber die alten unbetonten Endungen *-u* und besonders *-i* noch bis in die späteste Zeit lebendig. Es ist daher verkehrt, die Endung *-i* in solchen Fällen mit *-e* wiederzugeben, wie das vielfach geschieht.

3) So wohl besser als DELITZSCH's [*gi*?]-*ri*.

einem Vokabular aus Assur zu stehen, s. DELITZSCH, *Sum. Glossar* S. 15. Leider ist noch nicht möglich festzustellen, in welcher Weise das beigefügte *ZA* das Zeichen *PIRIG* näher erläutert.¹⁾ Daß das als *âsu* bezeichnete Tier dem Menschen nicht gefährlich war, zeigt die bekannte Sitte der Assyrerkönige, gefangene Fürsten mit Hunden, Schweinen und *âsu*-Tieren in den Käfig zu sperren. Dieses spricht sehr dafür, daß *âsu* eine harmlose Art der Gattung *Felis* bezeichnet.

Die Übertragung des Ideogr. *AZ* auf eine Gewürzpflanze ist sicher erst sekundär; daß man auch hier *AZ* als *âsu* zu lesen hat, zeigt ein Vergleich von Amarna 25 IV 53 f. *saman* *ŠIM.AZ* mit *saman a-si* (bzw. *a-su*) CT 29, 13 : 12 (bzw. 14 : 19) «Myrthenöl» (*NDN*).²⁾ Der Gleichklang von *âsu* «Katze» (?) und *âsu* «Myrthe» hat hier die Übertragung des nur für das erste Wort berechtigten Ideogramms auf das zweite veranlaßt.³⁾ Dafür spricht auch, daß *AZ* als Tier bereits in altsumerischen Texten begegnet; so schickt z. B. der Königssohn Ur-Enzu ein solches Tier an den Tempel, dem die Drehemtafeln entstammen (AM 1 = RA IX, p. 42 und Pl. I).

33. *âru* «Fischlaich?». Die Bedeutung des Wortes ist nicht sicher; für «Fischlaich» spricht der Wechsel des ge-

1) Für *ZA* käme vielleicht die Bedeutung «Stein» (*abnu* UM V 102 : VIII) in Betracht. Aber was wäre «Steinlöwe»?

2) Amarna 22(!) III 31 fehlt *saman*, doch ergibt sich aus Z. 36, daß es zu ergänzen ist. Das Z. 32 erwähnte *ka-na-at-ki* ist aus *kanakti* entstellt. Auch CT 29, 14 : 13 begegnet es. Vgl. ferner *ĤAR.RA* III, Kol. II 14 (MVAG 1913, 2) und JASTROW, *Transactions of the College of Physicians of Philadelphia* 1913, p. 377².

3) In der Verwendung der Keilschriftzeichen für den Löwen ist eine große Verwirrung eingetreten. Das Zeichen *PIRIG* (d. i. *UG* oder *AZ* ohne hineingesetztes *UD* bzw. *ZA*), das ursprünglich gewiß nur *pirig* gelesen wurde, wird nicht nur formell mit *GÍR* zusammengeworfen, sondern steht auch für *UG*, umgekehrt wie dieses auch für *PIRIG* steht; vgl. z. B. *UG* (*pi-ri-ig*) = *lú, nêšu, úmu* (DELITZSCH, *Glossar* S. 74), aber *GÍR* = *lu-[ú]* K 8660, 5 (danach SAI 6919 zu vervollständigen), *nêšu* (SAI 6921, Ausspr. *pirig*), *úmu* (SAI 6908, Ausspr. *ug*). Man wird deshalb wohl am besten tun, *PIRIG* mit *pirig* und *UG* mit *ug* wiederzugeben, wenn mit diesen Zeichen der Löwe gemeint ist.

«Das Land wird Zwischenraum — Zwischenraum genommen werden» : «Zwischenraum — Zwischenraum» (=) «in (gleiche) Teile», «in zwei Teile werden sie geteilt werden».

«Das Land wird *erâ* gemacht werden» : «*erâ*» (=) «in (gleiche) Teile».

Da *malmališ* häufig mit *zâzu* verbunden wird (s. DELITZSCH, *Hwb.* 414 f.), so wird *izzâzûma* gewiß von 𐎠𐎢 (N-Stamm) abzuleiten sein trotz des mir unerklärlichen *ma* und der Pluralendung. Ein *erû* «schneiden», von dem *erâ* abzuleiten ist, begegnet ja öfter.¹⁾ Auch für *malmališ* dürfte nach dem obigen die Bedeutung «entzwei» anzunehmen sein, vielleicht erst aus «gleichmäßig in (zwei) Teile» entwickelt.

Als drittes Synonym kommt endlich *bi-rit bi-rit* in Betracht, das ähnlich wie *malmališ* durch Wiederholung gebildet wird. Es findet sich auch in dem Geburtsomen K 3970, Rs. 25 (CT 27, 22), wo zu lesen ist:

sarru nakru ikašad-su-ma ina mât nakri-šu imât mâtû bi-rit bi-rit iš-ša-bat (usw.) «den König wird der Feind fangen; dann wird er im Lande seines Feindes sterben; das Land wird in zwei Stücke geteilt werden».²⁾

DENNEFELD hat in seiner Bearbeitung der Texte (*Assyr. Bibl.* XXII, S. 78) die Phrase nicht erkannt und sogar ein Land *BI.ŠIT.BI.ŠIT* konstruiert (vgl. auch S. 232^b). Daß man *bi-rit* zu lesen hat, dürfte der Bedeutung nach sicher sein; denn *barû* hat, wie DELITZSCH bereits angibt, die Bedeutung des lat. *cernere* (aus der Grundbedeutung «schneiden» entwickelt)³⁾ und *birîtu* ist die «Scheidung», «Trennung», woraus sich erst die Bedeutung «Zwischenraum» entwickelt. Daß man nicht *birîtu*, sondern *birîtu* als stat. abs. anzusetzen hat, zeigt außer CT XII, 7, 30^a (*MURU = bi-ri-tum*) das altbab.

1) Vgl. z. B. SAI 268 (*KUD*); *urrû* «abgeschnitten» *ĤAR.RA* III, Kol. II 2; IV 53; V 17; VI 70 (MEISSNER, MVAG 1913, 2); Ideogr. hier überall *KUD.(DA)*. Vgl. ferner *Hwb.* 130^b (syn. *kašâmu, kašâšu*).

2) Ebenso CT 20, 2 : 16 f.; 30, 38 a : I 12 f. [Vgl. auch VACH *Sin* No. XIII. *Red.*]

3) Vgl. unten S. 272 den Abschnitt über *sipatsu*.

igar bi-ri-tim «Scheidewand» VS VIII 22, 2 = 23, 2; RANKE, BE VI 1, Nr. 44, 2; THUREAU-DANGIN, LC 185, I. 4, wofür auch ideogr. *igar RI.BA.NA* (CT IV 22^b 1; POEBEL, BE VI, 2, Nr. 14, 12) und *igar RI.BA*¹⁾ (CT IV 37^d 3) steht. Nur in präpositioneller Verwendung hat man zum stat. constr. *birit* (aus *birit*) Formen wie *birtušsunu* (III R. 4, Nr. 4, 38) neu gebildet.

Das oben angeführte *ana šinišu zâzu* begegnet auch CT 27, 26 : 7, wo mit FOSSEY (gegen DENNEFELDT) *zi-iz* natürlich Permansiv ist (vgl. bereits OLZ 1906, 463, Anm. 2); also ist zu lesen *šumma mišil kišâdi-su ana sinâ zi-iz mâtu ana šinâ [iz-za-az]* «ist die Mitte seines Halses in zwei (Teile) geteilt, so wird das Land in zwei (Teile) [geteilt werden]».

35. *arsuppu* «Rind». Für *arsuppu* sind folgende Bedeutungen festgestellt: 1. eine Art Gerste: Ideogr. *ŠE.GUD* = *še-eš-tu-ub*, s. SAI 5466; UM V 106 : III 21 = *še-eš-t[u-ub]*; 2. eine Art *ħašhûru* («Apfel»?), s. Serie *ĤAR.RA* III, Kol. I 49 (MVAG 1913, 2, S. 34); 3. eine Art Fisch, s. FRANK, ZA 29, 194, Ideogr. *GUD.UD.ĤA* und [. . .].*ĤA*, Glosse [*še*]*s*(?)*-tu-ub*. Daß dasselbe Wort eine Art Gerste, einen Apfel und einen Fisch bezeichnet, ist wenig wahrscheinlich. Allen Wörtern gemeinsam ist lediglich das Zeichen *GUD*, und dieses dürfte deshalb den Begriff *arsuppu* (also «Rind») zum Ausdruck bringen. Es liegen demnach, wie das in Syllabaren ja unzählige Male der Fall ist, elliptische Ausdrücke vor: *arsuppu* steht im ersten Fall für *še' arsuppi* «Rindsgerste», im zweiten für *ħašhûr arsuppi* «Rindsapfel», und im dritten für «Fischrind», d. h. wohl eine Art «See-kuh». Denn die CT XIV 12 genannten «Fische» sind gewiß mit JENSEN, KB VI, 2, S. 6* «Robben» und ähnliche Tiere; der *burâdu* hat ja nach CT XVII 42 : 22 «Füße».²)

Nach CT XIV 12 (93074!), Z. 9 möchte man annehmen,

1) *NA* wohl versehentlich ausgelassen.

2) Ob Z. 22 am Anfang *ša* oder eine Zahl (|| oder ♡) gestanden, läßt sich nicht ausmachen.



daß *arsuppu* speziell ein helles Rind (*GUD.UD*) bezeichnet, aber das bleibt aus manchen Gründen fraglich. In Z. 10 desselben Textes wird man gewiß nur *GUD*, nicht *ŠE.GUD* zu ergänzen haben; steht wirklich als Glosse [*še*]*š-tu-ub* da, so müßte *šestub* nicht die «Rindsgerste», sondern das «Rind» selbst bezeichnen. Zu lesen ist aber nur der zweite Teil *-tub* mit Sicherheit, sodaß *šestub* vielleicht doch eine Zusammensetzung mit *še* darstellt, deren zweiter Teil dem sem. *arsuppu* entspricht.

36. [*binimtu* «Geschöpf».] Ein solches Wort findet sich bei KLAUBER, *Politisch-religiöse Texte* (abgek. PRT) im Glossar (S. 162) verzeichnet. Assurbanipal erhält PRT 103, Rs. 5 die Bezeichnung *bi-nim-tú kâtâ^{II}-šu* ebenso 119, 21 [*b*]*i-nim-tú kâtâ^{II}-ka*. Häufig wird der König aber als *bi-nu-ut kâtâ-ka* (oder *-ki, -ša*) bezeichnet, auch ideogr. *KAK-ut kâtâ-ka* (oder *-ša*).¹⁾ Dies führt auf die Vermutung, daß *NIM* in *bi-nim-tú* den Lautwert *nú* hat (aus *num* entstanden), daß man also statt *bi-nim-tú* vielmehr *bi-nú-ut* zu lesen habe. Diese an sich sehr wahrscheinliche Lösung wird noch dadurch bestätigt, daß gerade in den Anfragen an Šamaš das Zeichen *NIM* auch sonst den bisher nicht erkannten Lautwert *-nú* besitzt. So lesen wir KNUDTZON, *Gebete* (abgek. KN.) 1, Rs. 12 die merkwürdige Relativform (Sing.) *im-man-nim-ú* «(ob) sie überantwortet wird», die natürlich *im-man-nú-ú* zu umschreiben ist, ebenso KN. 17, Rs. 6 (= PRT 9, Rs. 6). KN. 24, 3 wird die Permansivform *sak-nim* zu *sak-nú*, KN. 67, 5 und Rs. 7 werden die Relativformen (Sing.) *ša . . . i-ša-kan-nim-šu* und *ša . . . i-ša-kan-nim-uš* «den er ihm macht», die in dieser Form gänzlich unerklärlich sind, zu den völlig klaren Formen *i-ša-kan-nú-šu* und *i-ša-kan-nú-uš*. Auch anderweitig wird man das Zeichen *NIM* für *nú* verwendet finden, wenn man darauf achtet; vgl. z. B.

1) S. die Beispiele bei STRECK, *Assurb.* S. 452; PRT S. 162.

ás-ku-nú (Relativform!) Nebuk. V R 34 II 43;¹⁾ *ú-sá-ás-ki-nú* (Plur.) ib. III 30.²⁾

37. *ginindanakku* «Meßrohr». Die richtige Lesung *ginindanakku* statt *kanú nindanakku* hat bereits DELITZSCH, *Sum. Glossar* S. 205 gegeben. Das gewöhnliche Ideogramm ist *GI.NINDA.GÁN*.³⁾ Daneben findet sich *GI.DIŠ.GAR* (K 4174, III 24 = CT XI 47 = SAI 1654) und ein ganz abgebrochenes Ideogramm (K 4174, III 25), dessen Zeichen erklärt werden als *gi-ba-ar-ni-in-da-ku*. MEISSNER faßt es als *GI.BAR.NINDA* (SAI 1492). Ich glaube aber, daß mit *ninda* hier wie in Z. 24 das Zeichen *GAR* gemeint ist. *GI.DIŠ.GAR* ist dann ein «Rohr von 1 Gar Länge», *GI.BAR.GAR* ein «Rohr von $\frac{1}{2}$ Gar Länge». Diese Bezeichnungen sind für das Meßrohr sehr treffend; man beachte auch, daß *GI* = *kanú* schlechthin als Maß von $\frac{1}{2}$ Gar Länge in jungassyrischen (= 6 Ellen) und Neubabylonischen Urkunden (= 7 Ellen) häufig begegnet. Es bedarf noch der Erwägung, ob das Maß, was wir konventionell als *gar* lesen, nicht im Sumerischen *ninda* und im Akkadischen vielleicht **nindû* o. ä. gelesen wurde. Daß das Zeichen *BAR* in der Bedeutung «Hälfte» hier als *ba-ar* und nicht als *ma-as* gefaßt ist, befremdet nicht, da *bar* ja gleichfalls *mišlu* bedeutet.⁴⁾

Ein weiteres Ideogramm ist *GI.GAR.NINDA.NA* = *ŠÛ-ku* (V R 32, 43 de = BR. 2546). Dies ist sum. *gi-nú-inda-na* zu umschreiben: *GAR* = *ní* ist bekannt; *NINDA* = *in-da* findet sich UM V 127, 4.

38. *zuluhhû* «Weideschaf». Das bekannte Wort *zuluhhû* begegnet besonders in Verbindung mit *gukkallu* und *pasillu*. Dieses Wort scheint nun auch 93080, 2 (CT XIV 11) vorzu-

1) Die Konstruktion des Satzes ist bei LANGDON, *Neubab. Königsinschr.* (S. 74) nicht richtig erfaßt.

2) LANGDON *ú-sá-ki-nim* (!!). — Auch das fragliche *šú-NIM-ti* (KLAUBER Nr. 26 und KNUDTZON 43 mehrfach) ist wohl einfach *šú-nú-ti* zu lesen.

3) *NINDA* = BR. 4655.

4) CT XII, 16 II 53.

liegen (unmittelbar vor *pasillu*), worauf, soviel ich sehe, noch nicht hingewiesen ist. Es ist dort gewiß zu ergänzen:

$$[LU.]\dot{U} = zu-[lu\check{h}-\check{h}u-u].$$

Demnach bezeichnet *zuluhhû* das mit Kräutern (\dot{U}) genährte Schaf im Gegensatz zu dem durch Gerste ($\check{S}E$) gemästeten Schaf (*immeru marû*). Da \dot{U} auch *rîtu* «Weide» ist, könnte *LU.Û* auch *immer rîti* gelesen werden. Jedenfalls handelt es sich bei den mit \dot{U} näher bezeichneten Tieren um solche, die auf der Weide großgezogen sind, im Gegensatz zu den mit $\check{S}E$ bezeichneten, durch Stallkraftfütterung gemästeten.¹⁾

39. *hušannu* «Leibbinde». Dieses Wort, dessen *š* auch *z* gelesen werden könnte, begegnet phonetisch nur im Taylor-Prisma Sanheribs VI 4 und in den neubabylonischen Urkunden Nabup. 4, 17 (ZA IV 137), Nab. 320, 6. 7. 10 und Nerigl. 28, 12 (Plur. *hu-ša-an-ni-e*). Daneben begegnet es unzählige Male in ideographischer Schreibung, was bisher verkannt worden ist. Das Ideogramm ist *KU.ŠA.TUM.LAL*, das nicht mit DELITZSCH²⁾ Sm. 13 = V R 15, 53 ef zu *hu-[ul-la-nu]*, sondern zu *hu-[ša-an-nu]* zu ergänzen ist. Der Beweis läßt sich aus den Tempelurkunden erbringen, die Abrechnungen über *dullu pišû* enthalten. Eigentlich ist das «weiße Arbeit»; es bezeichnet die Verarbeitung der vom «Weißmacher» (*pušâ'a* oder *mupaššû*)³⁾ gebleichten Gegenstände. Als letztere werden *hullânu*, *kibsu* und *salhu* genannt,⁴⁾ die sonderbarerweise stets mit *išû* determiniert werden. Für unsere Frage kommen hier besonders die Texte

1) Nicht nur Schafe, sondern auch Rinder und Ziegen werden bekanntlich durch \dot{U} und $\check{S}E$ unterschieden. Hunderte von Beispielen bieten die Drehem-Urkunden.

2) *Hwb.* 377^b (fragend); MEISSNER, SAI 8157 folgt ihm.

3) Ich halte es für sehr wohl möglich, daß ^{lû} *KU.UD* in neubabylonischen Urkunden nicht *ašlaku*, sondern *mupaššû* zu lesen ist; vgl. *UD* = *pišû*. Jedenfalls scheint *mu-pa-šu-û* Nab. 115, 3 genau ebenso gebraucht zu werden wie ^{lû} *KU.UD* Nab. 143, 7.

4) Beispiele in den Wörterbüchern.



Nab. 320, 726, 826, 1015; Cyr. 186, 289; Camb. 413; VS VI 71 in Betracht. In Nab. 320 haben wir 5 Arten von Kleidungsstücken:

1. *KU.ĤI.A*, jedenfalls *lubûšu* (V R 28, 58g) oder *lubâru* zu lesen (s. u.).

2. *(KU)šib-ba-tum*, dessen Schreibung mit *š* durch VS VI 71, 5 *ši-ba-tum* gesichert wird; oft wird ideographisch *KU.MÁŠ* (Cyr. 186, 5(!); VS VI 15, 5) oder bloßes *MÁŠ* (Nab. 726, 4; 826, 4) geschrieben. Der oft zu belegende Singular lautet *šibtu* (Nab. 320, 8; Cyr. 289, 10; KING, *Bound. Ston.* p. 127, 3 u. ö.). Da *MÁŠ* auch sonst = *šibtu* (für *šiptu*) ist, so liegt wohl eine Ideogrammverwechslung vor. SAI 8042 ist also nach dem Gesagten zu ergänzen.

3. *KU.ME.SAG*, wofür auch *KU.ĤI.A.ME.SAG.DU* Nab. 726, 5; VS VI 71, 7; oder *KU.ĤI.A.SAG.DU* Nab. 1015, 7; Cyr. 186, 6. Als phonetische Lesung könnte für *(ME).SAG.(DU)* nur *zik-ku* in Betracht kommen, das VS VI 15, 2 das einzige Wort unter den genannten 5 Kleidungsstücken ist, das sonst nicht genauer festzustellen wäre. Phonetisch findet sich *lu-ba-ri*¹⁾ *zik-ku* Nab. 284, 26; ferner *i-en KU.ĤI(!).A zi-ku* KING, *Bound. Ston.* p. 127, 8, das *z* als ersten Konsonanten sichert.

4. *(KU)ku-ša-ni-e*; diesem entspricht in den parallelen Urkunden durchweg *KU.ŠA.TUM.LAL*: Nab. 726, 7 f.; 826, 7 f.; 1015, 9 ff.; Cyr. 186, 7; Cyr. 289, 7 f. (fälschlich ohne *ŠA*); Camb. 413, 6 (desgl. 8, 13, 15, wo *ŠA* als *LAL* verschrieben ist); VS VI 71, 8. Auf Grund von V R 15, 53 ef, wo das Ideogramm als *ku-[. . .]* erklärt wird, kann an der Gleichsetzung nicht gezweifelt werden. Wenn *TUM* hier als *ib* = *kaḫlu* zu fassen ist, könnte es sich wohl um eine Art «Hüfttuch» handeln.

5. *(KU)su-un-ni-e*, im Sing. *(KU)su-ú-nu* (Z. 11), wofür an den Parallelstellen häufig *KU.ÚR* (VS VI 71, 6, 9; Cyr. 186, 8; Camb. 413, 7 u. ö.) oder bloßes *ÚR* (Nab. 726, 6; 826, 6)

1) Also *KU.ĤI.A* hier *lubâru* statt *lubûšu* (vgl. bes. VS VI 15, 2).

steht. SAI 8066 ist demgemäß zu ergänzen. Ob es sich bei diesem auch sonst wohlbekanntes Kleidungsstück um den «Schoß» eines Kleides handelt,¹⁾ ist mir nicht ganz sicher. Eher möchte man vermuten, daß es sich um ein selbständiges Kleidungsstück handelt, das zum Bedecken des *sûnu* dient, etwa eine Art «Unterhose». Für die Herstellungsart(?) dieses *sûnu* ist zu beachten, daß (*îsu*) *kîbsu* dabei Verwendung findet; vgl. Camb. 415, 5: *1 kib-su a-na ŪR*; ferner Camb. 148, 8. 9. 10; Nebuk. 312, 24 u. ö.²⁾ Dieses *kîbsu* (oder *kîpsu*) kann unmöglich «Schemel» sein, wie man meist annimmt; das hat ZEHNPFUND bereits BA I 521 erkannt. Nebuk. 312, 23 kommt der *kîbsu* über die goldne Schüssel des Šamaš, Z. 21. 22 über den Sitz (*subtu*) des Gottes Marduk, bzw. auf den Sitz des *zikurrat*, womit in Urkunden dieser Art die den Tempeltürmen nachgebildeten Götterthronen gemeint sein dürften; Nab. 349, 3 wird Purpur für den Rand (*muttatu*) eines *kîbsu* verwendet. Alles spricht dafür, daß *kîbsu* trotz des Determinativs *îsu* eine Art Decke oder Gewebe ist. Es dient auch zum *šabât batka*, d. h. zum «Ausbessern»,³⁾ s. Camb. 415, 3; dafür *ana bat-ka* Nab. 115, 14; 179, 2 u. ö. Das *batka šabātu* besorgt nach Stellen wie der letztgenannten der *mukabbû*, d. i. wohl «Ausbesserer» (Ideogr. ^{1a}*KU.KAL.KAL*, d. i. «der die Kleider kräftig macht»); vgl. auch Nab. 415 und 467, wo der *mukabbû* Wollstoffe *a-na bat-ka ša tu-un-za(!)-nu* (bzw. *šabât tu-un-za(!)-a-nu*) erhält. Hier ist *tunzânu* natürlich Plural von *tunzu* = *tuzzu* «Festkleid» (Ideogr. *KU.MAH*, sum. *tutur*), s. SAI 8017; Brüss. Vok. III 42; V R 14, 8 e.

1) So zuletzt MEISSNER, *Deutsche Lit.-Ztg.* 1916, Sp. 1517.

2) Beim *kîbsu* findet wiederum der *šalhu* Verwendung; vgl. *1 (îsu) šal-ḫi eš-su a-na (îsu) kib-su* Nab. 694, 8; Nebuk. 312, 7.

3) Vgl. *batka išabbat* «das Gerissene (= die Risse im Bau) soll er zusammenfassen (= ausbessern)» in den Hausmietsverträgen. Oft wird bloßes *batku* für *šabât batki* als «Ausbesserung» gebraucht, z. B. wird auch von Gold gesagt, daß es *ana bat-ku ša šukutti* «zur Ausbesserung von Schmuck» dem *kuṭemmu* («Goldarbeiter») übergeben wird; vgl. Nebuk. 414, 2; Nab. 758, 2 u. ö. Danach ist in Nab. 406, 3 das Zeichen *MAN* in *BAD* zu ändern.



Übrigens ist es mir sehr wahrscheinlich, daß trotz der zahlreichen Stellen, an denen die mit *išu* determinierten Gegenstände *kibsu*, *salḫu* und *ḫullānu* begegnen, gar nicht *išu* gemeint ist, sondern das ähnliche *GAD* = *kitū*. Dann würde es sich um Stoffe handeln, die aus Linnen hergestellt sind. Die mit *išu*(?) determinierten Gegenstände werden nämlich von dem *amēl* UŠ.BAR.GIŠ hergestellt (vgl. z. B. Nab. 164). Aber an einigen Stellen sieht GIŠ ganz so aus wie GAD, das sich ja in neubabylonischer Kursive nur durch die ungleiche Länge der wagerechten Keile von GIŠ unterscheidet, vgl. besonders Nbk. 190, 3; 278, 5; Nab. 696, 1. 5. Vielleicht ist sogar GAD mit GIŠ in der Kursive einiger neubabylonischer Schreiber ganz zusammengefallen.¹⁾ Dazu kommen die sachlichen Bedenken gegen Stoffnamen, die mit *išu* determiniert sind, und auch gegen den *išpar iši* «den Holzweber». ²⁾ Darunter kann man sich wirklich nichts Rechtes vorstellen, ³⁾ dagegen wäre ein *išpar kitū* «Leineweber» ein Berufsname, der sich in den neubabylonischen Urkunden durchaus finden müßte. Sind unsere Ausführungen richtig, so bezeichnen also *kibsu* (*kipsu*), *salḫu* und *ḫullānu* Decken und ähnliche Sachen aus Linnen.⁴⁾

40. *ḫarū* «Deichsel(?)». Auf Grund von WEIDNER's trefflicher Bemerkung in OLZ 1913, 152, wonach der Stern unter der Deichsel des Großen Bären (ὑπὸ τὸν ζυμὸν τῆς ἄρκτου) auch den Namen «Fuchs» führte, dachte ich daran, die von WEIDNER erkannte babylonische Parallelstelle CT 33, I 16 folgendermaßen zu ergänzen:

[*kakkabu ša šapal (nam-ḫa)-ri-i ša erikki izzazu*].

Daraus ergäbe sich die Gleichung *ḫarū* oder *namḫarū*

1) Oder sind die Ausgaben ungenau?

2) Ob wirklich *amēl* UŠ.BAR.GIŠ mit *amēl* *nangaru* wechselt (vgl. TALLQUIST, *Neubabyl. Nam.* unter *Balāṣu*, S. 18^b), ist mir sehr zweifelhaft. Es handelt sich doch wohl um verschiedene Personen.

3) ZEHNPFFUND hält BA I 496 den *išpar iši* für den «Bastweber» oder «Seiler».

4) [S. bereits CLAY, BE X, p. 13. Korrekturzusatz.]

= *ἄρμός* = Deichsel und wir erhielten eine schöne Erklärung für das sonst nicht bestimmbar Wort *ḫarû* oder *nam-ḫarû*, das nach *HAR.RA* V, Kol. II 43. 44 (s. MEISSNER, *Assyr. Forschungen* I, S. 23) ein Teil des Lastwagens (*erik-ku*)¹⁾ ist. In diesem Falle wäre *masaddu* nicht «Deichsel», sondern etwa das «Querholz» an der Deichsel.²⁾

Nun bietet aber ein von WEIDNER (*Alter und Bedeutung der babylonischen Astronomie* S. 24 f.) herangezogenes unveröffentlichtes Duplikat angeblich

kakkabu sa itti z(s)a-ri-i sa mulerikki izzazu^{zu}.

Sollte hier nicht ein Irrtum vorliegen und *YY* in *YYK* zu emendieren sein? Statt *itti* könnte man *KI* gewiß auch *sapal* lesen. Der Herausgeber des Textes sei gebeten, dieser wichtigen Stelle seine besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

41. *kîsu* «ägyptisches Rohr». Ein sehr merkwürdiges Wort ist *GI.ZI* = *ki-i-su* = *kan makkân*, d. h. «Rohr von Makkan». HAUPT hat in *OLZ* 1913, 488 ff. der Gleichung *Magan* = Ägypten (und nicht = Arabien) wieder Ansehen verschafft; dieses von ihm nicht erwähnte Wort *kîsu* spricht weiter für die Gleichsetzung von *Magan* mit Ägypten. Was die Form des Wortes betrifft, so ist ein Zusammenhang zwischen *GI.ZI* und *kîsu* durchaus wahrscheinlich; indes scheint die ältere sumerische Form *giz* oder *gis* zu sein, da man bei *gi-zi* im Semitischen *kisû* und nicht *kîsu* erwartet. Nun heißt «Rohr» im Ägyptischen  *g3s*, kopt. *kaꝥꝥ*. Die Ähnlichkeit zwischen *gis* und *g3s* kann kaum Zufall sein, wenn auch die Laute nicht völlig stimmen. Wahrscheinlich ist schon in sumerischer Zeit das ägyptische Wort

1) Die Lesung *sumbu* ist wohl weniger gut, da dieses Wort ursprünglich nur das «Rad» des Lastwagens zu bedeuten scheint (*HAR.RA*, a. a. O. II 47); jedenfalls steht das Ideogramm für *sumbu* genau in demselben Verhältnis zu *erikku*, wie *magarru* «Rad des Personenwagens» zu *narkabtu*.

2) Das Ideogramm für *masaddu* (*GIŠ.MU.SIR*) hat ja auch die Lesung *nîru* (vgl. bereits DELITZSCH, *Hwb.* 461^b unter 4).

für «Rohr» ins Sumerische übergegangen.¹⁾ In Betracht kommt hier vor allem die Zeit, als Narâm-Sin mit seinen teils semitischen teils sumerischen Scharen das Land Magan bekriegte und dessen König gefangen nahm. Dieser König hieß *Ma-ni-um*, wie wir aus der Narâm-Sin-Inschrift *Délégation en Perse, Mém. VI* (1905), S. 2 ff. wissen. Auch der Philadelphiaer Text UM V 36, der Abschriften der Inschriften Narâm-Sins enthält, läßt deutlich *Ma-n[i-um]* erkennen (V 11). Auch in den Sargon- und Narâm-Sin-Omen (K 2130) dürfte der Name des Königs mit KING, *Chronicles II*, p. 39 als [*Ma-ni-u*]m zu ergänzen sein. Wenn daher die Chronik 26472,²⁾ Rs. 4 *Ma-an-nu-da-an-nu* hat, so ist hier wohl ein ursprünglich attributives *dannu* «der Mächtige» zu Unrecht in den Namen geraten. Was die Namensform betrifft, so ist *-um* sicher babylonische Endung. Der Name wird also mit dem in den Amarna-Briefen begegnenden Manê identisch sein.³⁾

Wer ist nun dieser König *Mani* oder *Manê* von Ägypten, der Zeitgenosse Narâm-Sins? Wie sind die Schwierigkeiten des hier vorliegenden Synchronismus zu lösen?

42. *kusšu* «Winter». Ein bisher nicht beachtetes Ideogramm für *kusšu* dürfte sich K 9888, Z. 8 (CT 19, 39) finden. Wir haben dort 2 Abschnitte, die Ausdrücke für «Winter» und «Sommer» behandeln. Z. 8 wird *NE* mit hineingesetztem *A* gewiß *en-te-na(!)* zu lesen und *kusšu* zu deuten sein. Z. 9 *UD.ŠU.US.RU* ist sonst als *ûmu hašû* «finstere (Jahres)zeit» (BR. 7955) bekannt, Z. 10 *MÚŠ* mit hineingesetztem *A.DI* bezeichnet, *a-šû(!)-gi*⁴⁾ gesprochen, *šuribu*, und *A.AN* = *se-ig* ist «Regen» oder «Regenzeit». Der folgende Abschnitt hat in Z. 13 das Ideogramm für *ebûru* «Erntezeit». *NE* mit hineingesetztem

1) Wir wissen nicht, was für «Gesetze» damals für Fremdwörter galten; möglicherweise hat auch irgend eine Volksetymologie bei der Gestaltung des sumerischen Wortes mitgespielt; so mag sich die Zerlegung des einfachen *gis* in zwei Teile (*gi-zi*) erklären, denn *gi* war ja im Sumerischen «Rohr».

2) KING, a. a. O. S. 10.

3) Geschrieben *Ma-ni-e*.

4) So schon MEISSNER, SAI 1936.

UD (= *e-me-x*) in Z. 12 ist vielleicht *huntu*¹⁾ oder besser *harpu*²⁾ zu lesen. Z. 14 wird jedenfalls nicht *NE(ku).BA*, sondern *NE.MA(!)* gelesen werden müssen, also *NE = kum*. Als «heiß» ist *kum-ma* (sem. *immu*) ja bekannt (vgl. SAI 3078. 8832).³⁾ Indes ist es nach EHELOLF's Untersuchungen bedenklich, etwa *ummu* «Hitze» einzusetzen, obwohl auch für dieses Wort die Aussprache *kum* wahrscheinlicher ist als *izi*.⁴⁾ Wohl aber könnte man an den Plural *ummātu* denken.⁵⁾

43. *kîšu* «Korb» (?). Das in altbabylonischen Texten mehrfach begegnende *GI.SA*, über das sich schon manche Kontroverse entsponnen hat,⁶⁾ wird wohl mit MEISSNER (SAI 1508) am besten *kîšu* (oder *kîsu*) gelesen. Da *GI.SA.TUR* Ideogramm für *sussullu* «Korb» ist, wird auch *GI.SA* einen «Korb» bezeichnen, der größer ist als ein *sussullu*. Dieses *GI.SA* begegnet auch in dem mathematischen Text CT IX 10 : 23 ff., dessen Zahlen leider nicht sehr gut erhalten sind; er beweist aber genügend, daß *GI.SA* ein Behälter ist, der vielleicht zum Transport von Erde benutzt wurde.

²³ *GI.SA 4(?) kippatum*⁷⁾ *saplûtum 2(?) kippatum elîtum 6 mêlûm* ²⁴ *epiribi.a en-nam ù RI epiribi.a elûtim ù epiribi.a*
²⁵ *saplûtim(?)*⁸⁾ *ZA.E 4 KIL.KIL(?)*⁹⁾ *16 ta-mar 16 a-na*
²⁶ *5 kippatim(?) i-si 80 ta-mar 2 KIL.KIL(?) 4 ta-mar* ²⁷ *4*

1) Für *huntu* vgl. besonders BEZOLD, ZA 24, 348.

2) *ku-su har-pu* «Winter und Sommer» (THUREAU-DANGIN, Sargon Z. 209) zeigt, daß *harpu* gern als Gegensatz zu *kussu* steht. Da hier die Ideogramme sich entsprechen (beide aus *NE* gebildet) und die betreffenden Wörter beide die Synonymenreihe beginnen, halte ich *harpu* für die wahrscheinlichste Ergänzung in Z. 12.

3) Bei DELITZSCH, *Sum. Glossar* nachzutragen.

4) DELITZSCH, a. a. O. S. 27.

5) Vgl. CT 26, VI 43; VACH, *Spl. L 2 = 2. Spl.* 66, 3; Bogh. I 12, Rs. 4 u. ö. Rm. 2, 588 (MEISSNER, *Suppl.*), Rs. 19 scheinen die Zeichen SAI 3188 f. ebenfalls vorzuliegen, beide (!) mit der sumerischen Aussprache *es*.

6) Vgl. zuletzt OLZ 1907, Sp. 262.

7) *GAM* «Krümmung», «Kreis(bogen)»; vgl. besonders CT IX 8 : 37 ff.

8) Lies *KI.TA* statt *KI.BI*?

9) Wohl mit ZIMMERN, OLZ 1916, Sp. 322 f. *sutamhir* zu lesen; vgl. auch OLZ 1916, Sp. 366.

a-na 5 *kippatim*(?) *i-si* 20 *ta-mar* 80 ù 20 *ZUR*(?). *GAR*
²⁸ 100 *ta-mar misil* 100 *hi-pt* 50 *ta-mar* 50 *a-na* 6 *mêlêm* ²⁹ *i-si*
 300 *ta-mar epirubi.a GI.SA*¹⁾ ³⁰ *ki-a-am ne-pt-sum*.

«Ein Korb(?) : 4(?) die untere Krümmung, 2(?) die obere Krümmung, 6 die Höhe. Die Erdmassen berechne, ebenso den RI^2) der oberen und unteren Erdmassen! Ausführung: $4^2 = 16$; $16 \cdot 5$ (Krümmung) = 80. || $2^2 = 4$; $4 \cdot 5$ (Krümmung) = 20. || $80 + 20 = 100$. Die Hälfte von 100 = 50; $50 \cdot 6$ (Höhe) = 300 (die Erdmassen des Korbes(?)). So ist das Verfahren.³⁾

44. *kitu* «Knäuel». Von *kitu* (קתה) «Ende» ist ein Wort *kitu* zu unterscheiden, das Sb 234 mit dem Ideogr. *KID* = *ge-e* begegnet, und das auch *Maqlû* II 149, 160 und K 3911, 8 (Bab. IV) vorkommt. Hier ist zu lesen [*ki-ma ki*]-*i-ti a-na ka-pa*(!)-*l[i-ja]*⁴⁾ bzw. *ki-ma ki-i-ti a-kap-pil-sû-nu-ti*. Da *kapâlu* = *patâlu* «wickeln» ist,⁵⁾ so dürfte *kitu* etwa = *pîiltu* «Knäuel» sein. In dem altbabylonischen Zeichen für *KIT* könnte man leicht die lineare Darstellung eines aufgewickelten Knäuels erkennen. Da *kitu* mit sum. *kid*, *ked* zusammenhängen dürfte, ist *ge* wohl nur durch Abfall des Endkonsonanten aus *ged* entstanden, und *ged* ist eine Nebenform zu **ked*, genau wie *gur* zu *kur* (DELITZSCH, *Glossar* VIII *gur* = IV *kur*; IX *gur* = I *kur*) oder *gir* zu *kir* (SAI 7661; DELITZSCH II *kir* = SAI 7697 *gir*) u. a. Dies ist aber für die sumerische Grammatik von Bedeutung, wo wir die Endung *KID* gewiß statt *gè* besser *kè* zu umschreiben haben. Jedenfalls erklärt sich *kè* als *k + e* wie *ka* als *k + a*, während das *g* von *gè* in seinem Wechsel mit *ka* höchstens eine sekundäre Entwicklung darstellen könnte. Aber ich glaube, daß die Gleichung

1) Folgt *HLA* oder *Rasur*.

2) Vgl. dazu besonders CT IX 8 : 45 ff.

3) Auch der nächste Abschnitt behandelt *GI.SA*.

4) So nach KTAR II 84 Rückseite(!), Z. 9. [Vs. und Rs. sind zu vertauschen, da Kol. I 3—6 der Vorderseite(!) = *Maqlû*, II 3—6 sind.]

5) K 2086 etc. III 13 (BOISSIER, *Div.* p. 141 = CT 31, 10 : 14) *pa-ta-lu ka-pa-lu*.



gè = *KID* = *kitu* eine Lesung des *KID* mit **kè* rechtfertigt.

45. *man* «doch». Die Partikel *-man*, die auch wohl in den immer noch nicht völlig klaren Worten *lūman* und *lāman* vorliegt, ist durch die von POEBEL edierten Paradigmata (UM V 152 : VII 10 ff.) etwas klarer geworden: wir haben hier besonders die Pronomina *nīnu*, *attunu* und *šunu* mit angefügtem *man* = *nīnūman*, *attunūman*, *šunūman*. Im Sumerischen entspricht *giš-en*. Wie nun LANGDON, PSBA 1916, 37 richtig gesehen hat, liegt dieses *giš-en* = *man* auch in dem Sprichwort II R 16, 45 ef vor: *pi-ka a-ma-at-man lu-ku-ul*, *pi-ka a-bal-lu-ut lu-uš-kun*. LANGDON hat dadurch, daß er das Präformativ *a* der 1. Person zu *pi-ka* gezogen hat, den Sinn nicht erkannt; das Gleiche gilt von TORCZYNER,¹⁾ der die grammatische Bedeutung von *man* übersah. Es ist jedenfalls zu übersetzen: «Ich werde doch bald²⁾ sterben, so will ich essen; ich werde bald gesund werden, so will ich schaffen.»³⁾ Das Sprichwort besagt wohl, daß der Mensch, wenn er gesund ist, an den Tod denkt, aber das Leben noch solange als möglich genießen möchte; wenn er aber krank ist, so denkt er schon wieder an die Arbeiten des täglichen Lebens und beginnt sich zu plagen, kaum daß er sich einigermaßen wohl fühlt. Da *man* bei *aballut* fehlt, so kann es

1) *Die Entstehung des semitischen Sprachtypus*, S. 37 f.

2) Es ist sehr verlockend, *pi-ka* mit *pāku* «eng, knapp sein» zu verbinden, also «in knapper Zeit». Aber wie ist dann *ID.GIŠ* (*ageš*) = *pa-gu-u* (SAI 4715) zu erklären? «Eng» heißt sicher *pi-ku*, nicht *pi-kū*, wie man annimmt; vgl. *pa-a-ku* CT 18, 27 : 31^b zwischen *šupšuku* und *sāku*, sowie *pi-ik* «ist eng» CT 28, 28 : 15 (vom Mund); fem. *pi-ka-t* (ib. 15; vom Auge). Hierher gehört auch *pi-ga-at* (von einem Schiffe) AO 3966, 11 (*Babyl. Briefe* Nr. 194). Auch *TUR.TUR* = *pa-a-ku* V R 23, 28 a darf hiervon schwerlich getrennt werden. Hat also *pi-ka-t*, *pa-ka-t* (SAI 4717 f.) wegen seiner engen Verbindung mit *pa-gu-u* (ib. 4715) nichts mit *pi-ku* zu tun? Oder gab es zu *pāku* eine Nebenform *pa-kū*? Man könnte an *samū*, fem. *sa-mu-tum* «braun» neben *sāmu* erinnern; vgl. meine *Materialien zur altakkadischen Sprache* S. 74. Dann wäre auch DELITZSCH's Erklärung von *pi-kītu* (AL⁵ S. 174) möglich.

³⁾ So mit TORCZYNER.

den Sinn des Verbs nicht sehr beeinflussen. Es wird also wie *-ma* lediglich hervorhebend wirken.¹⁾ Die von LANGDON vorgeschlagene Ableitung des Wortes von einer Wurzel מין «to know, understand», für die mir sonst keine Beispiele bekannt sind, möchte ich deshalb ablehnen.

46. *mešû* = מצע. Die Wurzel *muššû* «hinbreiten, hinlegen»²⁾ erhält eine neue Beleuchtung durch das Brüsseler Vokubar (RA X, 69 ff.). Hier heißt es IV 11 ff.

(*pa-ar*) *PĀR* = *še-tu-ú*
PĀR.DUG.GA = *šû-UD-ru-ú*
SAL.LA = *uš-šu-ú*.

Nun ist letzteres sonst = *muššû*.³⁾ Es liegt also derselbe Fall vor wie bei *muššuru* = *uššuru*, *mu'uru* = *ú'uru*, also dürfte der erste Radikal ׀ oder ׀ sein; vgl. dazu oben S. 38 ff. Die Etymologie wird durch hebr. מצע, das ja auch «hinbreiten» heißt, bestimmt (arab. وضع).⁴⁾ Das oben als Synonym erscheinende rätselhafte *šû-UD-ru-ú* ist deshalb wohl ein Versehen für *šû-par-ru-ru* (!), dessen Ideogramm ja ebenfalls *PĀR* ist.

Für *sešû* «ausbreiten» vgl. THUREAU-DANGIN, *Sargon* S. 23⁹ (hebr. שטח), *Hwb.* 643^b (unter שרה).⁵⁾

1) Vgl. auch *šumman lû* und *elaman* UM V 152 : VII 25 ff. (beide «außer»).

2) *maši* (*Hwb.* 422^a) gehört natürlich zu מצא, שגח «erreichen»; also wörtlich «es ist erreicht» = «es ist reichlich genug», adv. «genug». Jedenfalls hat man zwei Stämme zu unterscheiden:

1. *mašû* = מצא «erreichen» (hierher auch das häufige *mala mašû* der altbabylonischen Urkunden = «soviel erreicht ist» = «voll und ganz», das in der Regel fälschlich *mala ba-zu-u* = *bašû* gelesen und erklärt wird);

2. *mešû* = وضع «hinlegen, ausbreiten, weit machen», nur in D und Dt nachweisbar, auch «(Kleider) ablegen» (Gilg.).

3) BRÜNNOW 10924; SAI 8415. [Auch Rm. 373 (unveröff.). — Bez.]

4) Auch der Kleidernamen *mušû* (wofür auch *ušû*, s. *Hwb.* 121^a) gehört wohl hierher.

5) Nachträglich bemerke ich, daß CHRISTIAN (RA XI, S. 72) *uššû* und *muššû* richtig zusammenstellt, es aber mit מצע verbindet. Auch die Etymologie *mašûru* = שגר, möchte ich nicht annehmen, zumal die Grundbedeutung



Der Wechsel zwischen *muššû* und *uššû* erinnert auch an *mu-du-û* = *û-du-û* im Kommentar V R 31, 43 c d. Vermutlich handelt es sich bei *mu-du-û* um den Infinitiv (D) *muddû* von 𐎠𐎢 = *uddû*.

47. [*nuhurtu*.] Ein Wort *nuhurtu* «Vernichtung» nimmt DENNEFELD, *Assyr. Bibl.* XXII (Glossar S. 228) an drei Stellen an (CT 27, 29:15; 30^a:14; 38:25). Überall folgt *nuhur-tû* auf *mātu*. S. 127 zitiert er, ohne sich jedoch mit deren Auffassung näher abzugeben, JASTROW und FOSSEY, die *NU 𐎠𐎢-tû* als *lâ šu'ātu* faßten. Daß JASTROW und FOSSEY Recht haben und das Wort *nuhurtu* «Vernichtung» wieder verschwinden muß, zeigt Sm. 1532 (27, 30), Z. 1. In K 3734 (27, 30^a) ist die Zeile *summa iz-bu II kaḫkadêmes-su* [. . .] *mât NU 𐎠𐎢-tu ḫât-k[a iṣabbat]*¹⁾ Folgeweiser für Taf. VIII der Serie. Der erwähnte Text Sm. 1532 gehört nach seinem Inhalt in die VIII. Tafel und enthält seiner äußern Form nach den Anfang der Vorderseite oder Rückseite einer Tafel. Da nun von dem ersten Omen (Z. 1. 2) noch erhalten ist [*summu iz-bu*] *II kaḫkadêmes-su* [. . .] *mât la šu-a-tû* [. . .], kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Sm. 1532 den Anfang der VIII. Tafel enthält. Hier ist *NU 𐎠𐎢-tû* demnach phonetisch *la šu-a-tû* geschrieben. FOSSEY²⁾ hat deshalb im Anschluß an BEZOLD (*Cat.* p. 1493) diesen Text mit vollem Recht unmittelbar auf K 3734 folgen lassen.³⁾

48. *šibit appi* «Moment». Wörtlich bedeutet *šibit appi* «das Ergreifen der Nase». HOLMA, *Körperteile* S. 19 will darin einen Ausdruck für «niesen» erkennen und verweist auf II R 35, 44^d, wo *nîd ru'î* «Ausspucken» vorhergeht. Trotz der von HOLMA herangezogenen ähnlichen Ausdrücke

im Babylonischen nicht «trennen, lösen» ist. Endlich möchte ich an der Emendation von *šû-par-ru-û* zu *šû-par-ru-ru* festhalten und die von CHRISTIAN vorgeschlagene Verbindung mit *tarû* ablehnen (CHR. liest *šû-ut-ru-û*).

1) So ist wohl zu ergänzen.

2) S. 72 seiner Ausgabe. Für *lâ šu'ātu* und seine Bedeutung vgl. auch BEZOLD's Ausführungen in ZA 26, 117 ff. (sowie S. 119³).

3) Ein ganz andres Wort *nuhurtu* bezeichnet ein Heilkraut (SAI 1168 u. ö.).

wie *šibit pi* glaube ich nicht, daß hier eine Krankheitserscheinung vorliegt. Schon das vorhergehende «Ausspucken» weist darauf hin, wie bereits KÜCHLER (S. 138) annimmt, daß es einfach bedeutet «das Sichschneuzen». Dafür, daß es sich um etwas handelt, was bei jedem Gesunden möglich ist, spricht der adverbiale Gebrauch von *šibit appi* = «Moment» (wir würden in ähnlicher Weise «Augenblick» sagen). Auch *kîma nadê ru'ti* scheint nach II R 35, 43^d im Sinne von «schnell» üblich gewesen zu sein, obwohl sich das nicht mehr im einzelnen nachweisen läßt.

Für *šibit appi* kommen folgende Stellen in Betracht:
1. O. 314 (RA X 223), ein augenscheinlich aus Assur stammendes Vokabular des Brüsseler Museums,¹⁾ hat für *A.PA.ĀŠ* die drei Erklärungen *ši-bit a[p-pi]*, *ša-m[ar]*, *sur-ru* (Rs. 2—4); 2. Brüss. Vok. IV 14 ff.

<i>ŠŪ(su-du-ul)DUL</i>	= <i>ka-ta-mu</i>
<i>ŠŪ.GAR.TUR.RU.LĀ.BI</i>	= <i>rab-bu</i>
<i>A.ĪI.ĀŠ</i>	= <i>ši-bit ap-pi</i> .

A.ĪI.ĀŠ, das sicher mit *A.PA.ĀŠ* irgendwie zusammenhängt, wird II R 20, 12 a mit *ša-mar* erklärt. *ŠŪ.GAR.TUR.LĀ* ist *surru*, mit folgendem *BI* = *šumma*, mit folgendem *[DI](r)* = *zamar* (s. BRÜNNOW 7254 ff.; SAI 5253 ff.); *rabbu* als «Moment» liegt auch im Adverb. *rabbis* vor, das nicht mit BÖLLENRÜCHER (*Nergal* S. 36)²⁾ «sanft», sondern «im Nu», «flink» heißt. So erklärt es sich auch, daß oft *TUR* im Parallelismus zu *GAL* steht, wie an der angeführten Stelle des Nergalhymnus (*TUR.TUR.LĀ.BI* = *rab-bi-iš* parallel *GAL.GAL.LĀ.BI* = *ra-bi-iš*): die durch *TUR* ausgedrückte Kleinheit liegt nicht in der Qualität, sondern in der

1) Beachtenswert sind Z. 11 ff. der Rs., die parallel UM V 132, I 21 ff. und K 11377 (CT 19, 4) gehen. Es ergeben sich die Gleichungen: *GUD.UD.(DA.)UŠ* = *rêdi alpi*, *GUD.UD.(DA.)RI* (und *RU*) *gimri*, wofür O. 314 *gi-im-lu* (!) hat, *GUD.UD.DIRI.GA* = *attâru*, *GUD.UD.(DA.)NA.GAD* = *sû-u* (d. i. wohl *guddanagadu-u*) und = *na-ki-du*, letzteres nur auf O. 314.

2) Zu K 69, Rs. 9. 10.

Zeit.¹⁾ Auch *šumma* wird nach den angeführten Stellen als «im Moment, da» aufgefaßt.²⁾ Der Gebrauch von *katâmu* «zudecken» in diesem Sinne findet sich IV R 60* C 23 a: *kî pitê û katâmi tēnsina sitni* «gleich einem Aufmachen und Zumachen ist ihr Sinn geändert» (שָׁנָה); d. h. «in einem Augenblick ist ihr Sinn anders». Die V R 47, 44^a gegebene Erklärung *û-mu û mu-si* ist doch wohl verfehlt. Durch den Parallelismus mit *šibit appi* wird auch *pit purîdi* IV R 60* C, Obv. 22 als «Moment» erwiesen, wie das bereits von HOLMA, a. a. O. erkannt worden ist.

Ob *zamar* wie *katâmu* ein Infinitiv ist, also *zamâr* «ein Rufen» bedeutet, ist noch fraglich. Jedenfalls zeigen die angeführten Ausdrücke einen beträchtlichen Bilderreichtum des Assyrisch-Babylonischen. Für *zamar* vgl. auch die von BEZOLD, *Sitzungsber. d. Heidelb. Akad.* 1913, Nr. 11, S. 51 angeführten Beispiele.³⁾

49. *šimdu* «Band, Fessel». In der Schreibung *zi-du* liegt dieses Wort in dem hettitischen Vokabular VAT 7446 = *Keilschr. a. Bogh.* I 35 vor, was für die hettitische Spalte von Bedeutung ist. Der Text schließt sich hier ziemlich genau an K 2022 (CT XVIII 44) an.⁴⁾ Z. 1—3 entsprechen sicher CT XVIII, 44, 45 a ff., wenn auch starke Differenzen vorliegen. Man kann in Z. 2 des hettitischen Vokabulars noch *t]a-ga* erkennen, und Z. 3 wird *ta-ta-ta* wohl in *ta-ta-ga* (aus *tag taga*) zu emendieren sein. Z. 4—6 entsprechen CT XVIII, 44, 51 a ff. Letzteres bietet *ši-in-du* statt *zi-du*

1) Auch SAI 2725 ist *TUR* = *ra-biš* gewiß Defektivschreibung für *rabbîš*.

2) Beachte auch *UD(.DA)* «zur Zeit da» = *šumma* SAI 5806. 5908. Was die Etymologie von *šumma* betrifft, so kann eine Ableitung von שִׁמְיָא nicht zu Gunsten anderer Hypothesen einfach als «geistreich tuende Deutung» abgeschüttelt werden, wie H. TORCZYNER das tut (*Sem. Sprachtypus* S. 39³). Wenn sum. *i-gi-in-zu* sowohl mit *šumma* als auch mit *tušâm(a)* erklärt wird, so ist die Annahme eines Zusammenhangs zwischen beiden nicht bloß «geistreich tuend».

3) [Auch VIR., *Sppl.*² 42, 14; 51, 6; 81-2-4, 226 (*Babyloniaca* 6, 122), 29 und K 2848 (III R 52, 3) o. 1. 3. — *Bez.*]

4) Vgl. auch DELITZSCH, SAH V, S. 13.

und *bi-ir-tú* statt *bi-ir-du*. Also sind diese Wörter als «Band» und «Fessel» zu übersetzen, nicht «Teil» und «Mitte». Daß für *sur-ru-u* (Z. 8) *bur-ru-u* zu lesen ist (statt *burru*), zeigt auch VAT 7435, 4 (*Bogh.* I 37), wo die wagerechten Keile des Zeichens *bur* noch erhalten sind.¹⁾ Deshalb ist *uddanid andatarnuwar* nicht «lösen», sondern «feststellen, klarmachen». Die übrigen Abschnitte von VAT 7446 (von Z. 11 an) stimmen nicht mehr mit K 2022 überein.²⁾

Übrigens zeigen diese Fälle, wie schwer es ist, aus jenen Vokabularen die Bedeutung der hethitischen Wörter ohne babylonisch-assyrische Duplikate festzustellen.

50. *ratātu* «verfolgen». Im Brüsseler Vokabular werden V 10 ff. als Synonyma genannt *sa-a-ku*, *ra-a-du*, *ra-a-bu* und *ri-du-ú*. Da *sa-a-ku* das Ideogr. *RI* hat, ist es gewiß mit MEISSNER (RA X, 213) in *sa-a-ku* «jagen» (bes. vom Sturm) zu ändern. *ridū* «verfolgen» ist bekannt, ebenso finden sich *i-ru-ud-du*, *i-rat-tu-tum* vor *ib-ba-tum*, *i-ṭar-ru-du*, *ú-ḫal-la-ku* *Šurpu* II 58. Also dürfte auch hierfür die Bedeutung «jagen, verfolgen» gesichert sein. Dieses *ratātu* begegnet auch CT XII 20 (38189), wo ein zerstörtes Ideogramm mit der Lesung *tu-ku* erklärt wird als [. . .] | *ra-[a-bu(?)]* | *ás-[. . .]* | *sa-[. . .]* | *śú-tak(?)tu-tu* | *ra-a-du* { *ra-ta-tu* | *ta(?)ra-ru* } *da-a-mu* | [. . .] } *ta(?)ka-du*.

In einem andern Abschnitt (VI 1 f.) erklärt das Brüsseler Vokabular *rābu* und *rādu*, wobei ersteres das Ideogr. *BUL* mit dem Lautwert *tu-ku* hat. Hieraus ergibt sich, daß das zerstörte Zeichen auf 38189 zu *BUL* zu ergänzen ist, wozu die erhaltenen Spuren gut passen. Der bisher unbekannte Lautwert *tuku* des Zeichens erhält hiermit eine neue Stütze.

1) Dort entspricht *BAR* natürlich ebenfalls *šimdu* und *BAR.RI birītu*; das folgende *ÜR.RA* entspricht gewiß dem *UR* = *nakru* in CT XVIII 53^b, nur daß statt *UR* fälschlich *ÜR* (BRÜNNOW 5491) geschrieben ist. Auf das Sumerische ist also auch kein rechter Verlaß.

2) [WEIDNER, *Studien zur heth. Sprachwissenschaft* S. 45 ist inzwischen zu ungefähr den gleichen Resultaten gelangt wie wir hier. Korrekturzusatz.]

Die Verwandtschaft von *ratātu* mit dem bekannten *radādu* liegt auf der Hand; identisch sind beide Stämme jedoch nicht.

51. *šuhattu* «Binde». Ein Wort *šú-pa-a-tum* (Ideogr. *SIG si-ig*) ist durch S^b I III 16 (*Hwb.* 679) erwiesen; es ist, wie auch DELITZSCH, a. a. O. annimmt, eine Nebenform zu *šipātu*. Ein andres *šú-PA-tum*, das einen Bekleidungsgegenstand darstellt, ist *Hwb.*, a. a. O. damit zusammengestellt. MEISSNER (SAI 8159 = 9299) hat bereits zwischen der Aussprache *šú-pa-tum* und *šú-ḫa-tum* geschwankt. Die letztere Aussprache ist für das Ideogr. *A.DU* = *šú-ḫa-at-tum* (SAI 8849) erwiesen. Daß das Fragezeichen in SAI getilgt werden kann, lehrt auch UM V 148, 17: *A.DU* = *šú-ḫa-tum*. Darf man nun *A.DU* = *šuhattu* mit dem Kleidernamen gleichsetzen? Doch wohl sicher. Denn HAUPT, ASKT 86–87, Z. 73 heißt es:

(sum.) [K]U(?)*.A.DU SU LÛ-ka GAB-a*
 (sem.) *šú-PA-tu ša ina zumri amēli pat-rat*

«eine š., die am Leibe des Menschen gelöst ist».

Auch hier handelt es sich also um ein Kleidungsstück, etwa «Binde»¹⁾ o. ä. Also dürfte *šú-PA-tum* in allen Fällen, wo es nicht = *šipātu* ist, als *šuhattu* zu fassen sein.

52. *šipatsu* «Eingravierung». Als Lesung des Ideogr. *IM.ŠID.RU* (sum. *imrig*) findet sich neben *imriḫku*, *kunukku*, *šulūlu* («Schutz» = «Amulett»?) auch *ši-KUR*[-. .] V R 42, Nr. 2, Rs. 11, wofür ein Duplikat aus Assur nach DELITZSCH, *Sum. Glossar* (S. 123) *ši-pat-su* bietet. Daß dies die richtige Lesung ist, erhellt aus CT XI 46, K 4174, II 49, wo noch klar [*ši*]-*pat-su* zu erkennen ist. Dasselbe Wort begegnet auch in der Form *ši-pa-as-su* in UM V 106, 38. Hier findet sich als Erklärung des Ideogr. *ŠAB*, sum. [*šá*]-*ab*, zuerst eine größere Anzahl auch sonst bekannter Wörter, die «schneiden, abstutzen, weißeln» u. ä. bedeuten: *nakāsu*, *ša-*

— 1) Gerade *riksu* wird gern mit *pašāru* verbunden, vgl. *Hwb.* 522.

râmu, *harâšu*, *harâru*, *esêku*,¹⁾ *esêku*, *ezêku*; auf letzteres, das mit *esêku* «(ein)schneiden» = «einmeißeln» gewiß identisch ist, folgt *si-pa-as-su*, das hier sehr gut die Bedeutung «Eingravierung» haben kann, wozu die oben angeführte Verbindung mit *kunukku* trefflich paßt. Das auf *šipassu* folgende *barû*²⁾ *ša šîri* ist bereits aus BR. 5668 bekannt. Die Ergänzung der nächsten Zeile ist wohl fraglich; dann folgt der bekannte Gefäßname *š[á]-ap-pu*.

53. *šakummu* «gedrückt». Die Wurzeln des Semitischen, die mit den Ideogrammen *PA* und *DUB* wiedergegeben werden, sind noch immer nicht völlig klar. Es kann hier unmöglich die ganze Frage noch einmal aufgerollt werden; es möge nur bemerkt werden, daß eine allgemeine Bedeutung «drücken» fast überall die Schwierigkeiten beseitigt. Hierher gehören vor allem die Verba *sukammumu* und *šuharruru* mit ihren Ableitungen, die namentlich in übertragener Bedeutung «gedrückt, melancholisch sein» bedeuten; eine *sûku šakummu* (K 2507 V 22/23 = CT 16, 16) ist eine «gedrückte, enge Gasse».³⁾ Ganz ähnlich dürfte die Bedeutung des viel umstrittenen *narâtu* und seines Synonyms *šabu*⁴⁾ sein. Von Gliedmassen ausgesagt bedeutet *narâtu* «gedrückt sein» = «in seiner Bewegungsfreiheit gehemmt sein»; *nurrušu* «niederdrücken» kann gut mit DELITZSCH, *Hwb.* als «drangsalieren» gefaßt werden. Als Adjektiv bedeutet es

1) Vgl. oben S. 44. Die Wurzel scheint eine Grundbedeutung «schneiden» zu haben; sie ist in mancher Hinsicht mit *ešêru* bedeutungsverwandt. So steht *mu-sik iš-ki-tû* KTAR 36, 5 (Var. 35, 18 *mu-sik-ki iš-ki-tû*) parallel *mušsir ušurâti* und *mušim šimâti*, also etwa «der die Abschnitte schneidet» = «der die Lose bestimmt». Da *esêku* und *ezêku* gleichbedeutend und wohl nur Varianten derselben Wurzel sein dürften, könnte man auch mit SCHROEDER (OLZ 1917, Sp. 7) *mu-sik* lesen. Sicher ist *isiku* oder *isiku* der juristischen Literatur dieses selbe Wort = «Abschnitt», «Los», «Anteil». POEBEL's Ausführungen über *isiku* in OLZ 1912, 394 erscheinen mir nicht annehmbar.

2) Grundbedeutung von *barû* doch wohl «schneiden» (ähnlich *parâsu*).

3) Ideogr. *PA* = *sig*, verwandt mit *ŠIK*, *PIG* = *sig* = *katnu* «eng».

4) Vgl. die Variante *inarru* zu *išûb* K 69, Rs. 32 (BÖLLENRÜCHER, *Nergal* Nr. 6).

«schwer» mit demselben Bedeutungsübergang, den wir bei כנה haben.

Ein kleiner Schritt nur ist es von Bedeutungen wie «niedergedrückt sein» zu Bedeutungen wie «zur Ruhe kommen». Deshalb finden wir die gleichen Ideogramme auch für *nâhu*, *pašâhu*.¹⁾ Aber diese Bedeutung ist erst sekundär und nicht etwa die Grundbedeutung von Stämmen wie *su-kammumu*, *narâtu*²⁾ u. ä. Daß man hier überall das Ideogr. PA findet, erklärt sich wohl so, daß die Grundbedeutung des sum. *sig* «niederschlagen» ist; soweit es dazu dient, semitisches «drücken» zu bezeichnen, ist damit gewiß ein gewaltsames Niederdrücken gemeint.

Eng verwandt mit *sig* in der Bedeutung ist das sum. *dub* (BR. 7024 ff.), dessen Bedeutung auch «drücken» und «unter einem Druck sich bewegen» ist. Daher dient es als Ideogramm für sem. *tarâku* «klopfen,³⁾ *napâšu* «zerschlagen» u. a. Daß *DUB* auch als Ideogramm für *balag* = *balaggu* gebraucht wird, ist kein Wunder: das «Drücken» oder «Klopfen» des Instruments hat jedenfalls erst die Veranlassung gegeben, daß man das Zeichen der Lyra für «drücken», «klopfen» verwendete.⁴⁾

Auch *râbu* gehört hierher; es bezeichnet das «Klopfen» der Erde, das «Beben».⁵⁾ Im D-Stamm bedeutet ein «Drücken» oder «Klopfen» oft ein «Ausdrücken» (des Feuers) oder ein «Zerdrücken».⁶⁾ Hier liegt wohl auch die Erklärung der Krankheits-

1) PA = *sig*, s. BRÜNNOW, MEISSNER; *DUB* s. BRÜNNOW.

2) Auch *zarâbu* heißt «gedrückt sein» und im D-Stamm «drücken», wie DELITZSCH richtig erkannt hat. Das «Drücken» von Exkrementen bedeutet jedoch nicht ein «Zurückpressen», sondern ein «Herauspressen».

3) Oder eher «sich niederdrücken» = «niedergehen»? Also von der Peitsche «niederfahren», vom Herzen «niedergedrückt, bedrückt werden»? Im Brüsseler Vokabular V 34 findet es sich neben *nadû* und *makâtu* «niederfallen». [Als Grundbedeutung möchte ich jetzt — namentlich auf Grund der Omentexte — «nach unten losgehen» annehmen. — Korrekturzusatz.]

4) Vgl. z. B. türk. *çalmak* «klopfen» und «ein Instrument spielen».

5) Ideogr. *ŠU*. Es ist aber *i-ru-ub*|*p* = *ŠU* entweder *irûb* von *râbu* oder *irup* von *erêpu* «finster werden».

6) Einen «Gegensinn» (teils «ruhig», teils «unruhig sein») kann ich in der Wurzel *râbu* nicht erkennen.

erscheinung *ra'ibtu*, Ideogr. *SIKI.DUB* (BR. 10790), synon. *ratitu*. Letzteres ist fraglos ein perfektisches Verbaladjektiv in femininer Form; *ra'ibtu* und *ratitu* beziehen sich also auf ein zu ergänzendes Substantiv, und das kann nur *sartu* sein. Ein «gedrücktes» Haarkleid kann aber wohl nur eine Behaarung bezeichnen, die durch Druck abgeseuert ist, wie etwa beim Pferd infolge Reibung des Zeuges. Es könnte dann sehr gut jeden krankhaften Haarausfall (also «Räude o. ä.) bezeichnen. Übrigens findet sich *ratû* auch vom Kopf gesagt (CT 27, 31:9

šumma iz-bu KI.MIN I kaḳḳadu-šu ra-tu,

darauf folgt:

šummu iz-bu KI.MIN I kaḳḳadu-šu a-b|pil.

Ob hier von Räude oder sonstiger fehlerhafter Beschaffenheit die Rede ist, läßt sich schwer entscheiden. Jedenfalls aber zeigt der Parallelismus, daß *ratû* und *ab|pātu* eng verwandte Begriffe sind. Daher auch *SIKI.DUB* = *ub|plu*,¹⁾ also vielleicht «Druck», «Räude» o. ä. Im D-Stamm wird *ubbulu* (*pp?*) in Verbindung mit *IN* = *piltu* gebraucht: *IN.DUB.DUB.BU* = *piltu ubbulim* (BR. 4238). Derselbe Vorgang in Verbindung mit der Gerste heißt *ŠE.SI.GA* = *še'a ubbulu* (BR. 3413) und *ŠIK, PIK* = *sig* = *ubbulu ša še'i* (SAI 9130). Auch hier führt uns das Sumerische von *dup* zu dem bedeutungsverwandten *sig*. Auch hier muß also ein «Drücken», «Klopfen» oder «Schlagen» bezeichnet werden; *ubbulu ša pilti* heißt also «Klopfen» oder «Drücken» des Flachses;²⁾ *ḫatû ša pilti* (Ideogr. *IN.TAG* und *IN.TĀG*;

1) HOLMA's Verknüpfung von *uplu* mit ḫḫ (*Beiträge zum assyrischen Lexikon* S. 6) ist doch recht unsicher, schon wegen der Form *ab|pil*. Bei ursprünglichem *y* erwartet man *epil*. Das mit *ub|plu* zusammen genannte *malû* könnte sehr wohl «abgeschabte Behaarung» («Räude» o. ä.) bezeichnen; dann wäre *malû* als Trauerkleid eigentlich ein «schäbiges» Kleid. [Beachte jetzt auch KTAR 115, I = Gilg. VI I *im-si ma-li-šû* «er wusch seine Lumpen»; «Geschwüre» paßt hier gar nicht.]

2) *IN* = *piltu* wohl sicher = *pistu* = pš ; *pi-iš-tu-um* (*IN*) ist mir nur aus UM V 149:8 bekannt. Jedenfalls hat man im Akkadischen *t* zu Un-



BR. 4230. 4233) muß dann eine ähnliche Tätigkeit bezeichnen: *ḫatû* als «niederschlagen» ist ja bekannt. Bei *ubbulu sa se'i* könnte man an ein «Ausklopfen» der Ähren an Stelle des Dreschens denken. [Man beachte aber, daß *se'u ubbulu* (Id. SIG) Gegensatz zu *se'u ḫarpu* (NIM) ist; vgl. BE IX 80:1; VACH, *Adad XX* 15 ff. und vieles andre.]

Die verschiedenen Bedeutungsentwicklungen der semitischen Wörter zu verfolgen, die sum. *si(g)* und *dub* entsprechen, würde eine Monographie beanspruchen; hier möge deshalb der Hinweis genügen, daß man mit der allgemeinen Bedeutung «einen Druck ausüben» fast überall auskommt.

54. *tabîru* «Metallarbeiter». Eine ziemliche Verwirrung herrscht in den assyrischen Vokabularen hinsichtlich der sumerischen Aussprache des Ideogr. *KA* mit hineingesetztem *KIB* (= *tamkaru*) und des Ideogr. *URUDU.NAGAR* (= *kur-ḫurru*);¹⁾ für ersteres finden sich die Werte *i-bi-ra* (K 197, II 34; DELITZSCH, *Sum. Glossar* 18) und *ti-bi-ra* (*Sum. Glossar* 273), für letzteres *ti-bi-ra* (ebend. 273).²⁾ Daß das Vokabular aus Assur, das für *tamkaru* die Lesung *tibira* gibt, an dieser Verwirrung Schuld ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Denn *tibira* = *kurḫurru* ist mindestens zweimal belegt, und außerdem gibt es ein semitisches Lehnwort *tabîru* für den «Metallarbeiter», das als Name einer Insektenart bekannt ist: K 4218^a, Rs. II 4 hat die Fliege [*NUM.KA.R*]A.Aḫ die Lesung *URUDU.NAGAR ta-bi-ru*, d. h. wohl entweder *kur-ḫurru* oder *tabîru*. Der Name *kurḫurru* für diese Fliege war bereits genügend bekannt; es liegt aber auch kein Grund vor, in *ta-bi-ru* eine Verschreibung für *kur-ḫur-ru* anzunehmen.³⁾ Der Wechsel des Vokals [*tibir(a)* zu *tabîru*] spricht wohl dafür, die zweite Silbe zu betonen, also *tabîru*. Demnach ist *ibira* = *tamkaru* und *tibira* = *kurḫurru*, *tabîru*.

recht als Femininendung aufgefaßt und zu *piltu* ein *pillu* neu gebildet (etwa wie *manzalu* zu *manzaltu*; s. *Babyloniaca* II 262).

1) Zu *ḫ* statt *g* s. MEISSNER, OLZ 1916, 149 und VS 16, 167:9.

2) Auch CT 29, 46:5 heißt der Gott *dingir URUDU.NAGAR ti-bi-ra*.

3) SAI 6785.

Sprechsaal.

„Haben“ im Babylonisch-Assyrischen.

Von Arthur Ungnad.

Der Permansiv bezeichnet bekanntlich den Prozeß einer Handlung als abgeschlossen oder fertig vorliegend,¹⁾ im Gegensatz zu den mit Präformativen gebildeten Formen, die den Prozeß der Handlung als solchen zum Ausdruck bringen.²⁾ Deswegen kann man die dem Permansiv zugrunde liegende Form auch als Participium perfecti bezeichnen,³⁾ wenn man Perfekt im Sinne des Griechischen (nicht etwa des Lateinischen) nimmt. Während also z. B. *ablut*⁴⁾ bedeutet «ich wurde lebenskräftig»⁵⁾ oder *aballut* «ich werde lebenskräftig werden», heißt *baltâku* «ich lebenskräftig», d. h. (da ja das Semitische die Kopula nicht kennt) «ich bin» oder «war lebenskräftig».⁶⁾ Das letztere könnte man auch paraphrasierend fassen als

1) Factum hat KNUDTZON diese Formen treffend bezeichnet.

2) Fiens (KNUDTZON). 3) So in meiner Grammatik § 30^d.

4) Grundbedeutung von *balâtu* wohl «frisch werden»; daher *baltu* «frisch» (nicht «roh») auch als Gegensatz zu *bašlu* «gekocht»; so oft in neubabylon. Kontrakten; vgl. z. B. VS XV 37, 6. 23. 25; DELITZSCH, *Hwb.* S. 189^b unter *bašlu*.

5) Ich bezweifle, ob *lublut* heißen kann «möge ich am Leben bleiben», wie allgemein übersetzt wird; das wäre doch wohl *lû-baltâku*. Die einzig mögliche Übersetzung scheint mir zu sein «möge ich lebenskräftig (= gesund) werden». Man beachte, daß diese und ähnliche Worte fast(?) ausschließlich aus dem Munde Kranker oder rituell Unreiner stammen. Gegen die richtige Fassung der Fiens-Formen gegenüber den Factum-Formen wird noch auf Schritt und Tritt verstoßen, wie ja auch *katil*- und *kâtil*-Formen ständig verwechselt werden. Für die richtige Interpretation babylonischer Texte ist aber eine sorgfältige Scheidung von weittragender Bedeutung.

6) Auch «ich werde lebenskräftig sein», s. S. 281, Anm. 1.



«ich (bin) einer, an dem der Prozeß des *balâtu* zum Abschluß gekommen ist». So ist *ûlid* (jünger *tûlid*) «sie brachte zur Geburt» = «sie gebar», aber (*w*)*aldat* «sie ist eine, bei der der Prozeß des (*w*)*alâdu* zum Abschluß gekommen ist», d. h. hier am naheliegendsten «sie hat geboren».¹⁾ Man sieht auch aus diesen Beispielen, daß Aktivität oder Passivität an sich keineswegs im sog. Permansiv enthalten ist; so bedeutet *şabiâku* «ich bin einer, an dem die Handlung des *şabâtu* zum Abschluß gekommen ist» und *eklam şabiâku* «ich bin einer, an dem die Handlung des «Feldnehmens» zum Abschluß gekommen ist». Das erstere, das kein näheres Objekt bei sich hat, übersetzen wir am besten mit «ich bin (war) gefaßt, gefangen», das letztere «ich habe das Feld gefaßt, genommen».

Seiner rein nominalen Bedeutung wegen kann der Permansiv attributiv oder prädikativ gebraucht werden; im letzteren Falle tritt er wie jedes prädikative Nomen in die Form des status indeterminatus.²⁾ Es ist also z. B. prinzipiell unrichtig,³⁾ ein Adjektiv *rabû* «groß» von einer Permansivform *rabi* «ist groß» zu trennen, wie das fast allgemein geschieht. Die Formen unterscheiden sich genau so wie *ķarrâdu* «Starker» und *ķarradâku* «ich bin ein Starker», die man doch nie auseinanderreißen wird. Oder, um ein anderes Beispiel zu geben: es wird niemandem einfallen, die Form *muballiġ* in Sätzen wie *Sin-muballiġ* «Sin ist einer, der am Leben erhält» als eine besondere Konjugationsform aufzuführen gegenüber dem Partizip *muballiġu*; also muß *rabû* lexikalisch mit demselben Recht unter Grundstamm eingeordnet werden (oder *surbû* unter Š-Stamm oder *nukkusu*⁴⁾ unter D-Stamm), wie etwa *nâdinu* (oder *muşarbû* oder *muballiġu*).

1) Wie im Türkischen *dogurmuş-dur*. 2) *Gramm.* § 26.

3) Dabei ist es in Fällen wie *rabû* «groß» und *irbi* «er wurde groß» natürlich sehr wahrscheinlich, daß das Adjektiv das ältere ist, das Verb also denominativ. Aber diese Fragen liegen außerhalb unserer Erörterungen.

4) Die Frage nach der Verwandtschaft zwischen Inf. *kuttulu* und Factum *kuttul* soll hier nicht näher behandelt werden; nach meiner Meinung sind die

Auf alle diese Dinge soll jedoch nicht näher eingegangen werden. Wir wollen hier nur darauf hinweisen, daß diese Permansiv- oder Facta-Formen oft nichts weiter zum Ausdruck bringen als unser deutsches «haben», daß bei einer Übersetzung aus dem Babylonisch-Assyrischen demnach die Wiedergabe mit «haben» oft die scheinbar vorhandenen Schwierigkeiten mit einem Schlage beseitigt. JENSEN hat in KB VI, 2, S. 1* darauf hingewiesen, daß *saknat* in vielen Fällen mit «ihr ist angesetzt» zu übersetzen ist. Diese Übersetzung trifft den Sinn durchaus, die Konstruktion wird aber noch genauer getroffen, wenn wir die Form einfach mit «sie hat» übersetzen. Die Grundbedeutung der Form wäre «sie (ist) eine, an der der Prozeß des Ansetzens stattgefunden hat», d. h. «sie hat an sich».

Einige Beispiele mögen zeigen, wie bequem eine solche Übersetzung ist; ich wähle der Anschaulichkeit halber Formen der ersten Person, auch wenn solche nicht belegt sind: *ap-râku* «ich habe (auf)»: *paršiga aprâku* «ich habe ein Kopftuch»; *agâ aprâku* «ich habe einen Turban (auf)». — *labšâku* «ich habe (an)»: *nahlapta labšâku* «ich habe ein Hemd (an)». 1) — *ramâku* «ich habe (inne)»: *šubta ramâku* «ich habe eine Wohnung (inne)». — *našâku* «ich habe (in Händen)»: *tuppa*

Formen identisch, genau wie im Türkischen die Form auf *-dik* gleichzeitig Verbalsubstantiv und -adjektiv ist; man vgl. *jazygy münkindir* «sein Geschriebenhaben ist möglich» = «es ist möglich, daß er geschrieben hat» mit *jazygy kitâb* «sein Geschriebenhaben-Buch» = «das von ihm geschriebene Buch». Es wird daher sehr wahrscheinlich, daß die Infinitive der abgeleiteten Stämme (*kut-tulu*, *suktulu* etc.) ursprünglich Infinitive des Factum waren, also identisch mit Formen wie hebr. קָטַל, daß dagegen Formen wie hebr. קָטַל Infinitive des Fiens waren, die im Assyrisch-Babylonischen verloren gegangen sind. Im Hebr. ist der Unterschied zwischen קָטַל und קָטַל (erstes perfektisch, letzteres imperfektisch) bekanntlich noch erhalten. Ob das Nebeneinander von *katâlu* und *kitlu* im Grundstamm des Babylonisch-Assyrischen sich auf ähnliche Weise erklärt, bedarf noch eingehenderer Untersuchung.

1) So habe ich schon *Hamm.-Ges.* III No. 483 (R 101) *ezub ša labšat* «abgesehen von dem (Hemd), das sie anhat» und *ezub ša aprat* «abgesehen von dem (Hut), den sie aufhat» übersetzt.

našâku «ich habe eine Urkunde (in Händen)». 1) — *šaknâku* «ich habe (an mir)»: *mašta šaknâku* «ich habe ein Mal (an mir)». — *emdêku* «ich habe (auf mir)»: *lâ-šalâla emdêku* «ich habe Ruhelosigkeit (auf mir)» 2) = «ich habe keine Ruhe». — *waldâku* «ich habe (als Kinder)»: *mâri waldâku* «ich habe Kinder», *mâri waldat* «sie hat Kinder». 3) — *šabtâku* «ich habe (als Besitz)»: *ekla šabtâku* «ich habe ein Feld (in Besitz)». 4) — *nabâku* «ich habe (als Namen)»: *šuma nabâku* «ich habe einen Namen». — *zakarâku* «ich habe (als Bezeichnung)»: *šuma zakarâku* «ich habe einen Namen (als Bezeichnung)»: *iršitu šuma lâ zakrat* «die Erde hat(te) keinen Namen». — *lekêku* «ich habe (als Besitz)»: *sarrûta lekêku* «ich habe die Königsherrschaft». 5) — *kullumâku* «ich habe (als Unterweisung)»: *kullumâku sedêra* «ich habe Kenntnis von Taktik». 6)

Die Beispiele ließen sich leicht vermehren. Überall handelt es sich hier um transitive Verba. Aber auch intransitive kann man oft mit «haben» und einem aus dem Verbum selbst gewonnenen Objekt wiedergeben, z. B. *palhâku* «ich habe Ehrfurcht», 7) *šallâku* «ich habe Ruhe», 8) *balhâku* «ich habe Frische (= Gesundheit)», 9) *wašbâku* 10) «ich habe Aufenthalt» 11) usw.

Wenn wir so mit einer Übersetzung durch deutsches

1) So bereits *Babylonische Briefe*, S. 353.

2) Das *la-šalâlu* gilt hier als Last, die auf dem betreffenden liegt.

3) *Kod. Hamm.* X r 28; schon in meinem Glossar so übersetzt, dagegen ZA 17, 369 noch nicht verstanden.

4) So bereits *Babylonische Briefe*, S. 365.

5) *Weltschöpfung* I 139 (und Parall.) ist *Kingū suškū lekū anūti* = «Kingū erhaben und Anu-Würde habend»; *le-ku-u* ist nicht Partizip (*lekū*), sondern Factum (*lekū*), hier aber attributiv, nicht prädikativ.

6) Vgl. oben S. 46.

7) Dagegen *aplah* «ich bekam Ehrfurcht».

8) Dagegen *ašlal* «ich legte mich zur Ruhe».

9) Dagegen *ablut* «ich bekam Frische» = «ich ward frisch und gesund».

10) *ina ḥarrānim wašib* «er hat Aufenthalt auf der Straße» (*Kod. Hamm.* II r 51) = «er hält sich auf der Straße auf», «befindet sich auf Reisen».

11) Dagegen *ūšib* «ich nahm Aufenthalt» = «ich ließ mich nieder».

«haben» den babylonischen Gedanken am leichtesten wiedergeben können, müssen wir doch stets im Auge behalten, daß der Permansiv seiner Grundbedeutung nach denjenigen bezeichnet, an dem eine Handlung zum Abschluß gekommen ist, daß er demgemäß eine passive Bedeutung hat, die ja bei Mangel eines Objekts klar zutage tritt (*maḫ-ṣāku* «ich (bin, war) geschlagen», (*w)aldāku* «ich (bin, war) geboren» usw.). Erst das beigefügte Objekt bewirkt die scheinbar aktive Bedeutung: während *aldāku* ohne Objekt heißt «ich (bin, war) geboren» (Nebuk., East Ind. H.-Inschrift I 26), eigentlich aber «ich (bin, war) eine(r), an dem (der) die Handlung des Gebärens zum Abschluß gekommen ist»,¹⁾ bedeutet *māri waldāku* «ich (bin, war) eine(r), an dem (der) die Handlung des Kindergebärens zum Abschluß gekommen ist», d. h. «ich (die Frau) habe (hatte) Kinder zur Welt gebracht» oder einfach «ich habe Kinder». Daß der Permansiv bald aktiv bald passiv wiederzugeben ist, kann also dem Gesagten gemäß keine Verwunderung mehr erregen.²⁾

1) Auch «ich werde geboren sein», also *futurum exactum*. Einige Beispiele für futurischen Gebrauch des Permansivs mögen folgen. *e-rat* «sie wird schwanger sein» DA 221, 13; *ka-mi u suḫ-ḫur* «er wird eingeschlossen und umzingelt sein» CT XX 39:4; *palē šarri ga-ti* «die Dynastie des Königs wird ein Ende haben» CT XXVII, K 7229, Z. 11 (= *ḫati* CT XXVII 46:8); *niziḫtum sad-rat-su* «ihm wird andauernd Ärger sein» CT XXVIII 27:36.37; DA 104, 18; *kišir libbi ili pa-ti-ir* «der göttliche Zorn wird gelöst sein» CT III 2:21; *šarru ... zi-ni* «der König wird erzürnt sein» VACH, Sin III 39; *ilbu ittišu sa-bu-us* «sein Gott wird gegen ihn Groll haben» DA 103, 15; *tas-litsu še-ma-at* «sein Gebet wird erhört sein» K 9697 (BEZOLD, *Cat.*); *ul ki-bir* «er wird kein Grab haben» DA 29, Rs. 11. Die Beispiele lassen sich leicht vermehren.

2) Anhangsweise sei darauf hingewiesen, daß auch die gewöhnlichen Partizipien die sog. «Permansivendungen» annehmen können; wie *ḫarrād-āku* heißt «ein Held bin ich», so heißt z. B. *pāsir-āku* «ein Löser (bin) ich», dagegen *pa-rāku* «gelöst (bin) ich». Im Abschnitt *Maḫlū* IV 97 ff. ist deshalb *pa-si-ra-ak* «ich bin der Löser» zu übersetzen; so erhält das Ganze erst einen Sinn. TALQVIST hatte (S. 139 seiner Ausgabe) den richtigen Sinn schon geahnt, ohne jedoch der grammatischen Schwierigkeiten Herr zu werden.

Aus einem Briefe des Herrn Prof. Gh. Nöldeke

an C. Bezold.

Straßburg, den 11. Februar 1918.

. In Dinawari's *كتاب الاخبار الطوال* (ed. Girgas, Leiden 1888) findet sich eine Stelle (S. 177), die für die Assyriologen vielleicht ein gewisses Interesse hat und doch wohl noch kaum von ihnen beachtet worden ist. Es handelt sich um den Zug von Muhammed's Schwiegersohn 'Ali von Kūfa nach dem Norden im Jahre 657:

فلما انتهى الى رُسوم مدينة بابل قال لمن كان يسايره من اصحابه ان هذه مدينة قد خُسِفَ بها مراراً فحرّكوا خيَلَكُم وَأَرْخُوا أَعْتَنَهَا حَتَّى تَجُوزُوا مَوْضِعَ الْمَدِينَةِ لَعَلَّنَا نُذْرِكُ الْعَصْرَ خَارِجًا مِنْهَا فَحَرَّكَ وَحَرَّكُوا دَوَابَّهُمْ فَخَرَجَ مِنْ حُدِّ الْمَدِينَةِ وَقَدْ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَنَزَلَ فَصَلَّى بِالنَّاسِ

«Als er nun zu den Ruinen¹⁾ der Stadt Babylon kam, sagte er denen von seinen Leuten, die ihn begleiteten: «Diese Stadt ist mehrmals untergegangen.²⁾ Darum setzt eure Tiere in rasche Bewegung und laßt ihnen die Zügel schießen, bis ihr über die Stadtgränze wegkommt, sodaß wir wohl noch zum Nachmittags-Şalāt hinaus gelangen.» So tat er das und sie auch und kamen sie über die Stadtgränze weg, als die Zeit des Şalāt da war. Da stieg er ab und leitete dieses.»

'Ali hat vor den Trümmern Babylons als Aufenthalt unheimlicher Wesen dasselbe Entsetzen wie der Prophet vor denen Hiğr's, dem Wohnsitz der Thamūd. Solch eine Stelle ist weder zum Gottesdienst geeignet, noch darf der

1) رُسوم steht bei den alten Dichtern oft für die Überbleibsel früherer nomadischer Zeltlager. Hier auf die Reste einer alten Stadt übertragen, die noch zu erkennen sind.

2) Wörtlich «unter den Boden versenkt».



Muslim von ihrem Wasser trinken. Zweien von Muhammed's Leuten, die so was nicht beachtet hatten, soll (von bösen Geistern) wunderlich mitgespielt worden sein (Ibn Hishām 898 f.).

Offenbar bedeckten die zutage liegenden Reste Babylons damals noch ein größeres Gebiet und waren reichlicher als das, was jetzt in dem als *Bābil* bezeichneten Punkte zu sehen ist. Wahrscheinlich fand sich dort auch noch manches aus achämenidischer, arsakidischer und sāsānidischer Zeit. . . .

Bibliographie.

- Augapfel, J.** — Babylonische Rechtsurkunden aus der Regierungszeit Artaxerxes I. und Darius II.: Denkschr. d. philos.-hist. Kl. d. k. Akad. d. Wiss. in Wien, Bd. 59, 3. Abh. Wien (Hölder) 1917. VII, 119 Ss. in 4^o.
- Bauer, H.** — Zu Poebels Erwiderung OLZ 1916 Sp. 250 ff.: Or. Lit.-Ztg. 20, Sp. 221—2.
- Bezold, C.** — Babylonian Literature: *Encycl. of Religion and Ethics* p. 83—5.
— Die deutsche Wissenschaft vom Morgenland: *Deutsche Revue* 1918, S. 68—73.
- Boll, Fr.** — Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unter Mitwirkung von C. Bezold dargestellt. Mit einer Stern tafel und 20 Abbildungen: *Aus Natur und Geisteswelt*, 638. Bändchen. Leipzig (Teubner) 1918. 108 Ss. in 8^o.
- Antike Beobachtungen farbiger Sterne. Mit einem Beitrag von C. Bezold: *Abhh. d. philos.-philol. u. hist. Kl. d. K. Bayer. Akad. d. Wiss.*, Bd. XXX, 1. Abh. München (Franz) 1918. 164 Ss. in 4^o.
- Clemen, C.** — Bibliographie über die Religion der Babylonier und Assyrer: *Religionsgeschichtliche Bibliographie im Anschluß an das Archiv für Religionswissenschaft I und II* (Leipzig, Teubner, 1917), Ss. 11—12, 35—6.
- Dennefeld, L.** — Babylonisch-assyrische Geburts-Omina. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Medizin: Leipzig (Hinrichs) 1914. VIII, 232 Ss. in 4^o. («Assyriologische Bibliothek», XXII.)
- Dürr, L.** — Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde. Münster i. W. (Aschendorff) 1917. XII, 76 Ss. in 8^o.
- Ebeling, E.** — Die Erschaffung des Menschen bei den Babyloniern: *Zeitschr. d. D. Morg. Ges.* 70, S. 532—8.
- Aus den Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts: *Mitt. d. D. Orientges.* Aug. 1917, Nr. 58, S. 22—50.
- Anzeige von Schorr's «Eine babylonische Seisachthie»: *Lit. Ztrbl.* 1917, Nr. 17, Sp. 435.
- Anzeige von Barton's «Sumerian business and administrative documents»: ebd. Nr. 22, Sp. 558.

- Förtsch, W.** — Zwei altbabylonische Opferlisten: Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 1916, S. 22—34.
 — Zu FH 5: Or. Lit.-Ztg. 20, Sp. 204—5.
 — Zu OLZ 1917, Sp. 50: ebd. 21, Sp. 31.
- Geller, S.** — Die sumerisch-assyrische Serie LUGAL-E UD ME-; AM-BI NIR-GÁL: Altorientalische Texte und Untersuchungen I, 4. Leiden (Brill) 1917. 105 Ss. in gr.⁸⁰.
- Hedin, Sven** — Bagdad Babylon Ninive. Leipzig (Brockhaus) 1918. V, 410 Ss. in gr.⁸⁰.
- Hehn, J.** — Zur Sabbatfrage: Bibl. Zeitschr. XIV, S. 198—213.
- Herrmann, J.** — Kritik über Landersdorfer's «Sumerisches Sprachgut im Alten Testament»: Lit. Ztrbl. 1918, Nr. 2, Sp. 25—7.
- Jensen, P.** — Wer war Muhamed?: Hessische Landeszeitung vom 18. Januar 1918.
- Jirku, A.** — Der Brief des Königs Asa von Juda an Benhadad von Damaskus: Or. Lit.-Ztg. 20, Sp. 267—9.
- Koschaker, P.** — Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon. Leipzig (Veit & Comp.) 1917. XVII, 244 Ss. in gr.-8.
- Landersdorfer, S.** — Sumerisches Sprachgut im Alten Testament. Eine biblisch-lexikalische Studie: Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, Heft 21. Leipzig (Hinrichs) 1917. VIII, 118 Ss. in gr.⁸⁰.
 — Besprechung von Zimmern's «König Lipit-Ištar's Vergöttlichung»: Lit. Ztrbl. 1918, Nr. 3, Sp. 58—9.
- Langdon, St.** — Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man: University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the Babylonian Section, Vol. X, No. 1. Philadelphia (University Museum) 1915. 98 pp. und 7 Taff. in 4⁰.
- Lehmann-Haupt, C. F.** — Bemerkungen zur keilinschriftlichen Gewichtskunde: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. 70, S. 521—4.
 — Notiz. (Zur Metrologie): ebd. 71, S. 240—1.
 — Artikel Kambyses in Pauly-Wissowa-Kroll's Real-Encyclopädie (Sonderabzug 7 Ss. in gr.⁸⁰).
 — Muşafir und der achte Feldzug Sargons II. (714 v. Chr.): Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 1916, S. 119—51.
- Lidzbarski, M.** — Ein aramäischer Brief aus der Zeit Ašurbanipals: Mitt. d. D. Orientges. Aug. 1917, Nr. 58, S. 50—2.
- Löw, I.** — Besprechung von Torczyner's «Die Entstehung des semitischen Sprachtypus»: Or. Lit.-Ztg. 20, Sp. 211—4.
- Meissner, Br.** — Der Staatsvertrag Ramses' II. von Aegypten und Ḫattušils von Ḫatti in akkadischer Fassung: Sitzber. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1917, XX, S. 282—95.



- Meissner, Br.** — Zur Geschichte des Chattireiches nach neuerschlossenen Urkunden des chattischen Staatsarchivs: Jahresbericht der Schles. Ges. f. vaterl. Cultur, IV. Abt. 1917, S. 1—29.
- Geographica. 2. Tilmun: Or. Lit.-Ztg. 20, Sp. 201—3. 3. [*Zalzallat*]: ebd. Sp. 266—7.
- Obbink, H. Th.** — Het bijbelsch paradijsverhaal en de babylonische bronnen. Met 9 afbeeldingen. Utrecht (Oosthoek) 1917. VII, 163 Bldz. in 4^o.
- Poebel, A.** — Historical and Grammatical Texts: University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the Babylonian Section, Vols. IV, No. 1; V, and VI, No. 1. Philadelphia (University Museum) 1914. 242, IV, 122 pp. und 125 Taff. in 4^o.
- Schmidtke, Frdr.** — Asarhaddons Statthalterschaft in Babylonien und seine Thronbesteigung in Assyrien 681 v. Chr.: Altorientalische Texte und Untersuchungen I, 2. Leiden (Brill) 1917. 64 Ss. in gr.8^o.
- Schorr, M.** — Joseph Halévy 1827—1917: Deutsche Lit.-Ztg. 1917, Nr. 19, Sp. 595—601; Nr. 20, Sp. 627—33.
- Anzeige von Tallqvist's «Assyrian personal names»: Lit. Ztbl. 1917, Nr. 21, Sp. 531—2.
- Schroeder, O.** — Altbabylonische Briefe. Mit Zeichen- und Namenliste: Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin herausgegeben von der Vorderasiatischen Abteilung. Heft XVI. Leipzig (Hinrichs) 1917. VII, 103 Ss. in fol.
- Zu Berliner Amarnatexten: Or. Lit.-Ztg. 20, Sp. 105—6.
- Zur Verwendung von «Schreibpergament» bei den Assyriern: ebd. Sp. 204.
- Besprechung von Unger's «Reliefstele Adadniraris III.»: ebd. Sp. 285—7.
- Ein mündlich zu bestellender, altbabylonischer Brief: ebd. 21, Sp. 5—6.
- Eine Götterliste für den Schulgebrauch: Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 1916, S. 175—81.
- Unger, E.** — Die Stele des Bel-Harran-beli-ussur, ein Denkmal der Zeit Salmanassars IV.: Publikationen der Kaiserlich Osmanischen Museen III. Konstantinopel (Ahmed Ihsan & Co.) 1917. 16 Ss. und 3 Taff.
- Die Reliefs Tiglatpilesars III. aus Nimrud: ebd. V. Konstantinopel 1917. 32 Ss. und 6 Taff.
- Zu den Reliefs und Inschriften von Balawat: Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 1916, S. 182—90.
- Ungnad, A.** — Das Vokabular C: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. 71, S. 121—36.
- Zur altbabylonischen Chronologie: ebd. S. 162—6.
- Kritik über Langdon's «Sumerian Epic of Paradise»: ebd. S. 252—6.
- Maškan-šabri: Or. Lit.-Ztg. 20, Sp. 203.
- Weidner, E. F.** — Studien zur assyrisch-babylonischen Chronologie und Geschichte auf Grund neuer Funde: Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 1915, 4. Leipzig (Hinrichs) 1917. VIII, 110 Ss. in gr.8^o.

- Weidner, E. F.** — Zahlenspielerien in akkadischen Leberschautexten: Or. Lit.-Ztg. 20, Sp. 257—66.
- Neue Königslisten aus Assur: Mitt. d. D. Orientges. Aug. 1917, Nr. 58, S. 1—21.
- Aus den hettitischen Urkunden von Boghazköi: ebd. S. 53—78.
- Weissbach, F. H.** — Neue Beiträge zur keilinschriftlichen Gewichtskunde: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. 70, S. 49—91, 354—402.
- Kritik über Unger's «Zwei babylonische Antiken aus Nippur» und «Reliefstele Adadniraris III.»: Lit. Ztrbl. 1917, Nr. 20, Sp. 511—2.
- Witzel, M.** — Keilinschriftliche Studien. In zwangloser Folge erscheinende Abhandlungen aus dem Gebiete der Keilschrift-Literatur, insbesondere der Sumeriologie. Heft 1. Leipzig (Harrassowitz) 1918. IV, 128 Ss. in gr.-8^o.
- Zimmern, H.** — Zu einigen Beschwörungsformeln: Or. Lit.-Ztg. 20, Sp. 102—105.
- Wort- und Sachregister zu Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß. Leipzig (Hinrichs) 1917. 21 Ss. in 4^o.

Abgeschlossen am 17. März 1918.



VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

Der Eid bei den Semiten
in seinem Verhältnis
zu verwandten Erscheinungen
sowie
die Stellung des Eides im Islam

von

Johs. Pedersen.

Studien zur Geschichte und Kultur
des islamischen Orients

Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift »DER ISLAM«
Herausgegeben von **C. H. Becker.**

Lex. 8^o. IX, 242 S. 1914. *M* 14.—.
(Für Abonnenten des Islam *M* 12.—.)

Der Alexandersarkophag
aus Sidon.

Von

Franz Winter

ord. Professor an der Universität Straßburg.

(Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, Heft 15.)

Format 57×50 cm. 18 S. Text u. 18 Tafeln in Faksimile-Farben-Lichtdruck. 1912.
In Mappé *M* 120.—.

Der Alexander-Sarkophag ist eines der herrlichsten Denkmäler antiker Kunst, die uns erhalten sind. Professor Winter konnte die photographischen Aufnahmen des Sarkophags in Konstantinopel, dem jetzigen Aufbewahrungsort des Kunstwerkes, aufs sorgfältigste herstellen und überwachen. Der Faksimile-Farben-Lichtdruck, durch die Firma Albert Frisch in Berlin ausgeführt, gibt die herrliche Harmonie des Ganzen aufs getreueste wieder.



VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

DER ISLAM

Zeitschrift für Geschichte und Kultur
des islamischen Orients

Herausgegeben
von

C. H. Becker.

Vom VI. Bande an herausgegeben von **C. H. Becker** in Bonn und
R. Tschudi in Hamburg.

Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung.

Die Zeitschrift wird in Jahresbänden von ca. 24 Bogen Lex. 8^o ausgegeben. Vierteljährlich erscheint ein Heft von ca. 5—6 Bogen nebst Abbildungen und Tafeln.

Erster Band: Mit 62 Abbildungen im Text und 7 Tafeln. Lex. 8^o. VIII,
396 S. 1910. *M.* 20.—.

Zweiter Band: Mit 86 Abbildungen im Text und 7 Tafeln. Lex. 8^o. VI,
418 S. 1911. *M.* 20.—.

Dritter Band: Mit 2 Abbildungen im Text und 17 Tafeln. Lex. 8^o. VII,
418 S. 1912. *M.* 20.—.

Vierter Band: Mit 11 Abbildungen im Text und 1 Tafel. Lex. 8^o. IV, 468 S.
1913. *M.* 20.—.

Fünfter Band: Mit 16 Abbildungen im Text und 9 Tafeln. Lex. 8^o. IV, 432 S.
1914. *M.* 20.—.

Sechster Band: Mit 36 Abbildungen im Text und 3 Tafeln. Lex. 8^o. IV, 416 S.
1916. *M.* 20.—.

Siebenter Band: Mit 17 Abbildungen im Text und 4 Tafeln. Lex. 8^o. IV,
360 S. 1917. *M.* 20.—.

Achter Band: Lex. 8^o. [Unter der Presse.]

Moderne türkische Texte

Zwei Skizzen von Ahmed Hikmet

Umschrieben und mit Glossar versehen
von

DR. FRANZ TAESCHNER

Unter Zugrundelegung eines Glossars
von **DR. THEODOR MENZEL**

Kl. 8^o. X u. VIII, 53 Seiten. 1916. Geheftet M. 1.50, kartoniert M. 2.—
(Trübners Bibliothek 3)

Inhalt: Einleitung. — Türkische Texte: Ahmed Hikmets İlk Görüschü in
Urschrift; Ahmed Hikmets İlk Görüschü in Umschrift; Ahmed Hikmets Üzümdschü
in Umschrift. — Glossar.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.







ULB Halle

000 026 662

3/1



DB 251



