





ZEITSCHRIFT

ASSYRIOLOGIE

VON HERMANN GERTH

VERLAG VON ...





ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG

ZWEIUNDDREISSIGSTER BAND.



BERLIN und LEIPZIG 1918/19
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER
WALTER DE GRUYTER & Co.
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.



Akademische Buchdruckerei F. Straub in München.





INHALT.

Seite

O. Schroeder, Aus den keilinschriftlichen Sammlungen des Berliner Museums	1
J. Sperber, Der Personenwechsel in der Bibel	23
H. Holma, Zur semitisch-hamitischen Sprachverwandtschaft	34
H. Zimmern, Die babylonische Sammlung des Brüsseler Museums	48
E. Littmann, Die angebliche Geheimschrift Menileks II.	97
G. Bergsträsser, Neue Texte im aramäischen Dialekt von Maʿlūla	103
H. Zimmern, Der Schenkenliebeszauber Berl. VAT 9728 (Assur) = Lond. K. 3464 + Par. N. 3554 (Nineve)	164
I. Goldziher, *Ijādāt al-marīd	185

SPRECHSAAAL:

A. Schollmeyer, Zur Maqlū-Serie	73
S. Mowinckel, Noch einmal die Gilgameš-Fragmente	78
Fr. Babinger, Zur Geschichte der Keilschriftentzifferung: Karl Bellino und Joh. Friedrich Hugo von Dalberg	201
W. Spiegelberg, Mitanni (?) - Eigennamen in hieroglyphischer Wiedergabe	205
C. Bezold, Assyriologische Randbemerkungen	206

RECENSIONEN:

H. Guthe, Die griechisch-römischen Städte des Ostjordanlandes. Besprochen von Th. Nöldeke	92
--	----

Bibliographie	215
Berichtigungen	220

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.





Aus den keilinschriftlichen Sammlungen des Berliner Museums.

Von *Otto Schroeder*.

II.¹⁾

III. Altbabylonische Briefe.

Die nachstehenden Bearbeitungen «altbabylonischer Briefe» sollen eine Abschlagszahlung auf die von mir geplante Gesamtbearbeitung der in VAS XVI veröffentlichten Texte sein. Ob und wann diese wird erscheinen können, ist angesichts der Fortdauer des Krieges ins Ungewisse gerückt; weiß doch niemand, ob es ihm verstatet sein mag, seine Pläne zur Ausführung zu bringen. — Bei der Umschrift habe ich mich wieder an die STRECK'sche Liste gehalten, bei der Übersetzung möglichst die Formulierungen UNGNAD's benützt. Für die allgemeinen Fragen des Briefeingangs möchte ich auf meine Studie über *Adresse und Grussformel in den altbabylonischen Briefen* verweisen, die in der Festschrift zu Ehren des Grafen BAUDISSIN erschienen ist. — Einen der Briefe von VAS XVI, nämlich Nr. 138 (VAT 7862), habe ich bereits ZA 31, 99 f. in meinem Ibik-İštar-Aufsatz mitgeteilt.

1) S. diese *Zeitschr.* 31, 91 ff.

1. VAT 1163 (VAS XVI Nr. 17).

[ana N. N.]

[ki-bé-]ma

[um-ma Sa-]am-su-di-ta-na-ma

[tup-pí] an-ni-a-a[m]

5 [i-na] a-ma-ri-i[m]

mârêmes Subartu^{ki} šá ma[?] šab[. . .]a-na Bâbilim^[ki]

tu-ur-da-[am]

Übersetzung: ¹ Zu N. N. ² sprich: ³ so (sagt) Samsuditâna: ⁴⁻⁵ Sobald du diese Tafel erblickst, ⁸ sende mir ⁶ die Subartuleute, welche, ⁷ nach Babylon!

Ein kurzes Reskript Samsuditânas in einer auswärtigen Angelegenheit. Subartu, geschrieben *Su-edin*^{ki}, ist Mesopotamien; aus der ideographischen Schreibung wurde vor kurzem die Möglichkeit eines Zusammenhangs mit Schweden(!) gefolgert; davon kann im Ernst natürlich keine Rede sein.

Statt der Formel *tup-pí an-ni-a-am i-na a-ma-ri-im* verwendet der dem gleichen Könige angehörende Brief VAT 1550 (Nr. 51) die Wendung *ki-ma tup-pí an-ni-a-am ta-am-ma-ra*.

2. Der Anfang der an I-bi-^dEn-lil gerichteten Briefe.

Sieben Briefe, es sind VAS XVI Nr. 26. 27. 51. 59. 60. 61 und 97, entstammen einem Depotfunde, offenbar dem Archiv der Behörde, welcher *I-bi-^dEn-lil* vorstand. Die Adresse der 7 Stücke ist, soweit aus den Überbleibseln erkennbar, gleichlautend gewesen, doch nennen fünf Texte (Nr. 27. 59. 60. 61. 97) Ammišaduga, zwei (Nr. 26. 51) Samsuditâna als Absender. Am besten erhalten ist die Adresse auf Nr. 59 (VAT 1172):

a-na I-bi-^dEn-lil

ra-bi-zi-ig-ga-tum

ù barîm

šá i-na Sippar^{ki} Ja-ah-ru-rum wa-áš-bu

*ki-bé-ma**um-ma Am-mi-ša-du-ga-ma*

Übersetzung: ¹ Zu Ibi-Enlil, ² dem *rabi-ziggatu* ³ und dem Wahrsagepriester, ⁴ welche sich in Sippar-Jahrûrum befinden, ⁵ sprich: ⁶ so sagt Ammišaduga

Der Titel *barû* ist durch das Idg.  ausgedrückt. — Zu *ra-bi-zi-ig-ga-tum* findet sich in Nr. 61 die Variante *ra-bi-zi-ik-ka-tum*. Offenbar verbirgt sich hinter dem Titel eine religiöse Behörde. — Der zu der Einleitung gehörende Briextext ist leider bis auf geringe Reste zerstört.

3. VAT 7009 (VAS XVI Nr. 119).

*a-na Iš-me-i-lî-[a]**ki-bé-ma**um-ma* ^d*Nanna(r)-ma-an-se-ma**eklam*^{am} *ša* ^d*Sîn-iš-me-a-ni*5 *ra-bi-a-an* *Kiš*^{ki} *i-[te-li]*¹*Gi-mil-d*^d*Marduk**ra-bi-a-an* *Kiš*^{ki}*ki-ma eklêtim e-ḫi-a-tim**it-ti pa-te-si*10 *a-na ir-ri-šû-tim**û-še-zi**ka-ni-kam li-zi-im-ma**eklam li-ri-iš*

Übersetzung: ¹ Zu Išme-ilia ² sprich: ³ so (sagt) Nanna(r)-manse: ⁴ Das Feld, welches Sin-išmeani, ⁵ der Bürgermeister von Kiš, aufgegeben hat, ⁶ mag Gimil-Marduk, ⁷ der Bürgermeister von Kiš, ⁸ wie die anderen Felder ⁹ vom Patesi ¹⁰ zur Beackerung ¹¹ pachten. ¹² Eine Tafel soll er ausfertigen und ¹³ das Feld beackern.

Der *rabiânu* von Kiš hat offenbar beantragen lassen, daß er vom Staate, vertreten durch den Patesi, ein Feld pachten darf, das zuvor der Vorgänger im Amt gepachtet hatte. Der Brief ist die obrigkeitliche Genehmigung auf die

Eingabe. Nannar-manse wäre also ein Beamter der die Verpackung überwachenden Staatsbehörde; der Adressat Išmelia ein Beauftragter des Bürgermeisters von Kiš. — Wie stets in amtlichen Schriftstücken ist auch hier die «Grußformel» unterblieben.

4. VAT 8490 (VAS XVI Nr. 142).

a-na ra-bi-a-nu-um

ù ši-bu-ut ^{a1}Bu-lum^{ki}

ki - bē - ma

um-ma I-bi-^dSin

5 ¹*Wa-tar-^dŠamaš ki-a-am ú-lam-mi-da-an-ni*

um-ma šú-ú-ma

iš-tu šanat 5^{kam}

kirâm a-šá-am-ma

[. . .] *taš-ta-aḫ-ru-ni-in-ni*

10 *a-wa-ti-šú a-am-ra-a-ma*

ki-ma ši-im-da-tim

di-nam šú-ki-sa-šú

šum-ma e-pi-is-ku-nu-ši-im

šú-a-ti ù be-el a-wa-ti-šú

15 *a-na ši-ri-ni*

tu-ur-da-nim

Übersetzung: ¹Zum Bürgermeister und ²den Ältesten von Bulum ³spricht: ⁴so (sagt) Ibi-Sin: ⁵Watar-Šamaš hat mich also benachrichtigt, ⁶also (hat) er (gesagt): ⁷vor 5 Jahren ⁸habe ich einen Garten gekauft, aber ⁹..... betrogen mich. ¹⁰Seine Angelegenheit prüfet! und ¹²gebt ihm ein Urteil ¹¹gemäß den Satzungen! ¹³Wenn ihrs getan, ¹⁶sendet ¹⁴ihn und seinen Prozeßgegner ¹⁵vor mich!

Watar-Šamaš hat einen Garten gekauft, nach 5 Jahren stellt sich heraus, daß er betrogen wurde. Auf seine Klage bei Ibi-Sin (König?) wird dem Stadtgericht von Bulum die Untersuchung und Entscheidung des Rechtsfalles übertragen, jedoch mit der Weisung, nach dem Urteilsspruch beide Parteien vor Ibi-Sin zu senden.



5. VAT 7583 (VAS XVI Nr. 101).

a-na Da-da-a
ki - bé - ma
um-ma Si-im-ti-na-bu-ri-šú
^aŠamaš ù ^aMarduk li-ba-al-li-tu-ka
 5 *ši-bu-ut i-šú-ú*
i-na 2 šikil kaspim
šá ga-ti-ka
1 šikil kaspim
šú-bi-lam

Übersetzung: ¹ Zu Dadâ ² sprich: ³ so (sagt) Simti-naburišu: ⁴ Šamaš und Marduk mögen dich am Leben erhalten! ⁵ Bitte, ⁹ sende mir ⁶ von den 2 Šekel Silber, ⁷ die in deiner Hand (sind), ⁸ 1 Šekel Silber!

Simti-naburišu (dem Namen nach ein Elamite) hat bei Dadâ ein Guthaben von 2 Šekel Silber zu stehen; er ersucht durch diesen Brief um Auszahlung von 1 Šekel Silber. — Z. 5 *šibût išû* wörtlich: «der Wunsch besteht . . .», eine häufige Redensart, hier ganz unserem «bitte» entsprechend.

6. VAT 963 (VAS XVI Nr. 23).

a-na šá-pí-ri-ja
ki - bé - ma
um-ma A-ni-ta-li-mi-ma
ás-šum má-lăḫ šá Mā.Ni.Dub
 5 *šá šá-pí-ri iš-pu-ra-am*
i-na má-lăḫ 1 awêlum maḫ-ri-ja
ú-ul wa-ši-ib
¹E-tel-pi-^aŠamaš na-ás-pa-ra-am
šá ma-aḫ-ri-ja
 10 *ûm^{um} tup-pí šá-pí-ri-ja*
a-mu-ru-ú
i-na waraḫ Airu ûmu 20^{kam}
a-na ¹A-li-iš-tu-tu



ap-ki-da-ás-sú-ma

15 *a-na ma-ḥar šá-pí-ri-ja*
aṭ-ṭar-da-ás-sú

Übersetzung: ¹ Zu meinem *šâpiru* ² sprich: ³ so (sagt) Anitalimi: ⁴ Was die Schiffer des Frachtbootes betrifft, ⁵ das mir mein *šâpiru* gesandt hat, ⁶ so ist von den Schiffern ¹ Mann ⁷ nicht bei mir (geblieben). ⁸ Etel-pî-Šamaš, den Boten, ⁹ der bei mir (ist), habe ich ¹⁰ am Tage, wo ich die Tafel meines *šâpiru* ¹¹ sah, ¹² am 20. Airu, ¹³ an Ališ-Tutu ¹⁴ übergeben (ausgeliefert); ¹⁵ vor meinen *šâpiru* ¹⁶ sende ich ihn.

Der *šâpiru* hat dem Ani-talimi ein Frachtboot geschickt, von dessen Bemannung ein Mann nicht mehr da ist. Der Bote des *šâpiru* scheint sich gegen seinen Herrn vergangen zu haben; er wird auf Grund eines am 20. Airu eingegangenen Briefes dem Alištutu zur Rücksendung an den *šâpiru* ausgeliefert.

7. VAT 6723 (VAS XVI Nr. 171).

[a-n]a Šum-ma-Anum

[k]i - bē - ma

um-ma E-tel-pt-^dMarduk-ma

¹I-din-Istar pa-ḥat šá šâb-mašsar-a-lim

5 *ki-a-am ik-bi-a-am um-ma šú-ma*

¹E-ti-rum libbi šâb-mašsar-a-lim

šá bi-ti-ja

ḥa-li-ik-ma

i-na Dilbat^{ki} ma-ḥar Šum-ma-Anum rê'im

10 *ina-ás-si-ib*

a-na E-ti-rum šú-a-ti

gu-um-mu-ri-im aṭ-ru-ud-ma

¹Šum-ma-Anum rê'um

¹E-ti-rum šú-a-ti

15 *a-na awêl mu-ga-am-me-ri šá aṭ-ru-dam*

ú-ul id-di-in

ki-a-am ik-bi-a-am

(7 Zeilen zerstört)

Übersetzung: ¹ Zu Šumma-Anum ² sprich: ³ so (sagt) Eteġ-pî-Marduk: ⁴ Idin-Ištar, der Polizeipräsident, ⁵ hat mir also berichtet, so (hat) er (gesagt): ⁶ Eġirum von den Polizisten ⁷ meines Hauses ⁸ ist davongelaufen und ist ⁹ in Dilbat vor dem Hirten Šumma-Anum ¹⁰ untergebracht worden. ¹¹ Selbigen Eġirum ¹² zu ergreifen habe ich ausgesandt, ¹³ doch hat der Hirte Šumma-Anum ¹⁴ selbigen Eġirum ¹⁵ dem Häscher, welchen ich ausgesandt, ¹⁶ nicht ausgeliefert, (vielmehr) ¹⁷ so zu mir gesprochen

Wie es scheint, enthielt der Brief am Schluß eine Strafandrohung. Erhalten ist nur die Darlegung der Straftat des Šumma-Anum; er hat einem desertierten Polizisten Unterkunft gewährt und ihn auch trotz amtlicher Aufforderung nicht ausgeliefert. — *alu* ist doch wohl die Hauptstadt, Babylon; man beachte, wie gut die Behörde in Babylon informiert ist, sie weiß, in welchem Hause in Dilbat ein flüchtiger Polizist weilt! — *šâb-mašsar-a-lim*, wörtlich «Wachtmann der Stadt», = «Polizist»; der *pa-ġat šâb-mašsar-alim* ist also etwa der «Polizeipräsident».

Bei dieser Gelegenheit sei ein neubabylonischer Text eingeschaltet, der die Bestallungsurkunde für einen Wachmeister beim *bît-akîtu* in Uruk ist; datiert vom 20. Kislev des 8. Jahres des Kyros. Das graubraune Täfelchen ist 44 mm hoch, 61 mm breit und 20 mm dick und befindet sich in meinem Privatbesitz. Ich gebe auf S. 8 eine Kopie, sowie nachstehend die Bearbeitung.

OS 14.

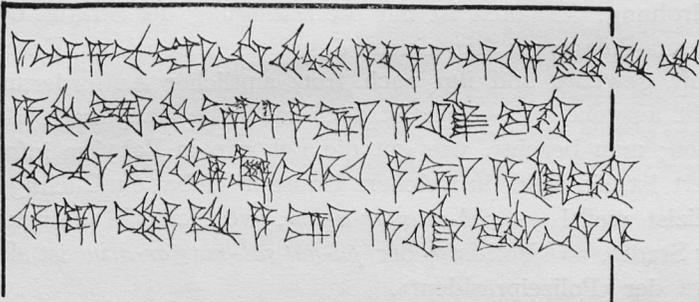
IdA-nu-um-na-din-šumi apil-šu ša IdIštar-aġêmes-iddina
apil amêlbanê amêlġikû ša bît a-ki-it
pu-ut ma-aš-sar-ti ša bît a-ki-it
ù bâbânimes ša bît a-ki-it na-si .
 5 *ina nazâzuzu ša dNabû-mukîn-âplu*
amêlšâ-tam Ê-an-na apil-šu ša dNa-din apil Šâ
IdNabû-aġ-iddina amêlrêšu rab amêlmašsarûtut ina Ê-an-na



*I*đŠamaš-mukin-āplu apil-šu sa *I*đDajān-aĥēmes-iddina
 apil *I*Ši-gu-ū *I*La-a-ba-ši-*d*Marduk
 10 apil-šu sa *I*Abdi-*d*Bēl apil E-gi-bi
 amēl tuṣšarru *I*Lu-ša-ana-nūr-*d*Marduk apil-šu sa
*I*đNabū-aĥēmes-bul-liṭ apil *I*Šá-[?]-še
 Urukki arab Kislīmu ūmu 20^{kam}
 šattu 8^{kam} *I*Ku-raš šar Bābili
 15 šar mātāti

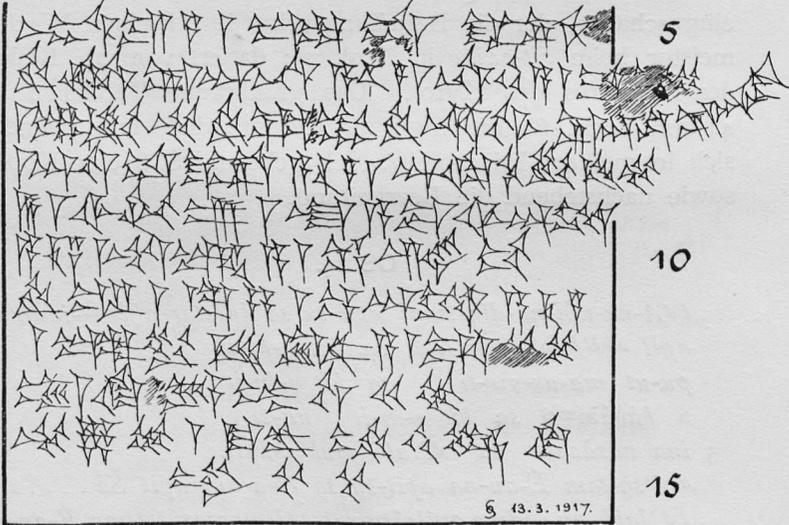
OS. 14.

2/3



Rest der Vorderseite und unterer Rand unbeschrieben.

3/5



5

10

10

13

15

15

§ 43.3. 1917.



Übersetzung: ¹ Anum-nâdin-šum, Sohn des Ištar-aḫê-iddina, ² Sohn des, Pflegekind des *akîtu*-Hauses, ³ hat die Wachtgeschäfte im *akîtu*-Hause ⁴ und den Toren des *akîtu*-Hauses übernommen. ⁵ In Zeugengegenwart von Nabû-mukîn-aplu, ⁶ dem Bischof von *Ê-ana*, Sohn des Nâdin, Sohnes des, ⁷ von Nabû-aḫ-iddina, dem Offizier, Kommandanten der Wachleute in *Ê-ana*, ⁸ von Šamaš-mukîn-aplu, Sohn des Dajân-aḫê-iddina, ⁹ Sohnes des Šigû, von Lâbaši-Marduk, ¹⁰ Sohn des Abdi-Bêl, Sohnes von Egibi. — ¹¹ Notar: Lušâ-ana-nûr-Marduk, Sohn des ¹² Nabû-aḫê-bullit, Sohnes des ¹³ Zu Uruk, am 20. Kislev, ¹⁴ im 8. Jahre des Kyros, Königs von Babylon, ¹⁵ Königs der Länder.

Das Original bietet in Z. 7 *Ê-an-na* zweimal; das eine ist als Dittographie zu streichen. — Zu *Ê.Bar(Ra) = likû* «aufgenommenes, fremdes Kind» vgl. DELITZSCH, HWBS. 385 a

8. VAT 6061 (VAS XVI Nr. 36).

a-na A-ḫu-ni ki-bê-ma

um-ma Be-la-nu-um-ma

^dŠamaš ù ^dMarduk *li-ba-al-li-tu-ka*

giš-dib-bi ša giš erinim

5 *šá ta-ak-bi-a-am*

1 *bilat giš a.zu dam-ga-am*

1 *bilat ḫanâm ta-ba-am*

ù *ḫarnam ù immerêbi.^a ka-ab-ba-ru-tim*

li-ki-a-am-ma

10 *a-na Bâbilim^{ki}*

a-na ma-aḫ-ri-ja

al-kam

Übersetzung: ¹ Zu Aḫûni sprich: ² so (sagt) Belânium: ³ Šamaš und Marduk mögen dich am Leben erhalten! ⁴ Die Einfassungen(?) aus Zedernholz, ⁵ wovon du mir sagtest, ⁶ 1 biltu gutes *a-zu*-Holz, ⁷ 1 biltu schönes Rohr, ⁸ und Horn und sehr große Lämmer ⁹ nimm! und ¹² komm ¹⁰ nach Babylon ¹¹ zu mir!

Nach der Terminologie des Hammurabigesetzes würde Belânum als *tamkarum*, Aḥûni als *šawallûm* zu benennen sein. Unser Brief des Prinzipals an seinen Reisenden (Vertreter) beantwortet einerseits eine Anfrage des Letzteren betr. Zedernholz-Fabrikate, andererseits gibt er neue Kaufaufträge und nach deren Ausführung die Ordre zur Rückkehr. — Z. 2 *Be-la-nu-um*; auch *Bi-la-nu-um* geschrieben s. VAT 8343, 3 (VAS XVI Nr. 146). — Z. 4 *giš-dib-bi* ist sumerisches Lehnwort: *giš* «Holz» + *dib* «nehmen», «fassen»; da das *gišdibbu* aus dem kostbaren Zedernholz gefertigt ist, handelt es sich wohl um einen Luxusartikel. Der Etymologie nach würde eine Bedeutung wie «Fessel» oder dergl. naheliegen; vielleicht trifft die Wiedergabe durch «Einfassung» ungefähr den Sinn. — Z. 6/7. «I» durch wagerechten Keil ausgedrückt! — Z. 8. *SI* = *ḫarnu* «Horn», wie im Deutschen Warenbezeichnung einfach im Sg.

9. VAT 7569 (VAS XVI Nr. 94).

a-na ¹*Marduk-dajânnum*
ki- bé- ma
um-ma Im-bi-ti-ja-ma
⁴*Šamaš* *ù* ²*Marduk* *ás-šú-mi-ja*
 5 *li-ba- al-li-tu-ka*
¹ *awêlam* *ûm* ^{2^{kam}} *i-di-sum-ma*
i-na ti-li-im e-pi-ri
li-ša-bi-su
a-nu-um-ma Warad-i-li-šú
 10 *ás-tap-ra-kum*

Übersetzung: ¹ Zu Marduk-dajân ² sprich: ³ so (sagt) Imbitija: ⁴ Šamaš und Marduk mögen um meinerwegen ⁵ dich am Leben erhalten! ⁶ Gib einen Mann auf ² Tage, ⁷ auf dem Schutthügel möge er Erd(arbeit) übernehmen(?). ⁹ Nun sende ich dir den Warad-ilišu.

Auf dem *tilu* soll ein Arbeiter zwei Tage lang Erde «fassen»; gleichzeitig wird Warad-ilišu an den Briefempfänger

abgeschickt. — Z. 6 *i-di-sum* = *idin-sum*, *idišsum*; Z. 8 *li-ša-bi-su* für *lišabitsu*.

10. VAT 797 (VAS XVI Nr. 13).

a-na I-ku-un-pî^d Sin
ki- bé- ma
um-ma mârât-šarrim-ma
tup-pî i-na a-ma-ri-im
 5 *ša-bi-it* ^{1^d} *Sin-a-ša-am-i-din-nam*
rê'u šênê^{hi.a}-ja šú-ri-a-am
^{1^d} *Sin-ma-gir ma-ki-su-um*
šú-mi is-ba-ra-ku-ma
ma-ki-su-um zu-lu-up
 10 *a-we-la šú-a-ti*
ú-ul tu-šá-ri-a-am
a-na a-bi-ja
a-šá-ša- ar

Übersetzung: ¹ Zu Ikîm-pî-Sin ² sprich: ³ so (sagt) die Königstochter: ⁴ Sobald du meine Tafel siehst, ⁵ ergreife den Sin-ašam-idinam! ⁶ der Hirte besorge(?) mein Kleinvieh! ⁷ Sin-mâgir, der Zöllner, ⁸ hat in meinem Namen dir geschrieben und ⁹ (als) Zöllner sollst du um die Datteln ¹⁰ selbigen Mannes ¹¹ dich nicht bekümmern(?). ¹² An meinen Vater ¹³ schreibe ich.

Die königliche Prinzessin gibt Anweisung über ihr zugehörige Bedienstete; offenbar wegen der ihr zu entrichtenden Abgaben. *mâkisum* bezeichnet nach DELITZSCH, HWB S. 407 b den «Zöllner», «Steuererheber»; zu ihnen scheint Ikûn-pî-Sîn auch zu gehören. Das klare Verständnis des Briefes wird mir zurzeit noch vorenthalten wegen der Ungewißheit der Deutung von *šú-ri-a-am* (Z. 6) und *tu-šá-ri-a-am* (Z. 11), beides II 1 von שרא oder שרה.

Aus dem Amarnafunde kennen wir das leider sehr verstümmelte Briefchen einer kanaanäischen Stadtfürstentochter an eine vornehme Dame am ägyptischen Hof; s. VAT 1594

(= VAS XI Nr. 21; Knudtzon Nr. 50); auch hier nennt die Absenderin sich nicht mit Namen, sondern *mârat*[. . . .]. Ich benutze die Gelegenheit, um das Beispiel einer Königinnenkorrespondenz mitzuteilen, das im 1. Hefte der «Inschriften aus Boghazköi» unter Nr. 29 veröffentlicht worden ist:

- um-ma* ^f*Na-at-te-ra sinniṣ šarri rabê šá* ^{mât}*Mi-iṣ-ri-i*
a-na ^f*Pu-du-ḫe-pa sinniṣ šarri rabê šá* ^{mât}*Ḫa-at-ti bêl-ti-ja*
ki-bê-ma

a-na ja-ši a-ḫa-ti-ki šú-ul-mu a-na mâti-ja šul-mu
a-na ka-a-ši a-ḫa-ti-ja lu-ú šú-ul-mu
 5 *a-na mâti^{ti}-ki lu-ú šu-ul-mu a-nu-ma al-te-mi*
ki a-ḫa-ti ta-âš-pu-ri a-na ja-ši a-na šá-a-li
šú-ul-mi ù ši-i ta-šap-pa-ra a-na ja-ši
eli te-mi šá sa-la-mi damḫi eli tê-mi
šá a-ḫu-ut-ti ta-mi-iḫ-ti šá šarri rabê
 10 *šar* ^{mât}*Mi-iṣ-ri-i i-na libbi-šú it-ti*
šarri rabê šar ^{mât}*Ḫa-at-ti aḫi-šú*

^d*Amana ù* ^d*Tešup i-na-âš-šú-ú ri-iš-ki*
^d*Amana i-na-an-din a-na du-um-mu-ki*
^d*šá-la-ma ù i-na-an-din aḫu-ut-ta*
 15 *ta-me-iḫ-ta šá šarri rabê šar* ^{mât}*Mi-iṣ-ri-i*
it-ti šarri rabê šar ^{mât}*Ḫa-at-ti aḫi-šú*
a-di da-ri-ti ù sa-al-ma-a[ku]
ù aḫ-ḫa-a-ku it-ti aḫ[i-ja . . .]
a-na-ku ? ..[.]
 20 *a-nu-ma [.]*

Übersetzung: ¹ So (sagt) Nattera, die Frau des Großkönigs von Ägypten: ² zu Puduḫepa, der Frau des Großkönigs von Ḫatti, meiner Herrin, sprich: ³ mir, deiner Schwester, ist Wohlergehen, meinem Lande ist Wohlergehen! ⁴ dir, meiner Schwester, sei Wohlergehen, ⁵ deinem Lande sei Wohlergehen! Jetzt habe ich gehört, ⁶ daß meine Schwester an mich geschrieben hat, um ⁷ nach meinem Wohlergehen zu fragen, auch hat sie an mich geschrieben

⁸ in der Angelegenheit des glücklichen Friedens, in der Angelegenheit ⁹ der glücklichen Verbrüderung des Großkönigs, ¹⁰ Königs von Ägypten, von Herzen mit ¹¹ dem Großkönig, König von Hatti, seinem Bruder.

¹² Amon und Tešup werden dein Haupt erhöhen, ¹³ und Amon wird zum Glücke ¹⁴ Frieden geben und glückliche ¹⁵ Verbrüderung geben zwischen dem Großkönig, König von Ägypten ¹⁶ und dem Großkönig, König von Hatti, seinem Bruder, ¹⁷ für die Dauer! Und ich bin friedlich ¹⁸ und ich bin verbrüdert mit meinem Bruder
¹⁹ Ich ²⁰ Jetzt

Man beachte, daß die Absenderin sich zuerst nennt; die gleiche Sitte bei dem Brief KNUDTZON Nr. 5, den KNUDTZON mit bewunderungswürdigem Takt ergänzt hat. — Da der Sonnengott der Ägypter in den Amarnatexten mehrfach genannt wird und zwar nicht Rê, sondern Amon, trage ich kein Bedenken ^dUD durch ^dAmana zu umschreiben.

II. VAT 8489 (VAS XVI Nr. 123).

a-na Ilu-šú-illat^{at}-su

ki-^{bi}bé- ma

um-ma Na-bi-^dDam-gal-nun-na-ma

^dŠamaš li-ba-al-li-it-ka

5 *a-nu-um-ma*

tup-pi-i

¹^dAdad-ta-a-a-ar

ki-ma ak-bi-kum

uš-ta-bi-la-ak-kum

10 *ku-nu-uk-ki-šú šá-al-mu-tim*

a-na ^dAdad-ta-a-a-ar

i-di-iš-šú

Übersetzung: ¹ Zu Ilušu-illatsu ² sprich: ³ so (sagt) Nabi-Damgalnuna: ⁴ Šamaš möge dich am Leben erhalten! ⁵ Jetzt ⁹ sende ich dir ⁶ die Tafel ⁷ des Adad-târ, ⁸ wie ich dir sagte. ¹⁰ Ihre Siegel unversehrt — ¹² gib sie ¹¹ dem Adad-târ!

Von den Kontrakttafel-Ausfertigungen trägt die Außen-
tafel zahlreiche Siegelabrollungen; solange diese unversehrt
sind, ist eine Garantie gegeben, daß auch an der Innentafel
keine Änderungen vorgenommen wurden; daher die ausdrück-
liche Betonung der «unversehrten Siegel» in unserem Brief.

IV. Die Notarfamilien im Uruk der Seleukidenzeit.¹⁾

Das babylonische Recht erforderte für alle geschäft-
lichen Vorgänge von mehr als nur augenblicklicher Bedeu-
tung die Ausfertigung eines Kontrakts. Seine Formulierung
und Niederschrift lag naturgemäß in der Hand einer rechts-
kundigen Persönlichkeit, die für die Innehaltung der vor-
geschriebenen Förmlichkeiten Gewähr leisten konnte. Daher
finden wir in unzähligen Fällen unter den am Schluß der
Kontrakte aufgezählten Zeugen den «Notar» mitunterzeichnet
und durch seinen Amtstitel kenntlich gemacht.

In den Kontrakten der Seleukidenzeit, die die Ruinen-
stätte von Warka hergab, steht die Notariatsangabe stets in
der Zeugenliste an letzter Stelle, unmittelbar vor dem Da-
tumsvermerk. Der — bis jetzt in syllabischer Schreibung nicht
vorliegende — Amtstitel lautet ideographisch *amêlu* ²⁾ und
wurde vermutlich *tupšarru* gesprochen.

Gleich den Zeugen wird der Notar in möglichst zweifels-
freier Weise dadurch gekennzeichnet, daß der Name des
Vaters (und bisweilen des Großvaters) sowie der des Stamm-

1) Abkürzungen: C I, C II = CLAY, *Babylonian records in the Library
of J. Pierpont Morgan I bzw. II.* S = SCHROEDER, *Kontrakte der Seleu-
kidenzeit aus Warka* (= VAS XV, d. i. *Vorderasiatische Schriftdenkmäler XV*).
BRÜNNOW = *A classified List of cuneiform Ideographs, compiled by
Rud. E. Brünnow* (Leyden 1889).

2) Bemerkenswert ist die Verschiedenheit der Schreibung des Zeichens
ŠID einerseits im Ideogramm für *tupšarru* (*amêlu*ŠID) und andererseits in den
Verbindungen *aban*ŠID = *kunukku* «Siegel» (s. BRÜNNOW Nr. 5971) und
IM.ŠID = *tuppu* «Tontafel» (s. zum Ideogramm: BRÜNNOW Nr. 8537 ff.). —
Für die Zeichenformen vgl. VAS XV, Zeichenliste Nr. 112 (S. 84).

vaters der Familie mitverzeichnet wird. Es heißt also beispielsweise:

[¹Ta-ni]t-tum-^dAnu aplu ša ^{1d}Anu-bêl-šu-nu aplu ša ¹Ta-ni-tum-^dAnu apal ¹Ak'-u-tu (S 27, 28).

oder:

^{1d}Na-na-a-iddina mârû ša ¹Ina-ki-lil-^dAnu mârû ša ^{1d}Anu-uballišû apal ¹Šadîi (S 12, 24).

In diesen beiden Fällen haben wir vier Geschlechter, deutlich geschieden in zwei Gruppen:

- a) Sohn — Vater — Großvater
- b) Ahnherr.

Zur Bezeichnung der direkten Geschlechtsfolge von Vater auf Sohn dient die Formel *mârû ša* bzw. *aplu ša* Zwischen *mârû* (TUR) und *aplu* (A) wird kein Unterschied gemacht. — Dagegen wird die Angabe des Ahnherrn eingeführt durch den status constructus, und zwar stets *apil* (niemals *mâr*).¹⁾

Dank dieser genauen Geschlechtsfolge-Angaben können aus den Warkatexten einzelne Familien über ein volles Jahrhundert verfolgt werden. Für gewöhnlich hat das ja kein Interesse, zumal die stereotypen Namensformen recht störend sind. Falls aber sich auch bei den Notaren derartiges ermöglichen ließe, würden wir ein wertvolles Hilfsmittel zur chronologischen Bestimmung von Warkatexten der Seleukidenzeit erhalten, in denen unglücklicherweise die Datierung zerstört oder doch in ihrem charakteristischen Teil beschädigt ist.

Die bis jetzt bekannt gewordenen Notare²⁾ sind (in chronologischer Folge):

1) REISNER, *Sumerisch-babylonische Hymnen* S. XII: «*apil ša* und *apil*. Der erstere Ausdruck wird gebraucht vor dem Namen des wirklichen Vaters, der zweite vor dem des Stammherrn oder der Familie.»

2) In dieser Übersicht sind durch Gedankenstriche getrennt: Vater — Sohn — Großvater. Der Name des durch *apil* eingeführten «Ahnherrn» ist in runde Klammern gesetzt. — In den durch ein Sternchen (*) bezeichneten Fällen ist die in Parallelen gebotene Angabe des Stammvaters unterblieben bzw. zerstört.

1. *Ú-bar — Šir-ki-^dAnu* 8. Jahr (C II 1)
2. *^dAnu-bêl-šu-nu — Itti-^dAnu-nuḫṣu¹⁾* (*^dSin-liki-unninni*)
9. Jahr (C II 2) 14. Jahr (S 3)*
3. *^dAnu-aḫ-ušabsi^{si} — ^dAnu-balât-su-ikbi* 13. Jahr (S 2)
4. *^dAnu-iddin-nu — Zêri-ia* 20. Jahr (C II 3)
5. *Itti-^dAnu-nuḫṣu — ^dAnu-bêl-su-nu* (*^dSin-liki-unninni*)
29. Jahr (C II 4) 31. Jahr (C II 5)* 35. Jahr (C II 6. 7)
36. Jahr (S 4) 37. Jahr (C II 10)*
6. *^dAnu-aḫêmes-iddina — ^dAnu-uballitit* (*^dSin-liki-unninni*)
33. Jahr (S 23) 35. Jahr (C II 8)
7. *^dNa-na-a-iddina — Ina-ki-lil-^dAnu* 37. Jahr (S 5)
8. *^dAnu-uballitit — Itti-^dAnu-nuḫṣu* (*^dSin-liki-unninni*)
46. Jahr (C II 11) 48. Jahr (C II 12) 49. Jahr (C II 13)
51. Jahr (C II 14) 56. Jahr (C II 15)
9. *^dAnu-aḫ-iddin-nu — Ni-din-tum-^dAnu* 57. Jahr (C II 16)
10. *Ba-la-tu — Ba-as-si-ia (Ê-kúr-za-kir)* 67. Jahr (C II 17)
11. *Itti-^dAnu-nu-uh-šu — ^dAnu-uballitit* (*^dSin-liki-unninni*)
68. Jahr (C II 18)
12. *Ni-din-tum-^dAnu — ^dAnu-uballitit* (*^dSin-liki-unninni*)
71. Jahr (C II 19)
13. *^dAnu-eriba — Rabi-^dAnu (Šadiⁱ)* 71. Jahr (C II 20)
14. *Istar-šum-eres — ^dAnu-eriba* 75. Jahr (C II 21) 77. Jahr
(C II 22) 78. Jahr (C II 23) 82. Jahr (C II 24) 85. Jahr
(C II 26) 86. Jahr (S 35) 87. Jahr (C II 27) 90 + x Jahr
(C II 29) ? Jahr (S 42)
15. *^dAnu-bêl-šu-nu — Ni-din-tum-^dAnu* (*^dSin-liki-unninni*)
83. Jahr (S 11) 93. Jahr (S 34)
16. *Itti-^dAnu-nuḫṣu — ^dAnu-bêl-šu-nu* Aus einem Jahr eines
Siluku, wohl nicht identisch mit Nr. 5 (C II 25)
17. *Dum-ki-^dAnu — ^dAnu-uballitit* (*^dSin-liki-unninni*)
89. Jahr (C II 28)
18. *^dAnu-aḫêmes-iddina — ^dAnu-bêl-šu-nu (Ê-kúr-za-kir)*
101. Jahr (S 41) 109. Jahr (S 19)

1) *He. Nun.*



19. *Nidintum*¹⁾ - ^dAnu — ^dAnu-bêl-šu-nu (*Ê-kûr-za-kir*)
108. Jahr (S 18) 109. Jahr (C II 30)
20. *Man-nu-i-ka-bu* — *Nidintum* - ^dAnu (*Ê-kûr-za-kir*)
118. Jahr (C II 31)
21. ^šŠamaš-etir — *Ina-ki-lil* - ^dAnu — *Šumma-ina-ka-tâ* -
^dAnu (*Ê-kûr-za-kir*) 119. Jahr (S 32)
22. ^dAnu-kiša-an-ni, ^{amêtu}galamaḥ ^dAnu — *Ni-din-tum* -
^dAnu [Var.: *Nidintum* - ^dAnu] (^d*Sin-liki-unninni*) 102.
Jahr (S 48) 119. Jahr (C II 32) 122. Jahr (C I 98)
130. Jahr (S 12) 132. Jahr (S 39. 40. 49) ? Jahr (S 31)
23. *Nidintum* - ^dAnu — ^dAnu-bêl-šu-nu (^d*Sin-liki-unninni*)
121. Jahr (S 44) 122. Jahr (S 14) 124. Jahr (S 52)
24. ^dAnu-aḥ-iddina — *Ni-din-tum* - ^dAnu (*Ê-kûr-za-kir*)
120. Jahr (S 47) 122. Jahr (S 38) 124. Jahr (C II 34)
129. Jahr (C II 35)
25. *Mukîn-aplu* — *Nidintum* - ^dAnu (*Ê-kûr-za-kir*) 124. Jahr
(C II 33) 127. Jahr (S 25) 131. Jahr (C II 36)
26. ^dAnu-bêl-šu-nu — *Ni-din-tum* - ^dAnu (^d*Sin-liki-unninni*)
133. Jahr (C II 37) 139. Jahr (C II 38)
27. *Nidintum* - ^dAnu — *Il-lut* - ^dAnu (^d*Sin-liki-unninni*)
144. Jahr (S 30)
28. *Il-lut* - ^dAnu — *Nidintum* - ^dAnu (^d*Sin-liki-unninni**)
145. Jahr (S 33)*
29. ^dAnu-ab-ušur — ^dAnu-aḥêmes-iddina (*Ê-kûr-za-kir*)
146. Jahr (S 13)
30. ^dAnu-uballit^{it} — *Ina-ki-lil* - ^dAnu (*Ê-kûr-za-kir*) 149. Jahr
(C II 39) 150. Jahr (C II 40) 151. Jahr (C II 42)
152. Jahr (C II 41) 154. Jahr (C II 44. 45) 155. Jahr
(C II 46) 157. Jahr (C II 47) Derselbe Notar ist wohl
auch zu ergänzen: 156. Jahr (S 27) ? Jahr (S 22)
31. ^dPapsukal-ibni — *Nidintum* - ^dAnu (*Ê-kûr-za-kir*) 153. Jahr
(C II 43)
32. *Ina-ki-lil* - ^dAnu — ^dAnu-uballit^{it} (*Ê-kûr-za-kir*) 160. Jahr
(C II 48)

1) 



33. *Ina-ki-lil-^dAnu* — ^d*Šamaš-etir (Ē-kūr-za-kir)* 166. Jahr (C II 49. 50) 160 + x. Jahr (S 24)
34. [.] *-iddina* — *Usallim-^dŠamaš* [170. =] 106. Arsakiden-Jahr (C II 51)
35. ^d*Anu-ahê-iddina* — *Nidintum-^dAnu (^dSin-liki-unninni)* 101. = 107. Ars.-Jahr (S 37) [173. =] 109. Ars.-Jahr (C II 52) Ferner: (C II 53)
36. [.] — ^d*Anu-ahê meš-iddina (^dSin-liki-unninni)* ? Jahr (S 51)

Außerdem finden sich folgende, noch undatierbare Notare genannt:

37. *Ni-din-tum-^dAnu* (S 21)
38. ^d*Anu-eriba* — ^d*Anu*[.] (S 45)
39. [.] ^d*Anu* — ^d*Anu*[.] (S 46)
40. ^d*Anu-balât-su-iqbi* 100 + x. Jahr (S 16).

Es muß auffallen, daß die Mehrzahl aller Notare zwei Familien angehört, nämlich:

- A. Nr. 2. 5. 6. 8. 11. 12. 15. 17. 22. 23. 26. 27. 28. 35. 36.
^dSin-liki-unninni
- B. Nr. 10. 18. 19. 20. 21. 24. 25. 29. 30. 31. 32. 33 *Ē-kūr-za-kir*.

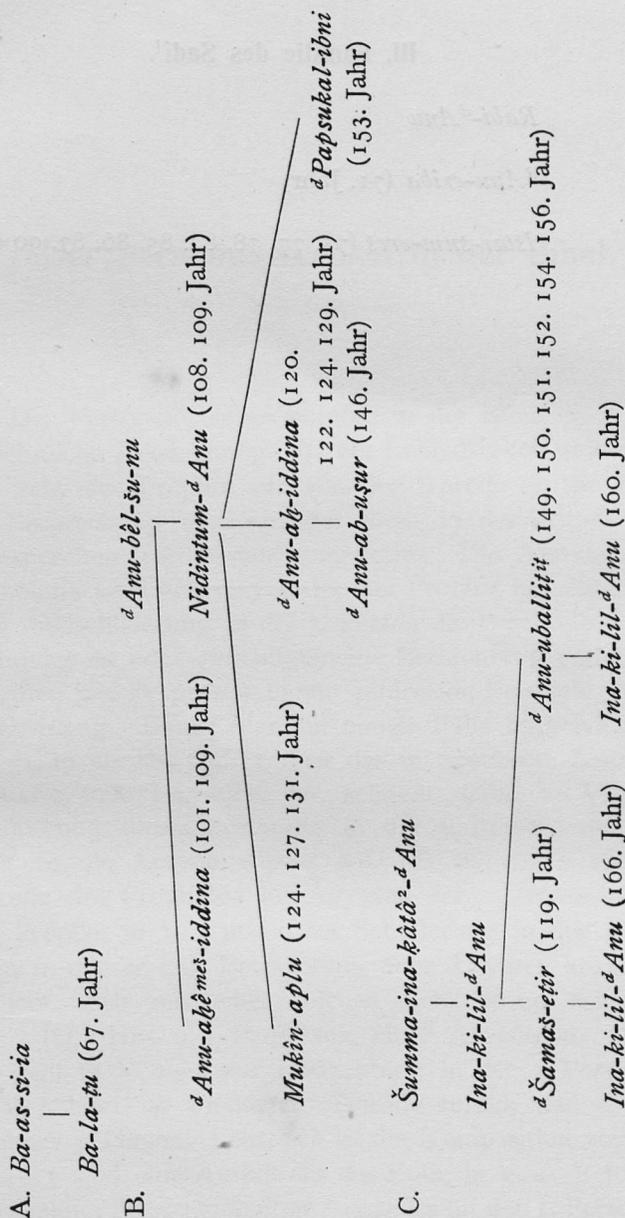
Außerdem wird in Nr. 13 eine Familie des *Šadi'* erwähnt, der offenbar auch Nr. 14 entstammte.

Der Gedanke, daß es sich etwa um juristische Schulen handelte, deren Angehörige sich nach dem Stifter der Schule nannten, liegt nahe und hätte Parallelen im Judentum; man erinnere sich an die Bezeichnung *בית הלל* «Schule Hillels» (STRACK, *Einleitung in den Talmud*⁴ S. 84). Gleichwohl dürfte, wie an der Hand von Stammtafeln zu zeigen ist, nicht zu bezweifeln sein, daß es sich nicht um fiktive Zugehörigkeit zu ^d*Sin-liki-unninni* oder *Ē-kūr-za-kir* handelt, sondern um regelrechte Familienabstammung. Innerhalb der Familie müßte demnach die juristische Lehre sich vererbt haben, und mit ihr auch das Amt des Notars. Wie Israel

seinen priesterlichen «Stamm» Levi hatte, so gab es in Uruk die Notarsfamilien ^a*Sin-liki-unninni* und *Ê-kûr-za-kir*. Einen ausschließlichen Anspruch dieser Familien auf die Ausübung des Notariatsberufs gab es natürlich nicht. Wir sehen auch in jeder Generation Personen, die — und zum Teil wie Nr. 14 häufig — Urkunden notariell abfassen und durch ihre Mitzeugenschaft beglaubigen. Die Konkurrenz eines homo novus wird für die Erbnotare gewiß ein segensreicher Ansporn gewesen sein; sonst wäre nicht möglich gewesen, daß das Amt über ein Jahrhundert in den genannten Familien sich «vererbte». — Wie aus obiger Zusammenstellung ersichtlich ist, lassen sich die Notarnamen zur Kontrolle der Datierung und — gegebenenfalls — direkt zur Zeitbestimmung benützen, natürlich mit den durch die Sachlage begründeten Grenzen etwa eines Menschenalters.

I. Familie des ^dSin-lik-i-unninni.*Itti-^dAnu-nuṣṣu**^dAnu-bêl-šu-nu* (9. 14. Jahr)*^dAnu-uballitū**Itti-^dAnu-nuṣṣu* (29. 31. 35. 36. 37. Jahr)*^dAnu-aḡēmes-iddina* (33. 35. Jahr)*^dAnu-uballitū* (46. 48. 49. 51. 56. Jahr)*Itti-^dAnu-nuṣṣu* (68. Jahr)*Ni-din-tum-^dAnu* (71. Jahr)*^dAnu-uballitū**^dAnu-bêl-šu-nu* (83. 93. Jahr)*Dum-ki-^dAnu* (89. Jahr)*Nidintum-^dAnu* (121. 122. 124. Jahr)*^dAnu-ḡiša-an-ni,*
ḡalamah ^dAnu
(102. 119. 122. 130. 132. J.)*Il-lut-^dAnu* (145. Jahr)*^dAnu-bêl-šu-nu* (133. 139. Jahr)*Nidintum-^dAnu* (144. Jahr)*^dAnu-aḡē-iddina* (171. 173. Jahr)

II. Familie des Ê-kûr-za-kir.



III. Familie des Šadī¹.

Rabi-^dAnu

^dAnu-erība (71. Jahr)

Ištar-sum-ereš (75. 77. 78. 82. 85. 86. 87. 90+x. Jahr)

Der Personenwechsel in der Bibel.

Von *J. Sperber.*

I.

Der Personenwechsel ist eine in der Bibel nicht außergewöhnliche Erscheinung. In der Lebhaftigkeit seiner Sprache geht der Prophet oft von der Anrede an die Zuhörer zur Besprechung über, in der diese in der dritten Person angesprochen werden und umgekehrt. Die Anrede soll die Teilnahme ausdrücken, von der der Prophet beseelt ist, während die Schilderung in der 3. Person die Beschreibung eines Zustandes ist oder eine allgemeine Betrachtung enthält. Die Schriften der Propheten bieten zahlreiche Beispiele für diese Erscheinung. Es sei hier auf einige Fälle hingewiesen. In Jes. 51, 17 spricht der Prophet das in trostlosem Zustand dahniederliegende Jerusalem an, schließt daran in V. 18 eine Schilderung dieses Zustandes in der 3. Person und nimmt in V. 19 die Anrede wieder auf. Ez. 29, 2—10 stellt eine Anrede des Propheten an Ägypten dar. Dazwischen geht der Prophet in V. 6 und 9 zur Schilderung in der 3. Person über, in der er eine Betrachtung über Ägypten anstellt, und schließt auch mit einer solchen Schilderung seine Rede (V. 11 ff.). Hos. 9, 1 fängt mit einer Anrede an das Volk an, geht in V. 2—4 zur Betrachtung in der 3. Person über, in V. 5 kehrt er wieder zur Anrede zurück und endlich in V. 6 zur 3. Person. Lehrreich ist die Komposition von Jes. 59. V. 2—3 sind eine Anrede an das Volk, in V. 4—8 folgt eine Ausmalung ihres sündhaften Zustandes (in der 3. Person), und

endlich in V. 9 ff. spricht der Prophet als Glied des Volkes in der 1. Person (wir). Diese Beispiele, die sich um ein Vielfaches vermehren lassen, zeigen zur Genüge, daß der Prophet wie der Lehrdichter (vgl. z. B. Prov. 1, 23—27 mit V. 28—30) in der freien Rede sich nicht gebunden fühlen und mit einer gewissen Willkür die von ihnen angesprochene Person bald direkt anreden, bald von ihr in der 3. Person sprechen. Die Fülle der Belege beweist, daß wir es hier nicht etwa mit einer schlechten Überlieferung des Textes zu tun haben, sondern daß hier eine Stilerscheinung vorliegt.

Merkwürdiger ist die Erscheinung, daß der Redner in einem Satz von der Anrede in der 2. Person zur Besprechung in der 3. oder umgekehrt übergeht. Wir können sogar Fälle nachweisen, daß auch Übergänge der Rede von der 1. in die 3. Person und umgekehrt stattgefunden haben. Die Zahl der Belege für diese Erscheinung ist eine so große, daß auch hier eine Stilerscheinung angenommen werden muß. Wenn man auch in den einzelnen Fällen versucht wäre, nach dem Vorgang vieler alter Versionen in beiden Satzteilen die Einheitlichkeit der Anrede herzustellen, so beweist wiederum eine Betrachtung aller Fälle, daß wir es nicht mit einer Inkorrektheit der masoretischen Überlieferung zu tun haben. Den alten Versionen darf man in dieser Beziehung nicht zuviel trauen. Sie werden wohl nur dem Sinne nach übersetzt haben und so in vielen Fällen statt des Personenwechsels dieselbe Person haben auftreten lassen. Ferner stimmen sie in ihrer Änderung des masoretischen Textes nur in geringen Fällen überein, während sie in den meisten Fällen auseinandergehen. In vielen Fällen wiederum stimmen sie alle mit dem masoretischen Text überein.

Die Erscheinung des Personenwechsels läßt sich auch in der arabischen Poesie nachweisen («*Ilṭifât*»). Die Fälle, wo in einer Qaṣīde der Dichter plötzlich von der Schilderung in der 3. Person zur Anrede an den von ihm be-

sungenen Helden übergeht und dann etwa wiederum in der Betrachtung in der 3. Person fortfährt, sind häufig.¹⁾ Aber es finden sich auch solche Fälle, wo der Personenwechsel in einem Satz stattfindet. Auch finden sich im Qur'an²⁾ folgende Übergänge: von der 1. zur 2. Person

وَأْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ (Sure 6, 70—71); von لِرَبِّ الْعَالَمِينَ وَأَنَّ أَتَيْمُوا الصَّلَاةَ وَآتَقُوا (Sure 48,

der 1. zur 3. إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ (Sure 48,

1—2); von der 2. zur 3. حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَبَينَ بِهِمْ (Sure 10, 23);

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ (Sure 10, 23); von der 3. zur 2. وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ

وَأَوْحَىٰ فِي (Sure 19, 91) und endlich von der 3. zur 1. وَجِئْتُمْ

كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزِينًا (Sure 41, 11). Zamahšari und Baiḍawi

bemerken zu solchen Stellen, der *Illifât* sei zur besondern Eleganz des Ausdruckes angewendet. — Beispiele aus dem Persischen findet man bei GLADWIN, *Dissertations on the Rhetoric, Prosody and Ryme etc.*, Calcutta 1801, S. 56 und bei FRIEDR. RÜCKERT, *Grammatik, Rhetorik und Poetik der Perser*. Neu herausgegeben von W. PERTSCH, Gotha 1874, S. 355. Schon die jüdischen Grammatiker des Mittelalters machten gelegentlich auf diese Erscheinung aufmerksam, z. B. Dunaš b. Labraṭ³⁾ und David Qimḥi,⁴⁾ denen viele von den älteren und neueren Exegeten gefolgt sind. In allerneuester Zeit jedoch haben die Exegeten diese Stilerscheinung bei ihrer Erklärung völlig außer Acht gelassen und die Korrekt-

1) Vgl. auch NÖLDEKE, *Delectus* p. 5, Note zu Z. 4. — *Red.*

2) Vgl. *Dictionary of the technical terms*, Calcutta 1862, s. v. التفات.

3) Zitiert in Ibn 'Ezrā's Kommentar zu Ps. 9, 7.

4) An mehreren Stellen seines Kommentars, z. B. Jes. 1, 29. Jer. 30, 8

u. ö. Ferner im *Mikhlöl* ed. RITTENBERG, Lyck 1862, S. 2, 121.

heit jeder einzelnen Stelle auf Grund des Zeugnisses der alten Versionen bestätigt bzw. verworfen. Im folgenden sollen all' die Fälle, in denen ein Personenwechsel vorliegt, im Zusammenhang behandelt werden.¹⁾

II.

1. Übergang von der Besprechung zur Anrede. An erster Stelle sollen die Fälle angeführt werden, wo in den folgenden Versen sich ebenfalls die Anrede in der 2. Person fortsetzt. Der Übergang von der 3. zur 2. Person findet also mitten im Vers statt. Vgl. Dt. 32, 17. Der vorhergehende Abschnitt (von V. 8 ff.) ist in der 3. Person gehalten. Das Suffix von אַבְרָחָם (V. 17) leitet zur Anrede über, die sich auch in V. 18 fortsetzt, allerdings in V. 19 wieder zur Besprechung zurückkehrt. Dieselbe Erscheinung tritt uns in Jos. 7, 12 entgegen. Gott sagt, Israel habe gesündigt und werde deshalb vor dem Feind keinen Bestand haben. Hierauf wendet er sich direkt an das Volk und ruft ihnen zu: ich werde nicht mehr mit euch sein. Die Anrede setzt sich in den folgenden Versen fort. Weitere Beispiele liegen vor in Jes. 41, 22; Jer. 29, 19; Ez. 5, 16; 20, 40; Jona 2, 3; Mi. 2, 3; Hhl. 1, 2.

Doch gibt es auch zahlreiche Fälle, in denen der Übergang von der Besprechung zur direkten Anrede unvermittelt eintritt, ohne daß sich die Anrede fortsetzt. In einigen Fällen drückt der Personenwechsel einen lebhaften Ausruf des Redners aus. Mitten in seiner Klage über die Sittenverderbnis in Jerusalem wendet sich der Prophet direkt an seine Zuhörer und ruft ihnen zu עֲמֵי מְאֹשְׂרֵיךְ מִתְעִים וְרַךְ אֲרַחֲמֶיךָ בְּלֵעֵי (Jes. 3, 12 gegenüber der 3. Person von V. 12 a). Ähnliche

1) ED. KÖNIG hat in seiner Stilistik (S. 238 ff.) den Personenwechsel in der Bibel ausführlich behandelt. Unabhängig von ihm bin ich dieser Erscheinung nachgegangen und halte meine Ausführungen nicht für überflüssig. KÖNIG hat nämlich keinen Unterschied zwischen dem Personenwechsel innerhalb der Rede und dem im Vers gemacht, während ich mich nur auf den letzteren beschränke.

Fälle Jes. 45, 17; Jer. 6, 9; 12, 13. In anderen Fällen wendet sich der Prophet am Ende seiner Ausführung direkt an seine Zuhörer, um einen eindrucksvollen Schluß zu hinterlassen, vgl. Jes. 59, 21;*) Hos. 9, 7. Zuweilen kommt es auch vor, daß der Prophet in seiner Besprechung parenthetisch zur Anrede übergeht, vgl. Jes. 16, 7 (חֲהַנּוּ אֶךְ נִכְאִים); 46, 1; Jer. 17, 1. In Ez. 5, 15 geht er ebenfalls zur Anrede über, wiederholt aber denselben Vorgang in V. 16, um dann in V. 17 bei der Anrede zu bleiben. Ähnliche Übergänge finden sich ferner in Ps. 9, 7; 22, 27; 45, 15; 49, 19 (V. 19b ist die Anrede des Psalmisten), Hi. 16, 7 (wo im nächsten Vers ein Übergang von der 2. zur 3. Person stattfindet). Ps. 69, 33 ist für unsere Untersuchung besonders wichtig. Dieser Vers ist ein Zitat aus Ps. 22, 27, ebenso wie V. 34, der dem V. 25 (in Ps. 22) entspricht. Unser Psalm hat also in 22, 27 den Personenwechsel vor sich gehabt. Dies ist ein authentisches Zeugnis für die Korrektheit des Textes, wo ein solcher Übergang in der Rede vorliegt. — Die Anrede in der 3. Person in 1 K. 1, 2 (וְהוֹי לֹ סִכְנַת) gegen die sonstige 2. Person ist wohl durch das vorangehende המלך veranlaßt. In der Prosa findet sich in Lev. 2, 8 ein solcher Übergang (וְהִבְאֵת יְהוָה יְהוָה). Zu beachten ist, daß nach der Erwähnung Gottes die Rede öfters in die Anrede an denselben übergeht.²⁾ Vgl. Mi. 7, 17 (mit Fortsetzung der Anrede im folgenden Vers); Zach. 14, 5; Ps. 16, 5; 22, 28; 41, 3. 4. In Jes. 38, 12 und Ps. 24, 6 (דַּרְשׂוּ פָּנַי) gegenüber (דַּרְשׂוּ) erfolgt ebenfalls die Apostrophierung Gottes, obzwar Gott in diesem Vers nicht ausdrücklich genannt ist. Er wirkt aus den vorhergehenden Versen noch nach (vgl. Jes. 38, 11; Ps. 24, 5). Hieher gehört auch Mi. 7, 19. V. 19a ist in der 3. Person gehalten und schließt sich an V. 18b an, während V. 19b seine

1) V. 21b bezieht sich nicht auf den Propheten, sondern auf Israel als den Träger der Gottesidee (Ibn 'Ezrā, Qimḥi, DILLMANN z. St.).

2) Vgl. KÖNIG, a. a. O. S. 243.

Stütze an V. 20 hat, der ebenfalls in der 3. Person steht. Hier findet außerdem noch ein Wechsel des Pron. suff. statt, indem das Pronomen der 1. Person vom ersten Halbvers in das der 3. Person im zweiten Halbvers übergeht. Dieser Übergang hat auch in V. 20 seine Stütze, wo von Ja'qôb etc. in der 3. Person die Rede ist.

2. Übergang von der 2. zur 3. Person. Dieser ist leicht zu verstehen, wenn in der zweiten Vershälfte das Subjekt hinzugefügt wird, das in der ersten nur durch ein Pronomen ausgedrückt ist. So z. B. Gen. 49, 26 בְּרַכְתָּ אֶבְרָהָם וְגו' בְּרַכְתָּ אֶתְּיִצְחָק וְגו' וְלִקְרָא קָרָן נְזִיר אֶתְּיִצְחָק, ebenso Mi. 3, 6; Ps. 5, 7; 18, 29 (an den beiden letzten Stellen wird Gott in der zweiten Vershälfte ausdrücklich genannt, während er in der ersten nur durch ein Pronomen vertreten war). Ferner ist in folgenden Versen der Übergang dadurch gestützt, daß auch die nächsten Verse in der 3. Person gehalten sind. Solche Stellen sind: Gen. 49, 9 (עָלִיתָ כְּרַע וְגו'); Jes. 41, 1 (הַחֲרִישׁוּ); Jer. 42, 20; 45, 8; 61, 7 (תַּחַח בְּשַׁתְּכֶם וְגו' בְּאַרְצֵם); Jer. 9, 5; 30, 8; Ez. 12, 11; 28, 22; 31, 10; Hos. 2, 8; 10, 9; Ob. 7; Hi. 16, 8.

In den folgenden Beispielen findet der Personenwechsel am Ende der Rede statt, wie Jes. 21, 14;¹⁾ Jer. 47, 7. An anderen Stellen steht in den darauf folgenden Versen wieder die Anrede in der 2. Person. An solchen Stellen drückt der Übergang von der Anrede zur Besprechung eine positive Aussage aus. Vgl. Jes. 48, 19, wo der Übergang in die 3. Person (שָׁמוֹ) gegenüber זֶרְעֶיךָ und מַעֲיָךְ die positive Aussage enthält, daß Israels Name weder vernichtet noch vertilgt werden wird. Ebenso Zeph. 3, 7; Mal. 2, 15; Ps. 22, 9; Prov. 1, 22.

In einigen Fällen läßt sich der Personenwechsel durch das Einwirken eines Zwischensatzes oder eines Wortes, das noch aus dem vorhergehenden Text nachwirkt, erklären.

1) הִתְחַיֵּי fasse ich als Imper. gegen G.-K. § 76 d.

Dazu gehören: Jes. 52, 14. Der Übergang von עליך in מראהו und הארור läßt sich durch das Einwirken des Zwischensatzes כן משחת erklären. In Jes. 63, 7 ist גמלם im Gegensatz zu גמלנו (V. 7 a) durch das Dazwischentreten von לבית ישראל veranlaßt. In Jer. 21, 14 bezieht sich das Suffix der 3. Person der zweiten Vershälfte (ביערה, סכיביה) auf die Bewohnerin des Tales, die in V. 13 angeredet ist.

Hinter ausdrücklich gesetzten Vokativen tritt ebenfalls der Übergang von der Besprechung zur Anrede ein.¹⁾ Vgl. Mi. 1, 2 שמעו עמים כלם, das durch 1 Reg. 22, 28²⁾ gestützt ist; ferner Ri. 5, 31 (nach Nennung Gottes im Vokativ). — Auf diese Weise läßt sich auch Ps. 20, 10 erklären, wo mehrere Neuere nach dem Vorgang der Septuaginta ועננו הושע המלך lesen. Das ist nicht nötig. Unter המלך ist in diesem Vers Gott zu verstehen, ebenso wie Ps. 145, 1. In der ersten Vershälfte wird Gott angeredet, in der zweiten geht der Psalmist zur Besprechung über und sagt von Gott aus, daß «er uns erhören wird am Tage, da wir ihn anrufen». Das Suffix der 1. Person in יעננו und קראנו bezieht sich auf die israelitischen Krieger (vgl. V. 8 b, 9 b). Da in diesem Psalm der König nur einmal direkt mit Namen genannt wird und zwar mit משיח (V. 7), durfte der Sänger המלך auf Gott bezogen haben, ohne ein Mißverständnis zu befürchten.³⁾

Ferner gehören hieher Ps. 115, 9—11, wo im Refrain dreimal עֲזְרוּם וְיִגְנוּם nach Imperativen im Vordersatz steht. HITZIG's Annahme, daß sich das Suffix der 3. Person auf das ausziehende oder ausgezogene Heer bezieht, ist willkürlich. Im ganzen Psalm ist von einem solchen Heer keine Rede. Das Suffix muß sich auf Israel beziehen. Viele der

1) Vgl. KÖNIG, a. a. O. S. 247.

2) Vgl. noch Hi. 17, 10, wo כלם das Prädikat ebenfalls in der 2. Person hat.

3) Die Septuaginta und Targum, die beide auf verschiedene Weise abweichend vom masoretischen Text übersetzen, legen ihrer Übersetzung ihre exegetische Deutung zugrunde.

Neueren lesen daher mit der Septuaginta קָטְחוּ bzw. קָטַח statt בָּטַח bzw. בָּטְחוּ . Andere (wie FRZ. DELITZSCH und KITTEL), die die masoretische Überlieferung beibehalten, nehmen an, daß der zweite Halbvers eine Antwort der Gemeinde darstellt. Aber mit den vorangegangenen Beispielen zusammengehalten, liegt auch hier nach dem Vokativ יִשְׂרָאֵל ein Übergang in die Besprechung vor. Vgl. Ps. 33, 20, wo das Suffix der 1. Person beibehalten wird, da der Vers eine Aussage darstellt.

Durch die Annahme dieses Überganges von der 2. zur 3. Person erklären sich auch sonst mehrere schwierige Verse. Dazu gehört Gen. 49, 4. Sein Gesicht abwendend, spricht Jakob יָצוּעֵי עָלָה «mein Bett hat er bestiegen», nachdem er ihn vorher angeredet hatte. Aus demselben Grund mag auch der Personenwechsel in Jes. 29, 9 veranlaßt worden sein. Im Vordersatz stehen vier Imperative, darauf wendet sich der Prophet von seinen Zuhörern ab und spricht, indem er ihren Zustand als Trunkenheit oder Umnachtung bezeichnet: שָׁקְרוּ $\text{וְלֹא יִין נָעוּ וְלֹא שָׁבַר}$. In Jes. 45, 21 mag der plötzliche Übergang in die 3. Person ($\text{אִתְּךָ יִיָּעֲצוּ}$) nach dem Imperativ parenthetisch zu fassen sein («auch beraten mögen sie sich zusammen».)¹⁾

Anschließend daran mögen einige Bemerkungen über den Personenwechsel in den Relativsätzen folgen. Hier tritt die Erscheinung auf, daß überall, wo אֲשֶׁר unterdrückt ist, die Anrede sich in die Besprechung verwandelt. Vgl. Jes. 44, 1 ($\text{וְיִשְׂרָאֵל בְּחַתִּיתִי בֹו}$); 51, 7; 54, 1. 11. An diesen Stellen geht überall die Anrede nach dem Imperativ im Vordersatz zur Besprechung in der 3. Person über.²⁾ Doch kommt dieser Übergang auch an solchen Stellen vor, an denen אֲשֶׁר steht, vgl. Zeph. 2, 3; Jes. 31, 6, wo im Hauptsatz der Imperativ, im Relativsatz jedoch die

1) Vgl. DILLMANN, Komm. z. St.

2) Vgl. S. D. LUZZATTO, Komm. zu Jes. 1, 4.

3. Person steht; ferner Jes. 1, 29; 31, 7; Ez. 23, 40; 37, 25, wo umgekehrt im Hauptsatz die 3. Person, im Relativsatz mit **אשר** jedoch die 2. Person steht. Da **אשר** ursprüngliches Demonstrativ war (G.-K. § 138) und der von ihm eingeleitete Satz an den Vordersatz angereiht wurde, konnte in der Konstruktion ein freieres Verhältnis stattfinden. Von hier aus mag sich dieses Verhältnis auch auf die Stellen übertragen haben, an denen **אשר** unterdrückt wurde.

In den Ausrufungssätzen bei Partizipien kommt ebenfalls der Personenwechsel vor, und zwar hat das Partizip, das den Relativsatz vertritt, das Pronomen der 3. Person bei sich, auch wenn es gleich dem Hauptsatz in der Anrede steht. Vgl. Jes. 22, 16 (**הַצְבִּי מְרוֹם קְבֻרוֹ**); 47, 8; Ob. 3; Mi. 7, 18; Hi. 18, 4. Mit dem Partizip fängt gleichsam ein neuer Satz an, der zum vorangehenden parallel geht. Umgekehrt geht in Am. 6, 3 nach einem Partizip, das einen Relativsatz vertritt, die Besprechung in die Anrede über. In Jes. 5, 8 geht ebenfalls die 3. Person nach einem Partizip, das im Ausrufungssatz steht und sich im verb. finit. der 3. Person fortsetzt, in die Anrede über (**וְהוֹשִׁבְתֶּם**). Dagegen liegt in Jes. 1, 4 und Am. 5, 12 kein Personenwechsel vor; dort setzt sich vielmehr das Partizip in einem verb. finit. fort.

3. Seltener Fälle des Personenwechsels. Seltener sind die Fälle des Personenwechsels in den anderen Personen. In Jes. 10, 12; Am. 3, 1 liegt ein Übergang von der 3. zur 1. Person vor. In beiden Fällen ist im ersten Halvers der Name Gottes Subjekt, weshalb das Prädikat in der 3. Person steht. Die Fortsetzung der Rede in der 1. Person in Jes. a. a. O. beruht wohl auf dem Gegensatz zur Rede des Assyriercönigs, die im folgenden ebenfalls in der 1. Person angeführt ist. In Am. a. a. O. mag der Übergang durch die in V. 2 angeführte Rede Gottes veranlaßt worden sein. Ähnliche Fälle liegen vor in Hi. 14, 3; 19, 28. An beiden Stellen sind es Zwischenrufe des leidenden Hiob. — Hos. 8, 5 läßt sich auch unter Annahme des Personenwechsels

erklären. V. 3a bedeutet: «verschmähst hat (Gott) dein Kalb, Samarien.» זנח ist transitiv und hat Gott, dessen Name zwar hier nicht genannt ist, aber aus dem vorhergehenden Vers hervorgeht, zum Subjekt. Dieser Satz geht parallel mit V. 3a, in welchem es heißt, Israel habe das Gute verschmähst. In 5 V. 8b spricht Gott in der 1. Person weiter.

Umgekehrt findet in Jes. 22, 19 ein Übergang von der 1. zur 3. Person statt, indem V. 19a, wo Gott in der 1. Person spricht, als Parenthese zu fassen ist, da die ganze vorhergehende Rede (V. 17 ff.) in der 3. Person gehalten ist. In Jes. 42, 24 schließt sich der Prophet mit חטאתי mit den Exulanten zur Volkseinheit zusammen und weist mit אבו, שמעו auf die Sünder näher hin.¹⁾ In Hi. 22, 17 ist der Übergang durch den folgenden Vers veranlaßt. Dagegen liegt in Jes. 10, 30 kein Personenwechsel vor. והמתי bezieht sich auf Gott, יהרג auf den Assyrer.

In Dt. 32, 15 und Jes. 33, 2²⁾ geht die Besprechung in die Anrede und dann wieder in die Besprechung über. Umgekehrt geht in 2 Sm. 7, 23 die Anrede zuerst in die Besprechung und dann wieder in die Anrede über. In diesen Fällen ist der zwischen den beiden Satzenden stehende Personenwechsel als parenthetische Anrede oder Besprechung aufzufassen.

III.

Aus dem hier vorgebrachten Material geht zur Genüge hervor, daß der Personenwechsel als Stilerscheinung für die Sprache der Bibel gesichert ist. Man kann wohl darüber im Zweifel sein, ob der einen oder andern Stelle diese Erscheinung zugrunde liegt, doch läßt sie sich im allgemeinen nicht bestreiten. Die Bedenken, die sich gegen die eine oder

1) Vgl. DILLMANN, Komm. z. St.

2) Die Annahme DILLMANN's, daß sich זרעם auf die abwesenden Krieger bezieht, ist gezwungen. Die Anreihung des folgenden Gliedes mit אף spricht gegen die Peš. und das Targ., die זרעני lesen wollen.



andere Stelle erheben mögen, müssen, wie gesagt, schwinden, wenn die einzelne Stelle nicht für sich allein, sondern im Zusammenhang mit allen übrigen ihresgleichen behandelt wird. Ein Gesetz, auf Grund dessen der Personenwechsel stattfinden muß, wird sich nicht entdecken lassen, da diese Erscheinung keine gesetzmäßige, vielmehr eine Stilfeiheit ist.

Bei der Anführung der in Betracht kommenden Stellen war ich bemüht darauf hinzuweisen, worauf der Personenwechsel in den einzelnen Fällen beruhen mag und wodurch er veranlaßt worden sei. In einer großen Anzahl von Fällen, bei denen der Personenwechsel innerhalb des Verses eintritt, wird in dem folgenden Verse diese Person weiter beibehalten. Wir wissen aber andererseits, daß im prophetischen Schrifttum oft die Rede von der Anrede zur Besprechung und umgekehrt übergeht (s. S. 23 f.). In unserm Fall liegt nun dieselbe Erscheinung vor, nur mit dem Unterschied, daß hier der Redner seinen Satz nicht zu Ende gesprochen hat, sondern mitten drin die Anrede gewechselt hat. Von hier aus mag sich diese Erscheinung auch auf die Stellen übertragen haben, an denen sie entweder am Ende des Abschnittes auftritt, oder zwar mitten in der Rede, ohne daß jedoch die jetzt eingetretene Person sich in den folgenden Versen fortsetzt. Im ersten Fall soll durch den Personenwechsel entweder ein wirkungsvoller Schluß hervorgerufen oder eine positive Aussage ausgedrückt werden, im zweiten Fall ist er meistens als Parenthese aufzufassen.

Der «Personenwechsel» bietet also nichts Außergewöhnliches, er reiht sich vielmehr in die Stilerscheinungen ein, die den Propheten eigentümlich sind. Die Exegese muß diese Erscheinung buchen, da sie für dieselbe von großer Bedeutung ist.



Zur semitisch-hamitischen Sprachverwandtschaft.

Von *Harri Holma.*¹⁾

Die folgenden Identifizierungen semitischer und hamitischer Wurzeln sind mir zum größten Teile bei der Lektüre von ERMAN's kleinem *Glossar* aufgefallen. Frühere Aufstellungen, soweit sie mir bekannt waren,²⁾ habe ich nicht wiederholt, sofern ich nicht glaubte, dem Verständnisse des betreffenden Wortes etwas Neues zuführen zu können. Wenn jedoch früher Nachgewiesenes stehen geblieben ist, beruht dies auf meiner mangelhaften Kenntnis der ägyptologischen Literatur; meine Aufstellungen sind ganz und gar vom Standpunkte eines Semitisten aus zu betrachten. — Wegen des beschränkten Raumes, der mir zur Verfügung stand, habe ich mich damit begnügt, den jeweiligen semitischen Stamm möglichst kurz anzugeben. Einigen der unten besprochenen semitischen Wörtern werde ich an anderem Orte eine nähere Beschreibung zuteil werden lassen.

Als mein Material schon gesammelt war, wurde ich dreier in ZÄ erschienener Artikel von EMBER habhaft: *Semito-Egyptian sound-changes* und *Kindred Semito-Egyptian words* (ZÄ 49, 87 ff.), sowie *Notes on the Relation of Egyptian*

1) Dieser Artikel wurde schon im April 1914 an die Redaktion der für Immanuel Löw geplanten Festschrift eingesandt. In der Korrektur ist daran fast nichts geändert.

2) Beachte vor allem ZDMG 46, 93 ff., ERMAN's *Grammatik*, GESENIUS-BUHL¹⁵ usw.



and Semitic (ibid. 50, 86 ff.),¹⁾ in denen der Verfasser eine Reihe meines Erachtens sehr gelungener und in den meisten Fällen als sicher zu betrachtender, systematisch gemachter Identifizierungen semitischer und hamitischer Wurzeln aufgestellt hat. Bei ihm findet man auch das Meiste des bisher behandelten Materials. Trotzdem einige der unten gemachten Aufstellungen sich jetzt auch bei EMBER finden, habe ich sie doch nicht ausgeschieden, weil ich unabhängig von ihm darauf gekommen bin. Gleichstellungen, die auch von EMBER gemacht worden sind, werden durch «(EMBER)» als solche gekennzeichnet.

Die semitisch-hamitischen Lautentsprechungen findet man schon von ERMAN in ZDMG 46, sowie jetzt von EMBER zusammengestellt, weshalb ich sie hier nicht wiederhole. Für einige neue, allerdings nicht in allen Fällen ganz sichere Entsprechungen vgl. unten bei *mhj* (*h* = sem. *š*); *nwh* (*h* = *š*, *س*); *hd* (*d* = *ظ*); *hrd* (*h* = *k*?); *sfł* (*ł* = *t*); *shn* (*s* = *ض*); *sfj* (*s* = *ص*); *stł* (*ł* = *d*); *tb-t* (*t* = *t*); *łt* (*ł* = *t*?); *dwr* (*r* = *غ*); *twt* (*t* = *d*?).

Bei den folgenden Gleichungen habe ich mich ausschließlich auf das rein Philologische beschränkt. Aus diesen sprachlichen Übereinstimmungen auf kulturelle und andere Verhältnisse der Semiten vor der Trennung der Hamiten zu schließen, dürfte vorläufig verfrüht sein, auch wo ein Exkurs über das Sprachliche hinaus verlockend wäre. Das bisher verglichene Material ist einstweilen zu knapp, um eine derartige Prähistorie zu ermöglichen. Eine systematische Bearbeitung des gesamten zu vergleichenden semito-hamitischen Sprachguts dürfte aber sicher nicht wenige Fingerzeige für die richtige Beurteilung der Frage nach der Urheimat der Semiten und damit zusammenhängender Probleme ergeben. Dies muß aber Aufgabe künftiger Forschung bleiben.

1) Vgl. jetzt auch *Several Semito-Egyptian Particles* in dieser Zeitschrift 28, 302 ff.

Die Literaturangaben sind in gewöhnlicher Weise abgekürzt. — Aus praktischen Gründen habe ich im Verzeichnisse den ägyptischen Stamm vorangestellt.

ꜣm «brennen»: wohl stammverwandt mit äg. *ḥmm* (*ḥmm*), *šmm*, kopt. ⲄⲙⲞⲙ, alles «heiß werden» und daher also mit hebr. מן, arab. حى «heiß sein», assyr. *emmu* «heiß», *ummu* «Hitze». ¹⁾ Vgl. ÄGr² § 21 f., GES.-BUHL¹⁵ 238^a. Vgl. äg. *mꜣḥ* «brennen».

ꜣḥ(j) (IV Inf.) «überschwemmen»: assyr. *riḥû* ursprünglich «überfluten», dann speziell «beischlafen»; *riḥûtu* «Flüssigkeit, speziell «samen virile». Vgl. MUSS-ARNOLT 957 f. Verwandt ist assyr. *rahâhu* «sprengen», «ausschütten», MUSS-ARNOLT 959^b (V R 29 g-h 14, gefolgt von *sirqatu*, Stamm *sarâqu* «sprengen»), GES.-BUHL 751^a. Zu äg. ꜣ = sem. r siehe zuletzt EMBER in ZÄ 50, 87. *ꜣ* steht im Ägyptischen durch Metathesis als 1. Radikal. — Das ursprüngliche r scheint im äg. *rḥt* «waschen» erhalten zu sein, das ERMAN schon in ZDMG 46 mit רחץ, رحف «waschen» zusammenstellte (vgl. Glossar und ÄGr² § 21. 22. 25). Hierher gehört ferner assyr. *rahâsu* «überschwemmen», «abspülen». Allen diesen Wörtern scheint ein Grundstamm, etwa *rḥ*, zugrunde zu liegen.

ꜣp-t «Wohnung», «Frauenhaus»: assyr. *aptu* «Wohnung» (von *appâti* und ähnlichen Wörterbildungen aus *appu* «Nase»²⁾) entschieden zu trennen. Zum sumerischen Ursprung des assyrischen Wortes s. zuletzt DELITZSCH, *Sum. Gloss.* p. 4.

ꜣp «kriechen?», «springen?»: assyr. *rapâdu* «sich hin strecken» d. h. «davonlaufen», «rennen». Äg. ꜣ bzw. *ꜣ* nicht selten = sem. r.

ꜣmr «taub sein»: assyr. *amêru* «Taubheit», *amîru* «taub». (EMBER.)

1) Zum Stamme vgl. auch mein Buch *Die assyr.-babyl. Personennamen der Form qattulu* p. 27.

2) Auch talm. מפתן «Vorbau» wird auf פתן «Nase» zurückzuführen sein.



lsj (später *ls*) «eilen»: weil *l* bzw. *ʒ* bisweilen sem. *l* entspricht, so könnte assyr. *lasāmu* «galoppieren», «laufen» verglichen werden. Unsicher.

ʿff «Fliege»: vgl. den semitischen Stamm für «Fliege» זבב (cfr. auch mein *Körperteile* p. 140 Anm. 3). Weil äg. *ʿ* semit. *z* sonst nicht entspricht, so dürfte hier höchstens onomatopoeische Verwandtschaft anzunehmen sein.

ʿkz «Strick»: arab. عَقَل «binden». Für äg. *ʒ* = sem. *l* vgl. oben *lsj*.

wʿb «rein sein», «reinigen», *ʿbw* «Reinigung»: assyr. *ebēbu* «rein sein», *ubbubu* «reinigen».¹⁾ Dazu stimmt vorzüglich arab. عَبَا (ult. و) «leuchten (Antlitz)».

bwt «verabscheuen»: hebr. בוש, assyr. *bāsu* «sich schämen». Der 3. Radikal war ursprünglich interdentes *ḫ*; vgl. aram. عَمَّ, בָּחַח «sich schämen», arab. يَهْت (anstatt ursprünglich بَهْت) «sprachlos werden», «staunen» (*h* hier sekundär anstatt *w*, vgl. GES.-BUHL¹⁵ 169^b, unten). Zu diesem Stamm vgl. GES.-BUHL¹⁵ 89^a und neuerdings BARTH in ZDMG 68, 225.

bhz «fliehen»: hebr. פָּרַח «fliehen», arab. بَرَّح «verlassen», «einem entweichen» (WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums* 202), هَرَبَ «fliehen». EMBER vergleicht mit Recht auch בהק «sich beeilen».

bds «matt, ohnmächtig werden»: cfr. arab. بَدَّ «Ermüdung». Unsicher.

pz «fliegen»: EMBER vergleicht arab. فَرَّ «fliehen», hebr. פָּרַח «fliegen». Dazu assyr. *parāsu* «fliegen», פִּרְשֵׁר «fliehen».

1) Semitischer Reduplikation des 2. Radikals entspricht bisweilen im Ägyptischen ein schwacher letzter Radikal. Vgl. z. B. unten *szs*, *szʒ*, bei EMBER ZÄ 49, 89 *szs* = חֲזַק (E.'s Anm. 2 daselbst möchte ich demnach streichen).

*p*₃*d* «Fuß» (cfr. *pd* «laufen»), kopt. ΠΔΤ: assyr. *puridu* «Bein», für dessen semitische Verwandtschaften vgl. mein *Körperteile* p. 129 f. (EMBER.)

pnw «Maus», kopt. ΠΙΝ: arab. فَأْر, فَار «Maus» (vgl. mein *Körperteile* p. 3 Anm. 8: assyr. *pâru*, hebr. פִּוּרָה «Muskel». (EMBER.)

psd «leuchten», «strahlen»: assyr. *šipšu*, *šapsu* «Majestät». Unsicher. Weil äg. *d* auch sem. *y* entspricht, so könnte assyr. *šupû* «glänzend machen» herangezogen werden. In dessen wird *šupû* als Šafel vom Stamme *ṣp* aufzufassen sein.

ptk «niederwerfen»: assyr. *batâpu* (II, 1; II, 2; III, 1), dessen Bedeutung als «niederhauen», «-werfen» anzusetzen ist, im Hinblick auf BA II 628 II 22: *amêlnakrûti-ka uḫ-ta-ti-ip* «deine Feinde hieb ich nieder». Vgl. *tahtîpu* «Unterdrückung».

fk «auflösen», «zerstören»; «zugrunde gehen»: assyr. *bepû* «zerschlagen», «zerstören», arab. خَفَعَ «schlagen»; «niederstürzen», «vom Schwindel ergriffen werden» (vgl. OLZ 1913, 493). Vgl. mein *Quttulu* p. 58.

*fk*₃ «belohnen»: assyr. *qâpu* «jemandem etwas anvertrauen», «übergewen», «jemandem trauen», woraus *qêpu* «Statthalter» u. ä. Unsicher.

mn «irgend einer»: assyr. *manman* «irgend einer».

mn «Krug»: assyr. *maltu*, *mallatu* «eine Art Gefäß».

mn-t «Schenkel»: assyr. *imittu* < *imin-tu* urspr. «rechte Keule», dann, wie es scheint, «Schenkel», «Keule» überhaupt. Äg. *mn-t* < *imn-t*?

mr «krank sein»: arab. مَرَّة «krank sein (vom Auge)», مَرَّة «krank (überhaupt)». Eine Weiterbildung dieser Wurzel ist ferner gemeinsemit. مَرَض «krank sein».

mrj «lieben»: arab. رَمَى, assyr. *râmu* «lieben». (EMBER.)



mrj «Art Holz»: arab. مَرَوْ «nomen arboris».

mrr-t «Gasse»: vgl. arab. مَرَّ «vorübergehen», wovon مَرَّرَ «Passage», «Paß», «Furt», «Kanal» (cfr. äg. *mr* «Kanal»?).

mhj «vergessen»: assyr. *mašû* «vergessen» (Etymologie GES.-BUHL¹⁵ 520^b). Äg. *h* = sem. *š* ist bis jetzt allerdings nicht belegt (vgl. dagegen äg. *ḥ* = sem. *š*). Zum Wechsel von *h* und *š* vgl. jedoch die Personalsuffixe der 3. Person in den verschiedenen semitischen Idiomen und s. GES.-BUHL¹⁵ 169^a, unten.

nw «Zeit»: vgl. assyr. *enu*, *ittu* < *intu*, hebr. עֵת < עֵנָה «Zeit». Unsicher.

nwh, kopt. ⲛⲟⲩⲥ «Strick» (vgl. *nw-t* «Faden»): assyr. *nusû*, arab. نَسَا, hebr. נִפְּחָה «Sehne», «Hüftsehne» (vgl. *Körperteile* p. 6 Anm. 3). Äg. *h* = sem. *š* ist allerdings bis jetzt nicht belegt. Vgl. aber oben *mhj*. Unsicher.

nḥb-t, kopt. ⲛⲁⲃⲉ «Nacken»: vgl. assyr. *labânu* «Nacken», das wegen der einmaligen Schreibung: *la-a-ba-ni* (s. *Körperteile* p. 40) vielleicht besser *lâbânu* (gegebenenfalls < *lahbânu*) zu lesen ist. Anders CHRISTIAN in seiner Rezension meiner Arbeit in WZKM 1912. Unsicher. — Zu äg. *nḥb-t* «Nacken» von *nḥb* «Joch», als Verbum «anschirren», vgl. das von mir a. a. O. zum assyr. *likku* «Nacken» Gesagte.

rmj «weinen»: schon EMBER verglich arab. رَمَعَ «weinen». Dazu möchte ich ferner den Stamm رَعِمَ (GES.-BUHL¹⁵ 761) «toben», «lärmern» stellen. Auch assyr. *ragâmu* «schreien», mit sekundärem *g*, wird trotz ZA 24, 348f. hierher gehören.

rs (*rjs*), kopt. ⲣⲟⲓⲥ «wachen»: arab. سَهَرَ «wachen». Äg. *š* entspricht regelrecht arab. س.

rs «Süden»: über das Verhältnis des ägyptischen Wortes zum semit. ראש «Kopf» vgl. zuletzt *Körperteile* p. 10.

ršw «sich freuen»: assyr. *râsu* «fröhlich sein», «jauchzen» (EMBER.)

rdj «geben»: arab. رَدَى «zurückgeben» u. ä. Vgl. auch den semitischen Stamm *rdj*, diese *Zeitschr.* 28, 162.

hnj «beugen»: hebr. הנה, arab. حَنَا u. a. «beugen»; assyr. *enû* «niederbeugen», «unterdrücken», arab. عَنَّا «niedrig sein», hebr. נָגַע «niedergedrückt, gebeugt sein». Vgl. auch den semitischen Stamm נה mit derselben Bedeutung. Zweifellos sind alle diese Stämme urverwandt. Cfr. GES.-BUHL¹⁵ 240 f.; 300^b; 598^a.

hzw «nackt sein»: weil 3 häufig semit. *r* entspricht, scheint hebr. נָגַע, arab. عَرِيَ «nackt sein», assyr. *urû* «Blöße», *mêrânu* (< *mârânu*) «Nacktheit» (vgl. GES.-BUHL¹⁵ 611^b) verglichen werden zu müssen. Äg. *h* = sem. *y* ist nicht selten.

h3-t «Vorderseite, Stirn», kopt. Ⲭⲏ: wenn 3 hier sem. *r* entspricht, so könnte man assyr. *irtu* (etwa < **hir-tu*) «Brust» (auch «Frontseite») vergleichen. Daß *irtu* dem ältesten semitischen Sprachgute entstammt, ist zweifellos, vgl. *Körperteile* p. X und 44 f. Auch ist seine Etymologie bis jetzt nicht nachgewiesen (die von mir a. a. O. p. 44 Anm. 1 zweifelnd vorgeschlagene Etymologie würde gegebenenfalls nicht zu Recht bestehen).¹⁾

h3k «erbeuten»: hebr. חָקַף, assyr. *leqû* «fangen», «nehmen», «wegnehmen» GES.-BUHL¹⁵ 385^a. EMBER verglich

1) BROCKELMANN stellt einer brieflichen Mitteilung zufolge zu assyr. *irtu* arab. رَتَّة «Lunge», was wahrscheinlich richtig ist. Indessen dürfte رَتَّة als Lehnwort aus assyr. *irtu* (später auch «Lunge») aufzufassen sein, zumal die semitischen Sprachen keine primären Benennungen für den Begriff «Lunge» gehabt zu haben scheinen (*Körperteile* p. XIII). — TORCZYNER'S (ZDMG 66, 770) Versuch, *irtu* etymologisch zu erklären, hat mich nicht überzeugt. — Nebenbei sei bemerkt, daß *irtu* auch mit äg. *h3ij* «Herz» identifiziert werden könnte. Wahrscheinlich ist aber diese Gleichstellung nicht. [Korrekturnachtrag: In dem unveröffentlichten Text K. 3795, den ich demnächst veröffentlichen werde, kommt als Name eines Atmungsorgans ein Wort *rê* vor, das ich mit arab. رَتَّة, zusammenstellen möchte.]

חלק «plündern», ursprünglich «verteilen», das wohl mit חקח verwandt ist.

hwn «Jüngling», als Verbum «verjüngen» o. ä.: arab. حَوْل, حَيْل, hebr. חַיִל «Kraft», «Macht»; vgl. auch خَيْل «Reiterei» und assyr. *hijalāni* «Krieger». Cfr. GES.-BUHL¹⁵ 225^a. Äg. *n* = sem. *l* ZÄ 49, 90 § 5.

h'j und *h''* «jauchzen»: mit EMBER steht ' häufig anstatt ʾ für sem. *r*, *l* u. a. (sowie für sem. *ʕ*) in Stämmen, die einen emphatischen Konsonant enthalten. Danach wird *h''* mit sem. הָלַל, هَلَّل, assyr. *elêlu* «jubeln», «jauchzen» zusammenzubringen sein. *h* statt sem. *h* wegen der Schwäche des ägyptischen Stammes!

hʕw, *hʕ-t* und *ʕf* «Schlange»: mit BRUGSCH und ERMAN vgl. אֲנָפָה, أَنْفَا «Otter». Für das *h* vgl. assyr. *iphu*, Name eines Kriechtieres, und s. ZÄ 28, 155.

hʕn «hunderttausend»: sem. אֶלֶף «tausend» (äthiop. «zehntausend»!). Äg. *h* = *ʕ*, *n* = *l* (vgl. oben *hwn*) sind gewöhnliche Lautentsprechungen. Jedoch möchte ich vorläufig diese Gleichstellung als sehr unsicher betrachten.

hmw «Handwerker», *hmw-t* «Kunst»: lautlich könnte assyr. *ummānu* (< **humwānu*, *hummānu*) «Werkmeister», «Künstler», woraus hebr. מְצַיֵן usw. entlehnt ist, verglichen werden. *ummānu* hätten wir dann nicht von אֲמִנָּנו (etwa **āminānu*) abzuleiten. — Etymologisch verschieden ist bekanntlich *ummānu* «Volk». GES.-BUHL¹⁵ 47^a; 48^{a-b}.

hnw «Gefäße», «Geräte»: arab. إِنَاءٌ «Gefäß», assyr. *unūtu* «Gefäß, Gerät», auch syr. مَكْنَا «Gerät». GES.-BUHL¹⁵ 52^b.

hun «phallus»: vgl. syr. حَنَّأ «impotens», arab. عُنَّ عُنَّ «impotent werden». DILLMANN 992. Unsicher.

hʕp «ruhen», «zur Ruhe gehen», «untergehen», vgl. *m*

hṭp «in Frieden», «glücklich (ohne Unfall)»: sicherlich arab. حَتَف «natürlicher Tod».

hḏ «Keule»: hebr. פָּרָה, assyr. *uṣṣu*, arab. حَظْوَةٌ, äthiop. ሐጽ «Pfeil».

hʿj «glänzen», *hʿw* «Glanz»: assyr. *halû* «strahlen». Für ʿ statt ʾ = sem. *l* vgl. oben *hʿʿ*:

hmj (*hm*) «nicht wissen», «nicht kennen»: arab. عَمِيَ «blind sein», «nicht sehen», «dumm sein».

hns «stinken»: für verwandte Wörter im Semitischen s. meine Schrift *Die assyrisch-babylonischen Personennamen der Form quttulu* (1914) S. 48 Anm. 1.

hnt «Nase»: assyr. *nahnahûti sa appi* «die Nasenknorpel» (*Körperteile* S. 20f.), woraus(?) syr. نَسْنَا «die Mandeln im Halse».

hḥ «Hals»: assyr. *hâhu* «husten», woraus *hahhu*, *huhitu* «Auswurf» (*Körperteile* S. 9). Wohl onomatopoetisch?

htj «gravieren»: EMBER vergleicht hebr. חרת «einschneiden» (vgl. dazu auch arab. حَرَت «durchbohren» und s. *D. assyr.-bab. Personennam. d. Form quttulu* unter *Hurritu*). Vgl. jedoch in erster Linie assyr. *hittu*, *hêtu* «Einfassung», «Gesims» u. ä.

htht «verloren gehen»: assyr. *hatû* «zerstören», wovon z. B. *tahtû* «Niederlage».

herd «Kind»: vielleicht assyr. *dirku* «klein», «jung», *dar-katu* «Nachkommenschaft», *Darikum* (Nom. pr.). Die Entsprechung *h* = *k* ist allerdings befremdend; daher unsicher.

s (ursprünglich wohl etwa *s*) «Mann»: hebr. אִישׁ «Mann». Diese von BRÜGSCH vorgeschlagene Gleichstellung hat ERMAN (ZDMG 46) mit zwei Fragezeichen als sehr unsicher bezeichnet, hauptsächlich wegen vorauszusetzendem äg. *s* = hebr. אִישׁ. Indessen läßt sich diese Identifizierung gut auf-

recht erhalten, denn hebr. שִׁשׁ entspricht arab. dial. ايسان,¹⁾ wodurch die Entsprechung der Sibilanten ganz regelmäßig wird. Vgl. z. B. äg. *ns*, arab. لسان, hebr. לְשׁוֹן «Zunge», wo die Sibilanten also genau dieselben sind wie in unserm Wort.

šb «Richter», *šbw-t* «Weisheit o. ä.»: sicherlich hebr. שִׁב, aram. ساف, assyr. *šābu* usw. «grau, alt werden», woraus سفا «senex», שִׁב «das graue Haar», «hohes Alter», vor allem assyr. *šibu* «Greis», «Ältester», «Zeuge vor Gericht».

šb «Flöte», kopt. **ⲥⲏⲃⲉ**: assyr. *šebitu* «ein Musikinstrument», MUSS-ARNOLT 1008^a. FRANK, *Studien* I 234.

sft «schlachten»: assyr. *šabātu* «schlagen», hebr. שָׁבַט «Stock»; vgl. GES.-BUHL¹⁵ 795^a.

smš «Darm»: äthiop. ሰማሳ «Milz» und vielleicht assyr. *samahbu* «Magen» o. ä., wenn dies semitisch. *Körperteile* 82 f., *D. assyr.-bab. Personennam. d. Form quttulu* 88.

snj «ähnlich sein», *snn* «Ebenbild», «Abschrift»: assyr. *šanānu* «gleichkommen», «gleich sein».

škj «schlagen»: assyr. *subhū* (intens.) «zerstören».

shn «umarmen»: arab. حَضَنَ «umarmen», حَضَن «Schoß», hebr. חָצַן «Busen». Für weitere Verwandtschaften GES.-BUHL¹⁵ 249^b. Äg. *š* = arab. *ḥ* wohl wegen des Zischlautes (vgl. das Assyrische). Äg. *s* = arab. *d* ist allerdings befremdend; trotzdem finde ich diese Identifizierung nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich.

shs, *shsk* «laufen»: assyr. *šihū* «abtrünnig sein», urspr. wahrscheinlich «entfliehen».

shj «taub sein»: arab. أَخْرَسَ «stumm», hebr. חָרַשׁ «taub», «stumm», assyr. im Nom. pr. *Ḥurrušu* (vgl. *D. assyr.-bab. Personennam. d. Form quttulu* s. v.). (EMBER.)

1) Cfr. GES.-BUHL¹⁵ 32^a.

sh «Zehe»: vgl. assyr. *suḫar šēpi* «ein Teil des Fußes» (*Körperteile* 138). Unsicher.

sb «Stern»: arab. شَهَاب «Stern». ¹⁾

sm «Futterkraut», «Weide»; assyr. *sammu* «Kraut», «Gewächs». (EMBER.)

sfi «Knabe»: arab. صَبِي «Knabe». Äg. *ś* = arab. *ص* ist allerdings auffällig.

srh «Thron»: arab. عَرْش «Thron», «Ehrensessel»; hebr. עֶרֶשׁ, assyr. *ersu*, syr. حَرْشَا «Diwan», «Bett». Ägypt. *h* = sem. *ע* wie z. B. in *sfl* = שַׁבַּע; *wh* = وَسَع.

sht «Vogelnetz»: assyr. *setu* «Falle, Fallstrick, Netz, Schlinge»; hebr. שַׁחַח «Fallgrube». Der Stamm des hebräischen Wortes ist שוח II (vgl. GES.-BUHL¹⁵ s. v.), der wegen arab. سَوْخ (mit *h*) dem ägyptischen Wort sprachlich entspricht. Im Assyrischen ist der letzte Radikal dagegen als *h* anzusetzen. — Im Ägyptischen scheint *t* als zum Stamme gehörig gefaßt worden zu sein.

sk «pflügen»: EMBER vergleicht richtig arab. سَكَّة, assyr. *sikkatu* «Pflugschar». Vgl. aber in erster Linie assyr. *sa-kâku* «pflügen» (Ges. Hamm.), und s. GES.-BUHL¹⁵ 779 (dazu noch DILLMANN, *Lex.* 256). Das Verbum ist also ursprünglicher als die betreffenden Substantiva. Vgl. oben, S. 37, Anm. 1 zu *w'b*. — Für die Geschichte des Ackerbaues der ältesten Semiten ist diese Gleichstellung nicht unwichtig.

st «schleppen»: assyr. *šadâdu* «ziehen», «schleppen». Weil nun, wie LANDSBERGER (WZKM 1912, 127 ff.) nachgewiesen hat, *šadâdu* im speziellen Sinne von «das Meßgerät ausziehen», «den Acker messen» gebraucht wird, ge-

1) Nach HOMMEL bei WEIDNER, KAO 4, 19² = assyr. *zappu*; s. aber mein FS (*Farbige Sterne*) 135³. — *Bez.*



winnt diese Gleichstellung an Wahrscheinlichkeit, im Hinblick auf äg. *st-t*, das ein Ackermaß bezeichnet! Auch diese Identifizierung ist daher für die Kenntnis der Ackerbau-Verhältnisse der Semiten von Gewicht. — Äg. *t* = sem. *d* ist neu (für *t* = *t* cfr. *tb-t* und *sf \bar{t}*). — S. oben, S. 37, Anm. 1.

Die GES.-BUHL¹⁵ 772^b für *sadâdu* vermutete Bedeutung «eggen» ist nach LANDSBERGER's Auslegungen nicht stichhaltig, Trotzdem dürfte das einmal belegte hebräische Wort שָׂדֵד , allem Anscheine nach «eggen», zu dem assyrischen Worte zu stellen sein. Hier wird Entlehnung aus dem Assyrischen vorliegen; vgl. KÖNIG, *Wbuch*: «viele ebene Züge über ein Feld hin machen».

sd «Schwanz», kopt. $\text{c}\alpha\tau$: assyr. *isdu* «Bein mit der Hinterbacke», arab. أَسْتُ , hebr. נִפְיָה , syr. أَمْطَا «After», «Arsch». *Körperteile* 128f. Beachte die Übereinstimmung des Dentals im Ägyptischen und Assyrischen.

sd «Art Vogel»: kaum assyr. *surdû* «Falke» < sum. *sur-da*.

š (*šj*) «Schwein»: assyr. *šahû*¹⁾ «Schwein». Ein anderes ägyptisches Wort für «Schwein» ist *rr*, *rjrj*, kopt. $\text{P}\rho\text{P}$, wohl onomatopoesisch.

š «beginnen»: arab. شَرَعَ «beginnen»; vielleicht assyr. *surrû* «beginnen», «eröffnen». Vgl. dagegen GES.-BUHL¹⁵ שָׂרַר I; s. auch שָׂרַע .

snt (*snt?*) «krank sein»: assyr. *sanâdu* «Art Krankheit».

srr «klein sein»: assyr. *serru* «klein», «Kind».

st «ungangbar», «geheim»: arab. سَتَرَ «verhüllen», «bedecken».

šh «Erdboden»: man wäre geneigt hebr. חֲקֵל , arab. حَقْل , assyr. *eglu* etc. «Feld» heranzuziehen. Sprachlich ließe sich

1) Vgl. GES.-BUHL¹⁵ 776b.

diese Gleichstellung ohne weiteres aufrecht erhalten, auch sprechen hierogl. *hakaru*, *hirakati* (s. GES.-BUHL¹⁵ s. v.) nicht dagegen, weil diese spätere Entlehnungen darstellen dürften.

kəkw «Art Schiff»: arab. قَرْقَر «navis longa» entspricht genau dem ägyptischen Wort.

km «werfen»: arab. قَمَرَ «mit einem Würfel spielen».

kn «fertig machen», «vollenden»: hebr. קנה, arab. قنا «schaffen» (von Gott).

krs «Knochen»: assyr. *qursinnu*, hebr. בקרסל, syr. ܩܪܫܘܢܐ

alles «Knöchel», «Bein» u. ä. Ferner arab. كُرْسُوع «Knochen am Fuß und Handgelenk», syr. ܩܪܫܘܢܐ «Glied an Fingern und Zehen»; vgl. *Körperteile* 148 f.

kd «Topfer»: EMBER vergleicht arab. قَدَّر, assyr. *diqaru* «Topf» u. a. Vgl. aber in erster Linie assyr. *qadû* «Krug», «Topf».

kəw «Speisen»: hebr. קָרָה, assyr. *kirêti* «Gastmahl».

km «vollenden»: assyr. *gamâlu* «vollenden», hebr. גָּמַל «reif sein», arab. كَمِل «vollkommen sein»; assyr. *gamâru* «vollenden», נָמַר «zu Ende sein» u. ä. GES.-BUHL¹⁵ s. v. (EMBER.)

kns «After»: s. *Körperteile* 74 Anm. 6 (cfr. EMBER, ZÄ 49, 90).

ki «klein», «elend» (auch *ktj*): assyr. *katû* «klein, elend sein» (nach MEISSNER).

ktwj-t «Kochtopf»: assyr. *kutû* «Gefäß» (vgl. allerdings ZA 22, 79; 24, 171).

tj-t «Tor», «Pforte»: arab. قَرْعَة «Tor», «Tür», bibl.-aram. ܩܪܦܝܢ «Torhüter». Assyr. *turru* «Torschluß» o. ä. Cfr. BEZOLD, *Zenit- u. Aequatorialgestirne* 43. Unsicher.

twt «Ebenbild», «Statue» von *twt* «ähnlich sein»: ich möchte assyr. *dûtu* «Gestalt» vergleichen. TORCZYNER (in seiner Rezension von *Körperteile* in ZDMG 66) stellte zu *dûtu* hebr. דמות «Abbildung», «Gestaltung», was mir sehr wahrscheinlich vorkommt. Vgl. den Stamm דמה GES.-BUHL¹⁵ 163^a. Für äg. *w* = sem. *m* cfr. EMBER, ZÄ 49, 90 § 6.

twr «zurückweisen»: assyr. *târu* «umwenden»; arab. تور «umhergehen».

tst «der höchste Beamte»: assyr. *turtânu*, *tartânu* (> תרתן) «Generalissimus». Anders HAUPT (z. B. bei ZIMMERN, KAT³ 606, Anm. 3). Unsicher. Im Assyrischen hätte sich *t* an das *t* assimiliert.

tb-t «Sohle»: assyr. *ṭappu* «Sohle». Für weitere Verwandtschaften vgl. *Körperteile* 138.

dwr «Morgen»: arab. غدا «Morgen». Äg. ʒ = arab. غ ist allerdings sonst nicht zu belegen.

dnl «Korb», «Gefäß» (im Hebräischen entlehnt als דָּבָר): assyr. *dannu* (aram. דָּבָר) «Gefäß», «Faß», «Tonne». Cfr. HEHN⁸ 585.

d-t «Ewigkeit»: assyr. *šâtu* «ferne Zukunft», «Ewigkeit».

Die babylonische Sammlung des Brüsseler Museums.

Von *H. Zimmern.*

Während eines längeren Aufenthaltes in Brüssel (1917/18) im Dienste der deutschen Zivilverwaltung in Belgien hatte ich Gelegenheit, die babylonische Sammlung des dortigen Museums, der *Musées Royaux du Cinquanteaire* — *Koninklijke Museums van het Jubelpark*, Abteilung *Antiquités orientales* — *Oostelijke Oudheden*, etwas näher in Augenschein zu nehmen. Durch Erwerbungen, die in der Hauptsache offenbar erst in den letzten Jahren vor dem Kriege stattgefunden haben, besitzt das Brüsseler Museum eine ganz hübsche Sammlung von Keilschrifttafeln und sonstigen babylonisch-assyrischen und anderen vorderasiatischen Altertümern. Davon ist meines Wissens bisher folgendes veröffentlicht: 11 Urkunden aus der Zeit *Ur-Nina's* und *Lugalanda's*;¹ einige «*Drehem-Tafeln*»;² das wichtige und seit seinem Erscheinen viel beachtete «*Brüsseler Vokabular*»;³ ein aus den deutschen Ausgrabungen in Assur stammendes kleines Vokabularfragment.⁴ Ferner eine Inschrift *Naram-Sin's* auf einer Marmorschale,⁵ das Inschriftfragment auf einem kleinen Streitkolben aus Alabaster mit Widmung an *Gišgibilgameš*,⁶ sowie die Widmungsinschrift *Urbau's* auf einer kleinen Steinvase.⁷ — Ferner ist von den etwa 200 Siegelzylindern, die das Museum besitzt, vor kurzem ein aus-

¹) DE GENOUILLAC, *Tabl. sum. arch.* ²) Ders., *Trouv. de Dréhem.*

³) Ders., RA X 69 ff. nebst Planches I und II. ⁴) THUREAU-DANGIN, RA X 223. ⁵) DE GENOUILLAC, RA X 101. ⁶) Ebenda. ⁷) Ebenda.



fürlicher Katalog mit Abbildung sämtlicher Zylinder und Einbeziehung auch zahlreicher Siegelabdrücke erschienen.¹ Immerhin dürfte es die Fachgenossen interessieren in einem kurzen Überblick zu erfahren, was sich an übrigem Material noch in dieser Brüsseler Sammlung befindet. Dabei kann ich freilich über das Meiste hier nur soviel berichten, als darüber aus einer Besichtigung der Tontafeln und sonstigen Altertümer durch die Glasscheiben der Ausstellungsschränke zu entnehmen war.² Soweit als möglich bediene ich mich hierbei der oft ziemlich eingehenden Beschriftung der ausgestellten Tafeln und Gegenstände. Einige wenige der ausgestellten Tafeln, auf die es mir besonders ankam, stellte mir der Direktor Herr CAPART — wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen Dank aussprechen möchte — jedoch auch zum Kopieren zur Verfügung und machte mir außerdem Photographien von ihnen zugänglich. Von diesen Tafeln soll darum auch unten eingehender die Rede sein.

Den Hauptteil der vorhandenen Tontafeln bilden natürlich, wie zu erwarten, Geschäftsurkunden; doch sind daneben auch z. B. Texte religiösen Inhalts und allerlei sonstiges vertreten. Hierbei sind im Anschluß an die Aufstellung und die Beischriften im einzelnen folgende Gruppen zu nennen:

Tablettes en argile cuite d'époque sumérienne — Gebrande leemen bordjes uit Sumeerschen tijd: 1 Tafel (173): Tablette votive pour la vie d'En-shag-koush-an-na (roi de Sumer) vers 2900, de sa femme, de ses enfants. Provenant de Ouarka. — 1 Tafel (84): Hymne (texte archaïque). Vers 2900. Provenance incertaine. S. dazu unten S. 55. — 11 Tafeln (1—11): Comptes divers de l'époque d'Ouroukagina, dernier roi de Lagash vers 2900 av. J.C. S. oben S. 48 Anm. 1. — 24 Tafeln (55—78):³ Tablettes sumériennes provenant de Dréhem. S. oben S. 48 Anm. 2.

¹) SPELEERS, *Catalogue des intailles et empreintes orientales des Musées Royaux du Cinquantenaire*. Bruxelles 1917. Im folgenden bezeichnet als *Cat.*

²) Außer dem ausgestellten Material scheint nicht viel weiteres vorhanden zu sein. ³) Für 58; 61; 68; 75 vgl. *Cat.* Ss. 132 f.; 139 f.; 140 f.; 151 f.



Tablettes et bulles datant de l'époque de l'hégémonie de la ville d'Our. — Bordjes en bullen grootendeels afkomstig uit den tijd der alleenheerschap pij der stad Oer: 14 Tafeln (535—548) mit Datierung von Bur-Sin usw. — 7 Tafeln (12—16; 18; 19):¹ Tablettes de Tello (époque d'Our) vers 2500. Comptes et Contrats. — 15 Tafeln (520—534):² Tablettes sumériennes provenant de Djoha (Oumma, Gishkhou). — 8 Tafeln: Contrats divers antérieurs à l'époque d'Our, 2700 av. J.C. Prov. Djoha. (Les tablettes sont d'un type original et, exceptionnellement pour l'époque, ont été cuites.) — 33 Stück (280—312): Bulles trouées pour recevoir un cordonnet de suspension. Elles mentionnent le nombre de pièces de petit bétail et les noms d'un propriétaire. Époque d'Our (Tello?). — 10 Tafeln (107—116):³ Comptes, lettres et contrats de l'époque d'Our (vers 2550 av. J.C.) provenant de Djoha. — 7 Tafeln (513—519):⁴ Tablettes sumériennes de l'époque d'Our. Don Gaudin.

6 Stück: Empreintes de sceaux sur bulles, tablette et bouchon de terre. Époques et provenances diverses. — Zegelafdruksels op leemen bullen, bordjes en stop, van verschillende tijdperken en afkomst.

1 Tafel (122): Hymne à l'ancien roi d'Our divinisé Dungi. Date vers 2350. Proven. Ahymér? S. u. S. 55. — 1 Tafel (17): Hymne à la déesse Arourou en sumérien dialectical. S. unten S. 56. — 1 Tafel (53): Texte (sumérien) religieux (vers 2400). Tello? Don de M. Gaudin. S. unten S. 57.

Tablettes d'époque sumérienne en majeure partie de l'époque d'Our. — Bordjes uit het Sumeersch tijdperk grootendeels uit den tijd der stad Oer: 24 Tafeln (99—105; 178; 181; 184; 185; 187; 188; 321; 324—332; 778):⁵ Mit Datierungen von «Dun»gi, Bur-Sin, Ibi-Sin usw.

¹) Für 12 vgl. *Cat.* S. 149f. ²) Für 524; 527; 528; 530; 533 vgl. *Cat.* Ss. 153f.; 150f.; 154; 155; 142. ³) Für 107; 108; 110 vgl. *Cat.* Ss. 155; 143; 142f. ⁴) Für 517 vgl. *Cat.* S. 153. ⁵) Für 181; 187; 188 vgl. *Cat.* Ss. 138f.; 111f.; 112.

Tablettes de l'époque du 1^{er} royaume babylonien. — Bordjes uit den tijd van het eerste babylonisch koninkrijk: 55 Tafeln (123—158; 179; 180; 183; 189; 218—228; 332; 336; 339; 341), davon der größere Teil: Lettres, procès-verbaux et contrats datés d'Hammourabi, roi de Babylone vers 2200 av. J.C. Speziell Briefe sind die Tafeln 124; 128; 131; 132; 152(?); 153; 158; 180; 183; 336; 339.

Tablettes d'époque sumérienne. Exercices d'écriture et de grammaire. — Bordjes uit Sumeerschen tijd. Schrijven spraakleer-oefeningen: 8 Tafeln (darunter 88; 89; 167 aus «Ahymer (Kis)», andere aus Abu Habba (Sippar)).

Tables de multiplication de nombres entiers et de fractions. Époque cassite. — Tafelen van vermenigvuldiging van geheele getallen en breuken. Kassisch tijdperk. (Ahymer): 7 Tafeln (160: $1\frac{4}{6} \times 1$ à 20, 30, 40, 50; 161: 7×1 à 20, 30, 40, 50; 162: 10×1 à 20, 30, 40, 50; 163: $12\frac{3}{6} \times 1$ à 20, 30, 40, 50; 164: 16×1 à 20, 30, 40, 50; 165: 24×1 à 20, 30, 40, 50; 166: 25×1 à 20, 30, 40, 50).

1 Tafel (82): Fragment de texte cappadocien en langue sémitique vers 2500.

Briques à inscriptions anzanites des rois de Suse (teilweise: Don de M. de Morgan): 19 Stück (25—41; 235; 550): Briques d'Ountash-Rish, de Shoutrouk-Nahhounte, de Shilhak-Shoushinak, d'Idadou etc. (darunter 35: Brique en sumérien de Kouk-Kirmash).

4 Tafeln: Contrats assyriens provenant de Kala'at-Shergat.

Etwa 20 Tafeln: Fragments assyriens de Kala'at-Shergat. Darunter 4 Tafeln (193; 194; 195; 230) religiösen Inhalts, von denen unten S. 58 ff. noch etwas ausführlicher die Rede sein soll, und ein Vokabularfragment (314). S. zu letzterem oben S. 48 Anm. 4 und unten S. 58.

2 Tafeln (190; 191):¹ Contrats assyriens provenant de Kerkouk (sceaux).

¹) Vgl. dafür *Cat.* Ss. 201 f.; 211.

1 Tafel (343): Texte religieux provenant de Sippar. Großer mehrkolumniger Text, jedoch schlecht erhalten.

1 Stück (24): Brique de Nabukodonozor II (proven. Babylone).

1 Stück (708):¹ Bulle munie de l'empreinte d'un sceau persan.

Tablettes et Bulles de l'époque des Séleucides provenant de Ouarka. — Bordjes en bullen uit den Seleukidentijd van Warka: 8 Tafeln (196—203):² Contrats de l'époque des Séleucides datés d'Antiochus, de Démétrius et d'Alexandre. — 6 Stück (204—209):³ Bulles avec cachets grecs provenant de Ouarka.

1 Tafel (171): Vocabulaire suméro-babylonien à l'usage des devins du temple d'Anou et Antoum à Ourouk, 99^e année d'Antiochus (182 av. J.C.). Provenance: Ouarka. Das «Brüsseler Vokabular». S. oben S. 48 Anm. 3. — 1 Tafel (172): Tablette de présages d'un devin du temple d'Anou et d'Antoum à Ourouk. Époque des Séleucides. Ouarka. S. dazu unten S. 61. — 1 Tafel (174): Texte religieux. Copie de Nidintoum-Anim, prêtre de Ourouk. 28^e année de Séleucus. S. dazu unten S. 62. — 1 Tafel (175): Tablette astrologique. Copie d'un devin du dieu Ellil. Représentations astrologiques très curieuses. Datant de l'époque des Séleucides et provenant de Ouarka. S. dazu unten S. 63. — 1 Tafel (176): Texte astrologique avec représentation du Zodiaque. Provenance Ouarka. Époque des Séleucides. S. dazu unten S. 69.

Außer den im vorstehenden aufgeführten Tontafeln enthält die Sammlung noch folgendes weiteres Material an babylonischen oder sonstigen vorderasiatischen Altertümern:

(22 ff.): Clous du patési Goudéa de Lagash mentionnant la construction du temple de Ningirshou. 2 vollständig, 2 zerbrochen. — (262): Fragment d'une Stèle de Victoire. Inscription d'un roi de Dour-ilou et [I]-tou trouvé près de

¹) Vgl. dafür *Cat.* S. 221 f. dafür *Cat.* S. 234 ff.

²) Vgl. dafür *Cat.* S. 229 ff.

³) Vgl.



Kermantcha en Perse. — (265): Inscription de Takil-ilišu «roi des princes», personnage nommé pour la 1^e fois, date: vers 2000 av. J.C. — (252): Barillet de Nabuchodonosor, roi de Babylone (605—561). Description de ses constructions religieuses à Babylone et autres lieux, dont Marad localité identifiée à Ouanna-Essedoun. — (238): Tête sumérienne(?). Inscription: «à Ma-an-nu-um Aĥu-banium(?) son fils a sculpté». Vers 2200 av. J.C. — (239): Sitzende Statuette, nur der Unter- teil erhalten. Mit kurzer Inschrift auf dem Sockel. Typus Gudea-Zeit. — (240): Statue de divinité(?) sumérienne. Style archaïque. Djoĥa. — (243): Fragment de statuette. Djoĥa. — (242): Statuette archaïque d'un fonctionnaire religieux de Ningirshou, dieu de Lagash, vers 2900 av. J.C. Provenance: Tello. Kopf fehlt, Typus Urninā-Zeit. Mit kurzer Inschrift auf dem Rücken. — (23): Fiche votive et support dédiés par Our-Nina, roi de Lagash, au dieu Ningirshou. Tello. (Mit Inschrift.) — (709): Fragment de masse d'armes vouée au dieu Giš-(gi)bil-gameš. S. oben S. 48 Anm. 6. — (710): Fragment au nom de Naram-Sin, roi de Sumer et d'Accad, vers 2450. S. oben S. 48 Anm. 5. — (777): Coupe au nom d'Ourbaou, patési de Lagash, dédiée à un genie protecteur nommé Sil-sir-rir. S. oben S. 48 Anm. 7. — (353): Pioche avec inscription¹ votive «pour la vie de Gimil-Sin, roi d'Our». Proven. Djoĥa. — (279): Crapaudine dite «Pierre de seuil» voué par Gimil-Sin, roi d'Our au dieu d'Oumma.² — (351): Statuette de personnage en prière (bronze). Proven. Djoĥa. — (354): Cheval ou âne en bronze. Djoĥa.

(344; 350): Fragments de hâches en bronze proven. de Sippar. — (346): Petit cavalier en cuivre. Proven. Sippar. — (347): Plat au bronze. Proven. de Sippar. — (352): Lampe en bronze d'époque tardive proven. de Sippar.

(711): Basrelief assyrien. — (. . .): Tête assyrienne ayant servi d'applique(?) en lapislazuli. — (778): Tête de démon

¹) Beginnt: 1 dŠara 2 ner-gál an-na 3 dumu ki-ag 4 dNinni 5 lugal-a-ni-ir 2 'nam-ti 2 dŠú. dEn-zu usw. ²) Die Inschrift ist genaues Duplikat zu Br. Mus. 103353 (CT 32, 6), ohne irgend eine Variante.

assyrien(?). — (213): Bronze représentant une divinité, levant les mains à la hauteur des épaules en signe d'hommage ou d'adoration.

(549): Plaquette magique avec représentation d'un démon et de plusieurs animaux. Au verso un texte magique. En haut deux signes.

Ferner noch einige kleinere Schmucksachen aus Bronze aus Sippar und Warka.

Besonders hervorzuheben ist aber eine Sammlung von Gewichten, die, wie mir WEISSBACH mitteilt, bisher in weiterem Kreise noch nicht bekannt sind. Ich gebe hier eine Abschrift der Tabelle, die den ausgestellten Gewichten als Beischrift beigegeben ist:

Poids Babyloniens.

No. d'Inventaire	Forme	Etat	Grammes	Observations
300	canard	complet	1	roche cristalline
402	. . . ¹	"	1	hématite
403	canard	"	2	"
401	canard	2 petits éclats	2	"
399	. . . ¹	complet	3	"
398	canard	"	6	calcaire
sans numéro	. . . ¹	brisé au milieu	10 ¹ / ₂	hématite
267	canard	complet	499	pierre dure noire
268	. . . ¹	"	7,427	"
269	canard	"	10,003	"

Pesé par le service des Poids et Mesure le 17. 4. 13. L. S.

269 Canard couché. Poids de 20 mines voué au dieu national d'Ouma vers 2500 av. J.C. (Djoħa.)

268 Poids de 15 mines. Djoħa.

(266): Moule de l'avant d'un char votif (Sippar). — (373): Moule de fondeur (pour bracelets). Sippar.

Ein weiterer Teil der Sammlung betrifft: Figurines en

¹) Figur in Gestalt eines breiteren oder schmälereu Ovals.

terre cuite de provenance suméro-babylonienne — Gebrande leemen beeldjes van sumeersch-babylonische afkomst. Verschillende tijdperken. Etwa 40 Stück. — Lampes en terre émaillée de basse époque provenant de Sippar — Verglaasde lampen uit het laat tijdperk van Sippar afkomstig. 9 Stück. — Coupes et petits vases en terre émaillée et en pierre provenant de Sippar — Verglaasde en steenen schaal en klein vaatwerk van Sippar afkomstig. Etwa 90 Stück.

Von Wandreliefs ist nur vorhanden: Ein Exemplar der Standardinschrift Assurnāširpal's mit etwas Skulpturresten, sowie — (48): Fragment d'un bas-relief représentant un dignitaire assyrien découvert à Ninive (début du VIII siècle?). Mann mit erhobener Rechten und Blume in der Linken.

Endlich sodann die bereits oben S. 48 f. genannte Collection d'intailles montrant l'évolution de la glyptique de l'Asie antérieure, depuis l'époque élamite jusqu'aux Sassanides (3000—7^e S.) — Verzameling gesneden steenen, die de ontwikkeling aantoont der zuid-westaziatische steensnijkunst van den Elamitischen tijd tot aan de Sassaniden (3000—7^e E.).

Im folgenden nun Eingehenderes über einzelne der im vorstehenden genannten Texte, die ich näher einsehen und kopieren konnte. Die vollständige Veröffentlichung der Tafeln im Originaltext hat sich die Museumsverwaltung vorbehalten.

(84), vgl. oben S. 49, eine kleine, nahezu vollständig erhaltene 2-kolumnige Tafel mit recht altertümlicher Schrift, also wohl aus der älteren Tello-Zeit stammend, etwa von der Art der von THUREAU-DANGIN in *Nouv. Fouilles de Tello* 202 ff. veröffentlichten Hymnen oder der von mir SK Nr. 189, 190, 193 veröffentlichten Beschwörungen. 17 «Zeilen» enthaltend, von denen Zz. 7—11 sich in Zz. 12—16 wiederholen. Ob der sumerische Text, beginnend mit en-ni-pád, wirklich, wie der Museumszettel annimmt, eine Hymne darstellt, oder doch vielleicht eher eine Beschwörung, vermag ich nicht mit Sicherheit zu sagen.

(122), vgl. oben S. 50, «Hymne à l'ancien roi d'Our divinisé Dungi». Über diesen sumerischen Text kann ich

leider nichts näheres mitteilen, da ich versäumt habe, mir davon eine Abschrift zu nehmen.

(17), vgl. oben S. 50, eine bis auf das untere Ende ziemlich vollständig erhaltene Tafel mit 24 «Zeilen» auf Vs., 16 auf Rs., dazu noch 2 Zeilen Unterschrift. Die Unterschrift zu diesem sumerischen Liede an die Muttergöttin lautet: ér-si-ma ^dMaḥ-a(?)-kam(?)¹ «Flötenklage für die Göttin Maḥ», wobei si-ma natürlich phonetische Schreibung für šem-ma ist. Innerhalb des Textes wird die Göttin mehrfach als ^dA-ru-ru angeredet, wonach auch der Museumszettel mit einem gewissen Recht die Tafel als «Hymne à la déesse Arourou» bezeichnet. Der Anfang² des Liedes lautet:

[. . . a]-ši-ir-zu² sar ab³-ba-ši- [. .]
 [nin-maḥ] ^dA-ru-ru⁴ a-ši- ir- zu²

In mehrfacher Hinsicht bemerkenswert sind die Epitheta, die die Göttin Nin-maḥ—Aruru nach diesen beiden Eingangszeilen erhält. Sie berühren sich sehr nahe mit der Litanei von Namen, die wiederholt in Ištar- bzw. Gašan-Isin-Liedern begegnet.⁵ Zz. 3 ff. lauten:

[ga-šá-a]n níg-má-ra⁶ ki-azag-ga gen
 []ù(?) ama kúr-kúr gen
 [ga-š]á-an kúr-kúr ga-šá-an Zabalam⁷ gen(?)
 [ama] Ē-maḥ ama Ē-gal-la gen

¹) Vgl. die Unterschrift [. . .] ^dMaḥ-a-kam in meinen SK Nr. 198.

²) Doch wohl so, obwohl eigentlich das Zeichen su vorliegt. ³) Oder dub?

⁴) Da in Z. 1 Anfang sowohl im Hinblick auf die Raumverhältnisse, als auch auf den rhythmischen Aufbau nicht gleichfalls nin-maḥ ^dA-ru-ru gestanden haben kann, sondern, nach späteren Stellen des Liedes, eher etwa ama-mu zu ergänzen ist, so wird es sich also wohl auch nicht um das in dem Liederkatalog IV R 53 Kol. III 40 als nin-maḥ ^dA-ru-ru zitierte Bēlit-ilē-Lied handeln.

⁵) SK Nr. 25 II 8 ff.; RADAU, *Tamūz* Nr. 2 Rev. 40 ff.; RADAU, *Misc. Texts* Nr. 14 Rev. 17 ff.; REISNER, SBH Nr. 49 Rs. 7 ff.; Nr. 51 Vs. 4 ff.; Nr. 52 Vs. 4 ff.

⁶) Entspricht nigin-gar-ra bzw. nigin-mar-ra der Parallelen; auch in den beiden Anm. 5 genannten Stellen bei RADAU ohne ē davor und ohne ga-šá-an dahinter.

⁷) Geschr. KI.ZA.NINNI.UNU; vgl. DELITZSCH, *Sum. Gloss.* 218.

[ga]-šá-an XXX^{ki1} ga-šá-an La-ra-ga² gen
[s]al³(?) ē-e ^dEzin-na azag-sud- bi

Der Text setzt sich Z. 9 ff. fort mit den beiden Strophen:

šú tur-tur-ra	mu-un-zi-zi-	ne
šú gal-gal	kin-ši-gé-gé-	ne
šú zi(d)-da-mu	ba-bal-e-	ne
gúb-bu-mu	nam-sur-di-di-	ne

Im weiteren Verlaufe des Textes wird die Göttin auch öfter als mu-gig oder ama mu-gig bezeichnet.

(53), vgl. oben S. 50, ein nur sehr bruchstückweise erhaltenes sumerisches Kultlied gleicher Art wie die zahlreichen von mir in SK veröffentlichten. Vs. 27 fragmentarische Zeilen; Rs. im jetzigen Zustande größtenteils unleserlich. Die Unterschrift ér-šem-ma... auf dem linken Rande der Rs. bezeichnet den Text gleichfalls wie den vorhergehenden als «Flötenklagelied» für die und die [Göttin], d. i. wohl Ninlil—Ninmah—Aruru. Die Anfangszeilen des Liedes lauten, soweit erhalten:

[].-dam	me-e []
[] ama-gal	^d Nin-m[ah]

In Z. 4 ist die in dem Liede angerufene Göttin wahrscheinlich zu ergänzen zu:

[nin-mah ^dA-ru]-ru dam ^dMu-ul-[líl-lá-gè]

Z. 12 ff. steht mit den daselbst genannten Nippur-Kultstätten ē-mah,⁴) ká-silim-ma, hur-sag-galam⁵-ma, ká-

1) Daß in dem Zeichen EŠ wirklich die Ziffer «dreißig» vorliegt, lehrt auch Z. 21 des Textes: ē-bi XXX-kam-ma usw. Ist dieses eigenartige XXX^{ki} eine Bezeichnung für Isin? Oder etwa gar für Ur, im Hinblick auf die Sin-Zahl 30? 2) So hier gegenüber gewöhnlichem La-ra-ag^{ki}, was für die Ansetzung des Endkonsonanten von Wichtigkeit ist. Vgl. dazu auch die Schreibung La-ra-ag-ga SK Nr. 11 Rs. VI 26, sowie Larag-ga RADAU, *Misc. Texts* Nr. 14 Rev. 22. Auch zu *Λαγαγα* des Berossos paßt ja Larag, Laraga, Laragga noch besser als die bisher übliche Lesung Larak. 3) ama, das die Parallelen hier haben, ist ausgeschlossen. 4) SK Nr. 8 I 22 hat statt dessen bara-mah. 5) Geschr. mit dem Zeichen für *naklu*, wie ebenso SK Nr. 8 I 23. Vgl. dazu LANDSBERGER, *Kult. Kal.* 27 Anm. 4 (Schreibung hur-ag-ga-lam-ma in altbabylonischen Opfertafeln).

gal ki-azag, ká še-nu-gam,¹ ma mu-šu-a,² ma ē-gal maḥ, du(l)-azag³ ki-azag, šāg Ē-dím-ma⁴ usw. sehr nahe Stellen in Ellilliedern wie SK Nr. 8, 21 ff. (und Duplikate). Vgl. auch SK Nr. 25 Kol. I, CT 15, 13, 11 ff., SBH Nr. 29 Rs. 4 ff., VR 52 Nr. 2, 49 aff., wo diese Stätten zum Teil in der gleichen Reihenfolge aufgeführt werden.

(314). Dieses Vokabularfragment aus Assur (s. oben S. 51) ist wegen der interessanten Gleichung KASKAL da-an-na GID = *be-ir-*[] bereits von THUREAU-DANGIN in RA X 223 veröffentlicht worden. Vgl. dazu auch die Bemerkungen von UNGNAD, ZA 31, 269 und Anm. 1.

(193), ebenfalls aus Assur (s. oben S. 51), rechtes oberes Eckstück einer zweikolumnigen Tafel mit etwa zehn sehr schlecht erhaltenen Zeilen der Vs. Kol. II und zehn ziemlich gut erhaltenen Zeilen der Rs. Kol. III; Kol. IV unteres Ende war nach dem davon noch erhaltenen Rest leer. Der Inhalt der Tafel ist kultisch-ritueller Art und berührt sich sehr nahe mit den Maqlū-Beschwörungen. Der Text der Vs. enthält Reste der Anrufung an einen Gott, vielleicht Marduk, wie der Museumszettel annimmt, mit Schilderung des Treibens der Hexe, darin aus Maqlū bekannte Wendungen wie [*šalmāni-ja ina sū*]^{n(?)} *mīti uš-ni-lu ina iršitim iq-bi-ru*. Dieses oder ein weiteres Gebet endet auf den ersten erhaltenen Zeilen der Rs. mit dem üblichen *ana-ku arad-ka lu-ūb-luḥ lu-uš-lim-ma nar-bi-ka lu-ša-bi dā-lī-lī-ka lu[d-lu]*. Es folgt dann die Zwischenzeile: *e-nu-ma ta-qal-lu-u III-šu tamannu-ma kukru tanappaḥ⁵-šū*. Hierauf folgt eine Beschwörung, die sehr an Maqlū VI 19 ff. anklingt, allerdings damit nicht unmittelbar übereinstimmt. Sie lautet nach meiner freilich nur flüchtig genommenen Abschrift,

¹) SK Nr. 8 I 25: ká še-nu-ku; SBH Nr. 29 Rs. 10: ká še-nu-kud.

²) So auch CT 15, 13, 17; dagegen SK Nr. 25 I 12 f., Nr. 8 I 27: ma giš-šu-a. ³) Vgl. LANDSBERGER, a. a. O. Anm. 5. ⁴) Daß wirklich Ē-dím-

ma, nicht etwa Ē-uru-ma zu lesen ist, beweist u. a. auch die Form des Zeichens in CT 15, 13, 14, vgl. mit ibid. Z. 19. In SBH Nr. 29 Rs. 8 durch *kirib šū-ma* d. i. *kirib Ē-dim-ma* übersetzt. ⁵) SAR.

bei der möglicherweise das eine oder das andere Versehen mit untergelaufen ist:

*siptu. e-piš-ti qum¹-qum-ma-tú ka[šš]aptu nar-šun-da-ti
ša im-lu-u IM-a-a ina nāri mi-ig-tu ba-li napīš-ti m[a]l-k[i]
ana-ku ana pašār kiš-pi-ki šam DIL. BAT na-ša-a-ku šam ŠI. ŠI
ma-la rikis² kiš-p[i-ki]*

III BÚR. LI na-ṭa-te³ iṣ ŠE. Û. KU ša qa-dš-da-ti
šam ŠI. ŠI li-ni³ DA. A muḥḫi kiš-pi-ki šam DIL. BAT lim-[ḫaš(?)]
u šam ŠI. ŠI lim-ḫaš lēt⁴-ki iṣ BÚR. LI pa-aš-ši-ru
tuk(?) - la(?) - ti-ki

(194), aus Assur, vgl. oben S. 51, einkolumniges Tafelbruchstück, mit zum Teil, namentlich auf der einen Seite, sehr schlecht erhaltener Schrift von etwa 30 Zeilen. Der Text ist medizinischen Inhalts und bietet in kurzen Abschnitten von einer bis vier Zeilen Rezepte gegen Krankheiten, sowie anschließend dann auch Beschwörungen. Die ersten vier erhaltenen Rezepte beziehen sich auf Erkrankungen des männlichen Gliedes, so Z. 2: I amēlu⁵ birku⁶-šu ú-zaq-qa-ta-šu zēra ú-... , Z. 3: I amēlu birku-šu ú-kas-sa... , Z. 5: I amēlu birku-šu ú-zaq-gat-su... , Z. 6: [I am]ēlu birku-šu dāma ú-tab-ba-ak(?)... . Von Z. 7 an folgen, mit drei und vier Zeilen, zwei Rezepte gegen die MAŠ.DÁ.DÁ⁷-Erkrankung, und zwar scheint es sich dabei um eine Erkrankung des Afters (Verstopfung?) zu handeln, da Z. 7 mit [I amē]lu MAŠ.DÁ.DÁ šubat⁸-su... beginnt. In Z. 11 heißt

1) QU. 2) SAR. 3) Auch hier also *naṭāti* (Pl. zu *naṭitu*) parallel *qašdāti* (Pl. zu *qašdītu*) wie ebenso Maqlū III 44 *naṭitu* neben *qašdītu* (nach LANDSBERGER, ZA 30, 67 f.). Die mit der unsrigen nahverwandte Stelle Maqlū VI 26 f., 37 f. hat dafür *enēti* (Pl. zu *entu*) parallel *qašdāti* (Pl. zu *qašdītu*). Vgl. dazu auch *na-ṭa-a-ti* in der Nabonid-Inschrift CLAY, YOS I Nr. 45, 17 (s. meine Fassung der Stelle bei KOSCHAKER, Gesetzgeb. Hamm. 233). 4) TE. — *lim-ḫaš* (also ŠI.TAR statt DI.TAR) *lēt-sa* ist natürlich auch Maqlū V 28 zu lesen und ebenso VI 59 [*ma-ḫaš*] oder [*maḫ-ša*] *lēt-sa* zu lesen und zu ergänzen. 5) NA. 6) UŠ. 7) Wohl mit *maš-dá-a* = *edēlu* «verriegeln, verschließen» und *mašdū* «verschlossen» zusammenhängend; vgl. darüber meine Bemerkungen in OLZ 1917, 104. 8) KU.



es dagegen einfach: I *amēlu* MAŠ.DÁ.DÁ *ušamraša*¹-*šu* . . . Z. 14 folgt nun in drei Zeilen eine mit MAŠ.DÁ.DÁ beginnende und mit *inim-inim-ma* MAŠ.DÁ.[DÁ-kam] unterschriebene Beschwörung, und in Z. 18 eine mit [ini]m-inim-ma *maš-k[a(?)du(?)]*² unterschriebene Beschwörung, die ich wegen ihrer nahen Berührung mit Maqlū VII 23 ff. im Wortlaut folgen lasse, dabei aber wieder ausdrücklich bemerkend, daß ich die Tafel nur ziemlich flüchtig abgeschrieben habe. Z. 18 ff.:

[*šiptu*] *a(?)-ra(?)-aḫ-ḫi ra-ma-ni a-ra-aḫ-ḫi zumri-j[a]*
 [*kīm*]*a narṭabu*³ *ina šēri ir-ši-tam(?) ir-ḫu-u ir-ši(?)-tū(?) im-*
ḫu-ru [zēr-ša]

[*a-na*]*m-di šipta ana ra-ma-ni-ja u zumri-ja lim-ḫur(?)-ma*
 [.]

[*ra*]-*ma-ni-ma li-ir-ḫi šamūú zumri(?)-ja(?) . . [.]*

(195), aus Assur, vgl. oben S. 51, zweikolumniges größeres Bruchstück, auf der Vs. fast unleserlich, auf Rs. Kol. III etwas über 30 zum Teil aber auch schlecht erhaltene Zeilen bietend. Kol. IV ist schon im oberen Teile des davon erhaltenen Stückes leer. Der Text enthält in kurzen Abschnitten Ritualanweisungen für den Beschwörer, zum Teil mit dem Wortlaut der anzuwendenden Beschwörungen. In dem besser erhaltenen Textstücke handelt es sich dabei mehrmals hintereinander um Beschwörungen eines Totengeistes (šú-gidim-ma bzw. *qāt eṭimmi*), der einen Menschen gepackt hat. Der Text gehört daher in dieselbe Klasse wie die von mir ZA 30, 226 zu šú-gidim-ma in KTAR Nr. 44 Rs. 10 aus BEZOLD, *Catalogue* angeführten *inim-inim-ma šú-gidim-ma*-Texte. Z. 14 unserer Tafel beginnt der neue Abschnitt mit: I *amēlu* šú-gidim-ma *išbat-su-ma amēlmaš-maš* usw. (folgen Rezepte); Z. 19 der nächste Abschnitt mit: I šú-gidim-ma *ina zumri amēli il-ta-za-az-ma*⁴ . . . (folgen

1) GIG. 2) Oder steht auch hier MAŠ.DÁ.D[DÁ-kam]? 3) bzw. *epinnu*, geschr. *gišAPIN*. 4) Mit den gleichen Worten beginnt ein Abschnitt in den šú-gidim-ma-Ritualen K. 14166 und Sm. 353 (s. BEZOLD, *Catal.*),

Leberschau-Lehrtafel. Überschrift: *ina a-mat^dAnu¹ u An-tum liš-lim*. Unterschrift: *tuppi XX^{kan} ri-kis harrāni al-til*. Darunter, nach Abteilungsstrich, noch: *summa tuppi zitti mimma bārūti*. Darunter weiter: *tup-pi^mNidintum^dAnu mār ša^m^dAnu-bēl-šu-nu liplipi^mĒ-kūr-za-kir^{amel}maš-mas^dAnu u An-tum Urukū^u qātā^mIna-ki-bit(?)^dAnu mār ša^mNi-din-tum^dAnu mār^mKu(?)^u-u(?)*. Es handelt sich nicht um einen Leberschautext der ganz gewöhnlichen Art, sondern um einen solchen etwa der Art wie die Lehrtexte CT 20, 43 ff. oder CT 31, 46 ff. Und zwar enthalten zunächst Vs. 1—37 Leberschauomina vermischter Art, ohne Deutungen. Der Text beginnt mit Z. 1: *summa purīdu imna u šumēla paṭir u kaskasu² imna u šumēla na-bar-kut*, Z. 2: *summa ina imitti marti u šumēli marti ubānu³ nadi^{di} u kaskasu imna u šumēla na-bar-kut*. — In vier weiteren Abschnitten, Z. 38—46, 47—64, 65—69, 70—77, die fast durchweg vom *puḏānu* (*gir*) handeln, finden sich dann teilweise auch Deutungen, wie z. B.: *ana epēš asāti šalmat, marsu imāt*, oder: *ana alāk harrāni šabāt ali u epēš šibūti šalmat* u. ä. — Z. 82 ff. bringen alsdann noch eine Reihe kürzerer Abschnitte, worin GAB-UŠ-tum⁴ und der Gegensatz von *salāmu* und *lapātu*⁵ eine besondere Rolle spielen, auch der *bārū* in der zweiten Person angeredet wird. Wieder etwas anderer Art sind die beiden letzten Abschnitte Z. 100—109, wobei der erstere Omina der Art *summa tuppu II*, *summa tuppu III* usw. bis *summa tuppu VII* enthält.

(174), aus Warka, vgl. oben S. 52, vollständige einkolumnige Tafel mit sehr klarer, feiner, nur an wenigen Stellen zerstörter Schrift, auf Vs. 28, auf Rs. 17 Zeilen. Ritualvorschriften für den *kalū*-Priester beim Wiederaufbau eines Tempels. Vs. 1—19, unterschrieben mit *[u]i-pi-si ša qāt^{amel}kalē*, ist annähernd Duplikat zu BE 13987 (WEISSBACH, *Misc.* Nr. XII; JENSEN, KB VI 2, 1 Nr. IX), nur daß

1) Geschr. I (d. i. 60). 2) KAK.ZAG.GA. 3) U. 4) Vgl. dazu KLAUBER, *Pol-rel. Texte* S. XXXIV; JASTROW, *Rel. Babyl.* II 337 Anm. 9; CT 20, 45 ff.; CT 31, 46 ff. 5) Vgl. dazu CT 20, 46, 31 ff.



der Brüsseler Text noch etwas mehr durch weitere kultische Anweisungen aufgefüllt ist. An einigen Stellen vervollständigt er auch den teilweise zerstörten Berliner Text, so namentlich in Z. 14 ff., wo der Brüsseler Text bietet: *i-kal-la mē inašši-ma šid-du tu-na-aḫ libitti ša [bīti] šu-a-tu lubuše pišūti iltabašāš la(?) -an-du ina qāti-šu išakkan^{an} ḫa-si-in a-[.] inašši-ma libitti maḫ-ri-ti i-di-ik-ku.* Die Beschwörung *enuma Anu ibnū šamē* wird im Brüsseler Text nur eben mit ihren Anfangsworten zitiert, nicht auch, wie im Berliner, im Wortlaut gegeben. Es folgen vielmehr in Z. 21—28 in einem neuen Abschnitt, unterschrieben mit *tuppi ḫi-siḫ-ti ša qātā amēlkalē*, weitere Ritualvorschriften gleichfalls für den Wiederaufbau eines Tempels, und ebenso in Z. 30—41, unterschrieben wieder mit *ni-pi-ši ša qātā amēlkalē*. — Die Stichzeile für die folgende Tafel lautet alsdann: *e-nu-ma me-[l]ul(?) -ku-nu.*¹ — Die Unterschrift: *tuppi mNi-dintum-dAnu*² GIŠ *mAnu*²-bēl-su-nu dumu-a-ni amēlnāru Uruk arāb Simān āmu 28^{kan} šattu 81 *mSi-lu-ku šarru*.

(175), aus Warka, vgl. oben S. 52, obere Hälfte einer einkolumnigen Tafel aus der Seleucidenezeit, auf Vs. 26 zum Teil beschädigte Zeilen, auf Rs. tadellos erhaltene Zeichnungen mit Beischriften. Der Text enthält kultische Anweisungen für den *kalū*-Priester betreffs einer Kulthandlung für Enmešara und seine sieben Kinder,³ sowie darauf bezügliche Zeichnungen auf der Rückseite. Im Text der Vs. werden im einzelnen die Götter, wie sie bei diesem Kult beteiligt sind, aufgeführt, so *Anu, Enlil, Ea, Lugal-du(l)-azag, En-me-šār-ra, An-šār, Ereš-ki-gal, Ir-kal-la, Dumu-zi, Be-li-li, Lugal-gír-ra, Mes-lam-ta-ē-a, Gilgames, Nergal* und andere. Vor allem aber werden in Z. 10 ff. die sieben Kinder Enmešara's mit ihren sumerischen Namen und zum Teil akkadischen «Übersetzungen» derselben, sowie ihren Gleichsetzungen mit anderen Gottheiten genannt. Die Namen,

¹) Oder ist KU.NU als *igrīb* zu fassen? ²) Geschr. I (d. i. 60). ³) Als solche, d. h. als die sieben Kinder Enmešara's, übrigens im vorliegenden Texte, soweit er erhalten, nicht ausdrücklich bezeichnet.

die dann auch auf der Rs. unter den Beischriften nochmals erscheinen, sind folgende:

- (1) ^dZi-sum-mu ^dGu-la ^dBelit-Nippuri *nādinat^{at} napistim*
^dA-num
- (2) ^dBi-gir-tar ^dŠū-zi-an-na *il-tum qāti sākinat^{at} napistim*
^dA-num
- (3) ^dŠinig-maš-rim-rim-me ^dEn-nu-gi ^dŠe(?)-nig¹-gur²-
kud(?) -da(?)
- (4) ^dÛr-bád-da ^dAzag-sud ^dTu-tu *ša mē ellūti idū^u*
- (5) ^dÛr-bád-da-lum-lum ^dNin-šar ^dNergal *nās paṭri*
siparri
- (6) ^dGub-ba-ga-ra-ra-ē' ^dNin-ka-si ^dNin-gir-zi-da *nās*
GAB.NAM
- (7) ^dA-ba-ra-du-du ^dNusku

Z. 15 folgt noch unmittelbar auf diese Gruppe der sieben Götter: ^dNin-urta ^dSin: ^dNabū-nu-banda ^dGub-ba^{pl} *ša ina maḥar* ^dDa-gan *ultu ullā³* ^dEn-me-šár-ra . . . Z. 16 ff. werden in einem neuen Abschnitt dieselben sieben Götter, Zi-sum-mu usw., nochmals und zwar in Verbindung mit dem *li-lissu siparri*, der «kupfernen Pauke» genannt, dahinter dann auch noch ^dŠár-ur und ^dŠár⁴-gaz. In Z. 21 ff. ist dann in einem weiteren Abschnitt wieder von ^dLugal-dul-azag-ga und seiner Rolle bei der Kulthandlung die Rede. — Auf der Rs. wird nun zeichnerisch die Anordnung der Götter und der Kultgeräte für die Kulthandlung im Dienste En-mešara's angegeben. In einer oberen Reihe drei⁵ kleine gleichseitige Dreiecke, die Spitze nach oben, mit den Beischriften ^dA-num, ^dEn-líl, [^dE-a]. Unter Anu ein stehendes Rechteck mit der Beischrift gi-gab ul⁶ ^dLugal-gir-ra. Unter [Ea] ein ebensolches Rechteck⁷ mit der Beischrift

1) Oder *še-pat*? 2) Zeichen QI. 3) ul-dú-a. 4) So lese ich trotz der Glosse *z/šar* in THOMPSON, *Reports* Nr. 209, die ich nur für eine unmaßgebliche Schreiberschrulle halte. 5) Das dritte fehlt, da es auf dem Archetypen zerstört war; darauf bezieht sich auch eine Beischrift *mi-sil-su* GAZ d. i. *hibi* «die Hälfte davon (der Gruppe) ist zerstört». 6) d. i. wohl «Stern». 7) Mit fehlendem oberstem Stück, vgl. Anm. 5.

^dMes-lam-ta-é'-a. Darunter sind nun die sieben Kinder Enmešara's in der Weise angeordnet, daß, durch kleine Kreise mit Mittelpunkt (Sterne?) und ihre beigeschriebenen sumerischen Namen ^dZi-sum-mu usw. bezeichnet, Nr. 1, 3, 5 links unter Anu und Lugalgira, dagegen Nr. 2, 4, 6 rechts unter [Ea] und Meslamtaëa stehen, während Nr. 7, Abaradudu, in der Mitte unter Enlil steht, auch nicht durch einen kleinen Kreis, sondern ein auf der Spitze stehendes gleichschenkliges Dreieck mit eingezeichneter Höhe dargestellt ist. Ganz links findet sich, quer geschrieben, noch die Angabe, daß «von ^dLugal-gir-ra, ^dNin-sig,¹ ^dEn-nu-gi, ^dNin-šar ihr Gesicht nach Osten gerichtet ist» (*pāni-šu-nu ana šadē šaknu^{uu}*), und entsprechend ganz rechts, daß «von ^dMes-lam-ta-é'-a, ^dŠú-zi-an-na, ^dAzag-sud, [^dNin-ka-si]² ihr Gesicht nach Westen (*amurrē*) gerichtet ist»; endlich noch, natürlich zu Abaradudu gehörig, an einer versprenkten Stelle ganz unten rechts die Angabe, daß «des ^dNusku Gesicht nach Sonnenuntergang (*erēb-Šamši*) gerichtet ist». — In der linken unteren Hälfte der ganzen Gruppe, also unterhalb von Nr. 5 Urbadalum, befindet sich sodann eine Zeichnung des *lilissu*, das darnach wirklich weder ein Tamburin, noch eine Handpauke, sondern vielmehr eine Kesselpauke ist, mit der Beischrift ^dLilissu,³ und ferner noch: «des ^dLilissu Gesicht ist nach Sonnenaufgang (*šul-Šamši*) gerichtet». Sodann rechts von der Kesselpauke das Bild eines lagern- den Stiers, der Kopf nach dem obern Teile der Gruppe zu, die Füße nach links, mit der Beischrift ^{mu}gú⁴-an-na «Ge- stirn Himmelsstier» und weiter: «des Stiers Gesicht ist ent- gegen Enlil gerichtet» (*ša alpi pānu-šu ana maḫar ^dEn-lil šaknu^{uu}*). Rechts unten stehen dann noch zwei Reihen von je sieben Göttern verzeichnet, nämlich links: Dumu-zi, Kin- gu-gu(sol), Mu-um, Al-la, ŠA⁵.PA, ŠE⁶-na, A-la-la, rechts: A-num, En-me-šár-ra, Pap-sukkal, An-šár, An-tum,

¹) Nin-sig ist also die der Zi-sum-mu entsprechende Gottheit! ²) Im Text dafür *hi-bi*; vgl. S. 64 Anm. 5. ³) Zeichen S^b 260. ⁴) So, TIK; nicht etwa gu(d). ⁵) Oder šú.UT? ⁶) Oder ZIB?



Lugal-du(l)-azag, En-ki, durch eine Unterschrift bezeichnet als *naphar VII* ^d*En-líl*^{pl} *itti al-ti* «insgesamt 7 Enlils nebst Frau» und mit der weiteren Bemerkung: «deren Augen in die kupferne Pauke hinein gerichtet sind» (*ša enā^{du}-šu-nu libbi lilissi siparri šaknu^{mu}*). — Es folgt noch die Unterschrift zur ganzen Tafel: *mudā^a mudā^a li-kal-lim lā mudā^a a-a ēmur(?)¹ ikkib* ^d*En-líl* ^d*Igigi* ^d*A-nun-na-ki* u ^d*Gub-ba^{pl}* *ša Ē-kúr*. Dann noch, daß nach einer alten Nippur-Tafel ein *kalū*-Priester Enlil's, *Enlil-qāšir*, die Tafel geschrieben habe.

Der im Vorstehenden besprochene, durch Zeichnungen erläuterte Text ist nun in mancher Hinsicht recht lehrreich. Er bringt zunächst, zum Teil mit charakteristischen Varianten in der Schreibung, die vollen Namen der von mir ZA 23, 363 ff. auf Grund von CT 24, 4, 29 ff. und IV R 23, 1 a ff. besprochenen sieben Kinder Enmešara's nebst den mit ihnen zusammengestellten Göttern und den Bezeichnungen, die diese führten.² Daraus ist nun auch ersichtlich, daß zum mindesten Nr. 1 und 2 der Kinder Enmešara's, Zi-sum-mu und Bi-gir-tar, als weiblich zu denken sind, was ja für eine eventuelle Zusammenstellung mit den Plejaden von Wichtigkeit sein könnte (s. jedoch unten hierzu). Die andern fünf Kinder sind allerdings, wie es scheint, alle männlich. Doch kann man bei Urbadalumlum schwanken, da Ninšar wenigstens

¹) So, bzw. mit *ul immar* statt *ai ēmur* (?), ist natürlich auch die von SCHEIL, desgleichen auch von KOLDEWEY, MDOG Nr. 59 S. 6 nicht verstandene Stelle in der Esagil-Tafel Rs. 7 zu lesen. ²) Darnach ist nun auch in IV R 23 am Anfang das Vorausgehende zu ergänzen, so auch in Z. 2 [^dNin]-ka-[si] zu lesen. Die Reihenfolge Nin-sig (1), Ennugi (3), Azagsud (4), Ninšar (5), Ninkasi (6) findet sich auch in der Götterliste An = ^dAnum, vgl. meine Arbeit *Zur Herstellung* usw. S. 109 f. Ebenso werden in dem Tempelverzeichnis II R 61 Nr. 6, nach den Ergänzungen von PINCHES in PSBA 22 (1900), 362, die Tempel von Nin-sig (1), Ennugi (3), Azag-sud (4), Ninšar (5) hintereinander aufgeführt. Ferner bietet K. 2096 (CRAIG, RT I 57), Vs. (!) 2 ff. die Götter . . . Nu[sku] (7), [Gu-la?] (1), Šú-zi-an-na (2), En-nu-gi (3), Azag-s[ud] (4), N[in-ša]r (5), Nin-ka-si (6) als Götter von Ē-[kúr] und Ē-šú-me-rá (in Nippur) in gemeinschaftlicher Gruppe. — Vgl. für Enmešara und seine sieben Kinder auch noch den von PINCHES, PSBA 30 (1908), 80 ff. veröffentlichten epischen Text.

in der Götterliste An = ^dAnum CT 24, 10, 16 ff. als Göttin aufgefaßt zu sein scheint;¹ ebenso bei Gubagararaë, da Nin-kasi wenigstens in dem Zü-Mythus IV R 24 Nr. 1, 26 sicher als weiblich erscheint. — Die Kultszene, die unserm Texte zugrunde liegt, ist die gleiche wie in IV R 23 Nr. 1, welcher Text durch den unsrigen mehrfach Beleuchtung erhält.² Ebenso hängen, worauf ich bereits in *Istar und Šaltu* S. 34 Anm. 1 hingewiesen habe, KTAR Nr. 50 (= Rit.taf. Nr. 56) und Nr. 60 aufs engste hiermit zusammen. Es handelt sich hier überall um Reinigungskulthandlungen des *kalū*-Priesters mittels des «Fells des großen Stiers» (*sugugalū*) und des «harten Kupfers» (*urudnigkalagū*), d. i. eben die «kupferne Pauke» (*lilissu siparri*).³ — Die Frage endlich, ob unser Text neben seinem kultischen Charakter auch einen astrologischen Hintergrund hat, erscheint mir nicht so ganz einfach zu beantworten. Die Zeichnungen beziehen sich jedenfalls zunächst nur auf die räumliche Aufstellung der Götterbilder, Göttersymbole und sonstigen Kultgeräte, wie der kupfernen Kesselpauke und des großen Stiers, bei der Kulthandlung. Daß man bei dem «großen Stier», dessen Fell im Reinigungsritual des Enmešara-Kults eine so große Rolle spielt, an den Himmelsstier und damit an das Sternbild des Stiers dachte, lehrt ja ohne weiteres die Beischrift «Stern(bild) Himmelsstier» zu dem Bild des Stiers auf unserer Tafel.

1) Desgleichen CT 24, 20, 19, wo gegenüber dem Duplikat CT 24, 1, 28 šar doch das richtige statt bara sein wird, eben im Hinblick auf die Glosse šá-ar an letzterer Stelle. 2) Vgl. die Bearbeitung von IV R 23 Nr. 1 durch LANGDON in dessen *Babyl. Lit.* p. XIII ff., die aber mehrfacher Berichtigung bedarf. Die stärkste Entgleisung ist dabei LANGDON wohl mit der Stelle Kol. IV 23 f. begegnet, wo er liest (und entsprechend übersetzt): *ša mar asipūti amelu migra igabbi-ma mar asipūti ina naš ma-sid-di tu-na-aḫ* anstatt: *ša mē na-še-e taqabbi-ma mē ina naš-ma sid-di tu-na-aḫ*. 3) Vgl. dazu die Rit.taf. Nr. 26 zu Kol. I 22 in Anm. 10 und 11 genannten Stellen, insbesondere auch noch Nr. 27, 8 f. und die von mir in *Zum babylon. Neujahrsfest*, BSGW 58 (1906), 128 f. behandelte Stelle Sp. I 131, 19 f. (ZA 6, 241). S. für *urudnigkalagū* auch z. B. noch die charakteristische Stelle CT 16, 24, 25 ff. und ganz ähnlich auch in dem wohl noch unveröffentlichten Tex. K. 166.

Damit ist aber durchaus noch nicht gesagt, daß deshalb auch die übrigen Gestalten der gezeichneten Gruppe sicher Sternbildern entsprechen müßten, und daß etwa auch ihre räumliche Anordnung bei der Kulthandlung auf die entsprechende Gruppierung der betreffenden Sternbilder am Himmel Bezug nähme. So würden, außer dem Stier, natürlich Lugal-gira¹ und Meslamtaëa ohne weiteres an die Zwillinge denken lassen, Enmešara, sei es, an das Šú-gi-Gestirn² (nach BEZOLD-KOPFF-BOLL und KUGLER der Perseus, nach WEIDNER der Fuhrmann), sei es, nach V R 46, 21, an den Lulim-Stern (nach BEZOLD-KOPFF-BOLL und KUGLER Andromeda (+ Cassiopeia) bzw. Cassiopeia (+ Andromeda),³ nach WEIDNER Capella im Fuhrmann). Daß nun aber etwa, wie JENSEN seinerzeit *Kosmol.* 62¹. 92² scharfsinnig vermutete, die sieben Kinder Enmešara's gerade dem Plejaden-Gestirn entsprächen, wird, soviel ich sehe, wenigstens durch eine inschriftliche Angabe nirgends bestätigt, wenn es andererseits auch richtig ist, daß mehrfach gerade eine Gruppe von sieben guten Göttern, die in Beschwörungsritualen als helfend gegen die sieben bösen Dämonen auftreten, ausdrücklich mit den Plejaden verknüpft wird.⁴ Vielmehr spricht die Verbindung des fünften Enmešara-Kindes Urbadalumlum mit Ninšar und Nergal, wenn man die letzteren überhaupt astral fassen will, eher gegen als für eine Verbindung der sieben Kinder Enmešara's mit den Plejaden, da nach CT 33, 1, 27 die zwei Sterne, die mit Ninšar und Ira-gal verknüpft werden, vielmehr in der Nähe des Enzu-Gestirns (nach BEZOLD-KOPFF-BOLL und KUGLER die Leier) zu suchen sind. Ebendahin, auf das Enzu-Gestirn,

¹) Für diesen scheint allerdings auch die Beischrift gi-gab ul^d Lugal-gir-ra auf seinen astralen Charakter hinzuweisen. ²) CT 33, 1, 3; s. dazu außer BEZOLD, *Zenit- u. Aequatorialgest.* 40 und der Liste in dessen Beitrag zu BOLL, *Farbige Sterne* S. 126 ff. insbesondere den durch neue Duplikate ergänzten Anfang der Liste bei WEIDNER, *Handb. d. bab. Astr.* 141 f. ³) [Genauer: Cassiopeia (+ Andromeda?) + x; s. *Farb. St.* S. 132, Nr. 16 und S. 136. — *Red.*] ⁴) Vgl. z. B. Rit.taf. Nr. 26 Kol. III 62 f., wo natürlich mit Mulmul wirklich das Plejadengestirn *Zappu* gemeint ist und das Handerhebungsgebet an sie, KING Nr. 47, zitiert wird. S. zu der guten Siebengottheit im Beschwörungsritual auch FRANK, *Bab. Beschwör.reliefs* 29², 93.

würde auch das erste Kind, Zi-sum-mu = Gula führen.¹ Auch das vierte Kind Ûr-bád-da bzw. Ur-bád^{ba-ad-}dumu^{du-mu} = Azag-sud würde in die Nähe des Skorpions, den Wolf (?), weisen, falls damit UR-BAD = Azag-sud CT 33, 3, 28 zusammengestellt werden dürfte, das darnach dann vielleicht doch besser Ur-bad, nicht Ur-idim, zu lesen und von dem Tiāmatwesen ur-idim zu trennen wäre. In den Skorpion würden nach CT 33, 3, 32 auch die im Texte unmittelbar hinter den sieben Kindern Enmešara's genannten Götter Šár-ur und Šár-gaz führen. Und schließlich würde es sich auf diese Weise auch leicht erklären, warum die in Sp. I 131 unmittelbar hinter dem «Fell des großen Stiers» und dem «harten Kupfer»² genannte schützende Siebengottheit als die sieben Kinder der Išhara, die ja im Skorpion lokalisiert ist, bezeichnet werden. Denn es ist doch recht wahrscheinlich, daß diese sieben Kinder der Išhara mit den sieben Kindern des Enmešara im Grunde identisch sind. Über das siebente Enmešara-Kind, Abaradudu = Nusku, und seine etwaige Lokalisierung am Himmel ist so lange nichts Sicheres auszusagen, als nicht feststeht, welcher Stern unter dem V R 46, 14 genannten glänzenden ^{mul}giš Bar (Feuerstern) *ša miš-rit* ^d*En-me-šár-ra* = Nusku zu verstehen ist. — Für die kupferne Kesselpauke würde es wohl erst recht schwer fallen, eine Entsprechung am Himmel ausfindig zu machen.

(176), aus Warka, vgl. oben S. 52, Eckstück einer zweikolumnigen Tafel aus der Seleucidenzeit, 29 Zeilen auf der einen, 25 auf der andern Seite, dazu je zwei Zeilen Querschrift und je eine geometrische Figur mit Beischriften auf jeder Seite; sehr kleine und enge, aber vortrefflich erhaltene Schrift. Der Text ist astrologischen Inhalts. Zunächst erscheinen in Kol. rechts der einen Seite noch zwei Abschnitte mit einer Unterschrift, die den Schluß einer (abgebrochenen) Reihe von Planetenomina bilden. Sodann folgt

¹) CT 33, 1, 24: ^{mul}Enzu ^dGu-la; andererseits ist Gula bekanntlich ja auch wohl im Wassermann lokalisiert. ²) Vgl. zu dieser Stelle bereits oben S. 67 Anm. 3.

in einer, der links beigefügten geometrischen Figur wegen, stark nach rechts eingerückten Kolumne ein neues Kapitel, das zunächst in vier Zeilen Einleitung Anweisung darüber gibt, wie man mittels astronomischer Beobachtung an bestimmten Tagen eines Monats aus einer bestimmten Konstellation (wohl bezeichnet mit DUR d. i. *riksu*) den Zeitpunkt des Auftretens des Feindes genau feststellen könne (*tib nakri ši-te'ū u UD.DA tib nakri našāru ūm XV^{pl} u ūm XVI^{pl} ina arhi maššarti-ka tanaššar*). Bei der zu beobachtenden Konstellation (*riksu*) handelt es sich um die Stellung eines Planeten zu einem zweiten, seinem Opponenten (GAB-RI), oder auch noch einem dritten und ihre Lichtstärke (*ba'ālu*). Das ist also die Lehre von den Aspekten; vgl. BOLL, *Sternglaub. u. Sterndeut.* 80 f. — Nach einem Abteilungsstrich folgen nun in 18 Zeilen mit *šumma* (geschr. BE-*ma*) beginnende astrale Omina, die durchweg von der Stellung meist zweier, zuweilen auch dreier Planeten im Tierkreis, vereinzelt auch vom Sirius (Kak-si-di), und der Lichtstärke (*ba'ālu*) oder Lichtschwäche (*unnutu*) dieser Sterne hergenommen sind und in der Deutung sich fast ausschließlich auf den Landesfeind beziehen (*nakrūtu ana māti ibāšši; nakru itebbi-ma šallata lā ušēši; tib nakri ana māti ibāšši* u. ä.). Auch eine kurze Unterschrift bezeichnet das Kapitel als von der Zeitbestimmung des Auftretens des Feindes (*tib nakri*) handelnd. — In einer links von diesen Omina am Rande gezeichneten geometrischen Figur, einem Kreis, der durch einen senkrechten Durchmesser und einen im Winkel von $75^\circ \times 105^\circ$ diesen schneidenden zweiten Durchmesser in vier (ungleiche) Quadranten geteilt ist, findet sich in dem unteren linken Quadranten, vom Mittelpunkt ausgehend, die Beischrift *nakru it-gu-ru* «der komplizierte¹ Feind», darunter: «Stern des

¹) Vgl. zu *itguru* «verwickelt, kompliziert» UNGNAD, ZA 31, 41 ff. Zur weiteren Erklärung der interessanten von UNGNAD daselbst behandelten Stelle aus der Assurbanipal-Inschrift bei STRECK S. 256, Z. 13 ff. noch Folgendes. Die Inschrift ist durchaus auch äußerlich dem Rhythmus gemäß geschrieben. Daher muß jede Zeile als Einheit gefaßt und darf nicht zerrissen und zur folgenden

Feindes innerhalb des Kreises der Feindschaft» (ul kur šag nigin nam-kur). Darunter vier mit «Stern» (ul) beginnende Gruppen (ul gir(?), ul ni-NIGIN, ul ku-NIGIN, ul ri ši be), die sich in ähnlicher Weise auch in den beiden Quadranten rechts noch zweimal wiederholen, während der linke obere Quadrant unbeschrieben ist.

Die andre Seite der Tafel bringt im Anfang der Kol. rechts in einem neuen Kapitel wiederum astrologische Omina, auch hier wieder von den Planeten, meist zweien, vereinzelt auch vom Sirius, hergenommen, jedoch nicht in ihrer Stellung zu den Tierkreisgestirnen, sondern in ihrem Verhältnis zu Sonne und Mond bei deren Verdunklung und vor allem in Bezug auf die Stärke (NIGIN d. i. *ba'ālu*) oder Schwäche (*unnutu*) ihres eigenen Lichtscheins. Eingeleitet werden die Omina hier durchweg durch DUR (*riksu*) d. i. wohl «Konstellation». Die Deutungen beziehen sich auch hier zumeist auf den Landesfeind. — Am linken freien Rande ist hier wieder eine geometrische Figur gezeichnet, ein Kreis mit vier eingezeichneten gleichseitigen Dreiecken, also genau wie die Figur 18 auf S. 81 bei BOLL, a. a. O. «Die Trigona im Tierkreis». ¹ An den 12 Ecken der Dreiecke stehen die 12 Mo-

gezogen werden, wie dies UNGNAD mit Z. 13 und Z. 14 tut. Im Anfang von Z. 14 ist vielleicht besser — vgl. auch die Schraffierung in der Originalausgabe bei LEHMANN, *Šamašsumūkin* — statt *ina bitāte* vielmehr [š]I + BIT P¹ d. i. *tabrāti* oder auch [š]I + D U B P¹ = *ittāti* zu lesen. Vor allem ist jetzt aber das sowohl STRECK und UNGNAD, als auch mir selbst ZA 30, 229 zu KTAR Nr. 44 Rs. 17 noch unklar gebliebene *šutadunāku* durch die Stelle in CLAY, YOS I Nr. 45, 27 (*ūmišam ušaddan, adannu ikšudamma*) ganz klar geworden: *šutādunu* ist denominative III 2-Bildung von *adannu* in der Bedeutung «den bestimmten Termin (durch Wahrsagekunst) erforschen, bestimmen». Auch die jetzt durch EBELING, *Quellen z. babyl. Rel.* 25 vollständiger bekannt gegebene Stelle KTAR Nr. 105 Vs. 7 (*itti Sin abi-ka tuš-ta-da-an-ma tanamdin urta*) darf nicht etwa dazu verleiten, die Form, wie es EBELING offenbar tut («hältst du Gericht»), als eine III 2-Bildung von *dānu* aufzufassen. Vgl. für dieses *šutādunu* namentlich auch noch THOMPSON, *Reports* Nr. 195, 4 f.: *zunnē eli māti uš-ta-ad-da-nu* mit der nachfolgenden Erklärung: *uš-ta-ad-da-nu šū-ta-du-nu mit-lu-uk*. Vgl. auch Nabopolassar Nr. I II 34 *ema libbam ú-uš-ta-ad-di-nu*.

¹) [Vgl. ZA 28, 346¹. — Red.]

natsnamen und dahinter, von Nisan an beginnend, noch: tag, uš, uš, uš, ra, ga(?), uš, ga(?), ga, ni, ni, ga.

In zwei, noch zur linken Kolumne gehörigen, Zeilen Querschrift links von dieser Figur waren, offenbar als eine Art Anmerkung zu dem im fast ganz weggebrochenen Text der Kolumne links Ausgeführten (wo aber noch zu erkennen ist: [*XII kakkabāni šú-ut*]^d *Anu¹ izzazu^{2u}*), die 12 Sterne Ea's, Anu's und Enlil's aufgeführt. Die an erster Stelle genannt gewesenen Namen der 12 Ea-Sterne standen auf dem abgebrochenen unteren Teile der Tafelseite. Es ist nur noch der Schluß davon erhalten: [*XII kakkabāni šú-ut*]^d *Ea² izzazu³*. Es folgen nun, bis weit auf die andere Seite hinüberschrieben, die 12 Sterne Anu's (*XII kakkabāni šú-ut*^d *Anu¹ izzazu³*), nämlich: Dil-bat, Šú-gi, Ur-gu-la, Maš-tab-gal-gal, Bir, [Ú-elteg-ga], [*Zi-ba-ni*]-tum, Gir-tab, Ud-ka-a, Al-lul, Šim-maḥ, Ká-a. Sodann die 12 Sterne Enlil's (*XII kakkabāni šú-ut*^d *Enlil⁴ izzazu³*), nämlich: Apin, *A-nu-ni-tum*, Muš, Al-kud, Mar-gid-da, Šú-pa, E[n]-t[e]-n[a]-maš-šíg, Šarru, Enzu, *Našru*, Da-mu, *Marduk*. Also genau die gleiche Anordnung wie auf den sog. «Astrolaben»⁵ und zwar mehrfach speziell wie auf dem «Astrolab Pinches» gegenüber dem «Astrolab B».⁶ Nur werden in unserem Texte statt Maš-tab-ba und Maš-tab-ba-gal-gal bloß die letzteren als Nr. 4 und dafür als Nr. 5 Bir (*kalrtu*) aus Nr. 6 der Ea-Reihe der Astrolabe aufgeführt.

Es ist als ein glücklicher Umstand zu betrachten, daß dieser in Brüssel aufbewahrte «Leitfaden zur Feststellung des Zeitpunkts für zu erwartendes Losbrechen feindlicher Offensiven» nicht bereits vor dem Weltkrieg in seiner vollen Bedeutung erkannt worden ist, sonst hätte er leicht, etwa in der Hand eines Mr. SAYCE, als gefährliches Instrument gegen Angriffspläne der «Barbaren» benutzt werden können.

1) Geschr. I (Ziffer 60). 2) Geschr. dXL. 3) GUBP¹. 4) Geschr. dL.
5) S. die Übersicht bei WEIDNER, *Handb.* 65 f., wo auch Astrolab B mitgeteilt ist; ferner KUGLER, *Sternk. u. Sternk.*, *Erg.* 201 ff., sowie auch LINDL, *MVAG* 1917, 346 ff. 6) So auch hinsichtlich der Vertauschung von Ká-a mit *Marduk*.

Sprechsaal.

Zur Maqlū-Serie.

Von *A. Schollmeyer*.

Seit der Publikation der Maqlū-Serie durch TALLQVIST haben sich eine ganze Reihe neuer Fragmente und Duplikate als Bestandteile der Maqlū-Serie erwiesen. So hat WEISSBACH, gestützt auf BEZOLD's Katalog, wichtige Beiträge zur Ergänzung der meisten Tafeln dieser Serie geliefert (BA IV S. 155—167). Ferner hat KING neulich wieder ein größeres Fragment der achten Tafel, K. 2385, welches sich an K. 7586 schließt, aufgefunden und CT XXIX pl. 50 publiziert.¹⁾

Dazu kommt jetzt ein neubabylonisches Duplikat zur ersten Tafel der Serie, nämlich Sippar 14.²⁾ Das Duplikat setzt mit Zeile 52, eigentlich schon mit Zeile 50 des assyrischen Textes ein, doch sind von der ersten Zeile nur schwache Reste von zwei Zeichen erhalten. Die Anordnung der Zeilen weicht von der des assyrischen Textes ab, so zwar, daß für gewöhnlich zwei Zeilen des assyrischen Textes in einer des neubabylonischen Duplikats vereinigt sind, abgesehen von Zz. 60—63, wo die Zeilenabteilung beider Texte sich deckt.

1) Auch das zweite Heft der *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* bietet als Nr. 84 (VAT 9960) ein Duplikat zur zweiten Tafel der Maqlū-Serie. Vgl. jetzt auch Heft III Nr. 90 (VAT 8928).

2) Der Text wurde von mir 1913 mit Erlaubnis P. SCHEIL's im Osmanischen Museum kopiert.

Auch in den Zeilen 13—14 der Rückseite des Duplikats scheint eine kleine Abweichung vorzuliegen. Zum Glück ergänzt das Duplikat den Text der ersten Tafel an einigen wichtigen Stellen; so lassen sich die Zeilen 63—73 jetzt vollständig wiederherstellen.

Im folgenden seien die wichtigsten Varianten und Ergänzungen zusammengestellt.

Z. 58 *lul-si-ki-ma a-pul-in-ni.*

Z. 59 *lu-uq-bak-ki¹⁾-ma.*

Z. 61 *šiptu šap-rak al-lak 'ú-ra-ak.*

Zz. 63—72 lauten mit den Ergänzungen des Duplikats also:

ša šamē^e qu-lu(la) ša iršitim^{tim} ši-ma-a
ša nāri qu-la-ma ša na-ba-lī ši-ma-a amāt-su
. . . a-na zi-qu-tu šú-da²⁾ e tal-lak(līk)
ša ḫatti(?)³⁾ ša mar te-e-l[i](?) tur-ru-uk la tal-lak
[li-i]z-zi-iz ḫar-ra-an mārāt ilāni rabūti
a-dī a-mat amēlu kaššapi-iā u sinnistu kaššapti-iā a-qab-bu-ū
[šū u i]-pa-aš-šar immeru i-pa-aš-šar
a-mat-su-nu lip-pa-šir-ma a-mat(ma-ti) la ip-pa-aš-šar
a-mat a-qab-bu-ū a-mat-su-nu ana pa-ni(pān) amāti-iā la
i-par-rik
ina ki-bit ilu Marduk bēl a-ši-pu-ti idī šipta

In Zz. 75—86 wiederholt das Duplikat stets *šalmāni*.

Z. 87. Das Duplikat bietet Rs. Z. 3 nach einer Lücke am Beginn der Zeile *šu-da-a-a lā idu-šu-nu-ti*; es folgt noch *zu* und die Reste eines andern Zeichens.

Z. 88 Rs. 4. Die erhaltenen Zeichen entsprechen den Ergänzungen TALLQVIST's:

[kiš-pu ru-ḫu-u r]u-su-u up-ša-šū-ū(še-e) limnūti
ip-ša bar-tum a-mat li-mut-ti rāmu zāru

Z. 90 Rs. 5 bestätigt die Ergänzungen TALLQVIST's, nur *a* fehlt im Duplikat.

Z. 91 Rs. 6 Variante *te-e-me*; danach noch 2 Zeichen, die in den Beginn der folgenden Zeile gehören, *ga-l[a]*; für

1) Der Text hat *da* für *ki*. 2) Für *tur-ru-uk*.

3) Möglich wäre auch *rēš* zu lesen.



Sippar 14 Vs.

5
 10
 15

(Cuneiform text in Sumerian script, approximately 20 lines visible)

Sippar 14 Rs.

5
 10
 15

(Cuneiform text in Sumerian script, approximately 15 lines visible)



ga wäre auch *bi* möglich; mit *ú-ša-as-ḫi-ru-ni* beginnt das Duplikat eine neue Zeile.

Z. 93 ist nach Rs. Z. 7 zu ergänzen: *an-nu-tum [šal-māni]-šu-nu*.

Z. 94. Die Reste der Zeichen in Rs. Z. 8 könnten der Ergänzung TALLQVIST's entsprechen.

Z. 96 Variante *bí* also *ana bí ša šalmāni-ià ib-nu-ú(u)*.

Z. 97. Die Anfänge dieser und der folgenden Zeilen lassen sich größtenteils ergänzen. Zz. 97—105:

[*pāni-ià*] *ú-šab-bi-tu(tú) kišādi-ià ú-tar-ri-ru*
irti-ià it-i-bu ešenšeri-ià ik-pu-pu
 [*a-ḫi-ia*] *un-ni-šú ni-iš lib-bi-ià iš-ba-tu*
lib-bi il[āni itti-ià] ú-za-an-nu-ú emūqi-ià un-ni-šú
 *a-ḫi-ià iš-pu-ku bir-ki-ià ik-su-ú*
man-g[a l]u²-tu ú-ma-al-(mal)-lu-in-ni
 [*akālē kaš*] *ša-pu-ti ú-ša-ki-lu-in-ni*
 [*mē*] *kaš-ša-pu-ti iš-ku-in-ni*
 [*ina mangu lu-²*] *ti ú-ra-me-ku-in-ni*

Z. 97. So ist vielleicht nach *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* Heft II, Nr. 80, Rs. Z. 27 zu ergänzen, wo es heißt *pāni-(Sak-Ki)ià ú-šab-bi-tú širušir'āni-ià ik-su-u pit-ri-ià ú-tab-bi-ku* «mein Antlitz haben sie erfaßt, meine Muskel gebunden, mein *pitru* (sicher hier ein Körperteil)¹⁾ ausgeschüttet». Übrigens schließt sich dieser Text auch weiterhin stark an die Maqlū-Serie an.

Z. 98. Vgl. KTAR Nr. 80 Z. 32 *šri-ià(!)* (oder ist *šruirti-ià* wie oben zu lesen, sodaß ein *mu* ausgefallen wäre?) *it-i-bu*; ferner Z. 31, die am Schlusse ganz ähnlich lautet: *šru ešenšeri-ià kīma ša-lu ik-pu-pu* «mein Rückgrat haben sie wie eine Rippe krumm gemacht».

Z. 99. Die Ergänzung ist nicht sicher, da auch das Duplikat eine Lücke aufweist; vgl. aber KTAR Nr. 80, Rs. Z. 28: *a-ḫi-ià ú-ši-lu ni-iš libbi-ià iš-ba-tú ru²-ti ub-bi-lu* «meinen

1) [EBELING, *Quellen zur Kenntnis der babylon. Religion* S. 33 übersetzt jetzt *pitru* mit «Fett(?)». — Korr.-Zusatz.]

Arm haben sie gebunden, meinen Mut genommen, meinen Speichel vertrocknen lassen».

Z. 101. Am Beginn der Zeile sind im Duplikat noch Spuren von drei Zeichen zu sehen; die folgende Zeile des Duplikats, Rs. Z. 13 fehlt im assyrischen Texte; sie lautet . . . *ki-ru(?)* *ú ha-si-si-ià ú-[šab-bi-tu]*; vgl. KTAR Nr. 80, Rs. Z. 33.

Z. 102. Zur Lesung *man-ga*, die durch die Zeichenreste des Duplikats schon nahegelegt wird, vgl. KTAR Nr. 80, Rs. Z. 29: *man-ga lu'-tu eli šir-ia it-bu-ku*; ferner K. 2563 (GRAY, Šamaš RT, pl. V) Z. 21, wo sicher [*man*]-*gu lu'-tu ú-mal-la-an-ni* zu lesen ist. Zu *mangu* und *lu'tu* als synonymen Krankheitsnamen vgl. außer JENSEN, KB VI 1, 442 FRANK, *Studien* 174, der es nach SUDHOFF mit Diphtherie(?) wiedergibt. Wahrscheinlich ist nun Z. 105 auch [*ina man-gu lu'*]-*tu* zu lesen.¹⁾ In S. 14, Z. 14 ist vor *man-ga* noch ein Zeichen, wohl *zēr* zu sehen.

Zz. 103—104 die Ergänzungen nach KTAR Nr. 80, Z. 29 u. 30: *akālē ušakilu-nin-ni mē išqu-nin-ni*.

Z. 105. Das Duplikat bietet als Beginn dieser Zeile Rs. Z. 15 *hab*(oder *si*)-*bu(?)*, was zu der vorgeschlagenen Ergänzung nicht paßt.

1) Da aber *mangu* hier und an der erwähnten Stelle des Assurtextes in Verbindung mit Speise und Trank, die die Zauberer zum Zwecke des Bannes verabreichen, und mit Salbe aus unheilbringenden Kräutern erwähnt wird, so liegt es nahe, bei *mangu* an etwas Ähnliches zu denken, zumal es auch einen Pflanzennamen bezeichnet, etwa an ein Krankheit erregendes, aus der *mangu*-Pflanze bereitetes Gemisch. [Vgl. auch MEISSNER, *Suppl.* 58 a. — *Red.*] [EBELING, a. a. O. S. 34 übersetzt *mangu lu'tu* mit «Lähmung und Schwäche». — Korr.-Zusatz.]

Noch einmal die Gilgameš-Fragmente.

Von *Sigmund Mowinckel*.

Herr Prof. Dr. UNGNAD macht mich gütigst darauf aufmerksam, daß ich in meinem Aufsatz in dieser *Zeitschrift* Bd. XXX, S. 243 ff. das neue Fragment Ki. 1904-10-9, 19 (PSBA 1914, pp. 64 ff.; KING, *Supplement* Nr. 56), von ihm (UNGNAD) als ω bezeichnet, nicht berücksichtigt habe. Ich bin ihm dafür sehr dankbar. In der Tat kannte ich das Vorhandensein dieses Fragments nicht.

Aus diesem Fragm. ω hat nun UNGNAD schon vor mir gesehen, daß seine Tafel IV nicht richtig war. Fragm. ω enthält 27 Zeilen von einer Kol. I und Reste der 9—10 letzten Zeilen von einer Kol. VI. Da nun ω I = ζ I ist, ω VI sich aber nicht mit k VI (sicher zu Tafel IV gehörig) vereinigen läßt, so gehören somit ω - ζ , und damit auch die Fragm. η - κ und die wahrscheinlich damit zusammenhängenden Fragm. ϑ - ι zu Tafel III (wie bei JENSEN und mir). Dann paßten aber Fragm. α - ε nicht mehr in Tafel III hinein, müßten somit später fallen, «also gewiß in Tafel VII». — Das alles hatte UNGNAD schon vor meinem Aufsatz gesehen.

Das Fragm. ω ist also eine schöne Bestätigung meiner Vermutungen, die jedoch durch Fragm. ω auch in einigen Stücken modifiziert werden.

Vorausgesetzt, daß wir in Fragm. ω Vorderseite eine Kol. I und nicht eine Kol. VI¹⁾ haben, kann das kleine Fragm. σ nicht den Anfang von Tafel III, der schon in ω gegeben ist, bilden, sondern es muß zu Tafel IV gehören.

Schon in Tafel II wird der Zug gegen Humbaba geplant. Dieser Zug wird nun im Anhang der Tafel III, Fragm. ω - ζ , besprochen. KING vermutet, daß Gilgameš hier wirklich verwundet worden ist und deshalb ermuntert werden muß, sich der Leitung Engidu's anzuvertrauen; in Tafel II müßte dann

1) Was an sich nicht unmöglich wäre; dann aber stellen ζ - η - κ Reste von Kol. V und VI dar, und ϑ - ι können nicht so eingereiht werden wie bei JENSEN und UNGNAD.



erzählt worden sein, wie er seine Wunde bekam. Das halte ich für unmöglich. Wenn *mi-biṣ-ka tuk-k[i]* hier auf körperliche Wunden zu beziehen ist, so wird von solchen Wunden geredet, die G. auf dem Zuge erhalten könnte. Aber warum kann *miḥṣu* nicht übertragen von Gefühlsverletzung stehen (vgl. norweg. *såre* = 1. verwunden; 2. kränken, verletzen)? Dafür spricht meiner Ansicht nach sowohl der Parallelismus mit *[pa]-an-ka liṣ-ba-a* = «stell' dich zufrieden» als der Zusammenhang.

Wie aus UNGNAD's und meiner Tafel II Kol. V, 6 hervorgeht, und wie ich in meinem vorigen Aufsatz näher begründet habe, haben die Freunde schon in Tafel II auch die Schwierigkeiten des Zuges besprochen und unter diesen besonders die gefährliche Zaubertür, die den ersten, der sie berührt, mit «Schwäche» oder Lähmung schlägt. Sehr wahrscheinlich ist nun eben die Besprechung dieser Gefahr die Voraussetzung des Fragm. *ω*. Irgend jemand wird von dem gefährlichen Zug abgeraten haben. In seinem jugendlichen Übermut wird Gilgameš die Gefahr unterschätzt und sich so gebärdet haben, als könnte er lediglich auf seine eigenen Kräfte vertrauend den Zug unternehmen — aus Tafel II Kol. V sehen wir ja auch, daß Engidu derjenige ist, der die Dinge kennt und die Gefahr richtig einschätzt. Gegen diese Unbesonnenheit hat nun irgend jemand, vielleicht Engidu selbst, Einspruch erhoben: nur auf sich selbst vertrauend könne Gilgameš den Zug nicht unternehmen. Dieser Einspruch hat Gilgameš dann in einen Zustand von Wut und verletztem Stolz versetzt — vgl. die Wut Engidu's wegen der Niederlage in Tafel II. Nun ergreifen in Tafel III, I (*ω-ζ*) eine Mehrheit (1. Pers. Plur. Z. 11 f.), vielleicht die Ältesten der Stadt, des Königs Räte, die weisen Männer, die die Welt kennen, das Wort, um den verletzten Recken zu beschwichtigen und ihren König zur Vorsicht zu mahnen: ein gar gefährliches Abenteuer, das er nicht recht einzuschätzen wisse, habe er vor; er möge deshalb auf Engidu vertrauen, der, selbst «ein Sproß des Berges», den weiten

gefährlichen Weg kenne und ein nicht zu unterschätzender Gehilfe im Kampfe sei; er möge bedenken, daß er der König des Landes sei, den das Land gar nicht entbehren könne; wie sie, das Volk, ihn bis jetzt bewacht und geschützt hätten, so brauchten sie ihn und seinen königlichen Schutz auch, wenn er zurückkehre (ω - ζ , Zz. 1—12).

Aus diesem Zusammenhange wird auch ω , Z. 10 zu erklären sein. Was *hi-ra-a-ti* hier bedeutet, kann ich allerdings nicht sicher sagen. Der Vers handelt aber jedenfalls von der Hilfe, die Engidu dem Gilgameš leisten soll. Und wenn es nun heißt, daß er (E.) seinen (G.'s) Leib (*pagar-su*) irgendwohin bringen (*lub-la* ω , *ub-la* ζ) soll, so liegt doch höchst wahrscheinlich in dem *pagarsu* ein besonderer Sinn; es ist schwerlich aus lediglich rhythmischen Gründen, daß *pagarsu* statt des bloßen Suffixes steht. Der zu tragende Gilgameš ist hier entweder als tot oder als ohnmächtig gedacht. Das erklärt sich aber vielleicht durch die Zaubertür. Der Vers will sagen: wenn Gilgameš von der Zaubermacht der Tür — oder von anderen schädlichen Angriffen — getroffen werden sollte, dann ist es nötig, daß er einen Gefährten hat, der ihn da oder dort hinaufbringen kann, und diesen Dienst wird ihm Engidu leisten.

Gilgameš sieht nun ein, daß dies klug geredet ist; ohne weitere Worte zu verlieren, ergreift er des Freundes Hand, und Hand in Hand gehen die beiden großen Kinder zum Tempel des Ninsun, um sich Rat und eine glückliche Reise zu erbitten (ω , ζ , Zz. 13 ff.).

Warum wird nun hier ausdrücklich gesagt, daß Ninsun «jegliche Kunde kennt» (Z. 17)? Doch wohl, weil es sich hier um Rat gegen die Zaubermacht handelt, um eine «übernatürliche» Kunde, die die Freunde jetzt nötig haben. Und so ist es doch wohl nicht zu kühn anzunehmen, daß die Freunde im Tempel Zaubersprüche zur Bannung der «Lähmung» gelernt haben. Was ich in meinem vorigen Aufsatz S. 247 f. über Gilgameš's Mutter Rišat-Ninlil gesagt habe, wird somit nicht ganz hinfällig, nur gilt es nicht von Rišat-

Ninlil, sondern von der Göttin selbst.¹⁾ Und jedenfalls verbietet uns nichts, in den Worten Gilgameš's Tafel IV Kol. VI, Z. 37 ff. eine Beschwörung zu sehen, die die Lähmung vertreiben soll; die Form der Worte verlangt meiner Ansicht nach diese Deutung.

Zu Tafel III gehören außer den Fragm. ω und ζ auch die damit zusammenhängenden Fragm. η und κ und höchstwahrscheinlich auch ι und ϑ (JENSEN's Tafel III). In Kol. II wird von den Opferungen Rišat-Ninlil's und ihrer Fürbitte zu Šamaš für das Heil des Sohnes erzählt; in Kol. III bittet sie vielleicht Engidu, dem Freunde nach Kräften zu helfen und ihn zu schützen, der Text ist aber hier zu lückenhaft, um etwas sicheres zu sagen. Endlich haben wir aus Fragm. ω Rückseite einige Zeilenreste der Kol. VI, die sich mit Kol. I zum Teil decken. Ob hier die Szene in Kol. I oder eine ähnliche etwa von einer der auftretenden Personen wiedererzählt wird oder wie der Zusammenhang sonst ist, können wir wegen der Lückenhaftigkeit nicht sagen.

* * *

Ich möchte hier einige Worte über den Zweck des Zuges gegen Humbaba sagen. Bekanntlich hat JENSEN die Hypothese aufgestellt, Humbaba habe Ištar-Irnini aus Uruk entführt und Gilgameš sie wieder zurückgebracht; JENSEN ist geneigt, hierin eine Erinnerung an die geschichtliche Tatsache zu sehen, daß der Elamiterkönig Kudurnanḫundi um 2280 v. Chr. (nach einer Angabe Ašurbanaplu's) die Statue der Nanai aus dem Tempel E-anna in Uruk entführte, welche Statue Ašurbanaplu im Jahre 645 v. Chr. zurückbrachte; sowohl Nanai als Irnini ist in der späteren Theologie mit Ištar identifiziert worden. ZIMMERN (KAT³ S. 571, Anm. 2) und UNGNAD (*Texte und Bilder* I S. 42, Anm. 11) stimmen ihm

1) [Nach einem von POEBEL eingesehenen altbabylonischen Fragment ist tatsächlich Ninsun, nicht Rišat-Ninlil, die Mutter des Gilgameš; s. OLZ 1914, 4 ff.; UM IV 1, 124 ff. Der scheinbare Widerspruch in MOWINCKEL's Ausführungen erledigt sich auf diese Weise. Statt Rišat-Ninlil ist überall Ninsun zu lesen. *Ungnad.*]

zu.¹⁾ Auch GRESSMANN meint, Humbaba habe wahrscheinlich irgend einen Frevel begangen, den zu rächen die Freunde den Zug unternehmen (GE S. 106).

Hier muß man nun zunächst daran festhalten, daß in den uns bekannten Textfragmenten nichts von einer besonderen Veranlassung des Zuges steht. Was wir wissen, ist nur dies, daß nach den Worten Rišat-Ninlil's der Gott Šamaš «dem Gilgameš ein Herz bereitet hat, dessen Ungestüm(?) keine Ruhe findet»; ferner wirft sie dem Gotte vor: «Auch jetzt hast du ihn angerührt, daß er gehen will einen fernen Weg zur Stätte Humbaba's»; wenn G. H. zu Boden wirft, so «vernichtet er (damit) aus dem Lande alles Böse, was du (Šamaš) haßt» (III, II, 10 ff.). Ferner tritt Šamaš mehrfach als der Gönner und Beschützer der Freunde auf. Hieraus läßt sich vielleicht folgern, daß Šamaš Gilgameš direkt aufgefordert habe, den schlimmen Bösewicht Humbaba zu töten und das Böse aus dem Lande auszurotten, und vielleicht habe er das wegen eines Frevels Humbaba's getan, um den Frevel zu rächen. Vielleicht liegt aber in den Worten nur der allgemeine Glaubenssatz, daß Šamaš derjenige ist, der das Ungestüm in das Menschenherz hineinlegt, und aus diesem Glaubenssatze folgert Rišat-Ninlil, daß auch jetzt Šamaš der Urheber sei, der ihren Sohn zu den ungestümen Taten treibe; daß ein Unhold wie Humbaba dem Gotte des Rechts und der Gerechtigkeit verhaßt sein müsse, versteht sich ihr von selbst.²⁾ Mag aber auch die erstere

1) [Seit Publikation der altbabylonischen Königslisten in UM V ist die Annahme nicht mehr möglich, daß der Zug des Kuturnahhunte und der Zug Gilgameš's gegen Humbaba irgendwie als Ursache und Folge zusammenhängen. Setzt doch die babylonische Tradition zwischen G. und K. einen Zwischenraum von rund 2000 Jahren! Vgl. auch ZDMG 71, 166. Für die Babylonier der Hammurapizeit, in der das Gilgamešepos uns bereits literarisch entgegentritt, war die Zeit K.'s noch jüngste Vergangenheit, die Zeit G.'s aber märchenhafte Urzeit, wie ja auch MOWINCKEL hervorhebt. Ein Zusammenhang zwischen beiden Zügen dürfte demnach ganz undenkbar sein. *Ungnad.*]

2) Gegen diesen Satz darf man nicht einwenden, daß doch Ellil selbst den Humbaba als Wächter eingesetzt habe; wie man auch fassen mag, der Wider-

Auffassung die richtige sein, welcher Art dieser Frevel gewesen ist, davon wissen wir nichts.

An sich ist ein besonderer Frevel Humbaba's als Grund des Zuges durchaus nicht notwendig. Daß Gilgameš ein Gewaltiger ist, ist Grund genug für Engidu, mit ihm zu kämpfen. In der märchenhaften Vorstellungswelt des Gilgamešepos genügt es völlig, daß die beiden Gewaltigen von Tatendrang erfüllt sind: irgend welche Großtaten müssen sie ausführen. Und als sie hören, daß auf dem fernen Zedernberge ein furchtbarer Riese haust, so ziehen sie fröhlich aus, um mit ihm den Kampf aufzunehmen; denn wer in der ganzen Welt darf noch gewaltiger als Gilgameš und Engidu sein? Man vergleiche z. B. die Episode mit dem kana'anäischen Recken in der ägyptischen Erzählung von Sinube.¹⁾ Die Kinder fragen überhaupt nicht, warum die beiden Freunde mit Humbaba kämpfen wollen, und die Vorstellungswelt unseres Gedichtes ist eben kindlich. — JENSEN's Hypothese ist also an sich gar nicht notwendig. Sie könnte trotzdem richtig sein; das scheint mir aber sehr zweifelhaft.

Daß sich geschichtliche Reminiszenzen — oder Spuren solcher — in sonst rein sagenhaften Berichten finden, darf niemand wundern. Beispiel: Nibelungensagenkranz.* Aber dort handelt es sich, wie eben dies Beispiel zeigt, um wirklich sagenhafte Erzeugnisse, d. h. Erzeugnisse, wo überall oder an sehr vielen Stellen ein geschichtlicher Hintergrund durchschimmert. Das Gilgamešgedicht dagegen ist hinsichtlich seines Stoffes nicht sagenhaft, sondern rein märchenhaft; das einzige Geschichtliche im ganzen Epos sind einige geographische Namen wie Uruk und Šurripak und die Tatsache, daß Uruk eine Stadtmauer besaß, deren Bau man dem

spruch bleibt bestehen, daß G. einen Wächter Ellil's getötet hat, ohne Ellil's Rache hervorzurufen. Die Vorstellungen des Gedichtes sind eben nicht ausgeglichen, und ursprünglich völlig selbständige Motive sind im Epos zusammengefloßen.

1) ERMAN-KREBS, *Aus den Papyrus der königlichen Museen*, Berlin 1899, S. 20f.



alten Märchenkönig Gilgameš zugeschrieben hat. In einem solchen Zusammenhange ist eine geschichtliche Reminiszenz, sogar als ein Hauptmotiv, immerhin sehr auffällig. Und wenn es bei JENSEN (KB VI, 1, S. 444) heißt: «Die babylonische Göttin Ištar-Irnini auf elamitischem Gebiet mag die von Kudurnanḫundi um 2280 vor Chr. aus Erech entführte Nanai-Anaītu-Anahita sein», so ist dagegen zu sagen, daß auf Grund vom Gilgamešepos man nichts über eine Verehrung der babylonischen Göttin in Elam folgern darf; der naiven Vorstellungswelt des märchenhaften Gedichtes ist es ebenso selbstverständlich, daß sich die babylonischen Götter auch in Elam finden, als es dem Jahvisten selbstverständlich ist, daß man in der Urheimat in Babylonien-Mesopotamien anfang Jahve zu verehren (Gen. 4, 26), oder daß Jahve sich in Ägypten als eine dem Pharao wohlbekannte Gottheit offenbart (Gen. 12). Wenn wir nicht aus anderen Quellen wissen, das Ištar-Irnini in «Elam» verehrt worden ist, so können wir es jedenfalls nicht aus dem Gilgamešepos wissen — das hieße einfach Leichtgläubigkeit.

Nun, es soll zugegeben werden, die Erinnerung an die Entführung der Statue könnte in irgend einer Form in das Epos übergegangen sein. Daraus wird aber kein Argument dafür, daß es sich so verhält. Die Heranziehung der Entführung der Nanai-Statue ist also nur dann als Erklärung erlaubt, wenn es aus anderen Gründen feststeht oder wahrscheinlich gemacht worden ist, daß Gilgameš auszieht, um die entführte Irnina zu befreien.¹⁾

Für JENSEN's Hypothese lassen sich somit folgende zwei Gründe geltend machen:

1. «Im Anschluß an den Kampf mit Humbaba folgt die Episode, in der Ištar von Liebe zu Gilgameš entflammt ist, vielleicht weil er sie befreit hat» (GRESSMANN's Worte).

1) Der Gegengrund GRESSMANN's, daß es nicht über jeden Zweifel erhaben sei, daß Humbaba ein elamitischer Name sei, ist also prinzipiell schief; auch wenn das völlig sicher wäre (und es ist mir jedenfalls sehr wahrscheinlich), so ist die geschichtliche Tatsache kein Argument für JENSEN's Hypothese.

Die Voraussetzung dieses Arguments ist, daß schon in der ursprünglichen, gewiß sehr alten Form des Gedichtes feststand, daß Ištar und Irnini identisch sind. Eine solche Identität ist aber selbstverständlich keine ursprüngliche; sie beruht auf einer späteren Theologie. Ob nun die Identifikation so alt wie das Epos ist, weiß ich nicht; die Stellen bei JASTROW (*Religion Babyloniens und Assyriens* II, 1075) geben darüber keine Auskunft.

Gesetzt aber, daß mit Irnini und Ištar im Gedichte dieselbe göttliche Person gemeint sei, so sehe ich in Tafel VI eher ein Indicium gegen als für JENSEN's Hypothese. Denn es widerspricht sowohl dem Märchenstile als meines Wissens den zahlreichen Jungfraubefreiersagen, erstens daß die Liebe nicht sofort entsteht, zweitens daß sie nicht gegenseitig ist, drittens daß nichts daraus wird. Wenn man an die Jungfraubefreiersagen denkt, so darf man wohl sagen, daß in den meisten von ihnen die Befreiung «zwecks baldiger Heirat» geschieht; die Befreiung der entführten, gefangenen, gebundenen, von einem Drachen oder einem Riesen bewachten oder bedrohten oder einem Ungeheuer geopfertem oder ausgesetzten Jungfrau, meist Königstochter, ist eben die Tat, durch welche der Held, der Königsohn, der Ritter, der verachtete Tor usw. zu seinem Glück kommt, Reich, Krone, Prinzessin und Liebesglück gewinnt. Daß ihm die befreite Jungfrau wegen verschmähter Liebe der bitterste und gefährlichste Feind wird, dazu kenne ich augenblicklich keine Parallelen. Mag sein, daß er sie später verläßt, oder daß sie ihm untreu wird — das ist etwas anderes und beruht wohl auch meistens auf einer Ausgleichung zweier ursprünglich selbständiger Motive und Erzählungen. Man darf sogar nach den vielen Parallelen und der inneren Logik des Jungfraubefreiermotivs behaupten: wenn Gilgameš ausgezogen wäre, um die Göttin-Jungfrau zu befreien, dann müßte die Befreiung eine Fortsetzung haben und zwar höchstwahrscheinlich eine «gute». Jetzt aber hat sie im Gedicht höchstens eine unglückliche: die angeblich Befreite wird dem

Helden zur größten Gefahr. Und auf jeden Fall ist die Fortsetzung keine logisch und psychologisch gut begründete; denn wenn Gilgameš schon wüßte, was für eine unheilbringende, übelgesinnte Person Ištar wäre — und das weiß er schon längst —, warum in aller Welt hat er sie dann befreit? Warum hat er nicht die Hexe sitzen lassen, froh darüber, daß er sie los ist? Aber genau besehen hat die Befreiung überhaupt keine Fortsetzung; denn erstens ist die Ištar-episode fraglos ein ursprünglich selbständiges Motiv, zweitens wird mit keinem Sterbenswort angedeutet, daß die Liebe Ištar's in der Befreiung begründet ist. Im Gegenteil: es heißt ausdrücklich, daß es bei den Festlichkeiten in Uruk, nach der Heimkehr, als Gilgameš sich in seiner männlichen Schönheit und seiner königlichen Pracht zeigte, geschah, daß Ištar ihre Augen zu seiner kräftigen Schönheit erhob: jetzt erst sieht sie ihn als den großen, herrlichen Sieger. Man gewinnt hier den bestimmten Eindruck, daß Ištar Gilgameš hier zum ersten Male sieht.¹⁾

Nun ist auch mit keinem Wort im Gedicht angedeutet, daß Ištar und Irnini identisch seien. Und wenn auch dieses Theologumenon älter als das Gilgamešepos wäre, so verhindert das nicht, daß die noch ältere, wohl immer volkstümliche Vorstellung der Verschiedenheit im Gedicht festgehalten worden ist. Und nach einer brieflichen Mitteilung meint jetzt auch JENSEN, daß «schon im Epos die sumerische Irnini» («die befreite Ištar») «und die semitische, d. h. ausländische Ištar» («die buhlerische Ištar») zwei verschiedene Gestalten sind. Darin hat JENSEN meiner Ansicht nach völlig Recht. Die

1) Die Götter können nämlich gar nicht so ohne weiteres alles sehen; allwissend sind sie nicht. Ich halte es sogar für sehr zweifelhaft, ob Ištar hier als die Stadtgöttin Uruk's gedacht ist. Die Göttin, mit der Gilgameš in Tafel II die (jährliche) kultische Hochzeit begeht, ist Išara (II, 44), die, obwohl später mit Ištar identifiziert, ursprünglich natürlich selbständig ist; Gilgameš's besonderer Gott, und damit auch wohl der Stadtgott, ist Lugalbanda (Taf. VI, 192). Das ist alles «vorsemitisch». [Stadtgott und Königsgott sind nicht identisch; vgl. *Dun-x* als Gott der Familie Ur-Namašše's (Ur-Nina's), *Nin-subur* als Gott der Familie Urukagina's, *Ningišzida* als Gott Gudea's. Stadtgott war aber stets *Ningirsu*. *Ungnad*.]



Identität ist mit keiner Silbe angedeutet. Dann ist es aber nicht mehr möglich, aus der Liebe der Ištar ein Argument dafür zu entnehmen, daß Gilgameš ausgezogen sei, um Irnini zu befreien!!

2. Es bleibt somit nur das zweite Argument, daß der Zedernberg in Tafel V, I, 6 «die Wohnstätte der Götter, das Heiligtum der Irnini» (*mu-šab ilāni^{pl}, pa-rak^{lu} Ir-ni-ni*) genannt wird.

Aber mit welchem Recht preßt man hier nur das zweite Epitheton? Man könnte genau mit demselben Recht behaupten, Gilgameš wäre ausgezogen, um die ganze Schar der Götter zu befreien. Ferner: wenn im Epos Irnini befreit werden sollte, so darf man bei der Ausmalung der Situation nicht von dem vielleicht tatsächlichen Zustand der entführten Nanai-Statue in Elam ausgehen, also davon, daß diese vielleicht in einem Tempel stand und sich vielleicht sogar hoher Verehrung erfreute, und daraus das Wort *pa-rakku* hier deuten; sondern man muß die Situation des Gedichtes, des Befreiermotivs, genau festhalten und sich also die Irnini als gefangen, eingesperrt, ja vielleicht sogar in Trauer und Elend verschmachtend vorstellen; das verlangt die innere Logik des Motivs und auch die zahlreichen Parallelen. Aber wie erklärt sich dann das *parakku*, Wohnraum, Adyton, also eine Stelle, wo der Betreffende wirklich zu Hause ist? Das Wort steht hier in Parallelismus mit *mûsaku*; fraglos ist also Irnini in diesem Ausdruck als im Garten wohnend gedacht.

Die beiden parallelen Epitheta sind hier sicherlich keine E. necessaria, sondern lediglich E. ornantia, die aber mit der ursprünglichen Bedeutung der Idee des Zedernberges im Zusammenhang stehen, ja uns sogar deren ursprüngliche Bedeutung verraten. GRESSMANN (*Gilgamesch-Epos* S. 113) wird sicher darin Recht haben, daß der Zedernberg, der hier lediglich ein Märchenmotiv geworden ist, ursprünglich der Götterberg, und der Hain, der Garten, ursprünglich der Göttergarten ist (so übrigens wohl auch schon JENSEN, vgl.

l. c. S. 441 f.). Und diese Bedeutung klingt nach in den Epitheta. Als ein himmelhoher, wunderbarer, mit heiligen Zedern bewachsener Berg, wo der Riese haust, ist der Berg des Humbaba auch der mehr prosaischen Betrachtung der Orientalen «eine wahre Götterwohnung», «ein Heiligtum der Irnini». Aber warum wird nun Irnini besonders erwähnt? Kaum, weil sie hier «Vertreterin der weiblichen Gottheiten überhaupt» ist (GRESSMANN, l. c. S. 113, Anm. 1). Mehrere Motive werden hineingespielt haben. Erstens liegt hier sicher eine Volksetymologie vor: *Irnini*, *irnu*, *erinu* (JENSEN, KB VI 1, S. 444; UNGNAD, l. c. S. 77, jedoch fragend); die «Zederngöttin» hat man sich vor allem als im Zedernhaine wohnend vorgestellt. Ferner wird man anzunehmen haben, daß hinter diesem Epitheton die als gemeinorientalisch bezeugte Vorstellung steht, daß wo ein Hain, überhaupt wo lebender Pflanzenwuchs (und damit Wasser) ist, da auch ein göttliches Wesen, ein 'El zu Hause ist, der als Herr(in) und meist wohl auch als Urheber des Hains oder der Oase gilt — übrigens ein gemeinprimitiver «Animismus». Wo ein Zedernhain sich findet, da ist er auch «der heilige Hain», die Wohnung irgend einer Gottheit — das verstand sich wohl damals allen Orientalen von selbst. Was nun das ursprüngliche Wesen der Irnini gewesen ist, wissen wir nicht; wohl möglich, daß sie von Haus aus eine Vegetations- oder Fruchtbarkeitsgöttin¹⁾ gewesen. — Es ist jedenfalls die nächstliegende Auffassung der Stelle V, 1, 6, *pa-rak* ^{itu} *Ir-ni-ni* lediglich als ein Epitheton ornans zu fassen, sachlich nicht sehr verschieden von *mu-sab ilani*^{pl. 2)}

1) Das würde noch näher liegen, wenn Irnini ursprünglich = sum. Innina ist. Wenn diese mit Anu, dem Himmel, zusammen in einem Tempel verehrt wird (eben in Uruk), so liegt es sehr nahe, dieses Götterpaar als die göttlichen Himmel und Erde aufzufassen: Himmel männlich, zeugend, Erde weiblich, empfangend. Dann ist Innina eine chthonische Gottheit. Daß sie als Gattin des Königs — ursprünglich im Kulte ganz buchstäblich — auftritt, spricht ebenfalls dafür.

2) Vielleicht gibt es dafür auch ein äußeres Indicium. Das Metrum des Epos ist deutlich der Vierer 2 + 2. Der hier behandelte Vers hat aber 2 + 2 + 2 Hebungen oder Füße. Beruht das auf einer Vermischung zweier Variantenlesarten? Die eine Rezension böte: *e-ma-ru šadū(u) iṣu erini mu-sab*



Nach den von JENSEN in KB und von UNGNAD behandelten Fragmenten ist also die Befreiungshypothese eine reine Vermutung; sie stützt sich lediglich auf das einmal bezeugte Epitheton «Heiligtum der Irnini».

Nun kommt aber das Fragm. ω , Kol. I, 10 mit seinem *ana šir hi-ra-a-ti pa-gar-šu lub-l[a]*. Das könnte man übersetzen: «er (Engidu) soll seinen (Gilgameš's) Leib zu den Gattinnen (oder vielleicht der Gattin??) bringen». Und da die Könige von Isin und Lagaš und wohl auch andere Stadtkönige, so vielleicht auch der von Uruk,¹⁾ als Gatte der Innina, vielleicht = Irnini, gelten, und da die Göttin deshalb vielleicht geradezu als «die Gattin» bezeichnet werden könnte, so könnte man in der «Gattin» in ω I, 6 eben die Irnini-Innina sehen, zu der Engidu auf dem Humbabazuge den Gilgameš bringen soll. Das tut auch JENSEN nach brieflicher Mitteilung; er findet darin eine Bestätigung seiner Befreiungshypothese.

Hier hängt meines Erachtens alles von der Übersetzung der genannten Stelle selbst ab. Denn daß die Göttin Irnini in Uruk zu Zeiten als die Gattin des Königs gegolten hat, will, auch wenn es sicher ist, hier nicht viel besagen: im Gilgamešepos ist es allem Anschein nach die Göttin Išhara, die als die kultische Gattin des Gilgameš gilt (s. UNGNAD's Tafel II, II, 44 f., l. c. S. 16), übrigens ein Zug, der im Epos nur eine ganz nebensächliche, episodische Rolle spielt; es ist eben nur ein Zug im Dienste der anschaulichen Ausmalung einer Situation: das Fest, wo Engidu und Gilgameš sich treffen. Und es muß mit aller Bestimmtheit behauptet werden, daß die gelehrten Götteridentifikationen der babylo-

*ilaniš*¹⁾, die andere: *e-ma-ru šadû(u) išu erini, pa-rak ilu Ir-ni-ni*, und unser Abschreiber habe die beiden zusammengearbeitet?

1) Das hält JENSEN für erwiesen (nach brieflicher Mitteilung). Isin ist nach ihm ein Stadtteil von Uruk; das folgert er, soviel ich sehe, aus der Tatsache, daß der Tempel Egalmaš, der hier im Epos als in Uruk befindlich erwähnt ist, nach anderen Stellen sicher nach Isin gehört. — Ist aber dieser Beweis zwingend? Daß der Tempel verschiedener Städte denselben Namen trägt, ist doch wohl nicht etwas Singuläres?



nischen und assyrischen Theologen für die Erklärung eines unsystematischen Gedichtes nicht maßgebend sein dürfen. Ein solches Gedicht muß aus seinen eigenen Anschauungen heraus erklärt werden und nicht aus der Theologie. Denn solange alle Überlieferung so lückenhaft ist, haben wir gar kein Recht vorauszusetzen, daß die Vorstellungen und die Anschauungen des Gedichtes mit denjenigen der Inschriften und Psalmen gewisser Zeiten und Lokalkulte übereinstimmen.

Wenn nun aber die Übersetzung «zu der Gattin» sicher wäre, dann ließe sich das alles hören. Dann müßte man fragen: zu wessen Gattin? Engidu's oder Gilgameš's? Und ferner: wer war denn «die Gattin»? Vielleicht eine Göttin? Irnina? Išhara? Wo befindet sich «die Gattin»? Am nächsten läge: in Uruk. Denn es handelt sich ja darum, was Engidu tun soll, wenn Gilgameš sich nicht mehr selbst helfen kann. Daß «die Gattin» sich im Zedernhaine befindet, ist also durchaus nicht so sicher.

Nun ist aber die Übersetzung sehr unsicher. Haben wir hier das Wort *hir(a)tu* vor uns, so ist doch wohl kaum zu leugnen, daß der Plural vorliegt. Also: «zu den Gattinnen». Kann man dann aber noch die Gleichsetzung mit der Stadtgöttin aufrecht erhalten? Gesetzt, daß von Gilgameš's Gattinnen die Rede sei, so läge fraglos die Erklärung am nächsten: «er soll seinen (ohnmächtigen) Leib (wieder) nach Hause bringen», nämlich damit er die nötige Pflege zur Genesung bekomme (zu *pagarsu* s. oben, S. 89). Wenn die Irnini auf dem Zedernberge gemeint wäre, was hätte das für einen Zweck, den ohnmächtigen bzw. toten Leib zu ihr (oder gar: auf sie) zu bringen? Und wie sollte Engidu ihn dorthin bringen können? Wie sollte er allein mit dem toten oder kranken Genossen den Berg hinauf, vorüber an dem Wächter, durch die Zaubertür? Ebenso wenig wie Gilgameš das alles nur auf seine eigenen Kräfte vertrauend tun kann, ist es dem Engidu möglich, wenn er allein steht. Und wenn nur gemeint wäre, Engidu solle ihm den Weg zeigen und zum Ziele verhelfen, warum steht dann *pagarsu*? Und noch eins: darf man so

ohne weiteres *ana šir* mit «zu» übersetzen? Ist hier nicht vielmehr von irgend etwas die Rede, wozu der Leib hinaufgebracht werden soll, sodaß er schließlich daraufgelegt wird? Kann man das von den Gattinnen sagen?

Wenn man *ana šir* mit «zu» übersetzen und *širāti* als Sing. fassen und mit «Gattin» übersetzen darf, dann würde es meiner Ansicht nach das Nächstliegende sein zu deuten: «er soll seinen Leib zu (seiner) (d. h. Gilgameš's) Gattin, d. h. nach Hause bringen». Dagegen spricht jedoch entschieden, daß wir nichts von einer Gattin des G. hören, ausgenommen die Göttin Išhara, die im Gedichte nicht mit Ištar identisch ist und eine nebensächliche Rolle spielt, oder genauer: die nur so ganz nebenbei erwähnt wird, daß es niemandem einfallen würde, in ihr «die Gattin» zu suchen.

Ich meine somit: hier ist noch alles so fraglich, daß man auf dieses *ana šir ši-ra-a-ti* zurzeit keine Schlüsse bauen darf.¹⁾

Die Befreiungshypothese ist nach wie vor eine Möglichkeit, die mit dem jetzigen Material zwar nicht zu widerlegen, aber noch viel weniger zu beweisen ist. Sie ist allerdings an sich möglich, aber nicht gerade wahrscheinlich.

* * *

Ich benütze die Gelegenheit ein paar Druckfehler in meinem vorigen Aufsatz über die Einreihung der Gilgamešfragmente (ZA Bd. XXX) zu berichtigen:

S. 249, Z. 15 v. o. ist ϑ ausgefallen, also: $\zeta\text{-}\eta\text{-}\kappa\text{-}\vartheta\text{-}\iota$.

S. 250, Z. 8 v. o. lies: o-p-v statt o- μ -v.

S. 255, Z. 15 f. v. o. ist statt «der «Kunde» der Rišat-Ninlil» nach dem oben Dargelegten zu lesen: «Gilgameš».

1) [Die einwandfreiste Übersetzung von *ana šir širāti* dürfte sein «nach der Rückseite der Gräben» (Plur. von *širitu*). Man könnte dabei an «Gräben» denken, die den Zedernberg schützen und die die Helden vor dem eigentlichen Angriff überschreiten müssen. Einen Ohnmächtigen über diese (bereits überschrittenen) «Gräben» zurückzubringen, könnte hier als besonders schwierig geschildert sein. Aber alles dieses ist noch so unsicher, daß es keine weittragenden Schlüsse zuläßt. *Ungnad.*]

Recensionen.

Hermann Guthe, Die griechisch-römischen Städte des Ostjordanlandes (= Das Land der Bibel, Bd. II, Heft 5).
— 41 S. in 8°. Leipzig (Hinrichs) 1918.

GUTHE'S Schrift über die Dekapolis östlich vom Jordan bekundet den großen Fleiß und das verständige Urteil des Verfassers. Besonders hervorzuheben ist, daß sie nach eigener Beobachtung die Natur des Landes anschaulich darstellt. GUTHE geht auch darauf ein, wie das dortige Kulturgebiet je nach Vordringen und Zurückweichen der Nomaden an Ausdehnung ab- und zunimmt, sowie darauf, daß die Oberfläche des Bodens durch die einstige Blüte und den späteren Verfall des Landes sich in ihrem ganzen Aussehn stark verändert hat.

Ich erlaube mir nun, zu der sehr dankenswerten Arbeit GUTHE'S einige Bemerkungen zu machen, meist nur Kleinigkeiten betreffend.

Daß der griechische Handel für die Hellenisierung des semitischen Vorderasiens schon vor Alexander Erhebliches geleistet hätte (S. 17), möchte ich kaum annehmen. Auch nicht recht, daß das Verständnis der griechischen Sprache in den griechisch-römischen Städten Syriens weit hinein in die unteren Volksklassen gereicht hätte (S. 18). Im Orient leben ja verschiedene Schichten der Bevölkerung mit ver-

schiedenen Sprachen vielfach neben einander.¹⁾ Daß die Grabschriften selbst in den kleinen Städten und Dörfern fast alle griechisch sind, beweist nicht, daß die große Menge das Griechische verstand. Gar mancher ließ sich gewiß von einem Schulmeister oder sonst einem etwas Gebildeteren für einen ihm lieben Toten eine Grabschrift in der ihm mehr oder weniger fremden Sprache machen. Und diese Epitaphien sind durchweg nach Schablonen verfertigt und haben gar oft schwere grammatische oder metrische Fehler.

Wenn es von Palmyra heißt: «Später stand die Stadt in freundlichem Verhältnis zum römischen Kaiserreich» (S. 38), so ist das irreführend. Palmyra war in seiner Blütezeit eben wirklich eine Stadt des Reiches und zwar ein *colonia*, s. die Inschriften de Vogüé 15. 24 und DE VOGÜÉ dazu. Man legte hohen Wert darauf, daß der *divus* (θεός, אלהא) *Hadrianus* Palmyra besucht hatte (de Vogüé 16).²⁾

GUTHE schreibt mehrmals *Gadāra* (S. 3. 12. 14), aber auch der zweite Vokal ist kurz. Das erhellt zwar noch nicht aus der syrischen Schreibung ܓܕܪܐ, s. PSM. s. v.,³⁾ und nicht aus *Γάδαρα* der griechischen Prosaiker⁴⁾ und der Münzen, wohl aber aus drei Epigrammen der Anthologie 7, 417 und 418, in denen Meleager, der namhafteste Sohn dieser Stadt, sie mit Stolz als seine Heimat nennt, sowie aus dem folgenden (nr. 419), einer Grabschrift für jenen: in allen dreien wird *Γαδάρων*, *Γαδάροις* ∪ ∪ — gemessen. Dazu stimmt nicht

1) Ob etwa Libanius der Sprache ernstlich kundig war, welche der gemeine Mann in Antiochia sprach, mag zweifelhaft sein. Gern wüßte man, ob der wohl bedeutendste Mann, den das damalige Syrien hervorgebracht hat, Posidonius, griechischer (resp. macedonischer) oder aramäischer Herkunft gewesen ist. Lucian war aber gewiß von echt semitischem Blute.

2) So auch ein späterer Kaiser de Vogüé 25.

3) Dazu MAI, *Nova Coll.* 205^a. In jüdischen Quellen ist der Name mehrfach entstellt und nicht immer sicher von anderen wie ܓܕܪܐ zu unterscheiden; s. NEUBAUER 244. Hoffentlich wird NEUBAUER's Werk bald durch ein im Einzelnen sorgfältigeres ersetzt!

4) Zuerst bei Polybius 16, 39 für die Zeit um 200 v. Chr.

bloß die arabische Schreibung جَدْر (vokalisiert جَدْر) bei arabischen Prosaikern wie Dimashqī (1256—1327) 108, 2, sondern erst recht diese Form in dem bei Jāqūt s. v. angeführten Verse des Hudhailiten Abū Dhu'aib, eines jüngeren Zeitgenossen des Propheten,¹⁾ und in dem des um etwa zwei Generationen späteren Achṭal.²⁾ Und so hat der neueste BAEDEKER, *Pal. u. Syrien* 185 Dschadar.³⁾ — Parallelen zu der Bedeutung von גָּרַר «Umfriedigung» bieten die Städtenamen جَدْر (öfter bei syrischen Schriftstellern genannt), Σοῦρα PRO-COP, *Pers.* 1, 18. 2, 5; *Aedif.* 2, 9; سوراء Jaq. s. v.;⁴⁾ الطائف; גָּרַר, auch wohl גָּרַר. «Ring» (גָּרַר); cfr. DILLMANN s. v. **ΟΓΑΦ** [aus ***ΟΓΗΦ**]).

Daß der Stadtname Γαλας wirklich eine Übersetzung ist (S. 11), war schon aus NEUBAUER 238 f. zu ersehen, der wohl nicht als erster das in rabbinischen Schriften genannte גָּרַר dem griechischen Namen gleichgesetzt hat. Arabisch سوسية Belādhori 116; Ibn Chordādhbeh (DE GOEJE) 78, 10; Jāqūt s. v. und سوسيا Dimashqī 200, 13. Nahe liegt es übrigens, in dem Namen dieses Ortes und des nicht weit davon entfernten גָּרַר Γάλαλα (s. NEUBAUER 240) einen beabsichtigten Gegensatz von «Roß» und «Kamel» zu sehen; vielleicht nach der Gestalt von Hügeln, auf oder an denen sie erbaut waren.

Dafür, daß der Name von *Gerasa*: גָּרַר NEUBAUER 250; LATTES, *Nuovo saggio* 32; جَرَش Belādhori 126; Tab. 2, 1792, 8

1) Leider ist der handschriftlich erhaltene Dīwān dieses Mannes, der für den bedeutendsten unter den vielen Dichtern des Stammes gilt, noch immer nicht herausgegeben.

2) In Salhani's Ausgabe 98, 3. Daß in beiden Stellen unser Gadara gemeint ist, unterliegt trotz dem, was Jāqūt und Bekrī 234 vorbringen, keinem Zweifel.

3) Sehr befremdet es, daß in dieser Ausgabe SOCIN's Name weder auf dem Titel noch in einer Vorrede genannt wird!

4) Ob dieser Name immer denselben Ort bedeutet, untersuche ich hier nicht.

(fürs Jahr 129 H.). 126 und bei mehreren Geographen; *Γέρασα* bei Schriftstellern und auf Münzen «vielleicht «Weide»» bedeute (S. 12), finde ich keinen etymologischen Anhalt. Unsicher ist schon, ob der Name hebräischen (im weiteren Sinne) oder aber arabischen Ursprungs ist. Für letzteres spricht das bekannte جَرَش im nördlichen Jemen. Aus גַּרַשׁ «vertreiben», גַּרַם «(weg)schleppen» einerseits, جَرَش «reiben», «zerreiben», جَرַش «zu Grunde gehn» (das, wenn mit جَرَش ursprünglich identisch, aus גַּרַשׁ entstanden ist) läßt sich kaum eine irgend wahrscheinliche Bedeutung des Stadtnamens gewinnen. Aber wie viele Ortsnamen in aller Welt sind und bleiben auch unerklärbar!

Straßburg i. E., den 7. August 1918.

Th. Nöldeke.

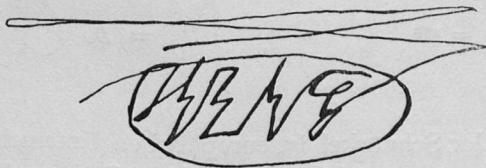




Die angebliche Geheimschrift Menileks II.

Von *Enno Littmann.*

In dem Buche von CONRAD KELLER, *Alfred Ilg. Sein Leben und sein Wirken als schweizerischer Kulturbote in Abessinien*, Frauenfeld und Leipzig 1918 befindet sich zwischen S. 8 und 9 ein Bild Menileks, das eine Photographie des Kaisers wiedergibt. Unter der Photographie steht gedruckt SA MAJESTÉ MÊNÉLIK II ROI DES ROIS D'ÉTHIOPIE. Darunter stehen in der Handschrift des Kaisers zunächst die amharischen Worte ለግዳም፡ አ.ልግ፡ ማሳሰቢያ, daneben steht folgende merkwürdige Zeichengruppe



Darunter ist die Erklärung KELLER's gedruckt: «Bildnis Menileks II. mit eigenhändiger Widmung an Frau Minister Ilg (Text der Widmung amharisch, Unterschrift in Menileks selbsterfundener Geheimschrift).»

In dem Buche von FELIX ROSEN, *Eine deutsche Gesandtschaft in Abessinien*, Leipzig 1907 ist auf S. 266 die Zeichengruppe in fast genau derselben Form wiedergegeben.

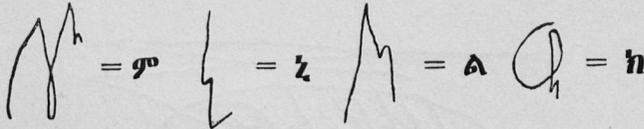


Darunter in Menilek's Handschrift: ለጆርመን : መንግሥት : መልክተኛ : ዶክተር : ሮዝን : የአጅ : ግንተሜ ። Der Verf. gibt folgende Erklärung:

«Scherz-Autogramm des Negus Menelik II

Oben: Nachahmung der lateinischen Buchstaben RSN (Rosen) und darunter: «So schreibt der Gesandte Dr. Rosen.»

KELLER hat das Richtige getroffen, wenn er die Zeichen-Gruppe als Unterschrift Menilek's erklärt; es ist aber keine Geheimschrift, sondern es sind die Buchstaben der gewöhnlichen äthiopischen Schrift, die hier in Nachahmung europäischer Schreibweise miteinander verbunden sind und dadurch gewisse Veränderungen erfahren haben. Also ist die Gruppe einfach in ምኒልክ (*Menilek*) aufzulösen. Wir hätten dann:



Auch der Schnörkel ist europäischen Unterschriften entlehnt. Er beginnt jedoch auf der linken Seite und beschreibt zuerst ein Oval; in diesem Oval folgen die verbundenen Zeichen. An das letzte Zeichen schließt sich zunächst ein schräger nach rechts oben, dann ist eine Linie weit nach links über das Oval gezogen, darauf eine neue ganz nach rechts und der Schnörkel endet in einem kürzeren nach links gezogenen Schlußstrich über dem ersten Buchstaben. Die Unterschrift auf dem Bilde in KELLER's Buch ist also zu übersetzen:

«Für Madame Ilg ein Andenken. Menilek.»

Der Text in ROSEN's Buch lautet in deutscher Übersetzung:

«Menilek.

Für des Deutschen Reiches Gesandten Dr. Rosen meine
Unterschrift.»

Das *-ē* in **ማገተሜ** ist hier Suffix der 1. Person Singularis; das Nomen selbst heißt *mahtam*, und eine Nominalform *mahtam'ē*, die an sich schon sehr merkwürdig wäre, kommt nicht vor.¹⁾ Somit hat Menilek selbst die Zeichen-
gruppe als seine eigene Unterschrift bezeichnet.

Sehr bezeichnend ist der amharische Ausdruck für «Unterschrift» **የእጅ ፡ ማገተም**, wörtlich «Siegel der Hand». Im Orient ist seit alters her bis auf den heutigen Tag ein Schriftstück nur gültig, wenn es zum Schlusse einen Siegelabdruck enthält. Dies Siegel bürgt eben für die Gültigkeit des Vorhergehenden. Somit sollte man annehmen, daß Muhammed das Siegel der Propheten sei, nicht nur, weil er die Prophetie abschließt wie ein Siegel das Schriftstück, sondern auch, weil er in sich die Richtigkeit der Prophetie verbürgt. Doch ist nach der Auffassung der mohammedanischen Theologen Mohammed das Siegel der Propheten, weil er der letzte Prophet ist. So erklären die Korankommentare die Stelle (Sure 33,40), und so faßte sie auch mein Schüler Dr. A. SIDDIQI auf. Als ich in Aksum im Jahre 1905 mit dem Gouverneur von Nordabessinien zu korrespondieren hatte, bat er mich, ich möchte ein Siegel unter jedes Schriftstück setzen. Ich erwiderte, ich schriebe alle Briefe mit eigener Hand und er kenne ja meine Handschrift und Unterschrift, aber er beharrte doch auf seiner Bitte; also untersiegelte ich mit dem Reichsadler vom Rücken eines deutschen Groschenstücks, da ich kein eigenes Siegel hatte, und damit war der Gouverneur durchaus zufrieden.²⁾ Mit Menilek ist nun eine neue

1) **ማገተም** (*māhtam*) «Siegel» ist der Siegelabdruck; **መገተሜያ** (*mahattāmyā*) «Siegel» ist das Siegelwerkzeug, das Petschaft; vgl. ARMBRUSTER, *Initia Amharica* II, S. 270.

2) ARMBRUSTER, *l. c.*, S. 286 gibt für das englische *sign* (Verbum) **ስሙ**



Zeit für Abessinien gekommen; aber sie ist noch ganz in den Anfängen. Menileks «Siegel der Hand» ist zunächst gewissermaßen nur ein Versuch oder eine Spielerei; es hat noch keine offizielle Gültigkeit. Das Volk verlangt immer noch das offizielle Siegel, ebenso wie die Münzen Menileks gar keinen Anklang gefunden haben; statt ihrer gebraucht man lieber die alten Maria-Theresia-Taler, die Salzstangen und die Gewehrpatronen als Zahlungsmittel. Es wird wohl noch eine Weile dauern, bis in Abessinien die Unterschrift an die Stelle des Siegels tritt.

Die miteinander verbundenen Zeichen in der Unterschrift Menileks könnte man als den Anfang einer abessinischen Kursive ansehen. Aber es ist eben nur ein ganz individueller Fall. In Wirklichkeit haben die Abessinier, wie ich auf Grund vieler moderner Schriftstücke, die ich von Abessiniern erhielt und die zum Teil ganz flüchtig mit Bleistift auf lose Zettel geschrieben waren, feststellen konnte, keine Kursivschrift entwickelt, sondern wenden auch im gewöhnlichen Leben die Schrift der Denkmäler und der älteren Handschriften an; vgl. LIDZBARSKI, *Ephemeris für semitische Epigraphik* II, S. 367. Gewisse Ligaturen dagegen sind mir häufiger begegnet, so namentlich **ግዚ** für **ግዚ** in dem Worte **አግዚአብሔር**; aber auch Buchstaben wie **ግ** und **ል** und noch andere werden von einzelnen Schreibern nach Belieben, ganz willkürlich und ohne Regel, miteinander verbunden.

Wie gesagt, für Menilek sind europäische Unterschriften, die er oft genug in Briefen europäischer Herrscher und in Verträgen mit europäischen Regierungen gesehen hat, das Vorbild gewesen. Beeinflussungen durch europäische Schrift lassen sich hier und da in der Geschichte der orientalischen Schriften nachweisen. Der wichtigste Fall ist auch gerade in Abessinien vorgekommen. Von den semitischen Buchstaben-

ገገል. (d. h. «er schrieb seinen Namen») und fügt hinzu: «(Note. Abyssinian documents are sealed, not signed)».



schriften ist die abessinische die einzige, die von links nach rechts läuft. Der Übergang zur rechtsläufigen Schrift geht wohl sicher auf den Einfluß der griechischen Kultur zurück, der sich im alten Reiche von Aksum auch sonst geltend gemacht hat. Die christlichen Syrer dagegen, bei denen das Griechische doch noch eine ganz andere Rolle gespielt hat, sind nicht über vereinzelte Nachahmungsversuche hinausgekommen. Dieser Unterschied in der Entwicklung der abessinischen und syrischen Schrift erklärt sich sehr einfach daraus, daß die Abessinier eine Monumentalschrift mit unverbundenen Zeichen, die Syrer aber eine Kursivschrift mit unter sich verbundenen Buchstaben hatten. Im Syrischen trennte man, wenn man von links nach rechts schreiben wollte, die einzelnen Buchstaben, drehte jeden Buchstaben halb nach links herum, sodaß er auf die linke Seite zu liegen kam; und dann konnte man links zu lesen anfangen wie die Europäer. Diese Art zu schreiben kommt aber nur vereinzelt in Handschriften und Inschriften vor. So schrieb man z. B. unter-

einander $\begin{matrix} A & B & P & A & A & M \\ \Upsilon & \eta & \rho & \epsilon & \beta & \cdot \end{matrix}$, vgl. meine *Semitic Inscriptions*,

New York 1904, S. 7. Vereinzelt kommt, wie ich an derselben Stelle ausgeführt habe, auch das Umgekehrte vor: griechische Inschriften werden von rechts nach links geschrieben.¹⁾ Doch dann müssen die Buchstaben auch umgedreht werden und nach links schauen, also z. B. \eth , nicht ϵ . KARABACEK hat freilich in seiner verfehlten Lesung der Beischriften zu den Bildern von $\text{K}\text{ö}\text{s}\text{e}\text{j}\text{r}$ 'Amra²⁾ griechische Wörter, deren Buchstaben nach rechts schauen, von rechts nach links lesen wollen; aber darum war die Lesung eben

1) Zu den dort von mir angeführten Fällen sind noch einige hinzuzufügen: 1. die von rechts nach links geschriebenen Inschriften der Kirche von Ruşáfe in der syrischen Wüste; vgl. MORITZ in *Mittheilungen aus dem Seminar für Orientalische Sprachen*, Jahrg. I, 1898, *Westasiatische Studien* S. 144; 2. zwei Krughenkelaufschriften aus Ägypten; vgl. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* XII, Cairo 1912, S. 166, Nr. 8 und S. 168, Nr. 24.

2) *Kusejr 'Amra* I, S. 213 ff.

auch verfehlt. Etwas anders liegt die Sache bei griechischen Monogrammen aus Syrien, in denen die Buchstaben von rechts nach links angeordnet sind und ihre gewöhnliche Gestalt beibehalten haben; vgl. *Public. of the Princeton Univ. Archaeol. Exped. to Syria in 1904—1905*, Div. III, Sect. B, S. 10, Nr. 826 (wo **CTEΦANOY** zu lesen ist). Doch auch hier wird das **Ϛ** nach links gewendet, wenn es auf dem linken Ende des wagerechten Monogrammstriches steht, da es sonst mit **E** verwechselt würde; vgl. *a. a. O.*, S. 23, Nr. 861 (**ΚΟCMA**).

Auch in Äußerlichkeiten haben die Morgenländer das Abendland oft und zu verschiedenen Zeiten nachgeahmt. Eine Parallele zu der Nachahmung griechischer Schriftrichtung im Syrischen ist es, wenn ein mittelalterlicher Syrer **ⲛⲉⲙⲁⲧⲁ** genannt wird statt **ⲛⲉⲙⲁⲧⲁ**,¹⁾ oder wenn ein moderner Syrer in Cairo seinen Namen, der *Ni'mat-allâh* lautet, *Nématalla* schreibt und mit französischem Akzent spricht. Das ist ebenso, wie wenn ein Araber zu Tarbusch und arabischer Kleidung eine europäische Jacke trägt, wie ich es öfters gesehen habe. Solche Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

Der Name Rosen ist in dem Autogramm Menileks durch **Ⲛⲟⲛ** (*rōzn*) wiedergegeben. Wäre ihm der Name von einem Österreicher vorgeschprochen, so hätte er **Ⲛⲟⲛ** geschrieben, da volleres deutsches *e* im Amharischen durch den ersten Vokal bezeichnet wird; vgl. MITTWOCH in *Mitt. a. d. Sem. f. Orient. Sprachen*, Bd. X, II. Abt., S. 193. Wir Deutsche sprechen den Namen jedoch *rōzn* oder allenfalls *rōz²n* aus.

1) Vgl. diese *Zeitschrift*, Band XXIX, S. 308 unten.

Neue Texte im aramäischen Dialekt von Ma'lula.

Von *G. Bergsträßer*.

Die folgenden Texte sind im Frühjahr 1918 in Damaskus gesammelt; ausgenommen ist der Text *o*, der noch aus dem Jahre 1914 von meinem damaligen Gewährsmann 'Abdallah al-Mu'allim stammt¹⁾. Um aramäische Texte aufzunehmen, mußte ich mir, da 'Abdallah militärflüchtig ist, neue Gewährsmänner suchen und einarbeiten. Diese Aufgabe erwies sich als besonders schwierig, da ich nicht einfach Erzählungen aufschreiben wollte — denn davon enthalten die von mir veröffentlichten Sammlungen PRYM-SOCIN's und STUMME's genug —, sondern womöglich Mitteilungen über das Volksleben von Ma'lula. Erzählungen ließ ich mir eigentlich nur diktieren, um die Leute mit dem ihnen Geläufigsten einzugewöhnen und auch ihrem eigenen Wunsch entgegenzukommen. Hätte ich unter ihnen einen wirklich guten Erzähler entdeckt, so hätte ich natürlich doch Erzählungen aufgenommen. Dies war aber nicht der Fall; mir wurden die üblichen, lose zusammenhängenden Reihen von schlecht überlieferten, in ihrem Aufbau gestörten und ohne Verständnis für ihre innere Ökonomie wiedergegebenen Stücken vorgebracht. An eine Veröffentlichung dieser Texte hatte ich

1) Dieser Text beruht auf einer Phonographenaufnahme; leider ist mir aber kürzlich die Walze, ohne schon ausgewertet zu sein, zerbrochen, sodaß eine phonogrammmäßige Veröffentlichung des Textes nicht mehr möglich ist. Ich habe ihn daher unter die vorliegende Sammlung eingereiht.

zunächst überhaupt nicht gedacht; erst nachträglich fand ich, daß sich doch einige leidliche Stücke herauschälen ließen, die inhaltlich ein gewisses Interesse zu bieten schienen. Diese habe ich daher abgedruckt.

Der erste, von dem ich mir Texte diktieren zu lassen versuchte, der noch nicht militärpflichtige Bäckergeselle Fehd, erwies sich bald als nicht brauchbar; von dem, was ich von ihm nachgeschrieben habe, bringe ich nur die Erzählungsvariante *q* 18 ff. zum Abdruck. Auch seinen Altersgenossen und Kollegen Serkīs gab ich bald auf; die äramäischen Lieder, die er mir zu meinem großen Erstaunen mitteilte — hatte ich doch oft genug gehört, man sänge in Ma'lūla stets arabisch —, stellten sich als Übersetzungen aus dem Arabischen heraus. Von ihm stammen nur die Erzählung *s* und das kleine Bild aus der täglichen Arbeit im Dorf *n*. Von dem Dritten, ebenfalls einem noch nicht militärpflichtigen Bäckergesellen, mit Namen Selim, konnte ich zunächst auch nur sehr summarische Schilderungen von Familienfesten erhalten (*a*, *b*, *g*), und auch diese Stücke sind nicht glatt diktiert, sondern zum Teil Satz für Satz erfragt. Doch fand er sich in die Aufgabe hinein: *l* mit dem Anhang *d* ist schon ausführlicher und auch ziemlich ohne Zwischenfragen diktiert, und gegen *m* ist kaum etwas einzuwenden. Leider mußte ich gerade, als die Einarbeitung so weit fortgeschritten war, die Aufnahmen abbrechen. — Da ich den Eindruck gehabt hatte, daß die Dürftigkeit von Selims ersten Schilderungen vielleicht eine Folge mangelhafter Kenntnis sein könnte, setzte ich mich mit seiner Mutter in Verbindung. Viel Brauchbares ergab sich dabei nicht (am besten noch *k*); erst dadurch, daß ich das von ihr Diktierte mit Selim wieder durchging und ihn dabei ausfragte, kamen einigermaßen detaillierte, aber nun natürlich sehr uneinheitliche Berichte (*c*, *e*, *h*, *i*) zustande. Große Lust hatte die Frau zum einfachen Erzählen; aber auch auf diesem Gebiet blieben ihre Leistungen (*p*, *q* 1—17, *r*) ziemlich mangelhaft.

Bei der Herausgabe der *Neuaramäischen Märchen* 1914/5

hatte ich, durch die Ungunst der Verhältnisse gezwungen, an der Aufgabe, eine einheitliche und rationelle Schreibung, eine Orthographie, für den Dialekt von Ma'lūla zu schaffen, vorübergehen müssen. Inzwischen habe ich die Möglichkeit gehabt, mich mit dieser Aufgabe zu beschäftigen; das Ergebnis ist die Form, in der ich die neuen Texte vorlege. Die Einheitlichkeit der Schreibung¹⁾ wird, hoffe ich, das Verständnis der Texte bedeutend erleichtern; zumal ich, wo verschiedene Formen der Aussprache nebeneinander standen, nach Möglichkeit die grammatisch und etymologisch durchsichtigere bevorzugt habe. Die vorliegenden Texte sind so besonders geeignet, eine erste Bekanntschaft mit dem Dialekt zu vermitteln. Mit Hilfe der meisterhaft die charakteristischen Punkte heraushebenden Skizze des Dialekts, die NÖLDEKE im letzten Band dieser *Zeitschrift*, S. 203—230 gegeben hat, und mit Hilfe der Übersetzung wird wohl das Meiste verständlich sein, sogar ohne daß die Arbeit von PARISOT herangezogen zu werden braucht.

Zur Begründung und Erklärung der von mir gewählten Schreibweise wäre eine eingehende Erörterung der Phonetik des Dialekts erforderlich. Sie hier vorzunehmen verbietet der Raum; ich muß sie mir auf die grammatische Skizze des Dialekts, die einem im Abschluß begriffenen Glossar möglichst bald nachfolgen soll, versparen. Hier muß ich mich auf summarische Erklärung einiger vielleicht nicht ohne weiteres verständlicher Transkriptionszeichen beschränken:

1) Nicht ausgeglichen sind Differenzen, die mehr ins Gebiet der Formenlehre als der Aussprache gehören, z. B. *aqam* und *aga*, viele Formen mit oder ohne auslautendes *i*, Pluralformen auf *-ō*, *-ōi* oder *-ōja*, die verschiedenen Formen des Suff. der 3. Pers. Plur. und des Imp.; ferner auch einige individuelle Differenzen, z. B. *hatta* bei der Mutter Selīms gegen *hetta* bei ihm selbst und bei Serkīs, und *'āle* usw. bei Serkīs gegenüber *a'le* usw. bei den übrigen. Aus dem Gebiet der Aussprache im engeren Sinne sind nur die Differenzen in bezug auf das Vorhandensein oder Fehlen eines Sproßvokals im Sandhi bei konsonantischem Auslaut des vorangehenden und doppelt konsonantischem Anlaut des folgenden Wortes nicht beseitigt; hier spielen Sprechaktteilung u. ähnl. so stark herein, daß eine Vereinheitlichung als bedenklich erschien.

č ist etwa *tsch*, ž das stimmhafte Gegenstück von š; k ist stark palatalisiert (mit *j*-artigem Nachklang). *w, j* bezeichnen außer dem konsonantischen *u, i* auch sonantisches *u, i*, soweit sie etymologisch auf jene zurückgehen; sie sind mit sonstigem *u, i* nicht vollständig zusammengefallen und zählen für die Betonung nicht als Vokale. *·* bedeutet einen Sproßvokal, dessen Qualität von den umgebenden Konsonanten abhängt (meist *i*, nach *w*- «und» sowie vor der Präposition *l* oft fast ganz fehlend). Wenn Formen mit angehängter Präposition *l* durch - mit dem folgenden Wort verbunden sind, so bedeutet dies, 1. wenn das folgende Wort mit Vokal oder *·* anlautet, daß die Silbengrenze in das *l* fällt, 2. wenn das folgende Wort mit der wiederholten Präposition *l* anlautet, daß bei dem vorhergehenden Wort die letzte Silbe betont ist. Von diesem letzten Fall und den Fällen, in denen die Tonsilbe durch *·*

I. Werbung, Verlobung, Hochzeit.

a. Gebräuche bei der Verlobung.

1 tōqen šarṭa; marōi l'ḥḏūčča mšarrṭil-lmarōi l'ḥḏūta

inno «battainah naqt'l berčah ōlef qirš». 2 mžaubillun marōi l'ḥḏūta: «anah čūḥ qotrṭa; nmappjilḥun felk'l mett; han-

na ti ḥōḏer 'emmainah.» 3 ba'den mičwaššitilla atamōi wqašišō msauwjillun bba'dinn.

4 ba'den tjillun marōi l'ḥḏūta šōqlin 'emmaiḥun ḥammeš em'a qirš w'ašṭa, 5 šarril-lqiršō p'ašṭa, w'zillun eḥma ḡab-

rūn ḡappen mappillun qiršō. 6 bess iqappḏul-lqiršō, maḥḏar qašiša weḥma zalman mnann rappō. 'ōtta mqappḏin ḥammeš

em'a qirš; hōḏ auwal eḥḏa. 7 lōb zengilai, tēn orḥa mqap-

bezeichnet ist, abgesehen, gilt für den Wortton die Regel: Wenn die letzte Silbe langvokalig oder doppelt geschlossen ist, ist sie betont, sonst die vorletzte.

Die Übersetzung hat lediglich den Zweck, das Verständnis zu erleichtern; sie ist daher manchmal mehr erklärend-umschreibend als streng wörtlich. Insbesondere sind Pronomina vielfach durch die betreffenden Substantive ersetzt. Zusätze gegenüber dem Text stehen in Klammern.

Daß in Text und Übersetzung einige Unsicherheiten geblieben sind, bitte ich mit der Knappheit der mir zur Verfügung stehenden Zeit entschuldigen zu dürfen, die mich zwang, es bei dem größten Teil der Texte mit einer einmaligen raschen Niederschrift ohne nachherige Kontrolle bewenden zu lassen.

1 (Bei der Verlobung) findet eine Abmachung statt; die Verwandten der Braut machen mit den Verwandten des Bräutigams aus: «Wir wollen als Brautgabe für unsere Tochter 1000 Piaster¹).» **2** Die Verwandten des Bräutigams antworten: «Wir sind (dazu) nicht in der Lage; wir wollen euch die Hälfte davon geben, so viel, wie wir gegenwärtig haben.» **3** Darauf vermitteln die Angesehenen und die Priester und bringen sie zur Übereinstimmung mit einander.

4 Danach kommen die Verwandten des Bräutigams und nehmen 500 Piaster und ein Kopftuch mit **5** — das Geld wickeln sie in das Kopftuch —, und einige Männer gehen mit ihnen und bringen das Geld hin. **6** Wenn sie das Geld übergeben, ziehen sie einen Priester und einige Leute von den Vornehmen zu. Es ist üblich, 500 Piaster zu übergeben; das ist die erste (Zahlung). **7** Wenn der Bräutigam reich ist, gibt er der Braut noch einmal denselben Betrag; und

1) 1 (Damaskus-)Piaster (Rechnungsmünze) vor dem Krieg 0,142 M.

peḏla hōd qimča, wjumōj·l 'idō, ukk·l 'eda mappēla 'idōita mažitai au felk·l dahba. **8** mšammṭōl-lḥull-ann qiršō. bess jit-

qan ·žhōza, jib ḥōḏrin qiršō 'emma. **9** zōben taub·l fursō w·mšattarlēl-'mšathānīte; mḥaijtōle qamisjōta w·braqō lēla

wlēle, wmišwōle menna taqijōta. **10** bōtar mil·mḥasslin mn·ḥ-jūta, nōḥcin 'aḏemseq mžahhzin, zōbnin santūqa u·mrōita

wšukkalō wzunnōr·l ḥesfa, **11** uzōben ḥdūta lēle qunpōz·l

ḥarīra w·qōla wḥaṭṭōtča wšōlča wmaššōita. **12** mḥasslin mn·ž-hōza, sōlqin 'ablōta, minčaqjillun b·qwašō wb·radjōta.

13 wbōtar mil·mqappḏin qiršō, mačimmin ešna zamōna. bōtar mil·mqatṭrin olef quṭṭarijan, ba'dēn mkallin.

b. Übersicht über die Hochzeitsgebräuche.

1 auwal lēlja mḥassjil-l·ḥdūta wl·ḥdučča, wṭēn lēlja šam-tillun wṭōqnin m'annjin wrōqḏin. **2** ba'dēn zlillun marōi l·ḥ-

ḏūta l'ḥdučča maitjilla b·rōḏča w·zlillun 'aklēsja. **3** bess jimṭun 'aklēsja, mauqfin trinn sawa wmauqef šbīna banna

maila w·šbičča banna maila. **4** tōqen qašiša mšall. ba'dēn

mišwlillun klilō 'araišaihun wmintōrin eṭlaṭ tauran. **5** mḥasslin mn·klila wzōqin bmisti klēsja «mbarak¹⁾!». **6** bōtar mil·mḥasslin, šaqlil-l·ḥdūta wl·ḥdučča sawa b·rōḏča w·zlillun l'ḥ-

1) Arabisch.

an den Festtagen gibt er ihr als Festgabe jedesmal einen Medschidi¹⁾ oder ein halbes Goldpfund²⁾. **8** Sie spart all dies Geld, und wenn es dann zur Beschaffung der Aussteuer kommt, hat sie das Geld bereit. **9** Der Bräutigam kauft ein Stück Leinwand und schickt es seiner Braut, und sie näht Hemden und Unterhosen für sich und ihn, und macht ihm daraus Kappen. **10** Wenn sie mit dem Nähen fertig sind, gehen sie nach Damaskus hinunter, um die Aussteuer zu besorgen, und kaufen eine Lade und einen Spiegel und Brautschmuck und einen Gürtel aus Silber, **11** und der Bräutigam kauft für sich einen Rock aus Seide und einen Agal³⁾ und ein Kopftuch und ein Gürteltuch und Schuhe. **12** Wenn sie mit dem Einkauf fertig sind, gehen sie wieder ins Dorf hinauf, und man holt sie mit Schüssen und Aufzügen⁴⁾ ein.

13 Und nachdem man das Geld übergeben hat, wartet man ein Jahr lang. Und nachdem sie tausendmal Zank gehabt haben, dann heiraten sie.

1 In der ersten Nacht zieht man Bräutigam und Braut (die Festkleider) an, und in der zweiten Nacht stellt man sie aus und singt und tanzt. **2** Dann gehen die Verwandten des Bräutigams zur Braut und holen sie im Aufzug ab, und man geht in die Kirche. **3** Wenn man zur Kirche kommt, treten die beiden neben einander hin, und der Brautführer tritt auf die eine Seite und die Brautjungfer auf die andere. **4** Dann hält der Priester den Gottesdienst ab. Darauf setzt er ihnen die Kronen auf den Kopf, und sie machen drei Runden (in der Kirche). **5** Dann ist die Trauung zu Ende, und man ruft in der Mitte der Kirche «gesegnet!» **6** Wenn sie fertig sind, bringen sie das Brautpaar zusammen im Auf-

1) 1 Medschidi 3,44 M. 2) Unter Goldpfund ist meist das 20-Fr.-Stück zu verstehen. 3) Der zweimal um den Kopf herumgelegte dicke, meist schwarze Strick, der zum Festhalten des Kopftuchs dient. 4) Vgl. über diese Aufzüge unten *m*. Das aramäische (und gleichzeitig arabische) Wort bedeutet ebensowohl den Aufzug als die dabei gerufenen (arabischen) Verse (z. B. e 31).

dūta. **7** šohrin w'm'annjin wrōqdin; wba'dēn, ḥatta jišwēlun ḥdūta qalles pšōta, zlillun, bōtar mil tōqna ša'ta tmōn 'arabai.

8 tēn jōma tjillun mna'šofra. mbaššlin maroi l'ḥdūta nšifa

wmišwin qūre marqta. **9** oḥlīn wminbaštīn, wba'dēn tōpqn. mačimmin 'ašob'a jūm ḥann. ba'dēn bōtar menne mḥasslin mn'ḥdautā. **10** tjillun ommta mbarihille l'ḥdūta, mamrille: «jibriḥa ḥduččaḥ, čehm 'affōja tōpta; pa'lō čmičhannjin!»

11 tjillun l'aḥdučča mamrilla: «jibriḥa paitiš, čehm 'affoi

tōpta; pa'lō čmičhannjin! 'aqḥōlča lḡappiš b'psōna!» **12** ba'dēn bōtar ḥammišča'sar jūm, ḥatta čē'bar 'aklēsja, ma'zmillā tidōja lēla w'lbe'la. **13** ba'dēn mražži'in 'apaitun, wḥōsla meḥčūta.

c. Einzelheiten der Hochzeitsgebräuche.

1 iqdum mikallun, tjallen ḥarīma wḡabrnō l'aḥdūta mna'rōba, massqil-l'ḥdūta 'aakkarō; w'ḥdučča mačimma ppaita

ḡapp'l tidōja. **2** wtōqnan ḥarīma rōqdan 'aakkarō tō'nan ṭapqō 'araišaihen; **3** whann ṭapqō uppun 'žhōz l'ḥdūta wl'ḥdučča, eḥt qunpōza wšōlča w'qōla wqamisjōta wšinčjanō. **4** wōt ḥarīma tō'nan marfqōta, w'kmōlč l'žhoza ti zbinille

hulle ṭa'nille tōqnin rōqdin bōn. **5** bōtar mil'mḥasslin mreq-

da, mišwil-lann ṭapqō bar'a 'aakkarō, **6** wtōqnin mḥasslil-

l'ḥdūta w'ajōte, wl'ḥdučča šaqqililla w'ajōta 'apaitun. **7** wḥaḥlil-l'ḥdūta ḥett, wl'ḥdučča ḥaḥ'lilla. wtōqnin rōqdin ḡabrnō

zug ins Haus des Bräutigams. **7** Dort verbringen sie den Abend und singen und tanzen; und nachher, nachdem der Bräutigam ihnen etwas Rosinen gegeben hat, gehen sie fort, nachdem es 8 Uhr arabisch¹⁾ geworden ist.

8 Am nächsten Tag kommen sie am Morgen wieder. Die Leute des Bräutigams kochen Graupen und tun Brühe dazu. **9** Man ißt und vergnügt sich, und dann tanzt man Stampfreigen²⁾. Sieben Tage lang setzt man das fort. Nachher ist dann die Hochzeit zu Ende. **10** Die Leute kommen und gratulieren dem Mann und sagen: «Gesegnet sei deine Frau, mögest du Glück zum Guten erleben[?]; so Gott will, werdet ihr euch wohlbefinden!» **11** Und sie kommen zur Frau und sagen: «Gesegnet sei dein Haus, mögest du Glück zum Guten erleben[?]; so Gott will, werdet ihr euch wohlbefinden! Mögest du bald einen Jungen haben!» **12** Darauf nach vierzehn Tagen, wenn sie in die Kirche gegangen ist, lädt ihre Familie sie und ihren Mann ein. **13** Danach geleiten sie sie wieder nach Haus, und das Fest ist zu Ende.

1 Vor der Trauung kommen Frauen und Männer am Abend zum Bräutigam und führen den Bräutigam hinauf auf die Dächer; die Braut aber bleibt in ihrem Hause bei ihren Eltern. **2** Und die Frauen tanzen auf den Dächern mit Körben auf den Köpfen; **3** und in diesen Körben ist die Ausstattung des Brautpaars, z. B. ein Rock und ein Gürteltuch und ein Agal und Hemden und Unterhosen. **4** Und manche Frauen tragen Kissen (auf dem Kopf). Und die gesamte Ausstattung, die sie gekauft haben, tragen sie (auf dem Kopf) und tanzen damit. **5** Wenn sie mit dem Tanz fertig sind, setzen sie die Körbe auf den Boden auf die Dächer **6** und ziehen dem Bräutigam seine Sachen an, der Braut aber bringen sie ihre Sachen in das Haus der Brauteltern. **7** Und sie schwärzen auch dem Bräutigam die Augenbrauen, und auch der Braut schwärzt man sie. Und die

1) D. h. 8 Stunden nach Sonnenuntergang, also durchschnittlich 2 Uhr morgens.

2) Vgl. unten *m* 23.

wḥarīma w'm'annīn w'mzalg'tin. **8** wmiž'am'in binnašō 'arai-š'l akkarō koḥkul-lpait l'ḥdūta w'mfarrgin. **9** marḥpil-l'š-

binō 'asusjōta wmaijtillun b'radjōta, **10** tōqnin tōqqin b'm-tautfa wrōqđin psaifa wčorsa wmaijtillun lğapp l'ḥdūta. **11** w'tjillun tidōi l'šbīna ḥarīma wğabrñō mlabbsin ḥullun

sawa, mačimmin laḥerč'l šabrta. **12** ba'den maḥḥčillun m'aakarō wmanhrin šam'ōta qōrn l'ḥdūta wl'šbinō, w'zlillun 'aklēsja. **13** mšattrin arp'a gābrūn lğapp l'ḥdučča, mamrillun:

«haijrōn ḥalaiḥun; zalle ḥdūta 'aklēsja.» — **14** wtōqnan iqdum mijappullun ḥebra, minšamtan ḥarīma koḥkul-l'ḥdučča, wtō-

qnin hann binnašō ti žammī'in ḥullun mnaqq'tilla. **15** binnašō mappjilla bēšlai, binnašō mappjilla zehrōwai; ti mas'tin, mappjilla mažitai. **16** ḥdučča qa'jōla mišwōla maḥramča pḥanna, mišwilla qiršō pḥarḥna. w'tjillun gābrñō lēla, 'ōb-

rin tōqnin mfarrgin. **17** bōtar nqūta mauqfilla banna mistida, wtōqnin mažljilla ḥarīma w'm'annīn, whī tōqna mintōr

eṭlat tauran. — **18** tōlun gābrñō l'ḥdūta l'aḥdučča, appullun ḥebra. tōlen tarč šunijan l'aḥdučča, amrulla «qūm!». ču

rōšja čiqum 'emmaihen. **19** zlillun l'aḥōna za'qille. tēle ḥōna mamella: «qūm ja ḥōt, čib čibriḥal» qōima tōqna bōḥja 'a-ḥaffōte. **20** maffqilla mpaita. bess jaffqunna, tēle aḥḥad

Männer und die Frauen tanzen und singen und jodeln¹⁾. **8** Und auf den Dächern rings um das Haus des Bräutigams versammeln sich die Leute und sehen zu. **9** Dann läßt man die Brautführer zu Pferd steigen und geleitet sie in Aufzügen **10** und schlägt Tamburine und tanzt mit Schwert und Schild und geleitet sie zum Bräutigam. **11** Und die Angehörigen des Brautführers, Männer und Frauen, kommen alle zusammen schön angezogen und bleiben bis zum Ende der Abendunterhaltung. **12** Nachher führt man sie von den Dächern herunter und zündet vor dem Bräutigam und den Brautführern Kerzen an und geht in die Kirche. **13** Man schickt vier Männer zur Braut, und sie sagen: «Macht euch fertig; der Bräutigam ist in die Kirche gegangen.» — **14** Und ehe man ihnen diese Nachricht schickt, stellen sich die Frauen rings um die Braut auf, und alle die Leute, die versammelt sind, geben ihr Hochzeitsgeschenke. **15** Die einen geben einen Beschlik²⁾, die andern geben einen Zehrawi³⁾; wer reich ist, gibt einen Medschidi. **16** Die Braut sitzt da und legt auf ihren Schoß ein Tuch, und man legt das Geld auf ihren Schoß. Und die (vom Bräutigam geschickten) Männer kommen zu ihr und treten ein und sehen zu. **17** Nach der Besenkung stellt man die Braut in die Mitte, und die Frauen stellen sie aus und singen, und sie macht dreimal die Runde. — **18** Dann kommen⁴⁾ die Leute des Bräutigams zur Braut und bringen⁴⁾ die Nachricht. Und zwei Frauen treten⁴⁾ zur Braut und sagen⁴⁾ «komm!» Sie aber will nicht mit ihnen kommen. **19** Da gehen sie zu ihrem Bruder und rufen ihn; er kommt und sagt: «Komm, meine Schwester, mögest du gesegnet sein!» Sie steht auf und weint an seiner Schulter. **20** Man führt sie aus dem Haus hinaus. Während man sie hinaus-

1) Die charakteristischen Freudenrufe der Frauen bei der Hochzeit.

2) 5-(Silber-)Piaster-Stück aus einer silberarmen Silber-Kupfer-Legierung (französisch *billon*), jetzt nur noch $2\frac{1}{2}$ Piaster Silber = 3 Damaskus-Piaster + $1\frac{1}{2}$ Para (1 Para = $\frac{1}{40}$ Piaster) = 0,43 M. geltend.

3) Soviel wie Altilik, 6-(Silber-)Piaster-Stück aus einer silberreicheren Legierung, jetzt nur noch 2 Beschlik geltend; die meisten Stücke sind schüsselförmig gebogen.

4) Text Perfekt.

mqarribōja mauqef p̄tar'a, **21** ču maffē-1·ḥḍučča čiffuq, illa mil jappulle mett mažitai laḥatta jizḥulla mtarba. **22** ba'dēn zlillun 'aklēsja. jīb ḥḍūta inṭer elḡul. 'obra ḥḍučča whanna ḥarīma qomma p̄sam'ōta whann ḡabrnō b'arad̄jōta. **23** 'obra 'aklēsja, jīb qašiša inṭer 'akors'1 'ičrīfa. **24** zlōla toḡra le'le mē'čarfa eqdum m'klila; w'ḥḍūta mē'čraf eqdum p̄šopp̄ta. bess iḥasslun, zlillun 'aklīla.

25 bess iḥasslun mšahr̄ta, zlillun hann binnašō. mšall-hōla šbičča wfarslōla faršta. zelle ḥḍūta išallaḥ'1 w'ajōte.

26 bōtar mi šallaḥ'1 w'ajōte, mṭaffē-lkōza; battāi idumḡun,

hī qmīta santūq'1 kibriṭa, manhrō-lkōza. **27** m'auuēt tēle ḥḍūta mṭaffēle, t̄jōla batta čanhrenne. 'amarla w'mlaqqahla 'afaršta. **28** qōima šomṭa menne, manhrō-lkōza. m'auuēt

mišyē-lkōza qūr'1 faršta, 'amarla wzačečla 'afaršta. **29** m'auwet maiṭ šaḡn 'mlabbas, mišwēla p̄temma maṭ'mlēla. ba'dēn mahlekla. qōimin dōmḡin, tōḡel a'la.

d. Wiederverheiratung einer Witwe.

1 tēle mett aḥḥaḍ, šaqet̄le hwō 'emm leččt̄ lanna ti amet̄, batte iḡuṭpenna. **2** zelle malf a'la wḡamēla w'mqallebla, li atamōi willa ču manfa'. **3** lī a'žbačče, mšattar'1 tidōje jaḡ-kjulle bā. tōqen šarṭa bainṭ'1 ba'ḍinn, mamrille tidōj'1 bis-

nīta: **4** «ila žhōza, ču nbō'in mennah̄ illa čḍuppenna wčah̄-



führt, kommt einer von ihren Verwandten und stellt sich an die Tür **21** und läßt die Braut nicht hinaus, wenn man ihm nicht ungefähr einen Medschidi gibt, damit er ihr den Weg freimacht. **22** Nachher geht man in die Kirche. Der Bräutigam wartet drinnen, und die Braut tritt ein, mit den kerzentragenden Frauen und den Männern im Aufzug vor sich. **23** Während sie in die Kirche eintritt, wartet der Priester im Beichtstuhl. **24** Sie geht sofort zu ihm und beichtet vor der Trauung; der Bräutigam beichtet eine Woche vorher. Wenn sie fertig sind, geht man zur Trauung.

25 Wenn man mit der Abendunterhaltung fertig ist, gehen die Leute fort. Die Brautjungfer entkleidet die Braut und macht ihr das Bett, und der Bräutigam entkleidet sich. **26** Nachdem er sich entkleidet hat, löscht er die Lampe aus; aber während sie dabei sind, sich schlafen zu legen, hält sie eine Streichholzschachtel in der Hand und zündet die Lampe an. **27** Der Bräutigam löscht sie wieder aus, und sie will sie wieder anzünden. Da umarmt er sie und wirft sie auf das Bett. **28** Sie flieht vor ihm und zündet die Lampe wieder an. Er setzt schließlich die Lampe neben das Bett, umarmt sie und wirft sie auf das Bett **29** und holt wieder (so!) einen Teller mit Zuckerzeug¹⁾ und steckt ihr welches in den Mund und gibt es ihr zu essen. Dann entjungfert er sie. Sie legen sich schlafen, und er vollzieht die Ehe mit ihr.

1 Einer verliebt sich in die Frau des Verstorbenen²⁾ und will sie heiraten. **2** Er besucht sie, sieht sie an und prüft sie, ob sie ordentlich ist oder nichts wert. **3** Wenn sie ihm gefällt, schickt er seine Verwandten, um mit ihr über ihn zu sprechen. Es kommt unter ihnen eine Vereinbarung zustande; die Verwandten des Mädchens (so!) sagen zu ihm: **4** «Sie hat die Aussteuer; wir verlangen von dir nichts, als daß du sie heimführst und auch ihre Kinder zu

1) Kandierte Mandeln, Pistazien, geröstete Kichererbsen usw. 2) Das Stück schließt eigentlich an 1 an.

wē-l·bnōja čaťmennun wčāšqennun čiščaǵl·l rezqun.» 5 tōq-na hēptā, mžahhez w'ajōta lēle, mišwēle eħma qamisjan lēle w'mħaijtillen. 6 ba'dēn mkallin 'ašumč, li'enno imeť be'la auwalnō, min dūn 'innō wmin dūn reqda wmin dūn 'zimča. 7 w'klila tōqen ppaiť l'ħdūta; bduk·l mi išuqlunne 'aklēsja

ikallulle, mkallille ppaiťa, li'enno ħaznūnin; 8 bess ma'zmil-lqarribōi l'ħdūta w'lqarribōi l'ħdučča.

e. Eine Heirat mit Schwierigkeiten.

1 oť aħħađ, iħteb eħda. aqam hū wōb bdemseq. dukk·l

isleq 'ablōta, batte ja'zmel-l'ħdučče lǵapp·l ħōne. 2 wħōne wōb b'blōta, ħōne wōb iħteb w'ftih·l paiť·l tidōje wiq' bē. wōb

eqdum mi ja'zmenna, qappiđla qiršō. 3 wōb jōma 'ed·l barbōra, a'zma lǵapp·l ħōne. aiťul-lbahħūra wbattái iħohlun.

ba'dēn išlaq ħittō wītqen oħlin. 4 wōb asseq 'emme beqlōwa mđemseq w'graiβe wma'mul, wītqen oħlin minnái. ba'dēn ¹⁾aħal, wħassel mšathōna šať 'araq. 5 hū batte¹⁾ jađmħenna ġapp·l tidōje, hī la iršať, batta čzella lǵapp·l tidōja. aqam

ħōne anhr·l fanōsa. 6 zalle mšathōna, eħm qornta wlaťť bā. aspa ħōne winfeq, imtať hī wħōne lqūr l'mšathōna, aǵar a'la

1) Oder vielleicht: *aħal wħassel. mšathōna šať 'araq. hū batte . .* (oder am Schluß auch: *šať 'araq hū wbatte . .*).

dir nimmst, ihnen zu essen und zu trinken gibst und für ihren Unterhalt sorgst.» **5** Dann findet die Verlobung statt, und er kauft für sich eine Ausstattung; er besorgt für sich ein paar Hemden und läßt sie nähen. **6** Dann lassen sie sich im Stillen trauen, weil ihr erster Mann gestorben ist, ohne Gesang und Tanz und ohne Einladung. **7** Und die Trauung findet im Haus des Bräutigams statt; statt ihn zur Trauung in die Kirche zu führen, traut man ihn zu Haus, weil sie in Trauer sind; **8** sie laden nur die Verwandten des Bräutigams und die Verwandten der Braut ein.

1 Es war ein junger Mann, der verlobte sich mit einem jungen Mädchen. Er lebte in Damaskus. Als er (einmal) ins Dorf hinauf ging, wollte er seine Braut zu seinem Bruder einladen. **2** Sein Bruder lebte nämlich im Dorf; sein Bruder war verheiratet und hatte das Haus seiner Eltern übernommen und wohnte darin. Ehe er sie einlud, hatte er ihr das Geld übergeben¹). **3** Es war am Tage des Barbarafests²), daß er sie zu seinem Bruder einlud. Sie holten Räucherwerk³) und wollten ihr die Augenbrauen färben;⁴) dann kochten sie Weizen und aßen. **4** Und er hatte aus Damaskus Kuchen verschiedener Art⁵) mitgebracht und sie aßen davon. Dann aßen sie (zu Abend), und der Bräutigam trank weiter Raki⁶). **5** Er wollte sie veranlassen, die Nacht über bei seinen Verwandten zu bleiben; aber sie wollte nicht, sondern wollte zu ihren Eltern gehn. Sein Bruder zündete die Laterne an. **6** Da ging der Bräutigam fort, fand einen Winkel (am Weg) und versteckte sich darin. Sein Bruder begleitete sie und ging mit ihr hinaus, und als

1) Vgl. oben *a* 4 ff. 2) 4. Dezember. 3) Gemeint ist die Schminke für die Augenbrauen. 4) Vgl. oben *c* 7. 5) Nämlich Beklawa, rhombenförmige Stücke aus zwei Schichten Blätterteig mit einer Füllung dazwischen, Grebi, runde oder eckige kleine Kuchen aus sehr mürbem süßem Teig mit einer halben Pistazie od. ähnl. verziert, und Mamul, etwas größere, runde, mit gehackten Mandeln, Zucker und Butter usw. gefüllte Kuchen. 6) = Duziko, stark mit Anis gewürzter Weinschnaps (in minderen Sorten Tresterschnaps).



batte iquṭlenna. **7** qōmaṭ batta čišmuṭ lǧapp'l tidōja. aǧar

a'la wqamṭa 'aḥnaqōja, ǧarz'l ṭifroje b'qdōla hōḥa. **8** čḥalla-
 ṣaṭ mbēn l'dwōṭe wšamṭaṭ l'atidōja. ǧaijdaṭ me'le; ačimmat
 itr jarḥ ču mḥakjōle. **9** ba'dēn neḥčaṭ 'ademseq, neḥčaṭ
 l'am'allmanōja. mšathōna wōb 'bdemseq, aiṭ l'rfiqe mforna

laḥetta iṣaliḥenna hī whū. **10** hī ōmra ču batta. aḥref ōmar:
 «applullaḥ qiršō ti nappilliliš!» amrōle: «čūḥ 'emm mett; qa-

šiša ti aiṭillil, taššre juspenna minn.» **11** taššračče, ōčem
 ǧaijidin; uppe itr jarḥ ču mḥakjil-lba'dinn. qōmaṭ silqaṭ

'ablōta, šamṭaṭ menne. **12** isleq laḥqa 'ablōta, ṭalp'l qiršoi.

batte qiršoi mqašiša; qašiša ōmar: **13** «la aqbdiṭ bid qiršō;

zēḥ l'aqašiša ti bdemseq, ḥetta niščōrax ana whačč.» **14** aff-
 n'l tidōja čubin ppaīṭa, meḥna kaffa 'a'ainōja ḥetta infeq

šararjōṭ'l nūra m'ainōja. **15** qōmaṭ šamṭaṭ l'adadōja. am-
 rōlun: «taḥlaiḥun applulle qiršōja!» šattar roḥle dadōja, am-
 rulle: **16** «mō ta'wṭaḥ 'alōd bisniṭa? 'aža 'ačqaṭella? la šauwja

sappa wla suža. čūḥ la qiršō wla ḥdučča.» **17** qall'unne, ṭa'-
 n'l ḥōle wzalle ǧaijaḍ. affna čēḥpuč l'atidōja b'blēlja, aiṭ

qīsa iǧ'er wiṭqen qaṭella: **18** «ja čmapplōl qiršō, ja nqaṭilliliš



sie mit seinem Bruder an ihrem Bräutigam vorbeikam, fiel er über sie her und wollte sie schlagen. **7** Sie aber suchte zu ihren Eltern zu entkommen. Da fiel er über sie her, packte sie an der Kehle und preßte ihr seine Nägel hier (Geste!) in den Hals. **8** Sie machte sich aus seinen Händen los und entfloh zu ihren Eltern. Sie zürnte ihm nun; zwei Monate lang sprach sie nicht mit ihm. **9** Nachher ging sie nach Damaskus zu ihrer Herrschaft. Ihr Bräutigam lebte in Damaskus und nahm einen Kameraden aus der Bäckerei¹⁾ mit, damit er sie mit ihm aussöhne. **10** Sie aber sagte, sie wollte nicht. Da antwortete er: «So gebt uns das Geld wieder, das wir dir gegeben haben!» Sie sagte: «Du hast mit mir nichts zu tun; laß den Priester, der es mir gegeben hat, es mir wieder wegnehmen.» **11** Dann verließ sie ihn, und sie blieben erzürnt auf einander; zwei Monate lang sprachen sie nicht mit einander. Dann ging sie ins Dorf hinauf und floh vor ihm. **12** Er aber folgte ihr ins Dorf hinauf und verlangte das Geld. Er wollte das Geld von dem Priester haben; der Priester aber sagte: **13** «Ich habe das Geld nicht mit eigener Hand in Empfang genommen; geh zu dem Priester in Damaskus, damit wir die Sache zum gerichtlichen Austrag bringen.» **14** Er paßte einen Augenblick ab, wo ihre Eltern nicht im Haus waren, und gab ihr einen Schlag ins Gesicht, daß ihr die Feuerfunken aus den Augen flogen. **15** Da floh sie zur Familie ihres Mutterbruders und sagte: «Ich flehe euch an, gebt ihm das Geld!» Sie schickten nach ihm und sagten: **16** «Was hast du für einen Anspruch an dieses Mädchen? Weshalb schlägst du sie? Sie hat dich nicht beschimpft und dir nichts Böses getan. Du bist Geld und Braut los.» **17** Dann jagten sie ihn fort, und er entfernte sich und ging wütend fort. Er paßte ab, wie sie nachts zu ihren Eltern zurückkehren wollte, nahm einen schweren Stock mit und fing an, sie zu schlagen: **18** «Entweder du gibst mir das Geld, oder ich schlage dich

1) Fast alle in Damaskus lebenden Leute aus Ma'lūla sind Bäcker.



‘alḥōleš!» q’ōlun ba’dēn, itqen mičḥaddisin; mḥakela wmta-

rēla, whī snačēe, q’alla bōḥja wmišwēla: **19** «ja ḥabīpēi, ja ‘ainōji, ču mšā‘el, samīḥ!» iščlah bba’dinn, winfeq daḍōja bar-

ranōjin¹⁾, wti itḥal bwošṭa, infeq barranōjin¹⁾. **20** inḥeč ‘ademseq iżahhzun, izban santūqa w’mrōiṭa, izban qor’l šabōna nōfeq ‘isr liṭr wfarrqunne ‘aḥull-‘blōta lanna šabōna,

21 wa’zmul-lann ti m’annjin. itqen mintōrin lōmmin ḡauzō w’pšōṭa. **22** lemmat ḥassel mḡauzō w’pšōṭa, maitjillun ‘a-

paita. ba’dēn tōqen ‘klila. **23** šamtil-l’ḥdūṭa wl’ḥdučča ‘aak-

karō, wōlun qarribōi l’ḥdūṭa ḥarīma, **24** itqen rōqdan wiṭ-

qen mzalḡṭan w’mzaqqfan, wzallun ba’dēn ‘ašlōṭa. **25** aspul-l’ḥdūṭa wba’dēn l’ḥdučča, zallun ikallun. ṭalla ḥdučča w’ḥdūṭa ‘aklēšja; lemmat ṭōlun, qašišō išmaṭ. **26** ‘auwītun l’ḥdučča lḡapp’l tidōja. ṭōlun šbinō, iqmaṭ ukk’l aḥḥad saifa,

battái jimḥul-ltidōi l’ḥdučča. **27** aqam marōi l’ḥdūṭa, aspul-l’ḥdučča ‘apaiṭa min ḡēr klila. ṭōlun marōi l’ḥdučča, itqen

mičražžil-l’ḥdūṭa, amellun ḥdūṭa: **28** «lōfaš batt nkallel ḡapp’l marbōi, batt nkallel ḡapp’l manḥōi.» **29** itqen mičražžjille: «muḥrōmča lēḥ, ḥetta čnahḥi!» waspul-l’ḥdučča wl’ḥ-

1) infeq «es ergibt sich von jemand, dass er . . . ist»; barranōjin «draussen befindliche».

ganz tot!» Dann setzten sie sich hin und redeten mit einander; er sprach ihr zu und suchte sie zu begütigen, aber sie wollte nichts von ihm wissen; sie weinte, und er sagte zu ihr: **19** «Mein Lieb, meine Augen, es macht nichts, verzeih mir!» Schließlich söhnten sie sich aus, und die Familie ihres Onkels und wer sich sonst zwischen sie drängen wollte, hatte das Nachsehen. **20** Sie gingen nach Damaskus, um die Ausstattung zu kaufen, und kauften eine Lade und einen Spiegel und kauften einen Sack Seife, der **20** Ratl¹⁾ schwer war, und verteilten diese Seife im ganzen Dorf, **21** und luden die, die singen können, ein. Dann gingen sie umher und sammelten Nüsse und Rosinen²⁾ ein. **22** Als sie mit den Nüssen und Rosinen fertig waren, brachten³⁾ sie sie nach Hause. Dann kam³⁾ die Trauung. **23** Man stellte³⁾ das Brautpaar auf den Dächern aus, und die weiblichen Verwandten des Bräutigams kamen **24** und tanzten und jodelten und klatschten in die Hände; und dann ging man zum Gottesdienst. **25** Man führte den Bräutigam und dann die Braut hin, um sie trauen zu lassen. Das Brautpaar kam in die Kirche; als sie kamen, entflohen die Priester. **26** Da brachte man die Braut zu ihren Eltern zurück; aber die Brautführer kamen und ergriffen jeder ein Schwert, um die Angehörigen der Braut zu schlagen, **27** und die Angehörigen des Bräutigams holten die Braut in (sein) Haus ohne Trauung. Da kamen die Angehörigen der Braut und baten den Bräutigam (sich doch trauen zu lassen); er aber sagte: **28** «Ich will mich nicht mehr bei den Unierten trauen lassen, sondern bei den Orthodoxen.»⁴⁾ **29** Sie aber baten ihn: «Uns zu Liebe, sei doch zufrieden!» Und sie nahmen das

1) 1 Ratl = 2,564 kg. 2) Gegengeschenke für die verteilte Seife. 3) Text Präsens. 4) Ma'lūla zerfällt in eine griechisch-unierte («okzidentalische») und eine griechisch-orthodoxe («orientalische») Gemeinde; vgl. G. BERGSTRÄSSER, *Neuaramäische Märchen* 1915, Text S. 93 und Übersetzung S. 108. Der Bräutigam, gekränkt durch das Verhalten der ihrerseits durch die Geldrückforderung beleidigten Geistlichkeit, will sich zwar trauen lassen, aber bei der anderen Konfession; um dies zu vermeiden, haben die Eltern der Braut sich der Bereitwilligkeit der Priester, ihn doch zu trauen, versichert und suchen nun auch ihn noch zu überreden.

ḏūta, kallullun b'klēsja waitunnun 'apait l'ḥḏūta, 30 wam-
rulle: «jibriḥa ḥḏuččah!» waitunne b'arōḏča witqen mišwille:

31 1)ja 'aris la tinhamm

ḥaulak sirbe tišrab damm.1)

32 imṭ 'apaita, našpul-lnišōna 'ašenna witqen mqauwšin a'le.

33 ti mašeb·l nišōna, rōqed qomme. bess iḥassel mreḡda,

mappēle ḥḏūta bešlai ḥelwōn·l2) nišōna. 34 aḥḥcul-l'ḥḏūta
m'aakkarō wanhrulle šam'ōta w'šwulle aḥšmūta. aḥšem hū
w'šbinōje; itqen rōqḏin w'm'annjin ḥullun sawa ḥarīma wḡa-

brnō. 35 aḥerč·l šahrta išw noqla, quḏōme w'pšōta wṭinō

wḡauzō; 36 ba'dēn qa'jillun eḥma ḥōḏ mnann ti m'atṭrin

mišta'jin mmahḥinil-l'ḥḏūta wl'ḥḏučča ḏōḥkin 'alái. 37 ma-
čimmin mšahrillun ḥetta jissaq nohra. 38 eqḏum mi jissaq
nohra pša'ta, qōimin ·zlillun. ba'dēn ḏōmeḥ ḥḏūta w'ḥḏučča;
alō ihannennun!

f. Streit unter den Brautleuten.

1 oṭ aḥḥad iḥteb eḥda. oṭ ḡrōsa ḡappái, ppaita ḡabrnō
baḥar, waiba ḥḏučče. aqa zalle hū, aiṭi b'oppe pšōta wṭinō.

2 e'ber 'apaita, eḥt batte jišw ḥatta jappēla pšōta? aqa z'aq-

la biḏe ḥann wṭalle' 'oppe inne uppe pšōta. 3 qōmaṭ hi
la fēahmaṭ. tele tēn jōma amella: «eḥt la fēahmiš rumš?

1) Arabischer Vers, der zunächst in aramäischer Prosaübersetzung ange-
führt wurde: *ja ḥḏūta la cinham, roḥlaḥ sorpta šatjō-leḏma.* 2) ḥelwōna
«Trinkgeld».

Brautpaar mit, ließen sie in der Kirche trauen und führten sie in das Haus des Bräutigams **30** und sagten: «Gesegnet sei deine Braut!» Und sie brachten ihn in einem Aufzug hin und riefen dabei ihm zu Ehren:

31 o Bräutigam, hab' guten Mut;
die dich umgeben, trinken Blut.

32 Als sie das Haus erreicht hatten, stellten sie auf dem Felsen ein Ziel auf und fingen an, darauf zu schießen.

33 Wer das Ziel traf, tanzte vor dem Bräutigam, und wenn er mit dem Tanz fertig war, gab ihm der Bräutigam einen Beschlik als Preis. **34** Dann führte man den Bräutigam von den Dächern herab und zündete ihm Kerzen an und bereitete ihm ein Abendessen. Er aß mit den Brautführern zu Abend; dann tanzten alle zusammen, Frauen und Männer.

35 Am Ende der Abendunterhaltung setzte man Naschwerk, geröstete Kichererbsen und Rosinen und Feigen und Nüsse vor; **36** dann beschäftigten¹⁾ sich einige Tunichtgute damit, das junge Paar zu hänseln und sich über sie lustig zu machen.

37 Man setzte die Abendunterhaltung fort, bis der Tag anbrach. Eine Stunde vor Tagesanbruch gingen die Leute fort. Darauf legte sich das junge Paar schlafen; Gott gesegne es ihnen!

1 Ein junger Mann war mit einem jungen Mädchen verlobt. Bei ihnen (im Hause der Braut) wurde gemahlen²⁾; viele Menschen waren im Haus, und auch seine Braut war da. Er ging (auch) hin und brachte in seiner Tasche Rosinen und Feigen mit. **2** Er ging ins Haus; wie sollte er es nun anfangen, ihr die Rosinen zu geben? Er machte ihr so (Geste!) mit der Hand ein Zeichen und zeigte auf seine Tasche, daß darin Rosinen waren. **3** Aber sie verstand es nicht. Am nächsten Tag sagte er zu ihr: «Wie kommt es,

1) Text von hier an Präsens. 2) Beim Mahlen mit der Handmühle lädt man die Bekannten zum Helfen ein und bewirtet sie zum Lohn vor allem mit Raki; so wird das Mahlen ein fröhliches Fest. Wirtschaftlich hat das Mahlen mit der Handmühle keine große Bedeutung mehr, da Ma'lūla mehrere Wassermühlen besitzt.

naijtiš pšōta batt nappiš.» **4** amrōle: «la fēahmit,» aqa

ižbad massōsa ig'er winheč bā qṭōla. **5** aqam ġaijaḍ, lōrka' ḥakjul-lba'ḍinn. očem šečča jarḥ ču mḥakjil-lba'ḍinn. **6** ba'-' den tōlun qašišō wzalmōta mnann rappō šaliḥunnun. očem eṭlaṭ išn ḥṭibin. bōtar eṭlaṭ išn kallel.

II. Geburt, Taufe, Kindheit.

g. Übersicht über die Gebräuche.

1 bess iṭelun psōna, tḡillun mbaraḥnō ḥarīma maitjan

ukk'1 eḥda šahn'1 tepsa, mamrillun¹): **2** «jibreḥ mil tōlḥun, čehmun 'affoi pṭōpta, pa'lō ḥajēlḥun, 'aqbōlča l'ḥdaute!» **3** mišwin 'swīqa w'mḍaijfillun. **4** ba'-'den bōtar šoppta za'-'

qil-lqašiša ḥatta išammenne. **5** mšammēle ešma máṭalan

sulaiman; ču ma'žeb'1 tiḍōje, mōmra emme: **6** «ču ma'žibl hanna ešma; laḥatta iṭēle ōbu, nḥōmjīn mō batte išammenne.» **7** mačimmin 'aṭlōta arp'a jūm za'qil-lqašiša, ču ma'žeb'lun ešma. **8** bōtar iṭr tḡōta jarḥ ḥatta ja'žbun ešma, išammunne;

au 'alešm'1 žitte au 'alešm'1 ḍōde lōb miṭin. **9** ba'-'den mapp-

jil-lqašiša bešlai, mišwille waq'ṭa wzelle. — **10** bōtar tarč išn šaqlille 'ama'mḍīta. **11** zlillun ma'mḍille, mauqfin iṭr qašiš,

1) Im Original, wo sich g 1—3 auf zwei verschiedene Fassungen verteilen, geht kein Feminin vorher.

daß du gestern nicht verstanden hast? Ich hatte dir Rosinen mitgebracht und wollte sie dir geben.» **4** Sie sagte: «Ich habe es nicht verstanden.» Da zog er einen schweren Ochsenstachel hervor und ging auf sie los und prügelte sie. **5** Sie waren nun erzürnt (aufeinander) und redeten nicht mehr mit einander. Sechs Monate lang redeten sie nicht mehr mit einander. Nachher kamen die Priester und einige von den Vornehmen und versöhnten sie. Drei Jahre lang blieben sie verlobt, und nach drei Jahren heirateten sie.

1 Wenn das junge Paar¹⁾ ein Kind bekommt, kommen die Frauen und gratulieren und bringen eine jede einen Teller mit Traubenhonig und sagen: **2** «Gesegnet sei (das Kind), das ihr bekommen habt, möget ihr (daran) Glück zum Guten erleben; möge bald seine Hochzeit sein!» **3** Man bereitet Swiqa²⁾ und bewirtet sie damit. **4** Dann nach einer Woche holt man den Priester, daß er ihm einen Namen gebe. **5** Er gibt ihm einen Namen, z. B. Sulaiman; der gefällt aber den Verwandten des Kindes nicht, und seine Mutter sagt: **6** «Dieser Name gefällt mir nicht; wenn sein Vater kommt, werden wir sehen, wie er ihn nennen will.» **7** Drei, vier Tage lang holen sie immer wieder den Priester, und kein Name gefällt ihnen. **8** Wenn ihnen nach zwei, drei Monaten endlich ein Name gefällt, geben sie ihn dem Kind; entweder nach dem Namen seines Großvaters oder nach dem Namen seines Mutterbruders, wenn sie nicht mehr am Leben sind. **9** Dann geben sie dem Priester einen Beschlik und bereiten ihm eine Mahlzeit, und dann geht er fort. — **10** Nach zwei Jahren(so!) bringt man das Kind zur Taufe. **11** Man geht hin, um es taufen zu lassen; zwei Priester treten hin, während der Pate es hält,

1) Schließt an an *ō*.

2) Eine Art Limonade aus Traubenhonig mit Wasser verdünnt.

w'šbina ta'elle, w'tōqnin mšalljin wtōlqin mōja 'araiše. **12** ba'dēn šaqlille lqomm 'l haikla, mintar bē qašiša e'tlat tauran. **13** zllillun 'apaita hinn wqašišō wqarribōje, mišwin hōla wōh-
lin. **14** qa'jillun tarč e'tlat šō', mamrillun: «'aqbōlēa l'h-
daute!» — **15** ba'dēn bess nōfqan šinnōje, šōlqin he'ttō, t'jillun hōd ommta 'alái oħlin he'ttō, mbarihillun w'zllillun.

h. Geburt.

1 bess hdučča čiptan, tō'na teš'a jarh. bōtar teš'a jarh
mnaččža. **2** hi 'amnaččža, lōb tauwlat b'nčūža, zllillun za'qil-
lqašiša. **3** tele 'obar 'apaita, maffeql-h'tōba m'oppe w'tōqen mšal-
lēla w'mħasslēla tauq'l marč marja **4** (whanna tauqa saqft'l
fursō mšauwra a'le hiqt'l marč marja), **4** wħarīma qa'jin koħ-
kulla tōqnin zō'qan: «ja marč marja wja qattišō, čħallšunna!»
6 hullen zō'qan ¹⁾'afart hessa¹⁾ w'tōlpan mnalō. **7** wbess
čnaččēž, zlōla eħda mamrō-lōb l'psōna: «bosrta lil! tōh 'p-
sōna.» **8** lōb tqelle baħar la tōle bnō, mappēla bosrta ma-
žitai, wzelle 'apaita. **9** tōqnin qōimin hanna 'olma minčaq-
jille 'atar'a wzō'qin hullun: «bosrta lēh! pa'lō hajēh!» **10** bō-
tar menna zlallun hann ħarīma ukk'l eħda maitja šahn'l
tepsa w'tjōla. **11** ukk'l 'esar hōdjan sawa t'jallen mappillun
hanna tepsa w'mbarihillun mamrillun: **12** «jibreħ mil tōlhun,
čehmun 'affōi tōpta, pa'lō hajelħun!» **13** ba'dēn, lōb aitat

1) Wörtlich *mit einer Stimme*.

und beten und gießen ihm Wasser auf den Kopf. **12** Nachher bringen sie es vor den Altar, und der Priester geht mit ihm dreimal (um den Altar) herum. **13** Dann gehen sie mit den Priestern und den Verwandten des Kindes nach Hause, bereiten Essen und essen. **14** Die Gäste bleiben zwei, drei Stunden da und sagen: «Möge bald seine Hochzeit sein!» — **15** Später, wenn seine Zähne kommen, kocht man Weizen, und die Leute kommen zu den Eltern des Kindes und essen Weizen und gratulieren ihnen und gehen dann fort.

1 Wenn die junge Frau schwanger wird, geht sie neun Monate mit dem Kind. Nach neun Monaten kommt sie nieder. **2** Während sie niederkommt, holt man, wenn die Niederkunft lange dauert, den Priester. **3** Er tritt ins Haus, nimmt aus seiner Tasche das Buch und betet für sie und bedeckt sie mit dem Kragen der Heiligen Maria **4** (und dieser Kragen ist ein Stück Leinwand mit dem Bild der Heiligen Maria darauf), **5** und die Frauen sitzen um sie herum und rufen: «O Heilige Maria und o ihr Heiligen, befreit sie!» **6** Alle rufen so ununterbrochen und beten zu Gott. **7** Wenn sie nun niedergekommen ist, geht eine hin und sagt zum Vater des Kindes¹⁾: «Gib mir Lohn für die gute Nachricht: du hast ein Kind bekommen.» **8** Wenn er seit langer Zeit keine Kinder bekommen hat, gibt er ihr als Lohn einen Medschidi; dann geht er ins Haus. **9** Die Leute gehen ihm an die Tür entgegen und rufen alle: «Gib uns Lohn für die gute Nachricht! So Gott will, bleibt es dir am Leben!» **10** Darauf gehen die Frauen fort und holen eine jede einen Teller mit Traubenhonig und kommen damit wieder; **11** je zehn zusammen kommen und bringen ihnen diesen Traubenhonig und gratulieren ihnen, indem sie sagen: **12** «Gesegnet sei (das Kind), das ihr bekommen habt, möget ihr (daran) Glück zum Guten erleben; so Gott will, bleibt es euch am Leben!» **13** Darauf veranstalten sie, wenn sie einen

1) Das aramäische Wort kann ebensowohl *Kind* wie *Knabe* bedeuten.

ʿpsōna, mišwin ḥḍauṭa wṭōqniṇ rōqḍin wʿmʿannjin wʿmʿzal-
ḡṭin; **14** mišwin swiqa wʿmḍajjin lann binnašō. **15** ḍōmḥa
ḥammesčaʿsar jūm pfaršta. bess čiqum mfaršta, ʿolla ʿašlōṭa.

16 ṭele qašiša seb lanna psōna menna mʿapparle ʿahaikla

mzauwrlille haikla wmaiṭillēla. **17** wkōn ʿpsōna, mappōle
robʿl mažitai lqašiša. — **18** bess jītjullun ibariḥun, mbaššlin
biššōlʿl tepsa, mišwille ḥemšō wfilō wʿnšifa wʿmḍajfil-lann

binnašō; **19** mišwin ḡbečča wmišwin zaiṭō wleḥma wōḥlin
hann binnašō. **20** uḥḥʿl mil ṭele ḡabrnō, mišwin qomme ḥōla.

i. Taufe.

1 rōjeb hanna psōna ṭōqen ʿomre iṭr jarḥ, zlillun maʿm-
dille. **2** maʿzmil-lʿblōṭa ḥulla sawa; wkōn binnašō mašʿtin,

mišwin ruzja pḥalba **3** wmišwin ruzja mfalflin wʿnšifa mfal-
fal wkoppṭa pšunnōiṭa wṭunnaḡlōṭa ḥaššijan; **4** wmaʿzmil-lqa-
šišō wmaʿzmil-lqarribaiḥun ḥullun. **5** maʿmdille, šaqlille ʿa-

klēsja, mšallḥlille wʿajōṭe. **6** ṭele qašiša mḡafkef mʿazintōje

wʿmḥammellē-lʿšbina psōna. **7** ṭōqen ʿmšalli, mamel-lʿšbina:
«amār: nūmenʿl.» ṭōqen mōmar. **8** baʿdēn ḍahnlēle mafšlōje
bmešḥa wšaql-lʿpsōna mnʿšbīna marnahle bḡorna wmaiṭ

mōja mōštin, ṭōqen tōleq ʿale ʿaletlaṭ urḥ. **9** wlōb oṭ ḥamša
šečča psūn, ḥett ḥann mišwēlun. **10** maqem-lanna psōna

mnōḍ ḡorna, mapplē-lʿšbičča. **11** jib ile batṭa ḥačča mḡass-

1) Arabisch.

Knaben¹⁾ zur Welt gebracht hat, ein Fest und tanzen und singen und jodeln; **14** sie bereiten Swika und bewirten damit die Leute. **15** Vierzehn Tage bleibt die Wöchnerin im Bett. Wenn sie aus dem Bett aufsteht, geht sie zum Gottesdienst. **16** Der Priester kommt herzu und läßt sich von ihr das Kind geben und bringt es in den Chor hinein und läßt es (so) den Altar besuchen²⁾ und bringt es ihr dann zurück. **17** Und wenn es ein Knabe ist, gibt sie dem Priester einen Viertel-Medschidi. — **18** Wenn dann die Leute kommen, um zu gratulieren, kocht man Traubenhonigspeise und bereitet Kichererbsen, Bohnen und Graupen und bewirte damit die Leute; **19** man setzt ihnen (auch) Käse und Oliven und Brot vor, und die Leute essen davon. **20** So oft Leute kommen, setzt man ihnen Essen vor.

1 Das Kind wächst heran, und wenn es zwei Monate(so) alt ist, läßt man es taufen. **2** Man lädt das ganze Dorf zusammen ein; und wenn die Eltern reiche Leute sind, kochen sie Milchreis und körnigen Reis und körnige Graupen und Fleischklöße auf der Platte³⁾ und gefüllte Hühner; **4** und laden die Priester und alle ihre Verwandten dazu ein. **5** Dann läßt man das Kind taufen. Man bringt es in die Kirche, zieht ihm seine Sachen aus, **6** der Priester streift (die Ärmel) von den Handgelenken auf und gibt das Kind dem Paten zu tragen. **7** Dann betet er und sagt zum Paten: «Sage: wir glauben». Er sagt dies. **8** Darauf salbt der Priester dem Kind die Gelenke mit Öl, läßt sich von dem Paten das Kind geben, legt es in das Taufbecken, nimmt warmes Wasser und gießt es dreimal über das Kind. **9** Und wenn fünf, sechs Kinder da sind, tut er mit ihnen ebenso. **10** Dann nimmt er das Kind aus dem Becken und gibt es der Patin. **11** Wenn ein neues Kleid für das Kind da ist, zieht sie es

1) Vgl. Anm. auf S. 127. 2) Das aramäische (und gleichzeitig arabisch) Wort bedeutet auch *wallfahren*. 3) Das Damaszener Lieblingsgericht: zerquetschtes Fleisch mit Graupen auf einer Platte gebacken und in rhombenförmige oder rechteckige Stücke geschnitten.

lōle, waḥinn w'ajōte ti šallḥulle, raḥnillen b'klēsja. **12** tēle qašiša maše-l'dwōte pšabōna, mḥassē-lbatlṭe, **13** tōqen mšall 'alanna psōna; wšaqlille lqūr'l haikla, mintōrin bē etlaṭ tau-ran. **14** mḥasslin mma'mdīta w'tjillun mn'šlōta maḥšmin.

15 bess iḥasslun mnaḥšmūta, tōqnin qašišō mišwin šaltīqa w'mšalljin; **16** wbess battái iqūmun jizillun, mbariḥillun: «jib-rīḥa mairūnḥun, pa'lō ḥajēlḥun!»

K. Feier der Beendigung des Lesenlernens.

1 lemmat eḥam selīm ḥacm'l mazmurō, kaččfunne wai-tunne bisinō bnōj'l matrasta, aiṭunne pšaltīqa marntḥin qomme.

2 bnōj'l matrasta šwlulle šūrča marč marja 'asatre wḥammil-lulle mazmurō biḏe waiṭunne 'apaiṭa hū w'm'allmōne weččt

l'm'allmōne. **3** baššlinnaḥ biššōl'l tepsa, šwlaḥle ḥemšō wfi-

lō w'šwinnah l'bnōj'l matrasta wl'm'allmōne; **4** šwlaḥle ru-zja wjahne wqallaḥle samkōṭa, šwlaḥle ḥōla l'm'allmōne w'm-'allmaniṭe. **5** aḥal wzallun; q'ōlun išč argilča wqahwe wba-riḥullah pḥačm'l mazmurō.

III. Tod und Begräbnis.

I. — **1** bess jičža 'gabrōna, maiṭilille qašiša iḥakkmenne. **2** bess jišcaḥ ču menne ḥawōša, m'arrefle w'mnauwelle; ba'-den mōjeṭ. **3** nōfqa emme weččte tōqnan mašīḥan 'aakkarō

ihm an; und die Sachen, die man ihm ausgezogen hat, wäscht man in der Kirche. **12** Dann wäscht der Priester seine Hände mit Seife, zieht dem Kind das Kleid an **13** und betet über dem Kind; dann bringt man es zum Altar und geht dreimal mit ihm (um den Altar) herum. **14** Dann ist man mit der Taufe fertig und geht aus dem Gottesdienst fort zum Abendessen. **15** Wenn man mit dem Abendessen fertig ist, halten die Priester eine liturgische Feier und beten; **16** und wenn sie fortgehen wollen, gratulieren sie den Eltern: «Gesegnet sei euer Täufling, so Gott will, bleibt er euch am Leben!»

1 Als Selim¹⁾ die Durchnahme der Psalmen beendet hatte, band man ihm die Hände zusammen, und die Schulkinder brachten ihn unter kirchlichem Gesang nach Hause, indem sie vor ihm her tanzten. **2** Die Schulkinder hatten ihm auf der Brust das Bild der heiligen Maria befestigt und ihm die Psalmen in die Hände gegeben und begleiteten ihn und seinen Lehrer und die Frau seines Lehrers nach Hause. **3** Wir kochten Traubenhonigspeise und bereiteten Kichererbsen und Bohnen zu und setzten es den Schulkindern und seinem Lehrer vor; **4** wir bereiteten Reis und Ragout zu und brieten Fische und kochten Essen für seinen Lehrer und seine Lehrerin. **5** Sie aßen ²⁾ und gingen dann fort²⁾; sie blieben da und rauchten eine Wasserpfeife und tranken Kaffee und gratulierten uns zur Beendigung der Psalmen.

1 Wenn ein Mann krank wird, holt man den Priester, damit er ihn behandelt. **2** Wenn er findet, daß er keine Lebenskraft mehr hat, läßt er ihn beichten und gibt ihm das Abendmahl; darauf stirbt der Kranke. **3** Seine Mutter und seine Frau laufen hinaus und schreien auf den Dächern

1) S. oben in der Einleitung.
den Zusammenhang.

2) Phraseologisch ohne Rücksicht auf

wzō'qan «wli» laḥetta ižamm'al-lhull 'blōta. **4** bess jizm'an ḥarīma wǧabrnō, qá'jillun qūr'l mīta, **5** tōqnin ḥarīma nōtban w'm'annjan, wǧabrnō m'annjin paitjōt'l 'atāba 'aḥozna. **6** mačimmin mn'ašofra lil'ašr hinn 'mzaqqfan wnōtban w'm-naččfal - lsa'raihen wǧarḥal - l'ffaihen wḥōpṭan 'asatraihen,

7 wtōqnin mḥakjil-lmīta marnrille: «sallemlaḥ 'aflanō w'aflanō!» — **8** bōtar l'ašr zlillun itr ǧabrūn maitjil-lna'sa w't-

jillun 'apaite. **9** lōb aḥḥad kaijes 'emme qiršō, ōt aḥḥad nažžōra, zlillun le'le marnrille: «battaḥ čiswēḥ santūqa!» **10** qōjem nažžōra mait taffōta w'tele 'apait'l mīta maqes'l taffōta 'amīta wzelle mfaššel'l santūqa wmiščǧille, misčaḥmel

bē tarč šō zamōna. **11** bōtar mil 'mḥassel, tjillun tarč zalman, aḥḥad ta'el'l santūqa waḥḥad ta'el'l quffōla. **12** zlillun l'a-mīta, mišwille psantūqa min dūn ḥussō; aḥḥad ǧabrōna ta-

'el'l quffōla wmalleḥ qomm'l mīta. **13** bess jimṭun 'amaqbar-ča wjišwunne pqabra, mḥassjil-lsantūqa pquffōla.

14 ba'dēn zlillun za'qil-lqašišō. tele qašiša bmapharča

wbisinō ta'nil-l'sliba w'lšam'ōta. **15** tjillun 'apait'l mīta, maff-qille. **16** tōqen qašiša mrattel wḥarīma wǧabrnō mašihin wbōḥjin 'atarba, warp'a ǧabrūn ta'nil-lna'sa; whanna ḥarīma

'afart ḥessa mašihan wzō'qan «wli». **17** ba'dēn marnḥille

und rufen *uliih*, bis sie das ganze Dorf versammelt haben. **4** Wenn Frauen und Männer zusammengekommen sind, setzen sie sich neben die Leiche, **5** und die Frauen wehklagen und singen, und die Männer singen *Ataba*¹⁾-Verse zur Trauer. **6** Vom Morgen bis zum Abend klatschen die Frauen in die Hände und wehklagen und raufen sich die Haare und zerkratzen sich das Gesicht und schlagen sich die Brust, **7** und man redet den Toten an und sagt: «Grüße uns den So-und-so und den So-und-so!» — **8** Am Spätnachmittag gehen zwei Männer die Bahre holen und kommen wieder ins Haus. **9** Wenn einer etwa Besseres ist und Geld hat — es gibt einen Schreiner, zu dem geht man und sagt: «Du sollst uns einen Sarg machen!» **10** Der Schreiner nimmt Bretter mit und geht ins Haus des Verstorbenen, mißt die Bretter nach der Leiche ab und schneidet den Sarg zu und macht ihn fertig; er hält damit zwei Stunden lang an. **11** Wenn er fertig ist, kommen zwei Leute, der eine nimmt den Sarg und der andere den Deckel; **12** sie gehen zu der Leiche und legen sie offen hinein; und (beim Begräbnis) trägt ein Mann den Deckel und geht vor der Leiche her. **13** (Erst) wenn man auf den Friedhof kommt und die Leiche ins Grab legt, deckt man den Sarg mit dem Deckel zu.

14 Danach²⁾ holt man die Priester. Der Priester kommt mit dem Rauchfaß, und die Knaben tragen das Kreuz und die Kerzen. **15** Sie kommen zum Haus des Verstorbenen und tragen ihn hinaus. **16** Der Priester singt, und die Frauen und Männer schreien und weinen auf dem Weg, und vier Männer tragen die Bahre; und die Frauen schreien ununterbrochen und rufen *uliih*. **17** Darauf legt man ihn in den Gärten³⁾ nieder und macht dort Halt, um ihn einzusegnen.

1) Vierzeiler, deren drei erste Verse auf einander reimen (und zwar möglichst so, daß sie mit demselben Wort, aber in verschiedenen Bedeutungen, aufhören), während der vierte auf *Ataba* reimen soll (wenn nicht, wird ihm vielfach bedeutungslos die Silbe *ba* angehängt). 2) Anschließend an 8; die Angaben über den Sarg wurden nachträglich hinzugefügt. 3) Das unterhalb des Dorfes liegende Bewässerungsgebiet.

bbisčanō, qaʿjillun mʒannzille. **18** tōqen qōri qašiša b'htōba wšammōsa mrattel. ba'den qarē-lrasōjel wl'nžila. **19** bōtar menna ahhad ǧabrōna qarē-labāna; wmarōj'l miṭa qaʿjin koḥkulle, whanna ḥarīma ti ču maqrɓille, maḥkjan salfōta

mōmran: **20** «ja ḥasrti, mett'l tarč šupp ḥemlahle mapsuṭ čuppe mett; mō tqelle ḥetta amet? alō isa'itel-leččte wlemme!

alō jib 'emmaihun!» **21** ba'den mḥasslin mʒunnōza, mamel-lmarōj'l miṭa qašiša: «qumōn wnušqunne!» **22** qōimin mkašš-fille m'affoje wnašqille; mačimmin tarč šo' ḥetta iḥasslun. **23** ba'den maitjin mešḥa wmišwille 'aǧauwe wmišwin ḫa-

šš'l mešḥa 'afra 'akesm l'sliba. **24** bōtar mil 'mḥasslin,

mšattrin arp'a ḥōd iboḥšun laḥta, wqaʿjillun naṭrillun. **25** zlil-lun ḥatinnun, šōqlin muǧrfiṭa wmaqquba wqoffta w'ḥmōra 'emmaihun, tōqnin bōḥšin bđokkta ešma ḥaql l'klēsja. **26** bōtar mil bōḥsin ǧomq'l zalmta, maitjin ḥifō w'm'ammrin tūr man tūrče. **27** bōtar mil 'mḥasslin, šaqlil-l'ḥmōra w'zlillun qoṭ'in flaqō (ukkl 'flōqa nōfqa qentōra) — arp'a ḥammeš

flōq; **28** wmitjillun w'tjillun 'aqabra, mišwin arp'a flōq minnain ḫašš'l qabra, maffjin ḥauṭa mett je'bar miṭa. **29** ba'den zlillun mappjin ḥebra inno «ḥasslinnaḥ». **30** qōi-

min ṭa'nil-lmīta w'zlillun bē, whanna ḥarīma wǧabrno ma-siḥin wbōhjin roḥle wmamrille: «ma'assalōme!¹⁾ sallemlah

'aflanō w'aflanō!» **31** mōtjin 'aqabra, mkauwšin koḥkulle 'aqabra hann ṭiflō wḥarima wǧabrno ḥetta ču tōqen dokkta

imarrqul-lmīta. **32** ba'den maitjil-lanna miṭa maqimille m'a-

1) Arabisch; das *ō* statt *ā* kann dem Arabisch der Gegend entstammen (vgl. meinen *Sprachatlas* § 16) oder aber halbe Aramaisierung sein.

18 Der Priester liest im Buch, und der Diakon singt. Darauf liest er die Epistel und das Evangelium. **19** Darauf spricht ein Mann das Vaterunser; und die Verwandten des Verstorbenen setzen sich um ihn herum, und die Frauen, die nicht mit ihm verwandt sind, erzählen (von dem Verstorbenen) und sagen: **20** «Ach, vor kaum zwei Wochen haben wir ihn noch gesund gesehen und ohne daß er etwas hatte; was ist ihm geschehen, daß er gestorben ist? Gott helfe seiner Frau und seiner Mutter; Gott sei mit ihnen!» **21** Dann ist die Einsegnung vorbei, und der Priester sagt zu den Verwandten des Verstorbenen: «Kommt, küßt ihn!» **22** Da deckt man sein Gesicht auf und küßt ihn; es dauert zwei Stunden, bis man fertig ist. **23** Danach holt man Öl und tut es auf seinen Leib, und auf das Öl streut man Erde in der Form eines Kreuzes. **24** Wenn man damit fertig ist, schickt man vier Leute, um das Grab zu graben, und bleibt da und wartet. **25** Diese Leute gehen fort und nehmen eine Haue, einen Hammer, einen Korb und einen Esel mit, und graben an der Stelle, die der Kirchenacker heißt. **26** Wenn sie eine Mannesgröße tief gegraben haben, holen sie Steine und bauen (das Grab) ringsherum (aus). **27** Wenn sie damit fertig sind, nehmen sie den Esel mit und hauen Steinplatten zu (jede Platte wiegt einen Zentner!) — vier, fünf Platten; **28** und sie nehmen sie mit und gehen zum Grab und legen vier davon oben auf das Grab, indem sie eine Öffnung lassen, durch die die Leiche hineingeht. **29** Darauf gehen sie hin und geben Nachricht, daß sie fertig sind. **30** Nun hebt man die Leiche (wieder) auf und geht mit ihr (nach dem Grab), und die Frauen und Männer schreien und weinen hinter ihr her und sagen: «Lebe wohl! Grüße uns den So-und-so und den So-und-so!» **31** Wenn man zum Grabe kommt, drängen sich die Kinder und Frauen und Männer am Grab um die Leiche, sodaß kein Platz ist, um die Leiche vorbeizubringen. **32** Dann nimmt man die Leiche

1) = 100 Ratl,

naša. lōb ōt a'le mett w'ajōta kaijisan maqimillen me'le.
33 tōqnin bōhjin maroj'1 miṭa, mamrillun: «affōn w'ajōte

a'le, la jeh barnaš iḥassen ġaire.» **34** ba'den 'ōbar zalmta
 lelġul 'aqabra wzalmta mauqef elbar, qōimin mnauwlil-lti

elġul. **35** tōqen elġul, fakklele dwōte jib dwōte qtīran, miš-

wele erra' mraiše marfaqta wmadmhille 'amarfaqta. **36** nō-
 feq ti elġul, maitjin mōja w'zōblin ṭina, mišwil-l'flōqa pḥašš'1
 qabra w'mṭajnin a'le. **37** ba'den zlillun ġabrnō wqašišō
 'apaṭa, wḥarīma mačimman 'aqabra tarč etlat šō' bōhjan

wmašīhan, **38** mžamm'an tuwarīta w'tōqnan tōpkan w'm-
 zaqqfan pḥašš'1 qabra. **39** tjallen ḥarīma, žabdil-lmarōj'1

miṭa, ču rōšjan jizlillen. bōtar ša'ta ḥetta jizlillun. **40** whinn

ōtjan 'atarba, tōqnan bōhjan wmašīhan ṭulč'1 tarba. **41** bess
 jimṭan 'apaṭa, tōqnan zōqan wmōmran: «hōš wōb hōḥa!
 slōmčaḥ ja lippi! ēht battaḥ nqa'jēḥ billa hačč?» **42** ba'den

qa'jillun ḥarīma b'ollīta wġabrnō wqašišō b'ollīta, **43** ḥarīma
 mašīhan wbōhjan wġabrnō wqašišō šōqlin 'mhōṭrun lmarōj'1
 miṭa. **44** ba'den mačimmin tlōta jūm zlillun 'aqabra zairal-

lmīta wbōhjan a'le, **45** wšaqlalle 'emmaihen ḥauḍō wwarta
 w'tōqnan msallman 'amiṭa mamralle: **46** «ēht ciq' bzerpa?

waqum infuq ašum hwō! čūḥ b'ōtta čiq'el-lōd qa'ta! **47** ma-
 čimman 'atlōta jūm tjallen zairalle. ba'den ukk'1 mil mō-

jeṭ miṭa, zlillun zairille w'msallmin a'le. **48** lōb aḥḥad eḥ-

von der Bahre herab. Wenn die Leiche wertvolle Sachen anhat, zieht man sie ihr aus. **33** Da weinen die Verwandten des Verstorbenen und sagen: «Laßt seine Sachen an ihm, niemand möge leben, sie nach ihm anzuziehen!» **34** Darauf steigt jemand hinein ins Grab, und jemand stellt sich außen hin, und man reicht die Leiche dem, der drinnen ist. **35** Wenn die Leiche drinnen ist, löst er ihr die Hände, wenn die Hände zusammengebunden waren, und legt ihr unter den Kopf ein Kissen, und man legt ihn auf das Kissen. **36** Dann kommt der, der drinnen war, heraus, und man holt Wasser, rührt Kalk an, legt die (übriggebliebene) Platte oben auf das Grab und weißt es. **37** Danach gehen die Männer und die Priester ins Haus (des Verstorbenen), die Frauen aber bleiben zwei, drei Stunden am Grab, weinend und schreiend, **38** und bilden einen Kreis und tanzen den Stampfreigen und klatschen in die Hände über dem Grab. **39** Dann ziehen die Frauen die Verwandten des Verstorbenen, die nicht fortgehen wollen, fort; nach einer Stunde gehen sie schließlich fort. **40** Und während sie auf dem Weg dahingehen, weinen und schreien sie den ganzen Weg lang. **41** Wenn sie zum Haus kommen, rufen sie: «Eben noch war er hier! Lebe wohl, mein Herz! Wie können wir es ohne dich aushalten?» **42** Darauf setzen sich die Frauen in ein Obergemach und die Männer und die Priester in ein anderes, **43** und die Frauen schreien und weinen, und die Männer und die Priester trösten die Verwandten des Verstorbenen. **44** Danach geht man drei Tage lang zum Grab, und die Frauen besuchen den Toten und weinen über ihn **45** und bringen ihm Blumentöpfe und Blumen mit und begrüßen den Toten und sagen zu ihm: **46** «Wie kannst du es im Gefängnis aushalten? Steh doch auf und komm heraus und sieh dich um! Es war doch sonst nicht deine Gewohnheit, so ruhig dazusitzen!» **47** Drei Tage lang gehen sie und besuchen ihn. Später geht man jedesmal, wenn jemand anderes stirbt, hin und besucht den Toten und begrüßt ihn. **48** Wenn einer alt ist, (wenn er stirbt,) 60 Jahre

čur 'omre šičč išn, meħčaznin a'le irp' jūm; lōb aħħad šappa
'omre 'isr išn, meħčaznin a'le ešba' išn.

49 bōtar mil mōjeṭ miṭa, zōbnin šab'ṭa wšab'al-lānnur-
jōten ikkum, mġamġman wmaħħčan 'a'ainaihen wmallħan

pšūqa. **50** bōtar mil fakk'1 ħozna, zlillen l'aqašiša mappjille
rub'1 mažitai aġr'1 žunnōza wmažitai aġr'1 ħinšō, ħetta iṣal-

lele m'anite¹⁾. **51** ba'dēn zlillen 'apaiṭa. **52** ukk'1 jōm'1 ħa-
šoppa šolqin ħeṭṭo mšattrilla 'aklesja, wbōtar mil mħassel

qašiša mħenša, mšall 'ašunnōiṭa. **53** eqdum mišwin 'ašunnōiṭa

itr matliq, šaqellun qašiša w'mšall a'la. **54** bōtar mil m-
šall a'la, šaqella aħħad ġabrōna, taleq'1 ħeṭṭō b-'bōiṭe **55** wmau-
qef ptar'a w'mfarreq lukk'1 aħħad kamšṭa raħmṭa²⁾ m'ati
amet. **56** tōqnin oħlin wmōmrin: «alō iraħħmenne!» mačim-
min 'atlōṭa ħašupp mišwin ħann. bōtar menna qa'ele ukk'1
mōn ppaite.

IV. Verschiedenes aus dem Leben von Ma'lula.

m. Das Fest des Heiligen Sergius³⁾.

1 lel'1 'ēda 'arōba nōħčin 'abisčanō eħma šappi, kōmin

ṭabla w tōqnin ħoptin a'le lħetta ižamm'ul-lħull šappō. **2** bess
jižčam'un hann šappō, mižčam'in bisinō z'ūrin ħett. **3** jib
ukk'1 aħħad aijit'1 farte 'emme, wbarōta zōbnin, ukk'1 aħħad
ṭarč liṭr. **4** tōqnin šappō mamril-lbisinō zo'rō: «zlōn lummun

1) عن نيته gewissermaßen *aus dem Willen des Toten heraus*, so als
ob er selbst es angeordnet hätte, und somit *zu seinen Gunsten*. 2) raħmṭa
«*Liebe, Gnade*», hier aber das 56 angeführte Gebet. 3) 7. Oktober. Die
Schilderung geht vom Standpunkt der unierten Gemeinde aus.



alt, trauert man um ihn 40 Tage; wenn einer aber jung ist, 20 Jahre alt, trauert man um ihn 7 Jahre.

49 Wenn jemand gestorben ist, kauft man Farbe, und die Frauen färben ihre Röcke schwarz und verhüllen sich und lassen (das Kopftuch) über die Augen herab, wenn sie auf die Straße gehen. **50** Wenn man dann die Trauer abgelegt hat, gehen sie zum Priester und geben ihm einen Viertel-Medschidi als Lohn für die Einsegnung und einen Medschidi als Lohn für die (Toten-)Messen, damit er für ihn Messe liest. **51** Danach gehen sie nach Hause. **52** Jeden Sonntag kocht man Weizen und schickt ihn in die Kirche, und wenn der Priester mit der Messe fertig ist, betet er über der Schüssel. **53** Und vorher legt man auf die Schüssel zwei Metalik¹⁾; die nimmt der Priester und betet dann darüber. **54** Nachdem er darüber gebetet hat, nimmt ein Mann die Schüssel, schüttet den Weizen in den Mantel²⁾, **55** stellt sich an die Tür und verteilt, jedem eine Handvoll als Lohn für das Gebet für den Toten. **56** Man ißt und sagt: «Gott erbarme sich seiner!» Drei Sonntage über tut man so. Nachher lebt jeder ruhig in seinem Haus.

1 Am Tag vor dem Fest gehen abends einige junge Leute in die Gärten hinab und nehmen eine Trommel und schlagen darauf, um alle jungen Leute zu versammeln. **2** Wenn die jungen Leute zusammen sind, sich versammeln, versammeln sich auch die kleinen Knaben. **3** Ein jeder (von den jungen Männern) hat seine Pistole mit, und Pulver kauft man, jeder zwei Ratl. **4** Die jungen Leute sagen zu den

1) 1 Metalik = $\frac{1}{4}$ Piaster Silber = $12\frac{1}{2}$ Damaskus-Para = 0,044 M.

2) Er hebt mit der rechten Hand den Mantel hoch, sodaß ein Beutel entsteht.

šartuṭō mḥaramč'1 maš'lo!» **5** tōqnin hann bisinō mṭaritin, hanna batte isupqel-lanna, **6** mintōrin 'aḥull 'blōta, ukk'1 aḥḥad tō'en 'omra, w'tjillun mṭaritin ḥaddijin hann tīflō.

mkattsillun 'alar'a. **7** bess jitqan mett i'aj, zelle šōb'1 šappō

pō 'amett tikkōna, šoqel itr šapp 'emme, **8** maitjin tanikt'1 kōza wtanikt'1 qetrōna, maitjillun 'abisčanō w'maitjin 'em-

maihun uqit'1 ḥuṭōj'1 maššis. **9** tjillun tōqnin mišwin kup-pōj'1 šartuṭō, mišwin tarč em'a kuppi, w'talqil-lanna kōza wlanna qetrōna bmažna, **10** tēle aḥḥad mšammar m'azintōje, šalah'1 w'ajōte ti naḍḍifan, tōqen gāteṭlun banna mažna,

ukk'1 koppta belḥōda. **11** tēle aḥḥad ḥrena, mnauwellun menne wmišwelun pšahrjōta. bess iḥasslun mn'gṭōta, mhan-tzil-lḥalaihun. **12** tēle šōb'1 šappō, tōqeq pṭabla ḥetta ti

gajieb jaḥdar. **13** tōqnin hann tīflō maitjin fuṭṭeš, tōqnin zōččin bōd ar'a. **14** mižčam'in hann šappō ḥullun, maitjin ḥmōra, mḥammlil-lann kuppō a'le. zlillun maitjil-lmaš'lo.

15 hannun maš'lo ḥatita wilun qisa m'allqille bmaš'la; whan-

na maš'la eḥt gorna 'aqatt'1 koppta. **16** w'mžamma'lun šōb'1 šappō eṭlat'1 rōdjan (bisinō zo'rō mižčam'in b'rōdča), **17** w'mfarrqil-lann maš'lo 'alann 'raḍjōta, ukk'1 rōdča maš'la. **18** oṭ aḥḥad maḥsuš maitē-lann maš'lo ukk'1 aḥḥad

kleinen Knaben: «Geht und sammelt Lumpen für die Fackeln!» **5** Die Knaben laufen um die Wette, der eine will den anderen überholen. **6** Sie durchsuchen das ganze Dorf, und jeder bringt einen Arm voll. Die Kinder kommen fröhlich zurück, indem sie wieder um die Wette laufen. Sie breiten die Lumpen auf die Erde. **7** Wenn eine genügende Menge da ist, geht der Anführer der jungen Leute in einen Laden und nimmt zwei von ihnen mit, **8** und sie holen ein Teneke¹⁾ Petroleum und ein Teneke Teer und bringen beides nach den Gärten, und außerdem bringen sie eine Unze²⁾ Bindfaden mit. **9** Dann fangen sie an, Lumpenbündel herzustellen; sie machen 200 Bündel und gießen das Petroleum und den Teer in eine Wanne, **10** und einer streift (die Ärmel) von den Handgelenken auf und zieht seine reinen Sachen aus und taucht die Bündel in die Wanne, jedes Bündel einzeln. **11** Und ein anderer nimmt sie ihm ab und legt sie auf den Boden(?). Wenn sie mit dem Eintauchen fertig sind, bringen sie sich in Ordnung. **12** Dann schlägt der Führer der jungen Leute die Trommel, damit die, die noch nicht da sind, kommen. **13** Und die Kinder holen Knallerbsen und werfen sie auf die Erde. **14** Wenn die jungen Leute sich alle versammelt haben, nehmen sie einen Esel mit und laden ihm die Bündel auf. Dann holt man die Fackeln.³⁾ **15** Diese Fackeln sind aus Eisen und haben einen Stiel, den man mit der Fackel (darauf) in die Höhe hält; und die Fackel (selbst) ist wie ein Becken von der Größe des Bündels. **16** Der Führer der jungen Leute stellt sie zu drei Zügen zusammen (und die kleinen Knaben sammeln sich auch zu einem Zug), **17** und man verteilt die Fackeln auf diese Züge, auf jeden eine. **18** Einer ist besonders dazu bestimmt, für

1) Die 15 l fassenden, außen etwa $24 \times 24 \times 34$ cm großen Blechgefäße, in denen Petroleum usw. auf den Markt kommt. 2) = $\frac{1}{12}$ Ratl = 0,214 kg.

3) Dasselbe Wort ist gebraucht 1. für das eiserne Becken, in das die brennenden Lumpenbündel gelegt werden (15 an zweiter und dritter Stelle), 2. für dieses Becken mit dem eisernen Stiel (14, wohl auch 15 an erster Stelle und 17), 3. für das Ganze mit dem brennenden Lumpenbündel (19 ff.)



koppta. **19** wmaš'li-lann maš'lō, tōqnin manhrin eht šimša 'ahull ·blōta; wzō'qin ukk'1 aḥḥad 'rōdča, bisinō wšappō.

20 tōqna m qarq'a hōd šenna, w'mḍauwzil-l'·blōta, wti 'am-

qauweš, mquawes, w'šjirča sōlqin b'radjōta. **21** tōqnin mallhin qalles qalles sōlqin 'amar serkes. **22** bess jimṭun 'amar serkes, tōqen zaḥmta, li'anno दौरا iz'ur. qa'ele mett elbar mett

elgul. **23** tōqnin tōpkin, mižčam'in 'isr tletī hōd, kō'min b'd-wōt'1 ba'dinn, tōqen aḥḥad tōqeq bzamra, tōqnin tōpkin 'ah-

wō-ltaqqa mintōrin. **24** bōtar mil 'mḥasslin mtabkta, tōq-nin hann rappō lōmmin qiršō, zabnillun 'araq wmāza, tjjillun mḍajfillun. **25** mḥasslin mtabkta, mžamma'lun šōb'1 šappō,

tōqnin ḥullun sawa zō'qin mišwin rōita iraijis ti दौरا. **26** bōtar mil 'mḥasslin mrōita, ḥullun tōqnin mquawšin, m qarq'a blōta mn'qwašō. **27** ba'den mižčam'in bisinō zo'rō qomma wšappō roḥla, šaffil-lmaš'lō wmallhin arpa 'rodjan, wnōḥ-

čin 'amanḥa b'radjōta wb'qwašō. **28** bess jimṭun 'ablōta, oṭ m'arta pṭarf l'·blōta, mižčam'in tletī hōd ti 'emmái šlōḥa, **29** mišwil-ltemm'1 žifčai 'atemm'1 m'arta w'mquawšin fart

'qwōša. **30** minšma' ḥessun eht matf'a. **31** nōḥcin 'ablōta, mōtjin ldair'1 berkta, mišwin rōita iraijis ti berkta w'mquaw-



jede dieser Fackeln (immer) ein Bündel herbeizubringen. **19** Dann zünden sie die Fackeln an, und sie leuchten wie die Sonne über das ganze Dorf; und jeder (Zug) ruft einen Vers, Knaben wie junge Leute. **20** Die Felsen dröhnen, und sie erfüllen das Dorf mit Lärm, und wer schießen will, schießt, und die übrigen gehen im Zug. **21** Allmählich ziehen sie weiter zum heiligen Sergius¹⁾ hinauf. **22** Wenn sie zum heiligen Sergius kommen, gibt es ein Gedränge, denn das Kloster ist klein. Manche halten sich draußen auf, manche drinnen. **23** Man tanzt den Stampfreigen; zwanzig, dreißig tun sich zusammen und fassen sich bei den Händen, und einer bläst die Flöte, und sie stampfen nach der Musik im Kreise herum. **24** Wenn sie mit dem Reigen fertig sind, sammeln die Vornehmen Geld und kaufen ihnen Raki und Maza²⁾ und bewirten sie damit. **25** Wenn sie mit dem Reigen fertig sind, sammelt sie der Führer der jungen Leute, und alle zusammen rufen und bringen dem Prior des Klosters eine Ovation³⁾. **26** Nachdem sie damit fertig sind, fangen sie alle zu schießen an, und das Dorf dröhnt von den Schüssen. **27** Dann sammeln sie sich, die kleinen Knaben voran und die jungen Leute hinterher, verteilen die Fackeln und ziehen in vier Zügen weiter hinunter in das Quartier der Orthodoxen, mit Versen und mit Schüssen. **28** Wenn sie zum Dorf kommen — am Rand des Dorfes ist eine Höhle, und dreißig, die Waffen mithaben, sammeln sich (dort) **29** und halten die Mündungen ihrer Doppelflinten auf die Mündung der Höhle zu und schießen sie gleichzeitig ab. **30** Der Schall davon klingt wie ein Kanonenschuß. **31** Dann steigen sie zum Dorf hinab, und wenn sie zum Kloster der heiligen Thekla⁴⁾ kommen, bringen sie dem Prior

1) Das Kloster der Unierten, auf einem hohen Felsen westlich über dem Dorf gelegen zwischen zwei Schluchten, die nördlich und südlich von Kloster und Dorf hinabführen.

2) Ein kleiner Imbiß, den man zum Raki ißt, bestehend aus gesalzenen und gerösteten Pistazien u. dgl., auch Würfeln von kalten Kartoffeln, Brotstückchen, Käse usw.

3) Indem der ganze Zug hält und einen Vers mit dem Namen des zu Feiernden ruft.

4) Das Kloster der

šin w'zillun zōirin bberkta. **32** ba'dēn bess iḥasslun, mišwin tabkta, tōpkin wminbaštīn w'm'annjin wmišta'jin psaiḥa wčorsa. **33** bess iḥasslun, mḍaijfillun l'ōte¹⁾. nōfqin mḍair' l'berkta b' rōḍča, zillun 'a'arqūba. **34** hinn ōzin, tōqin mḡauwšin qabalč l'blōta; maḥissin marōi l'blōta inno paiḥ-jōta aqam w'q'ōlun. **35** zillun ba'dēn 'abisčanō. **36** auwalča ukk' l' mil mōtīn 'apaiḥa au šabō²⁾ au ti ōljin²⁾ mnamērka, mišwillun rōiḥa; **37** qōimin maḥḥēillun ukk' l' aḥḥad tarč msauwtan 'araq mḍaijfillun. **38** bess jimḥun 'abisčanō, miščam'in hann šappō tuwarīta, tōqin itri ḥōd mišta'jin psaiḥa wčorsa. **39** bess jič' bun, nōḥec ġairaihun. bess iḥasslun, ukk' l' mōn zelle 'apaiḥe. **40** eqdum mišwin rōiḥa lšōb' l' šappō w' lšappō, w'mḡauwšin laḥetta iḥasslul-lbarōta ti 'emmahun. **41** ukk' l' mōn mnann ti atamōjin, izelle 'apaiḥe dōmeḥ. **42** whann ti sakrōnin, zillun b' rōḍča mintōrin 'anaḥjōta, hanna maḥē-lanna, wti šōqeḥ bar'a šōqeḥ, wti mḡauweš l' ḥ-rēna mḡauweše. **43** ba'dēn mmaddjil-lōti lēlja ḥann. **44** tēn jōma qōimin sōlqin 'adaira eḥma šapp, mšalljin

1) Arabisch; vgl. oben S. 134, Anm. 1.
von *Familie eines* . . .

2) Plural zum Ausdruck



(des Klosters) der heiligen Thekla eine Ovation und schießen und besuchen die heilige Thekla. **32** Wenn sie dann fertig sind, tanzen sie einen Reigen und stampfen und vergnügen sich und singen und fechten mit Schwert und Schild. **33** Wenn sie fertig sind, bewirbt man sie mit dem Üblichen. Sie verlassen das Kloster der heiligen Thekla im Aufzug und ziehen nach den Arkuba-Felsen¹⁾. **34** Unterwegs schießen sie in der Richtung auf das Dorf; die Leute im Dorf haben das Gefühl, als ob die Häuser sich höben und senkten. **35** Danach gehen sie in die Gärten. **36** Vorher, jedesmal wenn sie zum Haus eines Ortsvorstehers oder eines, der aus Amerika zurückgekehrt²⁾ ist, kommen, bringen sie ihm eine Ovation; **37** und sie schicken ihnen jeder zwei Flaschen Raki hinaus und bewirten sie damit. **38** Wenn sie zu den Gärten kommen, sammeln sich die jungen Leute zu einem Kreis, und zwei fechten mit Schwert und Schild. **39** Wenn diese müde sind, treten zwei andere an ihre Stelle. Wenn sie fertig sind, geht ein jeder nach Haus. **40** Vorher aber bringen sie dem Führer der jungen Leute eine Ovation und den jungen Leuten selbst eine, und schießen, bis sie das Pulver, das sie haben, verbraucht haben. **41** Ein jeder von denen, die ordentliche Leute sind, geht nach Hause und legt sich schlafen. **42** Aber die Betrunkenen ziehen im Aufzug umher in den Ortsteilen, und der eine schlägt den anderen, und wer auf die Erde fällt, fällt, und wer einen anderen schießt, schießt ihn. **43** Danach verbringen sie diese Nacht so.

44 Am nächsten Tag ziehen einige junge Leute hinauf zum Kloster (des heiligen Sergius) und wohnen dem Gottesdienst im Kloster bei; und die übrigen gehen im Dorf in

Orthodoxen, in der Wand der nördlichen Schlucht. Über die heilige Thekla vgl. meine *Neuaramäischen Märchen* Text S. 41—2 und Übersetzung S. 46.

1) Hohe, im Norden der nördlichen Schlucht das Dorf überragende Felsen.

2) Wie aus Syrien überhaupt wandern auch aus Ma'lūla manche auf Zeit nach Amerika (vor allem Südamerika) aus; die, die erfolgreich, mit einem ersparten kleinen Kapital, zurückgekehrt sind, spielen im Ort eine große Rolle.



bdaira, w'sjirča mšalljin b'blōta. **45** bess iḥasslun mn'slōta,

zlillun l'aḥallōqa ḥōlqin ḥullun sawa, **46** w'mḥassjil-lw'ajōtun
ti ḥaččan, wukk'l aḥḥad lafef'l ḥaṭṭōtča laffta 'araiša, wmiž-
čam'in bbisčanō. **47** zōbnin barōta, tōqnin 'mqauwšin. ba'-

dēn sōlqin b'rodča 'adaira. **48** bess jimṭun ljerk'l ṭal'ta,
šam'il-l'qwašō ti bdaira, tōqnin min'caqlil-lti oṭjin 'adaira b'-

rōdča wb'qwašō. **49** sōlqin sawa; bess jimṭun 'adaira, jib
ḥullun sawa tqiqil-lžifčaihun, bess i'ubrun 'adaira, mqauwšin

ḥullun fart 'qwōša. **50** qōima hōd ḡabrta, ču marka barnaš
ḥamē-lbarnaš. **51** tōqnin bōtar menna miščaḡlin bann 'q-

wašō, mačimmin aktar mša'ta. **52** ba'dēn mišwin qalles tab-
kta, t̄jillun manḥōi b'rodča 'adaira, qōimin marbōi min'caq-

jillun lelbar, w'sliba qummaiḥun. **53** bess jimṭun l'aba'dinn,
mižčam'in sawa, mišta'jin psaifa wčorsa. **54** ba'dēn nōḥč'in
'ablōta 'aberkta. bess iḥasslun nōḥč'in 'ablōta, mintōrin b'-

rađjōta. **55** ba'dēn ukk'l mōn zelle 'apaite. tōqen tunja
'rōba, ḥōsel 'ēda.

n. Arbeiten im Bewässerungsgebiet.

1 zelle aḥḥad l'arfīqe, mamelle (A): ¹⁾«šabbḥak bilḥēr!»¹⁾

mžaweble (B): ¹⁾«šabāḥ lḥēr!»¹⁾ mamelle (B): «'bār!» **2** mža-
weble (A): «battaḥ nzellaḥ.» mamelle (B): «'aža čmisča'žal?»
mžaweble (A): «ōt 'alainaḥ šōḡla.» **3** mamelle (B): «q'āḥ,
nzellaḥ ana whačči.» mamelle (B): «lina čōzi?» mamelle (A):

«nōzin nintar nšumm'l hwō.» **4** mamelle (B): «hanuki?»
mžaweble (A): «nzellaḥ 'ašeqja.» mamelle (B): «iḥ mett ḡar-

1) Arabisch.



die Kirche. **45** Wenn der Gottesdienst zu Ende ist, gehen sie zum Barbier und lassen sich alle zusammen rasieren, **46** und ziehen ihre neuen Sachen an, und jeder wickelt sich das Kopftuch als Turban um den Kopf, und sie treffen sich in den Gärten. **47** Sie kaufen Pulver und fangen an zu schießen. Danach ziehen sie im Aufzug zum Kloster hinauf. **48** Wenn sie an den Anfang der Steigung kommen, hören die im Kloster die Schüsse und kommen denen, die nach dem Kloster ziehen, im Aufzug und unter Schüssen entgegen. **49** Zusammen ziehen sie hinauf, und wenn sie zum Kloster kommen, haben sie alle zusammen ihre Doppelflinten geladen, und wenn sie nun in das Kloster eintreten, schießen alle gleichzeitig ab. **50** Da erhebt sich eine Staubwolke, daß niemand mehr den anderen sieht. **51** Darauf beschäftigen sie sich weiter mit Schießen, und das dauert länger als eine Stunde. **52** Danach tanzen sie ein wenig Reigen, und die Orthodoxen kommen im Aufzug zum Kloster, und die Unierten gehen hinaus ihnen entgegen, und das Kreuz wird vor ihnen hergetragen. **53** Wenn sie zusammentreffen, vereinigen sie sich und fechten mit Schwert und Schild. **54** Danach ziehen sie zum Dorf hinab zum Kloster der heiligen Thekla. Wenn sie vollends zum Dorf hinabgestiegen sind, durchziehen sie es in Aufzügen. **55** Dann geht ein jeder nach Hause. Es wird Abend, und das Fest ist zu Ende.

1 Einer geht zu seinem Kameraden und sagt zu ihm (A): «Guten Morgen!» Er antwortet (B): «Guten Morgen!», und sagt: «Komm herein!» **2** Der erste antwortet (A): «Wir wollen gehen.» Er sagt (B): «Warum bist du (so) in Eile?» Er antwortet (A): «Wir haben zu tun.» **3** Er sagt (B): «Warte, wir wollen zusammen gehen», und sagt: «Wohin gehst du?» Er sagt (A): «Wir gehen umher, uns umsehen.» **4** Er sagt (B): «Wo?» Er antwortet (A): «Wir gehen nach dem Bewässerungsgebiet.» Er sagt (B): «Hast du (dort)

ḡa?» **5** mamelle (A): «ōt̄ ḡoṭla ihtet, n'ammrenne.» mamelle (B) «jalla», šoqel qoffta wmuḡrfitā, wzallun mallḡin

laḡetta imṭi. **6** itqen maqīmin ḡifō belḡadinnun w'afra bel-

ḡōde, wiṭqen bōḡšin asōsa etlat̄ drō^c, **7** wzelle aḡḡad m'ammar w'ḡrēna mqattemle ḡifō w'afra, wiṭqen m'ammār laḡetta 'ammrul-ḡoṭla. **8** ḡukk·l ḡassel, saslul-l'afra msāw·l ḡaqla,

saḡḡunna; wba'dēn atirul-lmōja. **9** aiṭul-lmōja watirunna 'azar'a; aḡḡad qa'ēle braiš·l muškaptā w'ḡrēna qa'ēle bmisti

šōqa, wbess čimli, mōter muškaptā 'amuškaptā. **10** wbōṭar mil mḡasslin, matirin 'as'arō, qa'jillun mašqillen. laḡetta

ḡassel, ōter 'aṭlupḡō, ašqul-l'ṭlupḡō ḡullen. **11** wba'dēn ṭolun hann itr mallḡin qalles wmauqfin nočftā, ḡetta ḡeḡsel jōma.

o. Steinmetzlehrling.

1 zlilli 'ablōta nbaṭṭal. uḡḡul jōma nzilli lḡapp·l naḡḡa-

čōja nqa'il quraihun ḡetta nilaf. ōmar: «q'āḡ ilaf!» **2** amrillun: «batti nṭil nilaf.» ōmar: «izbun šaḡḡōṭča wizbun bika

wṭōḡ nailfennah; b'asra jūm člōjeḡ.» **3** amrillun: «ē, batt nī-

laf.» nṭil nqa'il uḡḡul jōma quraihun; šaqličč l'hwō. **4** ba'dēn nka'em·l šaḡḡōṭča, uḡḡul jōma nnōḡeč qalles. ilfiṭ, liq-niṭ nmiščḡil bbika w'pšaḡḡōṭča. **5** mamrilli: «zēḡ aiṭā ḡēfa flanō, qjōse kalḡann wkalḡann!» **6** nzilli nmōqes w'nmaitele,

1) Eigentl. *ich erfasste den Geist, die Tendenz der Sache.*

irgend etwas (zu tun)?» **5** Er sagt (A): «Es ist (dort) eine Mauer eingefallen, die wollen wir wieder aufbauen.» Er sagt (B) «los!» und nimmt einen Korb und eine Haue, und sie gingen, bis sie hinkamen. **6** Dann schafften sie die Steine für sich und die Erde für sich fort und gruben ein Fundament drei Ellen¹⁾ tief, **7** und der eine baute und der andere reichte ihm Steine und Erde, und er baute, bis sie die Mauer wieder aufgebaut hatten. **8** Wie sie fertig waren, breiteten sie die Erde aus in der Höhe(?) des Feldes und schaufelten sie weg; und dann leiteten sie das Wasser heran. **9** Sie führten das Wasser herzu und leiteten es auf das Weizenfeld; der eine befand sich am oberen Ende des Grabens, und der andere befand sich mitten am Kanal, und wenn der Graben voll war, leitete er das Wasser in Graben um Graben. **10** Und als sie damit fertig waren, leiteten sie es auf das Gerstenfeld und blieben dort und bewässerten es. Als sie fertig waren, leiteten sie es auf das Linsenfeld und bewässerten die Linsen alle. **11** Und nachher gingen die beiden ein wenig umher und blieben eine Weile stehen, bis der Tag zu Ende ging.

1 Ich ging ins Dorf ohne Beschäftigung. Jeden Tag ging ich zu den Steinmetzen und hielt mich bei ihnen auf, um zu lernen. Sie sagten: «Bleibe hier und lerne!» **2** Ich sagte: «Ich will kommen und lernen.» Sie sagten: «Kaufe dir einen Krönel und eine Spitzhaue und komm, dann wollen wir dich anlernen; in zehn Tagen kannst du es lernen.» **3** Ich sagte: «Gut, ich will es lernen.» Ich kam und hielt mich jeden Tag bei ihnen auf und fand mich in die Sache hinein. **4** Dann nahm ich den Krönel und haute jeden Tag ein wenig zu. Ich lernte es und fing an, mit Spitzhaue und Krönel zu arbeiten. **5** Sie sagten zu mir: «Geh und hol den und den Stein von den und den Massen!» **6** Dann ging ich

1) Die Länge der Elle schwankt nach Ort und zu messendem Gegenstand beträchtlich; etwa 70 cm.

nnaḥečle w'nmišwele w'nmaḥezle pqaľma, wnimḥassel nmaš-

lele t̄oqen ḥoleş ḥacc. **7** ba'den till 'ademseq nizbun šahḥōt-
ča w'nizbun bika. imt̄it̄ lbisčanō, ščhičč' l'arabōita, riḥpit̄ b'a-

rabōita wnehčit̄. **8** ōmar 'arbažō: «ḥōnaḥ šattar roḥlaḥ, t̄ēḥ.»

amrille: «ē, nōz.» ōmar: «ē, nōspin ağra mḥōnaḥ.» **9** mṭin-
naḥ lqemseq lğapp liljas, ōmar: «zēḥ l'am'allmōnaḥ, činja mō
batte.» amrille: «mō batte?» **10** ōmar: «činja mō; battaḥ
čailfenne sirjōn.» zllili, till 'apaita, sallmit̄ a'le w'ḥmičče w'q-
'il ailfičče.

p. Die Alten.

1 oṭ šahrōit̄ l'ḥčurō, mižčam'in bōd šahrta, m'apprin ḡal-
junō wt̄oqnin šōt̄jin; **2** uḥḥul qašpta mšatr' l'paita l'ačpta.

wilun uḥḥul laffta kalḥann, laffta ḥammeš em'a drō'. **3** qa'-
jin mičḥaddisin bba'dinnun. oṭ aḥḥaḍ izre' bbainōtun. t̄alla
šunita ḥčōr. **4** amellun aḥḥaḍ: «mōn izre' minnaḥun jehḥuč

'asahlta jaitēḥ 'lōmča?» **5** aḥref aḥḥaḍ amellun: «ana; mō
čmappil šarta¹⁾?» amrulle ti qa'jin: «nmappjillaḥ mažitai.»
6 qōmat̄ hošunita ḥčōrča, ḥassaṭ mansafta w'zlalla lḥašš' l'

qabra, **7** laffačč' l'ḥōla bmanšaf wmatmṭat̄ kaffnačč' l'ba'ḍa

1) *Das, worüber man übereinkommt, worum man wettet.*



und maß ihn ab und holte ihn und haute ihn zu und legte ihn hin und zeichnete ihn mit dem Stift an und wusch ihn schließlich ab, bis er ganz wie neu war. **7** Danach ging ich nach Damaskus, um mir einen Krönel und eine Spitzhaue zu kaufen. Als ich in die Gärten kam, fand ich einen Wagen und stieg auf den Wagen und fuhr hinab nach Damaskus. **8** Der Kutscher sagte: «Dein Bruder hat (mich) nach dir geschickt, komm!» Ich sagte: «Gut, ich gehe.» Er sagte: «Gut, ich werde mir den Lohn von deinem Bruder geben lassen.» **9** Als wir nach Damaskus zu Elias¹⁾ kamen, sagte er: «Geh zu deinem Herrn²⁾, ich weiß nicht, was er will.» Ich sagte: «Was will er?» **10** Er sagte: «Ich weiß nicht was; du sollst ihn (wahrscheinlich) syrisch lehren.» Ich ging hin, kam zum Haus, begrüßte ihn und sah ihn an und blieb bei ihm und unterrichtete ihn.

1 Es gab eine Abendunterhaltung der Alten; sie kamen am Abend zusammen und brachten ihre Pfeifen herein und rauchten; **2** jeder Pfeifenschlauch reichte vom inneren Ende des Zimmers³⁾ bis zur Schwelle⁴⁾, und sie hatten jeder einen Turban so groß (Geste), das Turbantuch 500 Ellen lang. **3** Sie saßen da und unterhielten sich. Unter ihnen war ein Mutiger. (Einmal, als gerade) eine alte Frau (vorbei)kam, **4** sagte einer von ihnen: «Wer von euch ist so mutig, daß er auf den Kirchhof geht und uns ein Zeichen (dafür, daß er wirklich dort gewesen ist,) mitbringt?» Da antwortete der eine: «Ich; um wieviel wettest du?» Die Dasitzenden sagten: «Um einen Medschidi.» **6** Da legte die alte Frau, (die dieses Gespräch mit angehört hatte,) ein weißes Tuch an, ging auf ein Grab, **7** wickelte sich in das Tuch, streckte

1) Der Bruder des Erzählers Abdallah in Damaskus. 2) Der Herausgeber. Ich war von einer Reise durch Palästina nach Damaskus zurückgekehrt und hatte nach Abdallah geschickt, der inzwischen Damaskus verlassen hatte und in seinen Heimatort gegangen war. 3) Dem Ehrenplatz, wo sie sitzen.
4) Der Teil des Zimmers in der Nähe der Tür, dessen Boden nicht erhöht ist, wo man die Schuhe ablegt.

wđimħat eħt mīta. **8** zalle hanna ġabrōna, iščaħ mīta phaš-
 š'l qabra. lemmat ħimna, itqen mirčżaf eħt warqta. **9** isleq
 lġapp lann ġabrō iqter liššōna. mħakjille, ču maħref 'alái,
¹⁾eħt 'ħrūsīn¹⁾. **10** ltēn jōma 'ašofra laħetta isčfeq, afak liššōne.
 tallā hōđ šunīta, amrōle: «ja ħef a'lah, čšauwil hōlah čizre'!»
11 itqen mša'lille hann 'ħčurō, mō šauwija 'emme. **12** aħ-
 ref amellun hū: «zlill 'aqabra, ščahjit mīta mšattah, nwahmit
 menne, inqtar liššōn.» **13** amrulle: «ja ħef a'lah, čšauwil hō-
 lah čizre'! infeq leppah qto'ca²⁾.»

V. Erzählungen.

9. Der geblendete Menschenfresser.

1 . . . alleħ tarč šō' etlať šō' atarba, imť l'blōta ħrīta,
 oť ġūla ħrēna. e'ber 'aloblōta. **2** lemmat ħimne ġūla, amel-
 le: ³⁾«ahla wsahla³⁾ ja ħabībi wja 'ainōji!» **3** aqam aħħče
 erra' mna'ra. oť 'flōqa, irp' ti ifuťhunna wirp' ti itupqun-
 na. **4** bōťar mil aħħče lerra' mnoflōqa, oť bauwōpča rappa,
 irp' ti ifuťhunna wirp' ti itupqunna. aħħče lerra'. **5** oť
 irp' šappi wirp' bisnijan, šappō šniqin msa'run wbisnjōta

1) Eig. als wären sie stumm.

2) Eig. Bruchstück.

3) Arabisch.

sich aus(?), legte sich das Tuch wie ein Leichentuch um und legte sich hin, als wäre sie eine Leiche. **8** Der Mann nun ging hin und fand eine Leiche auf einem Grab. Als er die Frau sah, fing er an zu zittern wie ein Blatt. **9** Er kam zungengebunden zu den Männern hinauf; sie redeten ihn an, er aber antwortete nicht, als hätten sie gar nichts gesagt. **10** Erst am nächsten Tag früh, als er aufwachte, löste sich seine Zunge. Da kam die Frau und sagte zu ihm: «O weh über dich, du willst dich als mutig hinstellen!» **11** Die Alten fragten ihn, was sie mit ihm gemacht hatte. **12** Da antwortete er: «Ich ging zu einem Grab und fand eine Leiche darauf ausgestreckt; davor erschrak ich, und meine Zunge wurde gebunden.» **13** Da sagten sie zu ihm: «O weh über dich, du willst dich als mutig hinstellen! Dein Herz hat sich als zerbrochen erwiesen.»

1 . . . Er ging zwei Stunden, drei Stunden auf dem Weg hin und kam schließlich in einen zweiten Ort, wo ein zweiter Menschenfresser war. Er ging in den Ort hinein. **2** Als der Menschenfresser ihn sah, sagte er zu ihm: «Willkommen, mein Liebling, meine Augen!» **3** Dann führte er ihn hinunter unter die Erde. Es war da eine Steinplatte, vierzig (waren nötig), um sie zu heben, und vierzig, um sie herabzulassen. **4** Nachdem er ihn unter diese Steinplatte gebracht hatte, war da ein großes Tor, vierzig um es zu öffnen und vierzig um es zu schließen. Er führte ihn hinunter. **5** Da waren vierzig junge Männer und vierzig Mädchen¹⁾, die jungen Männer aufgehängt an ihren Haaren

1) Durch die gedankenlose abermalige Verwendung der runden Zahl wird der List, die der Held der Geschichte gegen den Menschenfresser gebraucht, die Motivierung entzogen: er brauchte ja nur die Gefangenen zu lösen (daß er das konnte, wird 8 und 10 vorausgesetzt), um mit ihnen zusammen die Hindernisse aus dem Weg zu räumen.

šniqan mbizzaihun. hanna ġūla mintar¹⁾) oħel miṭō. **6** wōṭ ġappe ħarufōi b'blōta žammīlun ġappe; uħħul miṭele, nōhes

ħarōfa maṭemlēle lann ti šniqin ħetta išumnun. **7** bess jan-
saħ mett aħħaḍ min hann šappō, ṭele naħesle wōħel uħħul jōma
aħħaḍ. — **8** jōma mimō afak bisnīṭa mnann bisnjōṭa, amella:

«eħt dōmeh?» amrōle: «bess jidmuħ, mfanžar'l'ainōje.» **9** affne
jidmuħ lanna ġūla b'blēlja, zalle ħimne fanžir'l'ainōi. aħam

siħa wza'q lobisnīṭa, amella: «ṭaš sa'iti!» **10** ṭōle wšūne 'a'ei-
nōje. aqam ṭen jōma 'ašofra, fakk lann šappō ti šniqin wfak-

k'l bisnjōṭa, **11** aqam lamm'l ħarufō ti bdōrča ħullun sawa,
arheṭ inħas ħarōfa wħassne braiše, iṭqen malleħ 'aḍwōte w'a-
riġrōje. **12** ġūla iṭqen atar nōfeq mbalħeš 'al'ħarufō, iṭqen

maffeq ħarōfa ħarōfa mnann tar'ō; **13** wti šniqin išmaṭ, whan-

na ti ħassn'l ġelt'l ħarōfa infeq. **14** barrīṭ'l tar'a iṭqen zō'eq
ġūla: «hanúk čōb čwaqqef?» aħref amelle: «ħulni bōħa.»
ḍukk'l waqqef, oṭ bira. **15** arheṭ le'le ġūla, oñeṭ batte ikum-

š'l zalmīṭa, išqaṭ bmisti bira ġūla. **16** aqam šalħ'l ġelta
wzalle me'le. zalle intar bobarrija waiṭi flōqa qatt'l bira

1) Eig. wohl *trieb sich herum, indem er Leichen ab.*

und die Mädchen aufgehängt an ihren Brüsten. Der Menschenfresser lebte nämlich von Leichen¹⁾. **6** Er hatte Schafe im Ort, die er bei sich zusammengetrieben hatte; jedesmal wenn er hinkam, schlachtete er ein Schaf und gab es den Aufgehängten zu essen, damit sie fett würden. **7** Wenn dann einer von den jungen Männern fett war, schlachtete er ihn, und jeden Tag aß er einen. — **8** (Eines Tags löste der Held der Erzählung) eins von den Mädchen²⁾ und sagte zu ihr: «Wie schläft der Menschenfresser?» Sie sagte: «Wenn er schläft, sind seine Augen stier.» **9** Er wartete, bis der Menschenfresser sich nachts hinlegte, ging dann hin und sah, daß seine Augen stier waren. Da machte er einen Bratspieß heiß, rief das Mädchen herbei und sagte zu ihm: «Komm, hilf mir!» **10** Dann legte er den Bratspieß auf die Augen des Menschenfressers. Am nächsten Tag früh löste er die aufgehängten jungen Männer und löste die Mädchen **11** und trieb die Schafe, die im Hof waren, alle zusammen³⁾ und schlachtete eilig ein Schaf und zog sich seine Haut über den Kopf und lief auf Händen und Füßen. **12** Der Menschenfresser aber betastete die Schafe und ließ sie einzeln zum Tor heraus⁴⁾; **13** und die Aufgehängten entflohen, und der, der sich die Schafshaut übergezogen hatte, kam auch hinaus. **14** Vor dem Tor rief der Menschenfresser: «Wo stehst du?» Er antwortete: «Hier bin ich!» Da, wo er stand, war eine Zisterne. **15** Der Menschenfresser lief auf ihn zu und rannte, um den Mann zu fangen; da fiel er in die Zisterne. **16** Der andere aber legte die Haut ab und ging von ihm weg. Er ging in der Nähe umher und holte eine Steinplatte von der Größe der Zisternenöffnung und legte sie auf die Zisterne, damit der Menschenfresser nicht

1) Daß statt von Menschen von Leichen geredet wird, entbehrt jeder Begründung. 2) Es bleibt unerklärt, warum der Held der Erzählung nicht ebenfalls aufgehängt worden ist.

3) Die Hauptsache, was er nämlich mit diesen Schafen tut — vgl. die Odyssee —, ist wieder weggelassen. 4) Wieder bleibt das wichtige Moment, daß der Menschenfresser die für die Gefangenen zu schweren Torverschlüsse öffnet, unausgedrückt.

wšūna bbīra, la jinfuq ġūla. 17 ba'den zalle zappn.l ħarufō hanna šappa wžamma' mōla ču ħlōle nūra.

Aus einer anderen Version: 18 oṭ iṭr šaijōt, taijirin bbar-rija 'am mšaijtin. eḥm rō'ja, amellun: «čfaddlōn aḥšmun ġapp!» 19 zalle 'am'arta, 'appr'l 'izzōja we'ber hū whinn 'am'arta.

infeq ġūla, inḥas ħarōfa wselne, aḥle. 20 inḥas šaijōta, aḥle. iḍmeḥ. aqam rfiqe, ik'am nūra, išw 'a'aine, ṭaqqat 'aine, aqa'

ġūla, itqen zō'eq a'war 'ainōje. 21 itqen mtauwar 'ašaijōta, la šōb jehmenne b'ainōje. 22 faṭḥ l'm'arta, affq'l 'ōna wḥedn l'm'arta, itqen mtauwar b'm'arta, wšaijōta šammet.
(Fortsetzung wertlos.)

⚡ Lebendig begraben.

1 oṭ aḥḥad batte jiḥṭub. b'blōta la a'žbe barnaš; aqam

azaḥ bōd tunja, intar 'amšathaniṭa. 2 nēqulle binnašō b'ahla wsahla, zalle 'alanna paiṭa w'q'ole. ṭōlun hann binnašō ti laffunne le'lai amrulle: 3 «ġappainah bisniṭa nimḥaṭṭebillillah.» batte iḥuṭpel-l'ḥṭōba, aṭṭul-lšaiḥa ti ḥaṭeb-l'ḥṭōb. ḥaṭp l'ḥṭōba

'aḥḍuṭa w'ḥḍučča. 4 q'ole hū whi šoppta bess, čaž'at. iṭr

jum ṭlōta jum ḥann, arnḥačč'l raiša wmiṭat. 5 lemmat miṭat, amrulle: «anah hōḥa bess čimuṭ ḥḍučča, nqabril-lbe'la ṭabb qūra.» 6 itqen itaḥḥel 'alái: «ispun mōli; 'aža battaiḥun čqub-

herauskonnte. **17** Danach ging der junge Mann fort und verkaufte die Schafe und erwarb (so) Besitz, den das Feuer nicht verzehrt.

18 Es waren einmal zwei Jäger, die gingen über Land und jagten. Da sahen sie einen Hirten, der sagte zu ihnen: «Bitte, eßt bei mir zu Abend!» **19** Er ging nach einer Höhle, trieb seine Ziegen hinein und ging mit den beiden Jägern in die Höhle. Da stellte sich heraus, daß er ein Menschenfresser war; er schlachtete erst ein Schaf, briet es und aß es, **20** und dann schlachtete er den einen Jäger und aß ihn; dann legte er sich schlafen. Der andere nahm einen Feuerbrand und legte ihn auf sein Auge¹⁾; da platzte das Auge¹⁾, und der Menschenfresser wachte auf und schrie, und war blind. **21** Er suchte nun den Jäger, konnte ihn aber mit seinen Augen nicht sehen. **22** Schließlich öffnete er die Höhle²⁾, ließ das Vieh hinaus und schloß die Höhle wieder. Dann suchte er in der Höhle; der Jäger aber war geflohen³⁾.

1 Es war einmal einer, der wollte heiraten. Im Dorf gefiel ihm niemand; da machte er sich auf und zog in die Welt und suchte eine Braut. **2** Eine Familie nahm ihn mit Willkommen auf, und er ging in dieses Haus und blieb dort. Die Leute, die ihn zu sich aufgenommen hatten, sagten: **3** «Wir haben ein Mädchen, das werden wir dir zur Frau geben.» Als er den Ehevertrag schreiben (lassen) wollte, holten sie den Scheck, der den Vertrag schreibt, und der schrieb den Vertrag, daß sie Mann und Frau sein sollten. **4** Er blieb aber mit ihr nur eine Woche zusammen; da wurde sie krank. Zwei, drei Tage blieb es so, dann neigte sie ihr Haupt und starb. **5** Als sie tot war, sagte man zu ihm: «Wir hier begraben, wenn eine Frau stirbt, ihren Mann lebendig mit ihr.» **6** Da fing er an sie anzuflehen: «Nehmt (lieber) mein Geld;

1) Es sieht fast aus, als sollte der Menschenfresser als einäugig dargestellt werden; nachher allerdings der Plural. 2) Es fehlt die Mitteilung, daß der Jäger sie allein nicht hätte öffnen können. 3) Es fehlen Angaben über die Art der Flucht.



runn qūra ana nṭabbi?» 7 amrulle hinnun: «hanna zaij gappainah; lōb mōjeṭ ḡabrōna, nqabril-leččṭe qūre, wlōb mōita

šuniṭa, nqabril-lbeṭa qūra.» 8 ōmar: ¹⁾ «bismillah rrahṃan

errahīm, lamažt allāh!¹⁾ ču mšā'el.» 9 aspunne hū weččṭe wmōle — šwunne qūre mōle —, ṭšallah b'šlōḡe, ḡanžra wsai-

fa wfartō, 10 warnḡunne wšwulle e'sar ppōban leḡma whū-

z'l mōja, wsahḡrul-l'm'arṭa a'le. 11 q'ōle banna lelja, mišw: «ja alō, taḡlah ḡifrzenna a'li!» wla išme' bōṭ m'arṭa 'annēna.

12 zalle eḡda ḡčōr le'le, amrōle: «emmaḡ mōja nišči?» amel-

la «ē», appela mōja wapplēla leḡma ḡulle sawa. 13 amella: «mō čḡōmja b'lḡōša?» amrōle: «ja ibri, nḡōmja banna lelja iṭele waḡša.» 14 amella «ē». ōṭ qornṭa, laṭṭ bā. dukk'l

ōbar hanna waḡša, ḡauṭa rappṭa. 15 lemmat e'ber hanna waḡša, iqmaṭ sikkina bīde, irḡab 'phāšše winfeq mnōḡ ḡauṭa; nafde mḡašše wišmaṭ.

s. Das künstliche Mädchen und die schweigende Prinzessin.

1 ōṭ ṭlōṭa, aḡḡad nažžōra waḡḡad ḡaijōṭa waḡḡad šōṭar

b'elma; wiṭr iḡmēḡ waḡḡad ōčēm iqqe'. 2 whū iqqe', naž-
žar kasm'l bisniṭa wiḡmēḡ. aqam rfiqe, iṭqen mḡakē-lozal-

1) Arabisch; nur allerdings *mazt* mit *t* statt *d*.

wozu wollt ihr mich lebendig mit ihr begraben?» **7** Sie sagten: «So ist es bei uns Sitte; wenn ein Mann stirbt, begraben wir seine Frau mit ihm, und wenn eine Frau stirbt, begraben wir ihren Mann mit ihr.» **8** Da sagte er: «Im Namen Allah's des Allbarmherzigen, Allah zur Ehre! Es macht nichts.» **9** Da nahmen sie ihn und seine Frau und sein Geld — sein Geld legten sie neben ihn —, und er bewaffnete sich mit seinen Waffen, Dolch und Schwert und Pistolen, **10** und sie brachten ihn (in die Grabhöhle) und gaben ihm zehn Brotfladen und einen Krug Wasser mit und verschlossen die Höhle hinter ihm. **11** Er blieb im Finstern und sagte: «O Gott, ich flehe zu dir, wende mein Geschick!» Da hörte er plötzlich in der Höhle ein Stöhnen. **12** Eine alte Frau ging auf ihn zu und sagte zu ihm: «Hast du Wasser, daß ich trinken kann?» Er sagte «ja» und gab ihr Wasser und sein ganzes Brot. **13** Dann sagte er: «Was siehst du durch Besprechung(?)?» Sie sagte: «Mein Sohn, ich sehe, daß heute Nacht ein wildes Tier kommen wird.» **14** Er sagte «gut». Es war dort ein Winkel, darin versteckte er sich. Da wo das Tier hereinkam, war eine große Öffnung. **15** Als das Tier hereinkam, nahm er sein Messer in seine Hand, stieg auf seinen Rücken und kam zu der Öffnung heraus; da warf es ihn von seinem Rücken ab und floh¹⁾.

1 Es waren einmal drei Leute, ein Schreiner und ein Schneider und einer, der in der Wissenschaft geschickt war; und zwei von ihnen schliefen, und der dritte²⁾ war wach. **2** Während er wach dasaß, zimmerte er die Gestalt eines Mädchens und legte sich schlafen. Dann wachte der zweite auf und redete diesen Menschen an, der aber ant-

1) Gemeint ist die Erzählung offenbar so, daß er nur mit Hilfe der Anweisung der Alten (die er sich durch seine Freigebigkeit verdient hat) sich retten kann; aber die Unentbehrlichkeit dieser Anweisung kommt nicht ausreichend zum Ausdruck.

2) Statt des unbestimmten *der dritte* verlangt der Zusammenhang das bestimmte *der Schreiner*; und entsprechend in der ganzen Erzählung.

mṭa, lōmar aḥref 'āle. **3** ba'dēn qattem le'le, šceḥne saḥrta. aqam ōmar: «rfiq ¹⁾šūna bāh¹⁾.» tōle hū ḥaijeṭla batlta. **4** wba'dēn aqam ḡaire ti 'ōlem, qarreb 'alōd zalmta, itqen mḥa-

kēle, lōmar aḥref 'āle. **5** ba'dēn itqen qōri laḥetta naṭṭqa.

amrōle: «auwalnō nažžri w'ḥrēna ḥaijeṭl batlta.» **6** wtaššar wzallun, uḥḥul aḥḥad zalle 'aqo'era. whū ōzi, imṭ ḡapp'l dōrč'l malka. **7** ile berče lōmar čišqul barnaš; wberče ḥull

ti mḥakjōle šaqlōle, wti ču mḥakjōle, qatṭa'l raiše. **8** amelle malka: «šḥaččihlaḥ šappa čihl, ču nmasḥ 'ālah.» amelle: «ča'nēḥ,

aibin ḥammeš em'a inqṭal wana mžemltun.» **9** bess mḥa-

kēle, lōmar iquṭ'l 'aqle. amel-lwzerōje: «šuqlunne.» **10** dukk'l imṭi, amellun: «talḥun nqa'ih, ōt sōlfta ažraṭ 'emmainaḥ,

talḥun niēsall bā.» **11** amrulle «čfaḍḍāl». amellun: «nibin

tlōta, wanaḥ nmallihin mṭinnaḥ ldokkta, dimḥinnaḥ. **12** ōcem aḥḥad minnainaḥ iqqe'; ti ōcem iqqe', itqen mōmar: ««mō batt nišw?»» **13** iḥṭar b'aqle, aqam nažžar zalmta kasm'l bisnita; wba'dēn idmeḥ. aqam rfiqe, itqen mḥakē-lozalmṭa,

lōmar aḥref 'āle. **14** aqam qarrebbe 'āle, sēḥna saḥrta. ḥaijeṭla

1) Eig. *hat sie auf uns gelegt* (?).

wortete ihm nicht. **3** Da ging er auf ihn los und fand, daß er aus Holz war. Da sagte er: «Mein Kamerad hat uns mit ihr angeführt(?).» Und er nähte ihr ein Kleid. **4** Danach wachte der dritte auf, der Gelehrte, und ging an den Menschen heran und redete ihn an, aber der antwortete ihm nicht. **5** Danach sprach er Zauberformeln, bis er ihn schließlich reden machte. Da sagte das Mädchen zu ihm: «Der erste hat mich gezimmert, und der zweite hat mir ein Kleid genäht.» **6** Und sie verließen (das Mädchen) und gingen fort, ein jeder in einer anderen Richtung(?). Auf seinem Wege kam (der Gelehrte) zum Hof des Königs. **7** Der König hatte eine Tochter, die niemanden heiraten wollte: seine Tochter wollte jeden nehmen, den sie ansprechen würde; wen sie aber nicht ansprach, dem schlug er den Kopf ab. **8** Der König sagte: «Ich sehe, du bist ein hübscher junger Mann, ich will dir nicht übel.» Er sagte: «Es macht nichts, fünfhundert sind getötet worden und darunter eben auch ich¹⁾.» **9** So sehr er ihm auch zuredete, konnte er ihn doch nicht von seinem Willen abbringen(?). Er sagte zu seinen Veziren: «Nehmt ihn mit.» **10** Als sie (unter die Fenster der Prinzessin) kamen, sagte er zu ihnen: «Kommt, wir wollen uns hier hinsetzen; uns²⁾ ist eine Geschichte zugestoßen, kommt, wir wollen uns damit belustigen.» **11** Sie sagten «bitte». Er erzählte: «Wir waren drei, und während wir wanderten, kamen wir an eine Stelle und legten uns da schlafen. **12** Einer von uns blieb wach; der, der wach blieb, dachte: ««Was soll ich tun?»» **13** Da kam es ihm in den Kopf, einen Menschen in der Gestalt eines Mädchens zu zimmern; und danach legte er sich schlafen. Der zweite stand auf und redete diesen Menschen an, der aber antwortete ihm nicht. **14** Da ging er näher an ihn heran und fand, daß er aus Holz war. Er nähte ihm ein Kleid, sodaß er ein Mädchen wurde, die schönste, die es gibt; und da-

1) D. h. *nachdem fünfhundert getötet worden sind, kommt es auf einen mehr auch nicht an.* 2) Der Plural hier und 24—26 ist unbegründet.

batlta, tiqnaṭ bisniṭa aḥsan mid ʾōṭ; wbaʿden idmelj. **15** aqam ti ʾōlem, itqen mʾain ḥann, išcaḥ zalmṭa qabalce, itqen mḥa-kele, lōmar aḥref ʿāle, **16** wbaʿden qattem leʿle, šceḥna saḥr-

ta, itqen qōr ḥetta aḥkat. **17** amrōle: ««auwalnō nažžri

wʾhrēna ḥaijeṭl batlta, whačci naṭṭqičeni.»» **18** itqen mōmar: «lmōn malzma akṭar mnalkul?» itqen aḥḥad mamelle:

«ti nažžri», waḥḥad mōmar: «ti ḥaijeṭl batlta.» **19** aḥrfat berčʾl malka, amrōlun: «ja ḥmarō, malzma ti naṭṭqa akṭar mnalkul.» **20** amellun: «ḡappaiḥun ḥakačč willa la?» am-

rulle: «mpala!» zallun lʾamalka, amrulle: «ḥakačče.» **21** amelun: «ḥafḥun atar! eljt ḥann ḥetta ḥull-ōḍ ommṭa la ḥakač-

čun ḥettaʾ) hanna ḥakačče?» amrulle: «ḥann itqen.» **22** zʾaq-la malka wšattar roḥʾl berče, amella: «minžat ḥakišnu?» amrōle «ē». **23** amella: «²)rēt lʾažab²), ḥull-ōḍ ommṭa la ḥa-

kīšnun ḥetta hanna ḥakišnu?» **24** amrōle: «qʾōlun ʾakursō qūrʾl qašri wiṭqen maḥkjin mōmrin: **25** «ṭalhōn naḥklēḥun hosalfṭa ti ažraṭ ʿemmainaḥ! aḥḥad minnainah nažžar zalmṭa

wʾhrēna ḥaijeṭla batlta wtelet naṭṭqa.» **26** itqen mōmrin: ««lmōn malzma?»» aḥḥad mōmar: ««ti nažžra,»» waḥḥad mōmar: ««ti ḥaijta»»; **27** aḥrfit ana amrillun: ««ti naṭṭqa ja ḥmarō!»» **28** aqam malka wḥatp lʾḥtōb lōḍ bisniṭa ʿalanna šappa.

1) Dieses *ḥetta* erklärt sich daraus, daß dem Erzähler etwa folgende Satzform vorschwebte: *Hat sie etwa zu anderen gesprochen, daß sie zu ihm sprechen sollte?* Entsprechend unten 23. 2) Arabisch.

nach legte er sich schlafen. **15** Dann stand der Gelehrte¹⁾ auf, sah so (Geste) hin, fand einen Menschen sich gegenüber und redete ihn an; er aber antwortete ihm nicht. **16** Darauf ging er auf ihn zu und fand, daß er aus Holz war; da sprach er Zauberformeln, bis sie redete. **17** Sie sagte zu ihm: «Der erste hat mich gezimmert, und der zweite hat mir ein Kleid genäht, und du hast mich reden machen.»» **18** Und weiter sagte er: «Wem ist sie am meisten von allen verpflichtet?» Da sagte der eine «dem, der mich(so!) gezimmert hat», und der andere sagte «dem, der mir das Kleid genäht hat». **19** Da erwiderte die Tochter des Königs: «O ihr Esel, dem, der sie reden gemacht hat, ist sie mehr verpflichtet als allen.» **20** Da sagte der Mann zu den Ve-ziren: «Seid ihr der Meinung, daß sie mich angeredet hat, oder nicht?» Und sie sagten: «Allerdings!» Dann gingen sie zum König und sagten zu ihm: «Sie hat ihn angeredet.» **21** Er sagte: «Genug jetzt! Wie sollte es so kommen, daß sie zu allen diesen Menschen nicht gesprochen hat und jetzt zu diesem gesprochen habe?» Sie sagten: «So ist es geschehen.» **22** Da rief sie der König und schickte nach seiner Tochter und sagte zu ihr: «Hast du ihn wirklich angeredet?» Sie sagte «ja». **23** Er sagte: «O welches Wunder, zu all diesen Menschen hast du nicht gesprochen, und zu diesem hast du gesprochen?» **24** Sie sagte: «Sie saßen auf Stühlen vor meinem Schloß und erzählten: **25** «Kommt, wir wollen euch dieses Ereignis erzählen, das uns zugestoßen ist! Einer von uns hat einen Menschen gezimmert und der zweite hat ihm ein Kleid genäht und der dritte hat ihn reden machen.»» **26** Dann sagten sie: «Wem ist sie verpflichtet?»» Der eine sagte «dem, der sie gezimmert hat», und ein anderer sagte «dem, der ihr genäht hat»; **27** da erwiderte ich «dem, der sie hat reden machen, ihr Esel!»» **28** Da ließ der König den Heiratsvertrag des Mädchens mit jenem jungen Mann schreiben.

1) Man erwartet *ich*.

Der Schenkenliebeszauber

Berl. VAT 9728 (Assur) = Lond. K. 3464 + Par. N. 3554
(Nineve).

Von H. Zimmern.

Das von EBELING, KTAR III Nr. 144 veröffentlichte «Ritual» aus Assur (VAT 9728) ist, wie der Herausgeber anscheinend nicht bemerkt hat, Duplikat zu K. 3464 (veröffentlicht von CRAIG, *Rel. Texts* I 66 f., dazu einige Verbesserungen bei BOISSIER, PSBA 1901, 115 f.). Weiter aber lehrt der Assurtext jetzt unzweifelhaft, was auch früher nahezu schon mit Sicherheit vermutet werden konnte, daß an das genannte Londoner Fragment K. 3464 das seinerzeit dem Louvre von DE SAULCY geschenkte Fragment N. 3554 (veröffentlicht zuerst von LENORMANT, *Choix de Textes* Nr. 99, sodann in verbesserter Gestalt von BOISSIER, a. a. O. 120 f.) einfach unmittelbar anschließt und dadurch die vollständige Tafel K. 3464 + N. 3554 hergestellt wird. Ob diese beiden zusammengehörigen Tafelhälften in Wirklichkeit jemals wieder zusammenkommen werden, muß nach entsprechenden früheren Vorgängen freilich sehr bezweifelt werden.¹

¹) Vgl. dazu die beweglichen Klagen HEUZEY's betreffs der Weigerung des Austauschs des nach London versprengten Fragments der Geierstele in HEUZEY et THUREAU-DANGIN, *Restit. mat. de la stèle de vautours* S. 1 f. Ebenso auch die Bemerkung KNUDTZON's in *Beitr. z. Assyr.* IV 101 betreffs des gescheiterten Austauschs zusammengehöriger El-Amarna-Fragmente zwischen Berlin und London. Im vorliegenden Falle würde allerdings eher das Britische Museum die Stelle sein, die die vollständige Tafel aufzunehmen hätte, da sie ja zur Kujundschik-Sammlung gehört.

Dieser Text bietet ein seinem Inhalte nach recht eigenartiges Ritual, dessen gesonderte Bearbeitung sich darum sehr wohl verlohnt. Der Text zerfällt in drei Teile, die zu einander parallel verlaufen und jeweils ein Zauberritual enthalten, das für die Besserung der Einnahme eines Schankwirts bestimmt ist, dessen Schenkenbesuch zurückgegangen ist. Das erste Zauberritual verläuft von Z. 1—20, das zweite von Z. 21—42, das dritte von Z. 43—73. Während in der ersten Gruppe (Z. 1—20) im wesentlichen nur ein Ritual geboten und die Beschwörung selbst nur mit wenigen Worten (Z. 17 f.) angedeutet wird, so enthält dagegen die zweite Gruppe gesondert zunächst die Beschwörung (Z. 21—37) und darauf das zugehörige Ritual (Z. 39—42), und ebenso die dritte Gruppe zunächst wieder die Beschwörung (Z. 43—59) und sodann wieder das dazugehörige Ritual (Z. 61—73). In der ersten Gruppe ist der Zweck der Zauberhandlung in der Überschrift (Z. 1 f.) ausgedrückt, in der zweiten und dritten je in einer Unterschrift zu der Beschwörung (Z. 38 und Z. 60), und zwar handelt es sich da gleicherweise jedesmal um Besserung der zurückgegangenen Einnahme des Schankwirts. Es ist nun aber sehr bemerkenswert, daß keine der drei Beschwörungen, wie man vielleicht erwarten könnte, für den Schankwirt selbst berechnet ist, sondern, während die zweite Beschwörung (Z. 21—37) vielleicht als von dem bei der Zauberhandlung beteiligten Beschwörungspriester zu sprechen gedacht sein könnte, so ist vor allem die sehr drastische dritte (Z. 43—59), wie LANDSBERGER scharfsinnig erkannt hat, offenbar ein Liebeszauber¹ zur Gewinnung

¹) Beschwörungen, die als «Liebeszauber» bezeichnet werden können, lassen sich jetzt eine ganze Anzahl in der babylonisch-assyrischen Literatur nachweisen, und zwar sind es diejenigen Beschwörungen, die als *inim-inim-ma šag-ziga* (*niš libbi*) bezeichnet werden. S. meine Bemerkungen in ZA 30, 220 oben zu Vs. 14 des dort von mir behandelten Textes KTAR Nr. 44, wobei mir damals allerdings der ausgesprochen sexuelle Charakter dieser *šag-ziga*-Beschwörungen noch nicht so ganz klar war. Außer dem dort u. a. genannten Texte KTAR Nr. 70, der namentlich in den Beschwörungen Vs. 45 ff., Rs. 10 ff., 25 ff. besondere Derbheiten sexueller Art aufweist, gehören hierher, wenn auch

treuloser bzw. fernbleibender Liebender, in den Mund eines Freudenmädchens oder einer Ištarhierodule gelegt, die im Hause des Schankwirts verkehrt und die somit auch Interesse an dem guten Zulauf zu seiner Schenke hat. Auch die kurze erste Beschwörung (Z. 17 f.) wird erst verständlich, wenn man unter dem männlichen oder weiblichen Wesen, das sie aussprechen soll, einen im Hause des Schankwirts verkehrenden Prostituierten oder eine Prostituierte versteht. So erklärt es sich auch aufs beste, warum alle drei Beschwörungen gerade an die Liebesgöttin Ištar gerichtet sind. Es zeigt sich eben in unserem Texte die gleiche Verbindung von Bierausschank und Prostitution, wie sie ja auch schon aus Kod. Hamm. § 110 für das alte Babylonien bekannt ist, und wie sie der Natur der Sache nach für den alten Orient naheliegt. Vgl. dazu auch APTOWITZER, WZKM 30, 359 ff.

Zunächst aber noch ein Wort über den Schankwirt selbst. Daß *sābū* (fem. *sābitu*) die phonetische Lesung des Ideogramms für den Schankwirt, ^{lù}GESTIN.NA bzw. ^{lù}KAŠ.TIN.(NA) oder ^{lù}TIN.NA ist, hat bereits LANDSBERGER in seiner eingehenden Erörterung dieses Wortes ZDMG 69 (1915), 504 ausgesprochen; vgl. auch EBELING, MVAG 1917, 19 Anm. 1 eben mit Bezug auf unseren Text. Z. 60 unseres Textes, wo P die phonetische Schreibung *sa-bi-i*, B die ideographische ^{lù}KAŠ.TIN.NA bietet, erhebt dies vollends zur Gewißheit. Eine Nebenform zu *sābū* ist, wie schon LANDSBERGER, ZA 30, 72 Anm. 1 auf Grund einer Mitteilung EHELOLF's bemerkte, *sībū*, zwei Varianten, die sich, auch von LANDSBERGER, ZDMG 69, 504 als solche schon aufgeführt, ja auch in dem großen Šamašhymnus GRAY Kol. III 45 f. (JENSEN, KB VI 2, 1 S. 104) als *si-bi-i* und *sa-bi-i*

nicht direkt als *šāg-zi-ga* bezeichnet, die eng verwandten Liebeszaubertexte KTAR Nr. 61, Nr. 62, Nr. 69. Charakteristisch für diese Texte ist u. a. auch, daß in ihren Beschwörungen, ebenso wie in unserem Schenkenliebeszauber Z. 26 (s. dazu unten S. 179 die Bemerkungen zur Stelle), Ištar unter dem Namen *Telitū* (ideographisch oder phonetisch geschrieben) angerufen wird, so Nr. 62 Vs. 18, Nr. 69 Vs. 16. Rs. 19, Nr. 70 Rs. 5.

vorfunden. Inbezug auf die Angabe des betreffenden Berliner Vokabulars teilt mir EHELOLF noch folgendes Genauere mit: VAT 9558 Rs. Kol. III 31 f. hat die Gleichungen

$$\begin{aligned} l\grave{u}K\acute{A}\check{S}.\check{S}\acute{A}M.\check{S}\acute{A}M &= si-bu-[u] \\ l\grave{u}TIN.NA &= [,,] \end{aligned}$$

Dazu bietet das verwandte Vokabular VAT 9717 Rs. Kol. IV 20 die Gleichung

$$[l\grave{u}K]A\check{S}.\check{S}\acute{A}M.\check{S}\acute{A}M = sa-bu-\acute{u}$$

Der Name des Schankwirts *sābū*, *sībū* hängt also aufs engste zusammen mit dem Worte für das von ihm ausgeschenkte Getränk, *sabū* und *sibu*, letztere Form in der Schreibung *si-i-bu* in 81-4-28, 2, Vs. 33 (PINCHES, JRAS 1905, hinter S. 830; s. auch MEISSNER, SAI Nr. 3511). Für die Etymologie könnte möglicherweise ein Zusammenhang mit *sābu* «schöpfen», dem akk. Äquivalent von כִּשׁ usw. (BEHRENS, WZKM 1905, 394) in Betracht kommen, insofern nämlich an der Stelle CT 17, 38, 34 dem akk. *sa-am-ma* «schöpfel» anscheinend sum. *ù-me-ni-ge[štin]* entspricht. Bewährt sich dies, so würde hebr. כִּשְׁתִּי, כִּשְׁתִּי usw. (vgl. dazu *Akk. Fremdw.* 39 f.) erst recht sich als altes Lehnwort aus dem Akkadischen erweisen.

Zwei wesentliche charakteristische, zum Ausschank (*sā-būtu*, s. Z. 34) des Schankwirts gehörige Geräte sind *iskanu* (*qannu*) und *namzitu*, s. Z. 35 unseres Textes. *kannu* (*qannu*), wie sein Synonym *kankannu* (*qanqannu*) (woraus jüd.-aram. כַּנְקַנְקַ, *Akkad. Fremdw.* 33) ist jedenfalls ein Gefäß, Krug od. ä., worin das Bier aufbewahrt bzw. woraus es geschenkt wird.¹ *namzitu* aber ist nicht sowohl der «Mischkrug»² als

¹) Vgl. DELITZSCH, HWB 339 b; JENSEN, KB VI 1, 536 f. und beachte auch die Stellen für *kankannu* bei DELITZSCH, HWB 589 b, MUSS-ARNOLT 407 b und insbesondere die Vokabularstelle in K. 4220 (jetzt CT 18, 6) mit der Gleichung *[ka]nnu = kankannu* und der Angabe *kankannu ša namziti*. S. ferner auch Sargon, *Huit. camp.* Z. 356 (dazu die Anm. THUREAU-DANGIN's), wo auch ein *gišGAN BI.LUL* begegnet, 363, 380.

²) So nach JENSEN, KB VI 1, 371.

vielmehr der «Maischbottich»,¹ da es, wie LANDSBERGER gesehen hat, dem daraus entlehnten jüd.-aram. נִיזְתָּא mit dieser Bedeutung entspricht.² Das ist nun wichtig für die

¹) *šikaru mazū* ist darnach nicht sowohl «gemischtes» als vielmehr «gemaischtes» Bier. Vgl. zu *šikaru mazū* (kaš sur-ra) übrigens auch FÖRTSCH, OLZ 1916, 101 ff.

²) Vgl. zu נִיזְתָּא LEVY, *Neuhebr. Wörterb.* III 345; KRAUSS, *Talm. Archäol.* II 245 und Anm. 765 auf S. 618. נִיזְתָּא also gewiß die bessere Lesart gegenüber נִיזְתָּא. Möglicherweise ist sogar mit LANDSBERGER aus beiden Lesarten ein ursprünglicheres נִיזְתָּא herzustellen, das dann noch genauer *namzitu* entsprechen würde. Allerdings hatte das Akkadische selbst auch bereits *nazitu* (genauer wohl *nāzitu* aus **nazzitu*, **nanzitu*, *namzitu*), s. DELITZSCH, *Sum. Gloss.* 113 unter *kakku*l. Zu vokalisieren ist das jüd.-aram. Wort wohl am besten נִיזְתָּא, nicht נִיזְתָּא. Übrigens läßt sich das Wort auch aus dem Syrischen belegen. Denn mit FRAENKEL bei BROCKELMANN, *Lex. Syr.* 503 b ist nunmehr um so sicherer die Lesart נִיזְתָּא die richtige gegenüber נִיזְתָּא, aber dann nicht mit ihm נִיזְתָּא, sondern vielmehr נִיזְתָּא zu vokalisieren, was ja auch P. SMITH 2332 b s. v. נִיזְתָּא bietet. Ferner gehört dann wohl ebendahin arab. نَزِيَّة bzw. نَزِيَّة «scutella profunda (bzw. non admodum profunda)». FISCHER, den ich über den näheren Sachverhalt dieser bei FREYTAG aus Qāmūs und Ġauharī aufgeführten Wörter und die Möglichkeit ihres Zurückgehens auf das aram. נִיזְתָּא befragte, schreibt mir darüber: «Ich habe für نَزِيَّة oder نَزِيَّة keinen einzigen Beleg. Dieser Umstand, in Verbindung mit dem weiteren, daß die Wörterbücher über die Bedeutung des Ausdrucks uneins sind (die einen deuten ihn als «tiefe», die andern als «flache» Schüssel) und daß er im Arabischen keine ungezwungene Ableitung hat, lassen mir als sehr wahrscheinlich erscheinen, daß er tatsächlich mit נִיזְתָּא (נִיזְתָּא zu lesen?) identisch ist. Dazu würde stimmen, daß der beste arabische Lexikograph, Ġauharī, über das Wort nichts hat als والنَّازِيَّة قَصْعَةٌ قَرِيْبَةُ الْقَعْرِ und النَّازِيَّة bezeichnet eine flache Schüssel». Er faßt das Wort also als Substantiv auf und kennt نَزِيَّة nicht (das immerhin gleichfalls in bestimmten Mundarten existiert haben könnte). — Urverwandt mit akkad. *mazū*, *namzitu* scheint mir übrigens hebr. מִצָּחָה, aram. מִצָּחָה, מִצָּחָה «auspressen» zu sein, woran wohl auch DELITZSCH, HWB 396 b bei der Bedeutungsansetzung von *mazū* «viell. auspressen, keltern» schon gedacht hat. — Sehr neckisch ist endlich, daß, wie im Akkadischen *kakkullu*,

Stelle des Gilgamešepos Taf. X 3, wo die *Sābitu* näher beschrieben ist. Es heißt hier: *ep-su-si kan-nu ep-su-si n[am¹-zi-tu]* «man hat ihr gemacht einen Krug, man hat ihr gemacht einen M[aischbottich]». Die göttliche *Siduri sābitu* ist danach also wirklich nicht etwa «eine vom Berge *Sābu*», sondern eine göttliche — «Schankwirtin»,² die ihre Stelle am «Sitz des Meeres» (*kussē tāmti*) hat, ähnlich wie der Schankwirt, der *sābū*, wiederholt ein *sābu kāri* «ein Schankwirt des (Ufer)dammes» genannt wird³ und wie in dem Nergallied ZA 31, 114, 16 die Alte an der Bierstelle sitzt (*ašar sikari ašbat*). Daß *Siduri*, eine Ištargestalt, als Schankwirtin erscheint, steht ja ganz im Einklang mit dem oben über den

kakkultu (wohl aus sum. *kakkul*) stets als gleichbedeutend mit *namzitu* erscheint, so auch 𐎧𐎢𐎺 von K[ARMSÉDINOVO] bei P. SMITH, a. a. O. unter andern Synonymen für «Tonne, Krug» u. ä. durch 𐎧𐎢𐎺 erklärt wird. Auf meine Anfrage bei BROCKELMANN, ob dadurch nicht für das Syrische außer 𐎧𐎢𐎺, 𐎧𐎢𐎺 «Kuchen» etwa auch ein solches Wort in der Bedeutung «Tonne, Krug» sich ergäbe, das dann natürlich als Lehnwort aus akk. *kakkultu* anzusehen wäre, und ob ihm etwa diese letztere Bedeutung noch anderweit bekannt wäre, antwortete mir BROCKELMANN: «So verlockend die Zusammenstellung des angeblichen 𐎧𐎢𐎺 «Krug» bei K. mit dem akkad. *kakkultu* wäre, so kann sie mich doch von der Existenz des sonst nirgends bezeugten syrischen Wortes noch nicht überzeugen. Der Ausgangspunkt der Glosse scheint mir bei PS 1728 vorzuliegen, wo es heißt: 𐎧𐎢𐎺 𐎧𐎢𐎺 𐎧𐎢𐎺 𐎧𐎢𐎺. Danach ist *The Syriac book of med.* ed. BUDGE I 605, 13 𐎧𐎢𐎺 zu verbessern. 𐎧𐎢𐎺 𐎧𐎢𐎺 ist also der Name eines pillenförmigen Heilmittels, es steckt also 𐎧𐎢𐎺 «Kuchen» darin und die Bedeutung «Krug» ist nur durch das Synonym 𐎧𐎢𐎺 veranlaßt, das K., wie *book of med.* zeigt, von sich aus zugesetzt und durch 𐎧𐎢𐎺 erklärt hat.»

1) Der wagrechte Anfangskeil des Zeichens *nam* ist im Original, K. 8589, nach HAUPT's Ausgabe (S. 65) noch zu sehen.

2) Vgl. darüber, daß die Schankwirtin im alten Babylonien sich hauptsächlich mit der Bierbereitung befaßt, der Ausschank der auf eigene Rechnung gebrauten Getränke erst in zweiter Linie kommt, SCHWENZNER, *Altbab. Wirtschaftsleben* 25 f. (MVAG 1914, 3).

3) S. dazu unten S. 183 zu Z. 60 unseres Textes.



Zusammenhang von Bierschenke und Išardienerinnen ausgeführten. — Das ist ferner auch wichtig für die Stelle der «Belagerung von Erech» (KB VI 1, 27 2, 6), wo JENSEN selbst neuerdings liest und übersetzt: [TI]N.NA¹ *ali kan-kan-na-ša ha-ša-la iḫ-šul* «die Schankwirtin der Stadt zerschmetterte ihren Bottich».²

Noch ist besonders zu bemerken, daß, was aus der Veröffentlichung durch EBELING gar nicht hervorgeht, die Berliner Tafel, wie mir EHELOLF mitteilte und wovon ich mich auch selbst bei einer flüchtigen Inaugenscheinnahme der Tafel im Berliner Museum überzeugen konnte, links von der Schrift einen etwas eingerückten parallelogrammartigen Ansatz mit Durchziehung der Diagonalen in Doppellinien aufweist. Auch auf der Rückseite befand sich auf diesem Ansatz, den Spuren nach noch zu erkennen, die gleiche Zeichnung der Diagonalen. Desgleichen hatte dieser Ansatz auf der Rückseite noch eine inschriftliche Legende, von der aber nur noch undeutbare Spuren zu sehen sind. Die Tafel erhält dadurch schon rein äußerlich den gleichen apotropäischen amulettartigen Charakter, wie die ähnlichen Assur-Tafeln mit Beschwörungen KTAR Nr. 35, 36, 37, sowie in etwas anderer Art Nr. 85, 86, 87. Vgl. MEISSNER, OLZ

(1) *I iṣ-di-i[ḫ s]a-bi-i lu bārū lu asū* (2) *lu mašmašu*
[lu am]ēl nuḫatimmu bitu s[ā ana lā m]a-si-i¹ (3) *kikittū sū*
epir bīt ili epir parakki ili epir abulli (4) *epir pal-gi epir*
ib-ra-ti epir ti-tur-ri¹ (5) *ša^d Istar² nap-ḫa-ti³ epir sūqi er-*
bitti⁴ epir a-šam-šū-ti (6) *epir bāb bīt⁵ ḫarimti epir bāb⁶ na-*
[ra(?)]-mi¹ (7) *epir bāb ka-ši-ri epir bāb ekalli* (8) *epir bāb*

¹) Also *sābitu* zu lesen. Beachte übrigens auch, daß nach HAUPT, *Beitr. z. Ass. I* 113 zwischen *na* und *alu*, entgegen der Autographie in der HAUPT'schen Ausgabe, kein Zwischenraum auf dem Original ist.

²) Damit entfällt natürlich, von FRANK selbst, wie ich von JENSEN erfahre, zugegeben, FRANK's an und für sich schon recht gewagter Versuch,

¹) Die beiden Zeilen auf B in einer Zeile ²) B *dīs-tar* ³) B *tu*
⁴) L *lim-ma*, B *lim* ⁵) So B, fehlt L ⁶) Fehlt B

1915, 333, SCHROEDER, ebd. 1917, 7 und bereits KING, ZA 11, 50 ff.

Im folgenden nun Umschrift und Übersetzung des Textes, wobei mich für den Berliner Text wieder EHELOLF durch Kollation mehrerer von mir erbetener Stellen freundlichst unterstützt hat. Ebenso habe ich LANDSBERGER wieder für gütige Mitwirkung bei der Erklärung einiger besonders schwieriger Textstellen zu danken. Ich gebe den Text so, daß der Londoner + Pariser Text (= L + P) der Zeilenanordnung nach und auch sonst in der Hauptsache zugrunde gelegt ist, während der Berliner Text (= B) in die Anmerkungen verwiesen ist. Für die richtige Ansetzung der rhythmischen Gliederung der poetischen Teile des Textes läßt sich aus der Vergleichung der beiden Duplikate mancherlei entnehmen, wie dies auch von mir in der Übersetzung zu verwerthen versucht worden ist. Von einer ausdrücklichen Richtigstellung im einzelnen der mancherlei Versehen und Entgleisungen in BOISSIER's Umschrift, Übersetzung und Textbemerkungen glaubte ich füglich absehen zu dürfen.¹ Übrigens stand mir für L. außer CRAIG's Veröffentlichung und BOISSIER's Verbesserungen dazu auch eine eigene Abschrift der Tafel K. 3464 zur Verfügung.

(1) Gewinn des Schankwirts: sei es der Wahrsager, sei es der Arzt, (2) sei es der Beschwörer, [sei es] der Bäcker, [daß] sie sel[biges] Haus [nicht] vergessen mögen! (3) Ritual dafür: Erde vom Gotteshaus, Erde vom Göttergemach, Erde vom Stadttor, (4) Erde vom Kanal, Erde von der Wohnstätte, Erde von der Brücke (5) bei(?) Venusaufgang, Erde von den «vier Straßen», Erde vom Sturmwind, (6) Erde vom Tor des Hauses der Buhle, Erde vom Tor des Lie[b]lings(?), (7) Erde vom Tor des Walkers, Erde vom Tor des Palastes,

Hilpr.-Festschr. 164 ff., auf Grund hauptsächlich dieser Stelle den Pflug als Symbol der Göttin Geſtinna feststellen zu wollen. Besonders willkürlich war dabei auch die gewaltsame Änderung des deutlichen *alu* in *erü*. Vgl. auch WITZEL's Zurückweisung der FRANK'schen Aufstellung *Keilinschr. Stud.* I 49 f.

¹) Noch weniger lag Veranlassung vor, zu der ganz dürftigen Bearbeitung des Textes K. 3464 bei MARTIN, *Textes relig.* 242 ff. Stellung zu nehmen.

BULUG.SAR *epir bāb sa-bi-i epir ḥarrāni*¹ (9) *epir bāb s̄a-*
kini epir bāb naggari [*epir bā*]⁵ *b* amēl⁵ SAL.ME *epirē an-nu-*
*tim*⁷ (10) *ka-li-su*⁸-*nu*⁹ *ta-ḥaš-sal istēniš ina mē*¹⁰ *nāri tu-*
ballal (11) *saman surmēni ina libbi tu-šal|rak bāb bīt amēli*
*ki-ma-a te-sir*¹ (12) *ūra tašabbīt mū ellu tattanandi*^{di} GI.
 G[AB] *ana maḥar* ^d*Istar*² *tukān*^{an} (13) XII *akalu tarakas*^{as} ⁹
miris dišpi ḥēmeti tašakan^{an} ⁶ (14) *suluppu sasqū tašapak*^{ak}
niknakka burāsi tašakan^{an} ¹ (15) *lu zikaru lu sinništu ana*¹¹
ūri tu-še-li-ma ina kin-še-šū (16) *tu-šak-mas*^{x2}-*su-ma a-na*
imitti šalam erē tašakan^{an} ^{9.1} *ki-i*⁵-*a-am i-qab-bi* (17) ^d*Iš-tar*
^d*Na-na-a u*⁶ ^d*Gas-ba-a-a*¹³ (18) *e-li-šū*⁸ *ru-ši*^{9.1} *an-na-a*¹⁴
iqabbi-ma (19) *a-ma-tum*⁷ *šā libbi-šū*¹⁵ *idabub*^{ab}-*ma iš-di-ḫu*
ana bīt amēl *sa-bi-i*¹ (20) *i-sad-di-ra*¹⁶ *bītu šū ana arkāt*
ūme^{me} ¹⁷ *daniq*^{iq}

- èn ^d*Iš-tar li-e-it ilāni rabūti*
*ša-ku*¹⁸-*tum šū-pu*¹⁹-*tum ga-rit-tum*^{9.1} ^d*Iš-tar*
mu-dāl-la-tum sur-bu-tum ^d*Ir-ni-ni*²⁰ *bēltum*^{tum}
*a-na ja-a*⁶-*si ru-ši*^{9.1} *ba-na-at ū*²¹ *ad*⁵²-*di-rat*
 25 ^d*En-lil-at ni-ši*²² *i-lat zi-ik-ka-re*¹
*ša*²³-*nin-ti ni-ši te-li-ti*²⁴ ^d*Iš-tar*²⁵
mārat ^d*A-num nab-ni-it*²⁶ *ilāni rabūti*¹
*na-di-na-at*²⁷ *ḥatti kussē u* [*p*]*alē*^e *a-na*²⁸ *ka-li*²⁹-*šu-nu šarrāni*
*be-lit mātāti a-na*²⁸ *ja*³⁰-*a-ši ku-li*^{9.1} *šā-ru-uh-ti i-la-a-ti*
 30 *bēltum sur-bu-tum al-si-ki ana jā-a-ši ru-ši*¹
*lim-ḥur-ki nīknakku burāsi el-ū*³¹ *du-uš-šū-ū*
*lim-ḥur-ki bīt amēl*³² *sa-bi-i na-ra-am*³³-*ki*¹
^d*Iš-tar a-na*²⁸ *a-ma-ti-ja i-ziz-zi-im-ma*
*si-bu-tum an-ni-tum lu si-bu-ut-ki*¹
 35 ^d*Iš-tar um-me*³⁴-*di qāta-ki ina iškān-ni*³⁵ *u*³⁶ *nam-zi-ti*
*mi-ḫi-ir-tum lil-li-kam*³⁷-*ma a-a ip-pār-ku*
*pi-ḫa-ti*³⁸ *an-ni-ti*³⁹ *na-ša-ti at-ti tū*⁶ *èn*¹

7) B *ti* 8) B *šū* 9) Zeilenschluß in B 10) So auch L! 11) B *ina*
 12) B *ma* 13) B ^d*Gas-ba-ba* 14) B *an-nam* 15) B *šu* 16) B *ru*
 17) B *ūmi*^{mi} 18) B *kū* (Zeichen A Z A G) 19) B *pū* 20) B *na* 21) B *u*
 22) B *nišē* 23) B *šā* 24) B *teḫiti* (geschr. ^dZ I G) 25) B ^d*Istar* 26) B *nit*



(8) Erde vom Tor des Mälzers, Erde vom Tor des Schankwirts, Erde vom Wege, (9) Erde vom Tor des Gärtners, Erde vom Tor des Zimmermanns, ([Erde vom To]r des Mannes einer *našlu*-Priesterin(?)), diese Erdklumpen (10) sollst du alle zerreiben, mit Flußwasser sie zusammemischen; (11) Zypressenöl sollst du darauf träufeln(?), das Außen(?)tor des Betreffenden (damit) bestreichen(?); (12) den Söller sollst du reinfegen, reines Wasser hinschütten, einen Altar vor Ištar hinstellen, (13) 12 Brote zurüsten, ein Mus aus Honig und Rahm hinsetzen; (14) Datteln, *sasqu*-Mehl sollst du hinschütten, ein Räucherbecken mit Zypresse hinsetzen; (15) sei es ein Mann, sei es ein Weib, so sollst du ihn auf den Söller hinaufsteigen lassen, auf seine Kniee (16) ihn niederknien lassen, zur Rechten ein Bronzebild hinsetzen, er aber soll also sprechen: (17) «Ištar, Nanā und Gasbaja, (18) verhilf dazu(?)!» Solches soll er sprechen und (19) was er (sonst) auf dem Herzen hat äussern; dann wird der Gewinn für das Haus des Schankwirts (20) ständig erfolgen, mit selbigem Hause wird es in Zukunft gut bestellt sein.

Beschwörung. — Ištar, weise unter den großen Göttern,
hohe, schöne, starke, o Ištar!

Gepriesene, hehre, Irnini, Herrin,
komm mir zu Hilfe, die da schön und ehrfurchtsvoll!

- 25 Enlilin der Menschen, Göttin der Männer,
Rivalin der Menschen, Hierodule Ištar!
Tochter Anu's, Geschöpf der großen Götter,
die da verleiht Szepter, Thron und Ring, den Königen insgesamt!
Herrin der Länder, blicke auf mich, herrliche der Göttinnen,
30 hehre Herrin, ich rufe zu dir, komm mir zu Hilfe!
Es nehme dich auf das Räucherbecken mit Zypresse, das glän-
zende, reichbeladene,
es nehme dich auf das Haus des Schankwirts, dein Lieb-
lingsort!

Ištar, auf mein Wort hin tritt herbei und
dieser Ausschank sei dein Ausschank!

- 35 Ištar, stemme deine Hand auf Krug und Maischbottich,
Einnahme komme herein unaufhörlich,
da solche Verantwortung übernimmst ja du! — Ende der Be-
schwörung.

27) B *nādinat*^{at} 28) B *ana* 29) B *kāli* 30) B *ja* 31) B *ellu* 32) So B,
fehlt P 33) B *ram* 34) B *mi* 35) B *gišKAN* 36) B *ú* 37) B *kām*
38) B *tú* 39) B *tum*

inim-inim-ma šumma^{ma} ni-ḫi-ir^{39b}-tum⁷ ina bīt amēl sa-bi-i
pār-sat

(39) kikittū⁴⁰ šū niknakka burāsi ana maḥar^d Is-tar tašakan-
ma⁴¹ (40) šikara amēl³² sa-bi-i tanaki^{ki} la tu-gam-mar^{9.1} tuš-
rahḫas(?)⁴²-ma (41) tuš-ki-en u⁴³ šikara tanaki^{ki}-ma is-di-ḫu⁴⁴
ana³² bīt amēl³² sa-bi-i (42) i-sad-di-ra ana⁴⁵ arkāt ūme^{me17}
damiq^{iq}

èn^d Is-tar mātāti ga-rit-tum⁷ i-la-a³²-tum⁷
an-nu-ú gi-pa-ra-ki ḫu-di-e⁴⁶ u re-si¹

45 al-ki it-ru-bi a-na bīti-ni
it-ti-ki li-ru-ba ša-lil-li³²-ki ta-a-bu^{47.1}
ḫ[ab](?)-bu-bu-ki u ku-lu-ú-ki
šap-ta-a-a lu-ú⁶ lal-la-ru
qa-ta-a-a lu-ú⁶ ku-uz-bu⁴⁸

50 sá-pat ki-pat-ti-ja lu-ú⁶ sá⁴⁹-pat dišpi
(kúr-mat)
kīma šīri sa²³ is-tu ḫur-ri uš-ša-am⁵⁰-ma iššurē ina muḫ-
ḫi⁵¹-šu i-ḫab-bu-bu¹

ina(?) muḫ-ḫi-ja nišē si-na lim-tāḫ-ša
ina gi-pa-ri sa²³ Is-tar ina ḫa-ri-e ša^d Nin-lil¹
ina mar-si-ti ša^d Nin-giš-zi-da

55 šab-ta-niš-su bi-la-niš-su mi-it-gu-ra-niš-šú^{15.1}
ru-qu li-is-saḫ-ra ze-nu-ú²¹ li-tu-ra
kīma ḫurāsi lib-ba-šú¹⁵ li-tu-ra ja⁵²-a-ši¹
kīma šamū⁴⁴ ir-ḫu-ú²¹ ir-ši-ti⁵³ im-i-du šam-mu
lim-id ku-ru-ub⁵⁴ ja-a⁶-ši tū èn¹

60 inim-inim-ma is-di-iḫ sa-bi-i⁵⁵ ka-ri -ka

(61) kikittū šū epir ka-a⁵⁶-ri epir ni-bi-ri (62) epir ti-tur-ri
epir bal⁵⁷-lu-ur-ti sa erbitti ḫarrānāti¹ (63) epir sūqi erbitti
epir abulli epir pa-rak-ki⁵⁸ (64) epir bāb⁶ bīt Is-tar epir bīt
ḫa-rim-ti (65) epir bāb bīt sākini^{9.48} epir bāb bīt nuḫatimmi
(66) epir bāb bīt sābī⁵⁹ sá⁴⁹ is-di-iḫ-su ma²-d[u]¹ (67) naḫḫar

39b) B ḫir 40) P geschr. AG.AG, B KAK.KAK 41) B tašakan^{an}

42) B tuš-r[a(?) aḫ-ḫa-aš(?)] 43) B ū 44) B iḫ 45) B a-na 46) B i

47) B tābu 48) Die drei Zeilen auf B in einer Zeile 49) B ša 50) B ussa



Beschwörung, wenn Einnahme im Hause des Schankwirts aufgehört hat.

(39) Ritual dafür: Ein Räucherbecken mit Zypresse sollst du vor Istar setzen, (40) alsdann Bier des Schankwirts ausgießen, aber nicht vollständig es wegschwemmen(?), alsdann (41) anbetend niederfallen, auch Bier ausgießen. Dann wird der Gewinn für das Haus des Schankwirts (42) ständig erfolgen, in Zukunft wird es gut damit bestellt sein.

Beschwörung. — Istar der Länder, starke der Göttinnen,
dieses ist dein Hag, freue dich und jauchze!

45 Komm, tritt ein in unser Haus,
mit dir möge eintreten dein schöner Beischläfer,
dein Liebhaber und dein Buhlnabe!

Meine Lippen seien Honigseim,
meine Hände seien Wollust,

50 meine Scham(?)lippe sei eine Honiglippe!

Wie eine Schlange, die aus einem Loche herauskommt, um die
alsdann Vögel schwärmen(?),

so um mich die Leute mögen sich schlagen!

Im Hage der Istar, im Graben(?) der Ninlil,
in der Herde des Ningišzida

55 fasset ihn, bring ihn herbei, begütigt ihn,

den Fernen, daß er sich wende, den Zürnenden, daß er sich
wieder zukehre,

gleichwie Gold sein Herz wende sich mir wieder zu!

Wie der Himmel die Erde befruchtet, Pflanzen reichlich sind,
so sei reichlich das «Sei mir hold!»! — Ende der Beschwörung.

60 Beschwörung für den Gewinn des Schankwirts am Damme.

(61) Ritual dafür: Erde vom Damme, Erde von der Fährstelle,
(62) Erde von der Brücke, Erde von der Kreuzung der vier Wege,
(63) Erde von den «vier Straßen», Erde vom Stadttor, Erde vom
Göttergemach, (64) Erde vom Tor des Tempels der Istar, Erde
vom Hause der Buhle, (65) Erde vom Tor des Hauses des Gärt-
ners, Erde vom Tor des Hauses des Bäckers, (66) Erde vom Tor
des Hauses des Schankwirts, dessen Gewinn reichlich ist, (67) diese

51) B *muḫḫi* 52) B *a* 53) B *iṣitumtum* 54) B *ku(!)-ru-ub-bu* 55) B *sābi*
(geschr. lùGAŠ.TIN.NA) 56) Fehlt B 57) B *pa* 58) B *par[akki]* 59) In
P geschr. lùGEŠTIN.NA, in B lùGAŠ.TIN

*epirē an-nu-ti ana*⁶⁰ *maḥar* ^d*Is-tar* (68) G I. G A B *tukān*^{an 9. 1}
 III *kurummāti ša mu-uš-si tašakan*^{an} (69) *niknakka burāsi*
tašakan^{an 61} *kurunna*⁶² *tanaki*^{ki} (70) *šipta VII-šu tamanu*^{nu-}
ma tuš-ken^{9. 48} *epirē šu-n[u-t]i* (71) *ina mē ta-maḥ-ḥa-aḥ*
šipta VII-šu tamanu^[nu-ma] (72) *bāb bīti ta-ša-pa u*^{63. 9. 48}
*si-ta*⁶⁴ *-šú šalma š[a]* (73) *alpi teppušu*^{s-ma} *ina šap-la-an*
*ḥa-ri-e te-te-mir*¹

Bemerkungen zum Text.

Z. 1 f. Gerade die beiden ersten Zeilen bieten allerlei Schwierigkeiten, auch schon dadurch bedingt, daß sich aus den beiden Duplikaten für sie kein unbedingt sicherer vollständiger Text herstellen läßt. — Der senkrechte Keil zu Anfang ist doch wohl als die bekannte, derartige Texte oft einleitende Ziffer I aufzufassen, nicht etwa *ana* und auch nicht etwa *enuma* zu lesen. Übrigens passen auch in B die Spuren zu dem senkrechten Anfangskeil. — Für *išdihū*¹ würde gerade in unserm Texte (s. noch Z. 19, 41, 60, 66) nicht schlecht die Bedeutung «Zulauf», nämlich zum Hause des Schankwirts, passen. Indessen ist, schon wegen des parallelen *mihirtu* (Z. 36, 38), doch wohl besser bei der Bedeutung «Gewinn» (syn. *nāmelu*) stehen zu bleiben, auf die mich LANDSBERGER unter Hinweis auf HARPER, *Letters* IV 353, 15 f. (BEHRENS, *Briefe* 74; HUNGER, *Tieromina* 34; BEZOLD, ZA 26, 116) aufmerksam macht. — Der Sinn der beiden Zeilen scheint der zu sein, nicht gerade daß Wahrsager, Arzt, Beschwörer usw. in eigener Person die Schenke aufsuchen sollen, sondern daß sie ihren Bedarf an Bier und sonstigen vom Schankwirt zum Verkauf bereitgehaltenen Waren für ihre kultischen und beruflichen Zwecke mit Vorliebe aus der be-

⁶⁰) B [a-n]α ⁶¹) So B, L + P anscheinend *tukān*^{an} ⁶²) B *šikara*
⁶³) B wohl *u* ⁶⁴) B *si-i[t]-ta*

¹) Daß das Wort sicher *išdihū* zu lesen ist, nicht etwa auch die Lesung *mildihū* als möglich in Betracht kommt — so z. B. von JENSEN, ZA 5, 104

Erdklumpen insgesamt — vor Ištar (68) sollst du einen Altar hinstellen, 3 Gebäcke in Form einer weiblichen Brust(?) hinlegen, (69) ein Räucherbecken mit Zypresse hinsetzen, feines Bier ausgießen, (70) die Beschwörung 7 mal hersagen und anbetend niederfallen — selbige Erdklumpen (71) sollst du in Wasser umrühren, die Beschwörung 7 mal hersagen [und alsdann] (72) das Tor des Hauses (damit) bestreichen, auch aus dem Reste davon das Bild (73) eines Stiers anfertigen und (es) dann unter dem Graben(?) verscharren.

treffenden Schenke decken und damit den gesunkenen Verkehr in derselben zu heben beitragen möchten.

Z. 5. Es ist fraglich, ob sich das *ša Ištar naḫḫati* auf den bestimmten Zeitpunkt zur Entnahme der Erde bezieht, oder ob etwa darunter ein Beiname einer bestimmten Brücke zu verstehen ist. In Z. 64 entspricht wohl «Tempel der Ištar».

Z. 6. Falls die Ergänzung zu *na-[ra]-mi* richtig ist, könnte man neben der Buhle an einen Buhlknaaben denken unter Vergleichung von Z. 46 f. des Textes.

Z. 8. Zu BULUG.SAR «Malzbereiter» vgl. HROZNÝ, *Getreide* I 155. Eine akkadische Lesung ist dafür meines Wissens noch nicht bekannt.

Z. 9. Für *lūNU.GIŠ.SAR* kommt außer *sākinu* (s. UNGNAD, *Hammurabi's Gesetz*, Glossar unter *sākinum* und vgl. LANDSBERGER, ZDMG 69, 523 f., WALTHER, ebd. 421) und *amēl urqi* (K. 582, 15 = HARPER, *Letters* Nr. 167, vgl. DELITZSCH, HWB 243 b) auch die Lesung *NUkarib(b)u²* in Betracht (s. DELITZSCH, *Sum. Gloss.* 275 unter *ū*). — «Der Raum zwischen *naggaru* und *amēlu* ist auf dem Original weit größer als ihn die Autographie bietet; *epir* paßt bequem, *epir bābi* zur Not hinein» (EHELOLF). — Das nur

zur Wahl gestellt —, beweist u. a. die Schreibung *is-di-ku* KTAR Nr. 44, 20 (s. meine Umschrift und Übersetzung der Stelle in ZA 30, 208 f.).

²⁾ Ist dazu etwa *amēl la-ku-ru-ub-bu* STRASSM. Dar. 276, 4 (MEISSNER, *Suppl.* 53 b) zu stellen? Und ist für die Bildung des ursprünglich sumerischen(?) *NUkaribbu* vielleicht an *NUbanda* = *labuttū, lubuttū* zu erinnern?

durch B vertretene, in L fehlende *amēlSAL.ME* ist äußerst auffällig und vielleicht am einfachsten mit LANDSBERGER als eine in den Text geratene Variante (Glosse) zu erklären, welche durch Verlesung des unmittelbar vorhergehenden ähnlich geschriebenen *amēlnaggaru* entstanden ist.

Z. 10. Statt *ta-ḥaš-sal* könnte auch die Lesung *ta-tar-rak* in Betracht kommen.

Z. 11. *tu-šal* oder *tu-rak(q)* zu lesen? Etwa an eine apokopierte Form von *ruqqū (ša samni)*,¹ d. i. wohl רַקְר , zu denken, ist doch kaum möglich. — Auch der Schluß der Zeile bietet allerlei Schwierigkeiten. Schon die Abtrennung und richtige Lesung der letzten an und für sich klaren Zeichen ist nicht ganz sicher. Doch wird wohl bei der oben angenommenen Lesung *ki-ma-a te-sir* stehenzubleiben sein. *kimā* ist dabei mit LANDSBERGER vielleicht als Nebenform zu dem in der Verbindung mit *bābu* so häufigen *kamā* zu betrachten. Und für *te-sir* erinnert mich ebenderselbe an die Ausführungen über *sēru*, *si'ēru* von ihm selbst ZDMG 69, 510 und von UNGNAD, OLZ 1915, 200 f., desgleichen an die Verbindung *bāba i-si-ir* in dem noch unveröffentlichten Fragment K. 6125 Z. 3, wo alsbald (Z. 9) auch vom *bābu kamū* (gesch. AN.ĀŠ.A.AN) die Rede ist. In der Parallele zu unserer Stelle, Z. 72, steht statt dessen *bāb biti ta-ša-pa*.

Z. 12. Daß GI.GAB bzw. GI.GAB.A phonetisch *abru* zu lesen sei, erscheint mir keineswegs so sicher, als es EBELING, ZDMG 69, 103 und ihm folgend MEISSNER, ebd. 414 auf Grund von KTAR Nr. 26 Rs. 13 verglichen mit Z. 22 und 26 annehmen. Vielmehr scheint mir auch an dieser Stelle, wie auch sonst, *abru* etwas von GI.GAB ganz verschiedenes zu sein, ersteres etwa ein Holzstoß, der angezündet wird, letzteres ein Altar für Opfergaben.

Z. 15. Bei dem *zikaru* und der *sinništu* ist wohl —

¹) Sanh. Kuj. 4, 42 ist doch wohl mit DELITZSCH, HWB 627 *ú-raq-qa* gegen MEISSNER-ROST, *Bauinschr. Sanh.* 16 (*ú-sal-qa*) zu lesen; andererseits mit den letzteren *šamna* anstatt *kisalla* (DELITZSCH) und ebenso *ruqqū ša samni* K. 4386, IV 42 (≅ II R 48 = CT 19, 19) anstatt *kisalli* (DELITZSCH).

vgl. dazu die Ausführungen oben S. 166 — an die im Hause des Schankwirts verkehrenden Buhldirnen und Buhlknaben zu denken. Weiterhin beziehen sich dann die Pronominalsuffixe a potiori nur auf *zikaru*.

Z. 16. Es ist ja doch wohl sicher *tašakan^{an}* zu lesen, nicht etwa *ša ili*.

Z. 17. Zur *Gasbaba* (*Gasbaja*), die mit der *Kanisurra* zusammen als Tochter von Ezida, bzw. als Tochter der Nanā erscheint (ZA 6, 241, 3; REISNER, *Hymn.* S. 146 Nr. VIII Rs. 45, vgl. Z. 16), vgl. auch ZA 30, 192 zu Šurpu III 75.

Z. 18. Die Beziehung des *eli-šu* ist schwierig, jedoch ist das Suffix wohl kaum auf den Schankwirt bezüglich.

Z. 20. *isaddira* eigentlich: sich aneinanderreihen. Vgl. z. B. das *sudduru gugganē qutrinni* usw. KB VI 2, 1, 110 Z. 28, das JENSEN daselbst mit «unaufhörlich werden gebracht (hingestellt) die (ständigen) Tempelabgaben an Räuherwerk» übersetzt.

Z. 26. Die dankenswerte Variante *te-li-ti* und ^dZIG¹ lehrt, daß letzteres in der Tat stets als *telītu* zu lesen ist.² Vgl. dazu auch bereits die oben S. 165¹ aufgeführten Stellen aus den Liebeszaubertexten, ferner z. B. K. 9875 (s. BEZOLD, *Catal.* S. 1045), III 16, wo gleichfalls ^dZIG d. i. also *telītu Istar* begegnet. Die gleiche Verbindung *telītu Istar* mit phonetischer Schreibung von *telītu* auch noch K. 2001 (CRAIG, *Rel. Texts* I 15), Z. 4; K. 885, Vs. 14 (vgl. BEZOLD, *Catal.* S. 186), hier wechselnd mit [^dZ]IG *Istar* daselbst Z. 7. *Te-lītu*, phonetisch geschrieben, als Bezeichnung für Istar bekanntlich noch Kod. Hamm. III 49, ferner noch wiederholt in Istar und Šaltu (VI 28, VIII 14. 25),³ sowie II R 59, 16 f. (ideogr. *bēlit parakki*), KING, *Magic* nr. 31, 11. In der eigenartigen Hymne auf Istar (ursprünglich vielleicht auf Šarrat-

1) EBELING's Ergänzung des Zeichens zig zu einem Mittelding zwischen unu und murub ist natürlich falsch und ohne Anhalt am Original.

2) So wird auch KTAR Nr. 73 Rs. 3/4 ^dZIG = [*te-li*]-tu zu ergänzen sein.

3) Meine Bemerkung daselbst S. 39, daß *telītu* ursprünglich Epitheton der Göttermutter Bēlit-ilē, Mami, sei, beruht auf einem Versehen.

Nippuri) S. 9, die SCHEIL ZA 10, 291 ff. veröffentlicht hat¹ und die, was bisher wohl noch nicht erkannt worden ist, in K. 9955 + Rm. 613 ein unmittelbares Duplikat und ihre Fortsetzung hat,² erscheint dafür wiederholt die Form *te-li-ja(a)-tu(m)*, so S. 9 Z. 29 = K. 9955 etc. Vs. II 24 und K. 9955 etc. Rs. III 16. JENSEN, *Kosmol.* 118 hatte auf Grund von II R 48, 51a (jetzt = CT 19, 19, 54a) bereits richtig erkannt, daß ^dZIG, dessen Lesung als *telītu* ihm damals natürlich noch nicht bekannt sein konnte, die Ištar speziell als die «Abendliche», als Abendstern bezeichnet. Dazu paßt vorzüglich Ištar u. Šaltu VIII 13f. nach meiner Ergänzung: [*i ša-a)t ūr-ri be-li-it, [i ra]-bi-i te-li-tu* «in der Morgenstunde ist sie *bēltu*, bei (Sonnen)untergang ist sie *te-lītu*». — Was die Bedeutung und Etymologie von *telītu* betrifft, so ist daran festzuhalten, daß *telītu* eigentlich eine Bezeichnung für eine Priesterin bzw. eine Hierodule ist gemäß dem Assurvokabular VAT 9558, Kol. I, wo, als Äquivalent von SAL.ME, *te-li-tu* hinter *našītu* und *sugītu* erscheint (s. LANDSBERGER, nach Mitteilung EHELOLF's, ZDMG 69, 507 und ZA 30, 68). Es folgt weiter daselbst, wie mir EHELOLF mitteilt, *enti* ^dŠamaš, abermals *sugītu*, sodann *sāhīptu, qadīstu* und danach (Z. 35) [. . . .] ^dA-nim; vorausgehen andererseits *bēltu, entu, gūkurtu, ummuštu, igištū, ^dIštar ^dA-nim*. So wird *telītu* die Ištar als eine Art Priesterin oder als Hierodule bezeichnen, ähnlich wie sie auch den Namen *ištarītu* trägt. Etymologisch wird *telītu* schwerlich, wie ich früher wohl annahm, «Hoheit», «hohe» (von

¹) Eine Kontrolle für diese wenig zuverlässige Veröffentlichung bietet die photolithographische Wiedergabe der Tafel bei SCHEIL, *Sippar* Pl. II.

²) Ein Teil dieser Fortsetzung, Kol. III 1—13, ist veröffentlicht bei BEZOLD, *Catal.* S. 1053. Der übrige Teil des Textes stand mir aus einer Abschrift BRÜNNOW's zur Verfügung. Es handelt sich übrigens, trotz der Abteilungsstriche (die in S. 9 fehlen), nicht, wie BEZOLD daselbst annimmt, um mehrere Hymnen an verschiedene Götter, sondern um einen einzigen Hymnus in verschiedenen Abschnitten von durchschnittlich 12—14 Zeilen. Die Rs. von K. 9955 + Rm. 613 entspricht der anscheinend fehlenden Rs. von S. 9.

elū) bedeuten,¹ sondern ich möchte es, wie auch schon MEISSNER, *Suppl.* 52 a, eher als Fem. von *tele'ū* fassen, das ja mehrfach in der Bedeutung «weise», «verständlich» zu belegen ist (s. MEISSNER, a. a. O. und z. B. noch Neb. Wadi Brissa I 11; Enuma eliš I 59²).

Z. 32. *narām-ki* ist, schon (worauf mit Recht LANDSBERGER aufmerksam macht) wegen der Form *narām-ki*, nicht *narāmi-ki*, Apposition zu *bitu*, nicht etwa zu *sābū*.

Z. 36. Vgl. zu dem hier und Z. 38 vorliegenden *mi-hirtu* in der Bedeutung «Einnahme» den Ausdruck *nadānu u maḥāru* für «Handel treiben», eig. (die Ware) hingeben und (dafür den Kaufpreis) einnehmen. S. dazu zuletzt *Akkad. Fremdw.* 16.

Z. 37. Zu *pīḫatu* Ersatz, Vertretung, Haftung u. dergl. s. LANDSBERGER, ZDMG 69, 497 und die ausführliche Erörterung von WALTHER, *Altbab. Gerichtsw.* 152 ff., der auch bereits unsere Stelle heranzieht.

Z. 38. Die gleiche eigenartige Schreibung *pār-sat* für *parsat* findet sich z. B. auch wiederholt in dem Ausdruck *kī šēpu parsat*, so in den beiden von mir *Rit.taf.* S. 196 Anm. a angeführten Stellen aus Rm. 99 und K. 3219.

Z. 40. Da mir BOISSIER's RA.IM-*ma* ganz unverständlich ist, so habe ich mich, wenn auch nicht ohne Bedenken, an LENORMANT's RA.AḤ-*ma* gehalten.

Z. 46 f. Zu *kulu'ū* und seinen Synonymen an dieser Stelle s. MEISSNER, ZDMG 69, 412 und *Ass. Forsch.* I 50.³ EHELOLF schreibt mir dazu: «Das Wort liegt außer an den von MEISSNER genannten Stellen noch vor: CT 18, 24, K. 4219, Rv. 1—2 b. Es ergibt sich das aus dem Duplikat VAT 10143, VI, 27 ff. Leider sind auch da die links aufgeführten Äquivalente zerstört.»

Z. 50. Die freilich sehr derben Worte können kaum

¹) So fragend auch UNGNAD, *Hammurabi's Gesetz* 175 f., *Dilbat* 122 b.

²) Vgl. zu dieser Stelle meine Bemerkung in MVAG 1916, 215 Anm. 4.

³) Ferner noch IV R 34 Nr. 2, 21 *kulu'ū lā zikaru šū* (LANDSBERGER).

anders gedeutet werden als in der Übersetzung geschehen. *kipattu* wie es scheint für *kippatu*. Der Glossator, der vielleicht eine auch ihm zu anstößige Ausdrucksweise weginterpretieren wollte, scheint das PAT durch *kúr-mat* erklärt zu haben. Eine Lesung *mātāti* kommt doch wohl nicht in Betracht, es sei denn, daß der Glossator *kipatti* im Sinne von *kippāt mātāti*, *kippāt irbitti* aufgefaßt hätte.

Z. 51. Bei meiner Lesung und Fassung von *i-ḥab-bu* dachte ich an das *ilāni ittūru ana zumbē iḥab-bubu ina rēbāti* in der «Belagerung von Erech» Z. 12 (s. dazu JENSEN, KB VI 1, 537 zu S. 272), sowie an den Namen der Bienen, *ḥabubēti*, in Šamašrešušur IV 13 f. (WEISSBACH, Misc. Nr. IV; vgl. dazu MEISSNER, MVAG 1910, 497 f.). Doch könnte vielleicht auch die Lesung *iḥappupu* von *ḥap-pāpu*, hier dann etwa in der Bedeutung «auf etwas niederstoßen» in Betracht kommen.

Z. 52. Eine etwaige Lesung *lim-na* statt *ši-na* scheint mir ausgeschlossen. — Hinter *lim-taḥ* bietet LENORMANT im Gegensatz zu BOISSIER Schraffierung, sodaß also wohl auch in P *lim-taḥ-ša* gestanden haben wird.

Z. 53. Bei *ḥarū* hier und in Z. 73 kann es sich, so sehr man gerade in unserem Texte zunächst vielleicht auch daran denken könnte, doch kaum um dasjenige *ḥarū* handeln, das als Synonym von *namšitu* bekannt ist, und noch weniger um jenes andere *ḥarū*, das ein Teil des Wagens ist.¹ Eher könnte, s. zu Z. 73, doch einfach *ḥarū* «graben» in substantivischer Bedeutung «Graben» in Betracht kommen.

Z. 56. Auch der Liebeszauber KTAR Nr. 62 (s. dazu oben S. 166, Anm.) ist Rs. 1 unterschrieben mit *ana zenā ana sullume*.

Z. 59. *kurub jāsi* ist mit LANDSBERGER wohl als eine stehende Formel auf das Zwiegespräch der Liebenden zu beziehen.

Z. 60. Das -ka am Schluß der Zeile ist natürlich das

¹) S. dazu UNGNAD, ZA 31, 261 f. und OLZ 1918, 224.



sumerische Genetiv-Element, wofür sonst in diesem Falle allerdings gewöhnlich -kam steht. — Der *sābū kāri* begegnet in gleicher Weise ja auch in dem *si-bi²-i ka-a-ri* in dem Šamašhymnus GRAY Kol. III 45 (= JENSEN, KB VI 2, 1 S. 104). Bei *kāru* ist hier wohl vor allem an die Bedeutung zu erinnern, die diesem Begriffe im altbabylonischen Geschäftsleben zukommt. S. dazu WALTHER, *Altbab. Gerichtsw.* 70 ff.

Z. 62. Diese Stelle ist besonders wichtig für die Festlegung der Bedeutung «Kreuz» von *ballurtu*, die zuerst von JENSEN (s. KB VI 2, 1, S. 10*) erschlossen worden ist.¹ Dazu paßt ja auch das Ideogramm für *ballurtu*, BAR (MEISSNER, SAI 992), das die Form eines Kreuzes hat, aufs beste.

Z. 68. Bei dem sexuellen Charakter, der gerade vielfach dem Kultgebäck zu Grunde liegt (vgl. z. B. die ursprüngliche Bedeutung des sächsischen Weihnachtstollens!), wäre es keineswegs unmöglich, daß *kurummāti ša mušši* so zu erklären ist, wie oben in der Übersetzung geschehen. Auch HOLMA, *Körpert.* 47, der diese Stelle offenbar nur aus STRASSM., AV 5628 kannte, neigt dazu. Übrigens könnte anstatt *ša mušši* vielleicht auch *akal mušši* zu lesen sein.

Z. 71. Zu *mahāhu* vgl. KÜCHLER, *Mediz.* 118. Die sowohl von TALLQVIST, *Maqlū*, als von DELITZSCH, HWB 398 unter *mahāhu* ganz verlesene Stelle Maqlū III 116 ist übrigens (unter Vergleichung jetzt von KTAR Nr. 94, 37 ff.) folgendermaßen zu lesen: *ha-ha-a* (erklärt durch *kurbannu*) *ša utāni um-mi-nu* (Var. U.M.M.E.E) *ša diqari a-mah-ha-ah* (das Ganze erklärt durch *šalma ša tūti eppuš*).

¹) S. im übrigen zu *ballurtu*, *pallurtu*, *billurtu* JASTROW, *Rel.* II 845; WEIDNER, OLZ 1914, 500; BEZOLD bei BOLL, *Farbige Sterne* 111; ZIMMERN, ZA 30, 225 Anm. 1. Ob mit BEZOLD a. a. O. *ballurtu* etwas mit Bal-ur-a zu tun hat, erscheint mir doch sehr fraglich. Dagegen ist es mir nicht unwahrscheinlich, daß das jüd.-aram. כְּלוּרִיתָא «Haarflechte», neuarab. *bennūr*, an das

MEISSNER, ZA 17, 250 Anm. 1 im Zusammenhang mit einem anderen *pilurtu* erinnert, auf entlehntes akk. *ballurtu* «Kreuz» zurückgeht, eigentlich also «kreuzartiges» Geflecht bedeutet. Nach BOISSIER, a. a. O. 126 scheint sogar in K. 3802 tatsächlich akk. *ballurtu* in der Bedeutung «Haarflechte» vorzuliegen.

Z. 72. In *tašāpa*, wie ich statt etwaigem *tašahat* lesen möchte, erblicke ich ein Verbum zu *špu* Paste, wie entsprechend im Aramäischen das wohl aus dem Akkadischen entlehnte ܫܦܘ und ܫܦܘܐ. Vgl. *Akk. Fremdw.* 61 und vorher JENSEN, KB VI 1, 510, der übrigens auch schon längst vor LANGDON, OLZ 1909, 111, so in einer Zuschrift an mich vom 4. Januar 1902, den Zusammenhang von *špu* mit den genannten aramäischen Wörtern ausgesprochen hatte. Im Akkadischen selbst ist mir allerdings ein Verbum *šāpu* in dieser Bedeutung außer dieser Stelle bisher nicht bekannt.

Z. 73. Ganz ähnlich wird in dem Liebeszauber KTAR Nr. 62 ein Stierbild aus Ton angefertigt, und zwar dort noch mit einem Reiter darauf, und alsdann «im Flusse verscharrt» *ina nāri telemmir* Rs. 14f.). Diese Parallele scheint auch dafür zu sprechen, in *harū* hier, und dann auch oben in Z. 53, in der Tat das Wort «graben» und zwar in substantivischer Bedeutung «Graben» zu sehen.

In L folgt am Schlusse als Stichzeile für die nächste Tafel noch: *I amēlu kunukku-šu lu ḫipi lu ḫaliq lu a-na nāri [nadi]* «Wenn Jemandes Siegel sei es zerbrochen ist, sei es verloren gegangen ist, sei es in den Fluß [geworfen ist]»; darauf *tuppu I.C.XXX.V^{kan} nam-bú[r-bi]* «135. Tafel Lösungsbräuche»;¹ sodann die übliche Unterschrift der Tafeln der Assurbanipal-Bibliothek. — B hat als Unterschrift: *ina pu-ut tup-pi šá* GAB.RI *Bābili šat-ru* «Auf Grund einer Tafel, die nach einem Exemplar von Babylon geschrieben ist»; dahinter noch mehrere z. T. verwischte Zeichen, die mir ihrer Bedeutung nach nicht recht klar sind, die aber vielleicht etwas besagen wie «abgeschrieben und verglichen» (*šatir-ma bāri*) oder vielleicht auch wie «eilig exzerpiert» (*ḫantiš naska*).

¹) Vgl. SCHRANK, *Bab. Sühnriten* 71f.

'Ijādat al-marīd.

Von Ignaz Goldziher.¹⁾

Vorzugsweise sind es drei Typen, in denen die Frauen in der altarabischen Poesie erscheinen. Ihr Beruf als Klagefrauen (*nawā'ik*, *nawādīb*, *barwākī*, *rawātī*²⁾) bedarf keiner erneuerten Darstellung.

Eine häufige Beziehung, in welche die Frauen in der alten sowie der ihr nacheifernden neueren³⁾ Poesie zum Dichter treten, ist die als Tadlerinnen (*'ādīlāt*, *'awādīl*). Sie erscheinen stets, um den leidenschaftlichen, zu Ausschreitungen geneigten Ungestümen zur Besonnenheit und Mäßigung zu ermahnen. Den Trauernden versuchen sie von übertriebender Kundgebung seiner Verzweiflung,⁴⁾ den Zecher

1) Zur Abfassung des folgenden Aufsatzes wurde ich während meiner Rekonvaleszenz von schwerer Krankheit, März 1919, angeregt.

2) Auch *nawā'ī* (Abū Zajd, *Nawādīr* 6, 5), *lawā'ihī* (Ibn al-Mu'tazz, *Diwān* I 20, 16).

3) Sogar in einem volkstümlichen modernen *madīh* des christlichen Dichters Faḍl Allāh al-Abjārī an die Jungfrau Maria (in einer religiöse Lieder, Heiligenlegenden u. a. m. enthaltenden Handschrift des Ungarischen Nationalmuseums, Nr. XXII meines Verzeichnisses, fol. 291^b):

وكيف لا يا عواذل لا تلوموني
ومدح مريم تاج راسي فخلوني
لو كان لكم (sic) عقل ما كنتوا بتنهوني
والعقل والقلب عند البكر مرهوني

4) Vgl. Ṭarafa 13, 22, wo der höchste Grad der Verzweiflung dadurch bezeichnet wird, daß selbst die Tadlerinnen an derselben teilnehmen.

vom unmäßigen Genuß zurückzuhalten und auch den verschwenderisch Freigebigen zur Einschränkung seiner grenzenlosen Liberalität, zur Schonung seiner Habe zu ermahnen.

«Seit jeher bin ich gegen die Tadlerinnen widerspenstig — rühmt von sich Ḥātim — und über die Auslese meiner Habe ist meinen zehn Fingern die Macht eingeräumt» (*Diwān* ed. SCHULTHESS 31 v. 18). Und in diesem Sinne wird Naǧāṣī von seinem Bruder betrauert als «Wackerer, der nicht gehorcht den ihn wegen seiner Freigebigkeit Warnenden (عوادِلُ) und von dem seine Tadlerinnen (الزاجرين¹ عن التدى) mit seinem Ungehorsam zurücktreten» (Jākūt IV 352, 14). Und ebenso wie der Dichter die begleitenden Freunde und auch andere Gegenstände der Anrufung²) im Dual anredet, so läßt er auch die Tadlerinnen³) häufig zu zweien auftreten: عادلتين (*Diw. Ḥātim* ed. SCHULTHESS 42 v. 10; فلا وتولا تعذلان . . . A'sā Hamdān, *Ag.* V 150, 7. 9; vgl. Achṭal 176, 4).

1) Auch männliche Tadler (العاذلون 'Adī b. Zejd, *Ag.* V 167, 7), zumal wo es gilt, klagende Frauen zur Mäßigung zu ermahnen (Ṭab. I 1413, 1). Zu bemerken ist die Kombinierung von عاذِلون und عواذِل in derselben Zeile, Achṭal ed. SALHANI 400, 3, *Ag.* XI 97, 4 v. u. (wie oben زاجرون und عواذِل). In der späteren Poesie herrschen die männlichen Tadler vor; s. eine Sammlung von Gedichten bei Antākī, *Tazjīm al-aswāk* (Kairo 1279) 406—411.

2) Z. B. die *bawāki* (Marāṭī Ṣawā'ir al-ʿarab [Bejrūt] I 92, 3—8, *nā'ihātān*, Lebīd, *Diwān* 21 v. 2), die Schenken (*Mā bukā'u* ed. GEYER 77—78 Anm., *Ag.* XIX 123, 2), Kameltreiber ('Abīd b. Abraṣ ed. LYALL 15 v. 10), ominöse Raben (Ḳālī, *Amālī* III 162, 1), die klagend girrenden Tauben (Jākūt II 211, 1), die Wohnungsspuren (اسلما يا ايها الطللان) *Ag.* XII 34, 1 ff.). Vgl. لَهَوْتُ بِجَارَتَيْهِ و بِجَارَتَيْنَا, während im folgenden Singular-Pronomen لَهَوْتُ بِهَا (Ġāḥiz, *Mahāsīn* 284, 2. 6. 8).

3) Wie auch die männlichen Tadler (يا عاذِلِي) *Ag.* XVIII 203, 1 ff., Ibn Badrūn 265, 11).

Beachtung verdient noch eine dritte Betätigung, die den Frauen in der altarabischen Poesie zugeteilt wird. Gleich der Totenklage erscheint auch der Krankenbesuch (‘ijādat¹⁾ al-marīd) als gesellschaftlicher Beruf, dessen Übung im Stamme besonders den Frauen obliegt.²⁾ Noch zu Beginn der islamischen Zeit spendet Ma’n b. Aus, selbst ein töchterreicher Mann (مِثْنَات), einem Stammesgenossen, der sich über die Geburt eines Töchterchens verdrießlich zeigt (vgl. Sure 16 v. 60) die Tröstung, daß man durch die Töchter die Hoffnung erwirbt, in ihnen eine Familie von unverdrossenen Krankenbesucherinnen³⁾ und Klagefrauen zu hinterlassen (Ma’n b. Aus, *Diwān* ed. P. SCHWARZ nr. 13). Die ersteren (‘aīdāt, ‘awā’id, ‘uwwad⁴⁾) sind typische Gestalten

1) Der strenge Sprachgebrauch beschränkt bekanntlich das Verbum **عاد** auf solche Besuche, sonst **زار**; vgl. al-Buḥturī, *Diwān* (Stambul 1300) 226, 8: wir besuchen dich als Kranken; erwünschter wäre es uns, dich als Gesunden besuchen zu können **فَجِئْنَاكَ عَائِدِينَ وَكَانَ أَشْهَىٰ ۖ أَلَيْنَا لَوْ تَزَارُ** ولا تُعَادُ. Dies begründet die Variante **وَوَزَارَنِي** für **وَعَادَنِي** Ṭarafa 4 v. 81 (*Mu‘allaḩa* (ARNOLD) v. 82).

2) Vgl. JACOB, *Altarabisches Beduinenleben* 158.

3) **عَوَائِد لَا يَمْلَنُهُ** (so auch Muḩāḩarāt al-udabā I 204); *Aḩ.* X 165, 6. **نَوَاب** 7, was aber mit dem folgenden **وَنَوَائِح** eine Tautologie böte; das Verbum **مَدَّ** wird auch sonst (jedoch auch als Prädikat zu **العَوَائِدِ** *Mufaḩḩal*.

[THORBECKE] 16 v. 1) in positiver und negativer Weise eben bei **عَوَائِد** gebraucht; s. z. B. Aus b. ḩaḩar ed. GEYER mit S. FRAENKEL, ZDMG XLIX 297. Ṭa‘ālibī (*al-Laṩā‘if wal-ṩarā‘if* [Redaktion des Aḩmed b. ‘Abdalrazzāḩ al-Muḩaddasī, Kairo 1307] 69, 13 überliefert in dem Vers des Ma’n die La. **خَوَائِم**.

4) Der strenge Sprachgebrauch beschränkt **عَوَان** (Sing. **عَائِد**) auf männliche, **عَوُون** (Sing. **عَائِدَة**) auf weibliche Krankenbesucher. LA s. v. IV 314, 18—20: **وَرَجُلٌ عَائِدٌ مِنْ قَوْمِ عَوُونٍ وَعَوَانٌ وَنِسْوَةٌ عَوَائِدُ**



der alten arabischen Poesie, natürlich auch der den alten Mustern nacheifernden Dichtungen späterer Literaturepochen. «Gar manchen Tag, wenn ich krank bin, besuchen mich edle Frauen von Ḥujjej und Mālik» (Ṭarafa 10 v. 7. Ṭabari I 1748, 12 von Zejd al-chejl). Der teilnahmevollen Frauen seiner Heimat gedenkt, von schwerer Krankheit in der Fremde heimgesucht, Zejd al-chejl: «Dort hätten mich, wenn ich erkrankte, Frauen besucht,¹⁾ durch welche der Leidende nicht gesund wird. Wenn doch die mich (hier) besuchen, nicht zu mir kämen, und die von mir fern sind, meine Besucherinnen wären» (Ag. XVI 49, 13; vgl. Ibn Hišām 947, 10). Die Anwesenheit dieser humanen Frauen gilt als Attribut schweren Siechtums des Mannes, dem der Besuch gilt. Um zu sagen, daß den Dichter eine Botschaft in schwer krankem Zustand getroffen hat, bedient sich Bu'ejt der Wendung:

«Bei meinem Leben! die Botschaft des Mālik traf einen Körper, der zwischen 'awā'id Schmerzen empfand» (بين العوائد مخنبل Abū Zejd, *Nawādir* 29, 7, LA s. v. شمل, XIII 393 ult.). Der Kranke ist مُدْنِفٌ بين عَوَادِه siech zwischen den ihn Besuchenden, Pflegenden (Ag. XVIII 24, 17. vgl. VI 68, 3).²⁾ Die zärtliche Sorgfalt³⁾ der 'awā'id für den

وَعَوْدٌ وَهَنَّ اللَّاتِي يَعْدُنَ الْمَرِيضَ الْوَاحِدَةَ عَائِدَةً
وَأَمَّا الْعَوْدُ فَالْحَكِيمُ أَنَّهُ جَمْعٌ لِلنَّاتِ يُقَالُ نَسُوهُ عَوَائِدٌ وَعَوْدٌ 4 v. u.

وَهَنَّ اللَّاتِي يَعْدُنَ الْمَرِيضَ. Im lebenden Sprachgebrauch scheint diese Differenzierung nicht konsequent eingehalten zu werden. In alten Gedichten, in denen die Beziehung auf weibliche Krankenbesucher beliebt ist, wird man wohl das maskuline 'awwād zuweilen aus metrischem Bedürfnis nach einem langen Vokal gebraucht haben. In unseren Beispielen haben wir in folgendem der Vollständigkeit wegen auch 'awwād-Stellen angeführt.

1) Nachgeahmt von 'Omar b. abī Rabī'a (ed. Kairo) 143, 5.

2) Vgl. Ibn al-Mu'tazz I 79 ult. يَمِجُّ آخِرَ الْعَهْدِ بَيْنَ عَوَادِهِ.

3) Das Epitheton الْمَشْفِقَاتِ gibt ihnen Nuṣajb (st. 108) in einem Ge-



Kranken ist sprichwörtlich حُنُوُّ الْعَائِدَاتِ عَلَى السَّقِيمِ (‘Argī,¹) *Ag.* I 158, 16).² Ihre Verzweiflung (sie beißen ihre Finger vor Schmerz) über den Tod ihres Pfleglings veranschaulicht ein Wort des Lebīd (ed. BROCKELMANN 40 v. 61). Sie halten treu beim Kranken aus, und wenn es mit ihm zu Ende gegangen ist, schließen sie sich den Klageweibern mit dem Ruf *lā tab‘ad* (sei nicht fern!) an (Ḥātīm ed. SCHULTHESS 38 v. 4).³ «Ich erwerbe Ruhm, oder es stehen des Nachts über mir (meinem Leichnam) die Klagefrauen, die mich beweinen und die *‘uwwad*, die über den Toten Klagen anstimmen und Geschrei erheben» (‘Adī b. Zejd, *Ġamhara* 104, 13).⁴ Daher wird es wohl kommen, daß sie mit den Klagefrauen selbst verwechselt werden. «Wir haben den Helden in ein Grab gelegt, zu welchem am Abend die *‘awā’id* ziehen» (Haffān, *Ag.* V 169, 14).

Die Tätigkeit der *‘a’idāt* ist nicht bloß auf den teilnahmsvoll tröstenden Besuch beschränkt, sie sind vielmehr mit wirklichen Dienstleistungen (*Nābiġa* 3 v. 2, sie ordnen das Lager des Kranken) um die Pflege des Kranken bemüht. «Ḥalīma pflegte meiner mit beiden Händen, während in meiner Krankheit von den Stämmen meine Besucher kamen» (Aus b. Ḥ. 7 v. 2). Es wird dabei auch ihre Be-

deutlich, worin er beim Chalifen sein langes Fernbleiben vom Hof mit seiner eben überstandenen langen Krankheit entschuldigt und dabei in altertümelnder Weise der *‘a’idāt* erwähnt (*Ag.* I 148, 12).

1) Das Gedicht, in dem dieser Halbvers vorkommt, wird im *Dirwān* des ‘Omar b. abī Rabī’a (ed. Kairo) 47 unten von letzterem überliefert.

2) Vgl. Kutějir, *Ag.* XI 74, 6 v. u.; LA s. v. جِنَا I 43 gibt die La. جنوة العائدات على وسادي: «O Ġadīra, hättest du nur am Morgen unserer Trennung gesehen, wie Krankenbesucherinnen sich auf mein Ruhekissen neigten (d. h. wie krank ich damals war)».

3) Vom Toten ضنّ عنه عوائد *Ag.* V 130, 6.

4) Die *‘uwwad* umstehen die Bahre neben den trauernden Familienmitgliedern (Abu-l-‘Atāhija, *Dirwān* ed. Bejrūt 77, 8).

teiligung an dem ärztlichen Heilungsverfahren vorausgesetzt.¹⁾ Dies begründet auch ihre Bezeichnung als *awāš*. Sie sind erschreckt durch die Betrachtung der Wunde (Ḳajs b. Chaṭīm ed. KOWALSKI I v. 9) und die Sondierung derselben (Ibn al-Sikkīt, *Alfāz* 542, 5).²⁾ Die Tätigkeit der arabischen Frauen auf dem Gebiet der Krankenpflege ist auch sonst bezeugt. Die Daten, die wir hierüber aus der ersten Zeit des Islams besitzen, sind wohl nicht als Zeugnisse einer durch die Religion eingeführten humanitären Neuerung zu betrachten. Während der Chejbarschlacht unterzog sich eine Frau aus dem Aslanstamm der Pflege der Verwundeten innerhalb der Moschee.³⁾ Dasselbe wird von einer Frau aus demselben Stamme mit Bezug auf die Grabenschlacht berichtet; sie errichtet zum Zweck der Verwundetenpflege ein Zelt (خيمة) in der Moschee des Propheten (*Usd al-gāba* II 297, 5; V 353 ult.) Von einer anderen Frau berichtet ein Ḥadīṭ, daß sie ihren Gatten in sechs Kampfeszügen des Propheten begleitete, um vereint mit anderen Frauen die ärztliche Pflege der Kranken und Verwundeten zu übernehmen (Buch. *ʿIdejn* nr. 20: (فَكُنَّا نَقُومُ عَلَى الْمَرْضَى وَنَدَاوِي الْكَلْمَى).⁴⁾ Hin-

1) عِيَاد wechselt demgemäß mit دِوَاء Hudejl. 65 v. 10; 128 v. 10 und Scholien.

2) Ebenso der *ʿāʿid*, *Mufadd.* (LYALL) 15 v. 15.

3) *Muh. Stud.* II 299, 3.

4) Ein Krieger nimmt vier seiner Töchter mit in den Krieg, die beim Kriegsschauplatz ein Zelt für die Wasserversorgung der Kämpfenden einrichten, dabei auch die Aneiferung der Krieger betreiben und feige Flüchtlinge damit verhöhnen, daß sie ihnen Kuḥl-Sonde und Kohlenbecken (Utensilien für Frauen) entgegenstrecken (*Ag.* XII 55, 11 v. 11. فِينَيْن بَيْتًا وَجَعَلْنَ يَشْتَقِينَ

الماء وتخصصن وكان الرجل اذا رجع فارًّا اعطينه مكحلة وجمراً
(وقُلْنَ معنا فانزل (اي اذك من النساء). Nach einem im Muḡam al Ṭabarānī verzeichneten Ḥadīṭ (dessen Urtradentin Frau Umm Salima) erhalten fromme Frauen auch im Jenseits nebst goldenen Kämmen auch Kohlenbecken,

gegen klagt ein krank daniederliegender Bruder der Chansā, Ṣaḥr b. ‘Amr darüber, daß seine eigene Frau der langen Krankheit ihres Gatten bereits überdrüssig geworden, während Umm Ṣaḥr (seine Mutter) unverdrossen seiner Wartung obliegt (*Ag.* XIII 137, 13).¹⁾

Nicht nur bei körperlicher Krankheit läßt man die ‘*ā'idāt* erscheinen. Es ist vielmehr ein beliebter Typus der alten Poesie sie einzuführen, wenn die Seele des Dichters von Schmerz und Betrübniß geplagt ist.²⁾ Es ist für die Lebensauffassung des Arabertums charakteristisch, daß auch die des Kindersegens entbehrende Frau sagen kann, daß ‘*uwwād* bei ihr aus- und eingehen, um ihr Trost zuzusprechen (Ibn al-Sikkī, *Alfāḡ* 368, 4). ‘Uwejf al-Ḳawāfi klagt darüber, daß in einem Seelenschmerz, der ihn des Schlags beraubt, ihn die ‘*uwwād* vernachlässigen (*Ḥam. Namat al-‘awād* 127 v. 2). Und al-Ġaḥḍar b. Mālik, dessen Gedichte al-Sukkarī in dem leider verloren gegangenen *Kitāb al-luṣūṣ* aufbewahrt hatte, klagt im Kerker, in den ihn Ḥaġġāġ geworfen, «daß ihn dort viel Kümmernisse plagen; diese seien die ‘*uwwād*, die ihn besuchen, nicht ‘Uwwād aus seinem Stamm» (*Chiz. a.* IV 483, 6 v. u.). Daß hier unter ‘*uwwād*

freilich aus Perlen: ... البس الله وجوههنّ التور واجسادهنّ الحرير

Ḥamrahn al-darwamshatayn al-zahab (Ibn Ḳajjim al-Ġauzija, *l‘ām al-muwakka‘ina* III 485, 1 (Kairo 1325). Die Charakterisierung des Feiglings mit *kuhl* und *miġmar*: Ibn Ḳutejba, *Poesis* 464, 9, *Naḳā'id* ed. Bevan 732, 4. Ġerir, *Diwān* ed. Kairo II 38, 10, Ibn Hiṣām 430 unten, *Ag.* XIX 131, 14;

Ṭabarī II 462, 3; vgl. das Sprichwort *است لم تعون الجمر* (Mejdāni [Būlāk]

I 292). Jedoch auch Männern wird das *miġmar* als gastliche Ehrenbezeugung gereicht (Ma‘mūn dem Vezīr Aḥmed b. Jūsuf; Fachrī ed. AHLWARDT 271).

1) Vgl. Abu-l-‘Atāhija, *Ag.* IX 56, 3 v. u. und einen Dichter des IV. Jahrhunderts *Jatīmat al-dahr* I 216, 7.

2) Bei Aḥṭal (ed. SALHANI 321, 7) erscheinen die ‘*uwwād* neben den «Tadlerinnen» in einem heiteren Gedicht, in welchem der Dichter die Folgen des Rausches schildert.

Frauen zu verstehen seien, zeigt die Konstruktion v. 2:

لا عَوَادَ قَوْمِي أَطَّلَنَ عِبَادَتِي إِلَيَّ

Inbesondere ist Liebesgram das Leid, in welchem die Dichter durch tröstenden Krankenbesuch sich aufrichten lassen. «Ob wohl die Besucherinnen zu mir kommen werden durch die Liebe Salmā's», d. h. in dem Siechtum, in welches ich durch meine unglückliche Liebe zu S. verfallen bin! (*Mufadd.* THORBECKE, LYALL 15 v. 1).¹⁾ Besonders häufig sind die Beziehungen auf die 'a'idāt in den Gedichten des ob der gewaltsamen Trennung von seiner Lubnā trostlosen Kajs b. Darīḥ (*Ağ.* VIII 120, 1—3; 124, 25 صبيحة جاء العائدات والعائدات 128 ult. 129, 16 يعيدني فظلت على العائدات تفجع تعود). Man hatte ihn, so erzählt der Bericht von diesem Liebeshelden, mit Frauen umgeben, die ihn durch ihren Zuspruch trösteten und durch ihre Unterhaltung von seinem Schmerz ablenken sollten (119, 14). Immer wieder schwebt, wenn er auch der Ohnmacht nahe ist, der Name der Geliebten auf seinen Lippen, und er will davon nicht lassen, «wenn er auch seinen Geist inmitten der Krankenbesucherinnen aushauchen sollte» (*Ağ.* ib. 111, 16) ولو كنت بين العائدات أفيق

Da kann es auch vorkommen, daß die besuchenden Damen selbst, ohne es zu wissen oder es darauf anzulegen, die Liebe des Kranken erregen. So bezeugt von sich der verliebte schwarze Sklave Suḥejm in einem Liede, das man auch in Musik gesetzt hat, daß die besuchenden Frauen sich von überall her zusammenfinden «drei und vier und eine, so daß sie zusammen acht sind,»

«um einen Kranken zu besuchen, dessen Krankheit sie selbst erregt haben»

«unter den Besucherinnen ist ja jene, die meine Krank-

1) Der Dichter verbirgt vor den 'arwād diese Ursache seines Leidens (*Ağ.* XX 92, 6 v. u.).



heit ist» (*Ag.* XX 6, 1; ed. ZETTERSTÉEN, ZA XXVI 328 v. 35—36, wo der Variantenapparat verzeichnet ist).

Daß aber die tröstende Teilnahme der ‘*urwād* dem Leidenden nicht wirklich Hilfe bringen könne, dient zur Vergleichung mit erfolglosem Hoffen: «wie der Kranke in das Antlitz der ‘*urwād* blickt» (*Nābīga* 7 v. 19).¹⁾

Andererseits wird durch den Besuch der Frauen der Gedanke an den bevorstehenden Tod nahegelegt: لم أَحْفِدْ

متنى تام عَوْدِي «es kümmert mich nicht, wann meine Krankenbesucher(innen) aufstehen (um sich zu entfernen, weil sie an meiner Wiedergenesung verzweifeln)», d. h. Todesfurcht ficht mich nicht an (*Ṭarafa* 4 v. 56, *Mu‘all.* v. 58). Vgl. *Ḥam.* 576 v. 3

LA نظر VII 73: «als wäre sie ein Kranker, den die Besucherinnen sich selbst überlassen», d. h. an dessen Genesung man bereits verzweifelt.²⁾ Der hochbetagte Zuhejr b. Ġanāb drückt sein Verlangen, nicht in trostlosem Siechtum zugrunde zu gehen, so aus: «Ich möchte sterben, ohne daß die Krankenbesucherinnen an mir verzweifeln» (*Ag.* XXI 100, 1). Vom selben Gesichtspunkt aus nennt ein Dichter (bei TA *خرف*, VI 82, 19) eine

1) Ist Sprichwort geworden, Mejdānī (*Būlāk*) II 247 ohne Quellenangabe. Der Vers des Nābīga hat manchen Kritiker nicht befriedigt; man findet die

Vergleichung hinkend: وقد عاب الاصمعي بين يدي الرشيد قول

النابعة الذبياني نظرت الخ على انه تشبيه لا يلحق ولا يشق

Hdschr. Univ. Leipzig, Nr. 470) ولم يجد فيه المطعن

للطعن: (fol. 103^a) الآ بذكر السقيم فآه رغب عن تشبيه الكبوبة

به (Hschr. L. *المراة*) (Ibn Rašīq, *al-‘Umda fi šinā‘at al-šī‘r* [Kairo, Chāngī 1225/1907] 205, 5 v. u.). Vgl. Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamawī, *Chizānat al-adab* [Kairo 1304] 180 unten.

2) FREYTAG übersetzt: aegroto similis, quem consuetudine (Verwechslung mit Plural von *عادة*!) reliquerunt.



tötliche Verwundung, von der kein Aufkommen mehr denkbar ist, *مُؤَيَّسَةُ الْعُودِ*, d. h. welche die *'uwwād* veranlaßt, alle Hoffnung aufzugeben; Mutanabbī (ed. Kairo 1308, I 167) vom hoffnungslos daniederliegenden Kranken: Arzt¹⁾ und Krankenbesucher werden seiner überdrüssig (*ومدّ طبيبي جانبي*) (*والعوائد*).²⁾

Wenn diese auch ihre eigene Trostlosigkeit dem Kranken und seinen Angehörigen gegenüber nicht verlauten lassen, so sind sie innerlich um so mehr bewegt über den verzweifelten Zustand ihres Pfleglings. «Wenn der Kranke³⁾ im Halbschlaf liegt, klagen sie gegen einander über die Hoffnungslosigkeit seines Zustandes.» Ein alter Dichter (*Hudejl*. 270 v. 64. 65) vergleicht *'uwwād* mit den Tieren der Steppe, die in finsterner Nacht einander zuheulen. Auch an das Verhalten der *'u*. bei den Klagen des Kranken knüpfen arabische Dichter verschiedene Vergleichen. Den tröstenden Zuspruch, mit dem sie die Klagen der Leidenden erwidern, vergleicht al-Ṭirimmāḥ mit dem Ruf der Henne, die durch den Schrei des Straußen erweckt wird (bei Ḳuṭrub *Wuhās* ed. Geyer 652). Du-l-rumma vergleicht das Ächzen des Ka-

1) Beide werden auch sonst nebeneinander erwähnt, z. B. bei der Krankheit des verliebten *'Udriten* *'Urwa* b. Ḥizām *مع العواد* وقاما (العرفان) *يبتدران* (*Muwassā* ed. BRÜNNOW 57, 12, *Chiz. adab* II 32 ult.); Muzarrid (*Mufadd.* 15 v. 15): «ich führe gegen Ibn Taub einen Schlag, der blindlings trifft, der Arzt und Krankenbesucher jammern macht». Mutanabbī (I 204) in der Beschreibung einer verzweifelten Krankheit: «sogar der Arzt erkrankt davon und den *'u*. selbst muß man Krankenbesuche abstatten».

2) Ein späterer Dichter (Abū Muḥammad al-Tejmī, früh'abbāsische Zeit) schildert hingegen in einem Trauergedicht auf seinen Sohn Ḥajjān, wie die Krankenbesucher sich bestreben, dem besorgten Vater Hoffnung einzuflößen (*Ag.* XVIII 115, 20).

3) LA *غفق* XII 164 *السليم* der von der Schlange Gebissene. Vgl. zum Gedanken Ḳālī, *Amālī* III 20, 9.

mels über den ihm durch das Anlegen des durch die Nase gezogenen Ringes und durch die Befestigung des Sattels verursachten Schmerz¹⁾ mit der Klage, die der Kranke seinen Besuchern gegenüber laut werden läßt (*Asās*, s. v. **وصب** II 334).²⁾ Unter solchen Vergleichen kann noch erwähnt werden, daß in einem dem südarabischen Fürsten Ḥassān b. Tobba‘ zugeschriebenen Gedicht der Zug der Scharen, mit denen der Fürst seine Eroberungszüge antritt, mit der «Gangart der Krankenbesucher» (**مَشِيَّةُ الْعَوَادِ**) verglichen wird (*Ag.* XX 7, 19).

Der Besuch der *‘awwad* gilt in der alten Poesie als Maßstab der Gastlichkeit, die man in der Fremde findet. Als Attribut der Verlassenheit in fernem Lande wird hervorgehoben, daß man fern von der Heimat in der Krankheit nicht besucht wird: **نَائِي الْحَلَّةِ عَنْ مَزَارِ الْعَوْدِ** (*Ag.* IV 124, 11 Ismā‘il b. Jasār). Die Mutter des Ta‘abbaṭa šarran fragt in ihrer Totenklage um den Sohn, ob er denn in Feindesland gestorben sei «krank, ohne besucht worden zu sein?»

أَمْرِيضَ لَمْ تُعَدِّ (*Ham.* 415 v. 1). Die Abwesenheit der Besucher während seiner Irrfahrt in Syrien beklagt Imru-ul-ḳajs (13 v. 5). Ka‘b b. Zuhejr schildert die Bewohner eines Ortes, wo man ihm, dem fern von seiner Heimat wandernden Fremdling, nicht die erwünschte Gastfreundschaft anwies (*Dīwān*, MS der Bibliothek der DMG 26 v. 1. 2):

تَقُولُ ابْنَتِي الْهَيَّ أَبِي حُبُّ أَرْضِهِ ❖ وَأَعْجَبُهُ الْإِفُّ لَهَا وَلُزُومُهَا
بَدَلُ الْهَيَّ أَبَاهَا أَنَّهُ فِي عِصَابَةٍ ❖ بَرَهْمَانَ³⁾ أَمْسَى لَا يُعَانُ سَقِيمَهَا

1) Anderwärts: wie der von der Schlange Gebissene klagt, dessen Wunde eitert (LA **سلم** XV 184, 6 v. u.).

2) Der Vers ist auch ZDMG XVI 748, 2 gegeben; der La. **اعواده** ist sicher **عواده** vorzuziehen.

3) Hschr. **بُرْهَمَانَ**.

‘Abdallāh b. Muṣ‘ab (st. 184), Statthalter von Medina unter Hārūn al-raṣīd, ein Sproß des Zubejridengeschlechtes, klagt einmal darüber, daß ihn niemand in seiner Krankheit besucht, während er selbst Hunde besuchen würde, wenn sie krank darniederliegen (*Kāmil* 310, 13). Dieser letztern Pointe verdankt er den Beinamen **عائد الكلب** (*Ag.* XX 182, 8; Ibn Raṣīḡ ed. Kairo 23, 16). Auch Mutanabbī beklagt in einem Gedicht die in der Fremde erfahrene Frostigkeit der Leute: «Wenige besuchen mich in meiner Krankheit, siech ist mein Gemüt» (*Dīwān* II 374).¹⁾ Die verwitterten Reste der verödeten «Wohnstätte» vergleicht ‘Abdallāh ibn al-Mu‘tazz mit den in ihren Besuchen lässigen ‘*awā’id* (*Dīwān* 24, 2).

Andererseits rühmt der Dichter die humane Gesinnung damit, daß bei den Leuten der kranke Fremdling teilnahmevolle ‘*uwwād* findet (Al-Azrakī 383, 11). Al-Aswad b. Ja‘fur rühmt vom Stamme der ‘Auf, man fände in ihm **أسوة العوّاد** (LA *فتا* XX 4, 1). Ġerīr begrüßt die edeln Ķurejšiten, die ihn in seiner letzten Krankheit besuchen **وهم اهلى وعوّادى** (*Ag.* VII 76, 22, *Kāmil* 148, 18). Dasselbe Thema hat ein Gedicht des Ibn Munādir (*Ag.* XVII 24 unten), der mit dem Ruhme der B. Machzūm, die ihm, dem kranken Fremdling in Mekka, Teilnahme erwiesen, den Tadel der übrigen Ķurejš-Familien verbindet, die ihn vernachlässigten. Mit Anpassung an den alten Ausdruck **صلة الرّحيم** nennt einmal ein späterer Dichter die dem Kranken erwiesene Treue **صلة المريض** (Ḥammād ‘Aġrad, *Ag.* XII 84, 3). Hingegen verbittet sich der Dichter den Krankenbesuch von Seiten seiner Feinde: «Wenn ich erkrankte, so mag ich dich nicht zu meinen ‘*uwwād* zählen» (‘Abīd b. al-abraṣ, *Chiz. ad.* IV 504, 7).²⁾

1) Vgl. Ibn abī ‘Ujejna, *Ag.* XVIII 27, 5 v. u.

2) In der Version ed. LYALL nr. 25 sowie Mucht. 100, wo das betreffende Gedicht aufgenommen ist, fehlt dieser Vers. S. die Noten bei LYALL p. 70.



Die wohlthuende Wirkung, welche die ‘*ijāda* auf den Kranken übt, bietet den Anknüpfungspunkt für eine rhetorische Figur, indem man von einem hochherzigen Menschen sagt: er sei wie der Besuch bei einem Kranken, wie das Geschenk eines von einer Reise Heimkehrenden usw.,¹⁾ während wieder der Wunsch, es möge sich jemand stets der besten Gesundheit erfreuen, durch Abū-l-faraġ al-Iṣfaḥānī in einem seinem Mäcen, dem Vezir al-Muhallabī gewidmeten Gedicht mit der Phrase ausgedrückt wird: «du mögest behütet sein von den Besuchen der ‘*urwāḍ*» (*Fāṭimat al-dahr* II 280, 2).

Der paraenetischen Poesie liegt nahe der Gedanke, unter den die Vergänglichkeit alles Irdischen beweisenden Erscheinungen des Lebens auch dies zu erwähnen, daß wer heute als ‘*a’id* teilnehmender Augenzeuge des Siechtums und des Hinschwindens des Nebenmenschen ist, morgen selbst, vom Kranken überlebt, dem Tod anheimfällt

وَكَيْفَ أَمْسَى يَعُودُ مَرِيضًا ❖ وَهُوَ أَدْنَى لِلْمَوْتِ مِمَّنْ يَعُودُ

(‘Adī b. Zejd, bei ‘*Ikd* I 379, 12; vgl. Abu-l-‘Atahija, *Dīrwān* ed. Bejrūt 40, 6, Abu-l-‘Abbās al-Ṣajmarī [st. 275] bei Jākūt III 443, 7, Ḳazwīnī ed. WÜSTENFELD II 268, 3 v. u. Damīrī s. v. *قطا* II 300, 15 v. u.).

Im Islam gilt ‘*ijādat al-marīd* als eine der Haupttugenden der religiösen Ethik. Ich habe anderswo im einzelnen nachgewiesen, daß die diesen Grundsatz und die damit zusammenhängenden Einzelbestimmungen entwickelnden Ḥadītsprüche zum großen Teil den dies Gebiet behandelnden talmudischen Lehren entlehnt sind (*Revue des Études juives* XLIV, 60—70).

Dabei knüpfen sich an diese Tugendübung im Islam speziell islamische Bräuche und Anschauungen. Der Krankenbesucher spricht beim Eintritt die *fāṭiha* (Ḥāfiz,

1) Ḳālī, *Amālī* (ed. Būlāḳ) I 254, 2.



Nān 18 v. 1, ed. Rosenzweig II 448).¹⁾ Aus älteren Ḥadīṭ-nachrichten können wir wohl folgern, daß diese in der *Ġā-hilijja* zumeist den Frauen zugewiesene Betätigung ihnen auch im Islam nicht entzogen wurde. Fāṭima, die Schwester des Ḥuǧejfa b. al-Jamān erzählt davon, daß sie in Gesellschaft anderer Frauen den Propheten in seiner Krankheit besuchte *اتينا رسول الله في نساء نعوذ به وقد حُم الخ* (bei Šaʿrānī, *Kaṣf al-ġumma* I 236, der wohl eine ältere Quelle ausgeschrieben hat). Buchārī hat in seinem *Kitāb al-marḍā* nr. 8 den Titel: *باب عيادة النساء الرجال*.²⁾ Solchen Daten steht freilich andererseits folgende traditionelle Erzählung entgegen: Die Anšārerin Asmā bint Jezid aus dem Stamm der B. Naḥsāl, die eine Frauenabordnung vor den Propheten führt, richtet an ihn die folgende Ansprache: Wir, Gemeinde der Frauen, sind eingeschränkt und abgeschlossen und müssen in unseren Häusern sitzen, eure Begierden befriedigen und mit euren Kindern schwanger gehen, während ihr, Gemeinde der Männer, vor uns den Vorzug habt, in öffentlichen Versammlungen zu erscheinen, die Kranken zu besuchen, den Leichenzügen beizuwohnen, die heilige Pilgerfahrt oftmals zu unternehmen und, was noch vorzüglicher als alles dies ist, auf dem Wege Allāh's in den Religionskrieg zu ziehen (*Usd al-ġāba* V 398). Daraus könnte gefolgert werden, daß im Sinne der Erfinder dieses Ḥadīṭ die Übung der *'ijāda* den Frauen versagt wäre.³⁾

1) Die persische Benennung der *'ijāda* ist an dieser Stelle: *بپرس خاسته آمدن*.

2) Die Kommentare versäumen nicht darauf hinzuweisen, daß die dort angeführten Beispiele sich auf die Zeit vor der Abschließung der Frauen (*قبل الحجاب*) beziehen.

3) In einer anderen Version dieser Erzählung fehlt bei der Aufzählung der den Frauen vorenthaltenen Leistungen die Erwähnung des Krankenbesuchens, al-Muḥrī, *Nawādir al-aḥbār* (am Rande des *Muḥīd al-ʿulūm*, Kairo 1310) 96.



Eine Beschränkung erfährt die Übung der ‘ijāda im Sinne der Wünsche der rechtgläubigen Muslime am Glaubensstande des zu Besuchenden. Die Geringschätzung, die sich bei den alten Arabern in der Unterlassung des Krankenbesuches bekundete, schöpft ihr Motiv nicht mehr aus sozialen Vorurteilen,¹⁾ sondern aus religiösen Gesichtspunkten. Im oft berufenen *Ḥadīṭ*, in welchem die *Ḳadariten* als «Mağūs dieser Gemeinde» bezeichnet werden, wird als Folgerung hinzugefügt: «wenn sie krank sind, besuchet sie nicht, und wenn sie sterben, seid bei ihrer Bestattung nicht anwesend» (*Musnad Aḥmed* II 86).²⁾ Der streng konservative Maghribiner Ibn al-Ḥāğğ al-‘Abdarī formuliert diese Beschränkung in folgenden Worten: «es sei denn, daß der Kranke einer dem heiligen Gesetz widersprechenden Sache anhangt; in diesem Falle soll sein Besuch unterlassen werden, bis er sich davon lossagt und sich von ihr durch eine im heiligen Gesetz anerkannte Buße bekehrt» *الأ ان يكون المريض ممن هو ملتبس بشيء مما يخالف الشرع الشريف فتترك عيادته حتى يقلع عن ذلك ويتوب منه التوبة المعتبرة في الشرع الشريف* (*Madchal* III 183 unten).

Schließlich seien noch einige Daten angefügt über den Einfluß der in den Kreis der religiösen Ethik gerückten gesellschaftlichen Tugend der alten Araber auf die schöne Literatur. Die Dichter späterer Epochen pflegen, wie wir sehen konnten, die Kontinuität der in den alten Dichtungen im

1) *Ḳazwīnī* ed. *WÜSTENFELD* II 46, 10 *وان مرضوا لم يُعادوا*; so ist statt *يعودوا* der Ausg. zu lesen.

2) Charakteristisch ist es, daß man den ‘Alī an Abū Mūsā al-Aṣ‘arī, der dem kranken Ḥasan einen Besuch abstattet, die Frage richten läßt, ob er als teilnehmender oder als schadenfroher Besucher gekommen sei: *أعائد أم شامت* (*Musnad Aḥmed* I 81).

Zusammenhang mit der 'ijāda zum Ausdruck gelangten Anschauungen. Es häufte sich das Material für die im II. bis III. Jahrhundert emporkommende belletristische Tendenz, diese Seite des gesellschaftlichen Lebens in den Kreis literarischer Bearbeitung zu ziehen. Die *Adab*-Literatur beschäftigt sich mit der Sammlung von Anstandsregeln für Krankenbesuche.¹⁾ Auch die *Sag'*-Eloquenz erprobt sich an einer neuen Gattung der Epistolographik, die man «Krankenbriefe» nennen könnte.²⁾

- 1) 'Iḳd¹ I 282—286 das Kapitel **الادب في العيادة**; Ta'ālībī *Sihr al-balāḡa* (Hdschr. der Hofbibl. Wien, N. F. Nr. 39) fol. 39^v **كتاب العيادة**; vgl. Berliner Hdschr. Ahlwardt Nr. 8339 fol. 28^v; *Muḥādari udabā* I 271, *Mus-tatraf* Kap. LXXX 4 (lith. Kairo II 349), Abū Sūgā' al-Biṣṭāmī **كتاب ادب المريض والعائد** nach Jāḳūt (*Udabā*) bei Sujūṭī *Buḡjat al-wu'āt* 43, 7 v. u.
- 2) Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb*¹ III 178 in Kapitel: **في ادعية العيادة والاستشفاء بكتبها**.

Sprechsaal.

Zur Geschichte der Keilschriftentzifferung: Karl Bellino und Joh. Friedrich Hugo von Dalberg.

Von Fr. Babinger.

Der unsrer Wissenschaft so früh entrissene JOHANNES FLEMMING (1859—1914) hat in seinen dankenswerten Mitteilungen über den «literarischen Nachlaß GEORG FRIEDR. GROTEFEND'S» im 1. Bande der *Beiträge zur Assyriologie* (Leipzig 1890, S. 80—93) in der 2. Anmerkung zu S. 83 erklärt, daß er über K. BELLINO'S Lebensumstände weiter nichts mitzuteilen wisse «als daß er ein geborner Württemberger gewesen sei». Bei der Bedeutung dieses Gelehrten für die Entzifferung der Keilschrift scheint mir deshalb ein knapper Hinweis auf sein kurzes Leben nicht ohne Belang. Über seinen äußern Lebensgang unterrichten einigermaßen die von J. D. G. MEMMINGER herausgegebenen *Württembergischen Jahrbücher*, I. Bd. (Stuttgart und Tübingen, 1823), S. 72—80, Angaben, die im 4., 1830 zu Stuttgart erschienenen Heft des *Athenäums berühmter Gelehrter Württembergs* auf S. 92—101 von ROTHACKER verschiedentlich ergänzt werden. Aus ihnen sei hier nur soviel wiederholt, daß KARL BELLINO als erstgeborener Sohn des Kaufmanns FRANZ JOSEPH BELLINO und der ANNA, geb. BECKH aus Günzburg, am 21. Januar 1791 zu Rottenburg am Neckar das Licht der Welt erblickte. Ursprünglich zum Kaufmann bestimmt, kam er 10 Jahre alt nach Stuttgart, wo er als Zögling des treff-

lichen Schulmanns KARL CHR. FERD. WECKHERLIN (1764—1836) vier Jahre hindurch das Gymnasium besuchte. Die nächsten zwei Jahre brachte er im elterlichen Hause und bei einem befreundeten Fabrikbesitzer in Spaichingen zu, wurde dann nach Reims in die Lehre geschickt, von wo er häufige Abstecher nach der französischen Hauptstadt unternahm. In Paris wurde er auf die morgenländischen Bücherschätze aufmerksam, schuf sich eine Bücherei und beschloß, sich den östlichen Studien zu widmen. Der Vater, von dem Tübinger Kanzler und Arabisten CHR. FRDR. V. SCHNURRER (1742—1822) beraten, fand sich nach anfänglichem Widerstreben mit dieser Sonderneigung des Sohnes ab, schickte ihn nach Wien, wo er, im Hause eines Onkels, des Feldmarschalleutnants JOSEPH Freiherrn SCHWÄGER V. HOHENBRUCK untergebracht, eifrig an der berühmten Orientalischen Akademie morgenländische und rechtswissenschaftliche Studien betrieb, JOSEPH VON HAMMER's Zuneigung gewann und schließlich auf dessen Empfehlung dem durch Wien reisenden englischen Residenten zu Bagdad CLAUDIUS JAMES RICH als Geheimschreiber beigegeben und später als Dolmetscher und Kapitän bei der Ostindischen Kompagnie verwendet ward. Im Sommer 1815 verabschiedete er sich von seinen Angehörigen und begab sich mit RICH nach Bagdad,¹⁾ wo er eine hauptsächlich den Keilschriften zugewendete rege wissenschaftliche Tätigkeit entfaltete. Diese erstreckte sich weniger auf Veröffentlichungen als auf äußerst genaue Abschriften von Keilschrifttexten auf seinen verschiedenen Reisen, die ihn bis nach Persien führten. Er unterhielt mit G. F. GROTEFEND,²⁾ CHR. F. V. SCHNURRER und

1) Eine Reihe von Briefen, die er von seiner Reise nach Bagdad an seine Angehörigen sandte, enthält das *Morgenblatt für gebildete Stände* 1819, Nr. 309, S. 1233—1235; Nr. 310, S. 1238—1239; Nr. 311, S. 1241—1243. Fast belanglos sind die Angaben in der *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* Nr. 63 vom 23. April 1819, wo BELLINO als «Karl Bellier, ein gelehrter Orientalist, von Geburt ein Schwede» kurz erwähnt wird.

2) Den Briefwechsel mit GROTEFEND hat J. FLEMMING a. a. O. S. 83



JOSEPH VON HAMMER¹⁾ einen gelehrten Briefwechsel, der von seinem durchdringenden Verständnis für die Sache zeugt und eine Vorstellung von dem schweren Verlust zu geben vermag, der die Wissenschaft durch seinen am 13. November 1820 zu Mossul erfolgten Tod betroffen hat. Über das Ende und die letzten Lebenstage BELLINO's gibt ein an HAMMER gerichtetes ausführliches Schreiben von CL. J. RICH Kunde, das sich in einer Abschrift im GROTEFEND'schen Nachlaß vorfand und von J. FLEMMING abgedruckt wurde (a. a. O., S. 84—85). Von Veröffentlichungen BELLINO's vermag ich nur die *Urkunde über die Abkunft eines arabischen Pferdes* im 5. Bande der HAMMER'schen *Fundgruben* (Wien 1816), S. 176—178 namhaft zu machen, einen kurzen Aufsatz, der lediglich eine, nicht einmal besonders merkwürdige شجرة eines arabischen Hengstes enthält.

Trotzdem lohnte es sich der Mühe, eine Sammlung der verschiedenen gedruckten (darunter vor allem die *Bruchstücke aus den Briefen eines Württembergers an seine Freunde im Morgenblatt*, a. a. O.) und ungedruckten, wohl im Besitze der Verwandten²⁾ befindlichen Briefe zu veranstalten, etwa in der Form, wie sie uns C. F. SEYBOLD mit seiner Neuaus-

gehend besprochen und die Aufsätze und Schriften aufgeführt, in denen GROTEFEND die Mitteilungen seines Freundes verwertete. Diese von J. FLEMMING erwähnten neun Schreiben verwahrt die Universitäts-Bibliothek Göttingen unter dem Nachlaß GROTEFEND's.

1) Ein einziger Brief ist bisher aus diesem gewiß umfangreichen Schriftwechsel mit HAMMER veröffentlicht, nämlich in J. v. HAMMER's *Fundgruben des Orients*, Bd. V (Wien 1816), S. 45—48, d. d. Bagdad, 16. Mai 1816. Die übrigen Briefe dürften im HAMMER'schen Familienarchiv zu Hainfeld, Steiermark, aufbewahrt sein. — JOSEPH VON HAMMER schrieb im dritten Jahrgang des GRÄFFER'schen *Conversations-Blattes* (Wien 1821), Nr. 32, 21. April, S. 373—377 u. d. T. «Bellino. Nekrolog» einen warmempfundenen Nachruf auf den Verstorbenen.

2) Ein Bruder KARL BELLINO's war ADOLF (v.) BELLINO, Konsul in Odessa, geb. 23. Juni 1809 zu Rottenburg, gest. am 18. März 1864 zu Wien, über den die *Beilage zur Allgemeinen Zeitung*, Nr. 132, vom 11. Mai 1864, S. 2154 genauere Nachrichten enthält.

gabe der morgenländischen Briefe des ebenfalls um die Keilschriftforschung hochverdienten FRIEDRICH EDUARD SCHULZ (1797—1829) soeben beschert hat.¹⁾

Bei dieser Gelegenheit sei mir gestattet in aller Kürze noch auf einen anderen Gelehrten hinzuweisen, der in der Geschichte der Keilschriftkunde gleichfalls eine wenn auch unbedeutende Rolle spielen müßte, auf JOHANN FRIEDRICH HUGO KÄMMERER VON WORMS, Reichsfreiherrn VON DALBERG (geb. 17. Mai 1760 auf Schloß Herrnsheim bei Worms, gest. 26. Juli 1812 zu Aschaffenburg). Seine Teilnahme galt zwar vor allem dem indischen Schrifttum, wie seine von SCHILLER und GOETHE benützten Übersetzungen aus Werken Sir FRANCIS GLADWIN's und Sir WILLIAM JONES' darthun. Daneben stand er aber mit G. F. GROTEFEND in einem eifrigen Briefwechsel über die Herkunft der Keilschrift. Der 2. Band der von FRANZ BINDER herausgegebenen *Gesammelten Briefe* von JOSEPH V. GÖRRES (München 1874) gibt über diese Bemühungen in mehreren Briefen an GÖRRES genaueren Aufschluß. Am 25. Februar 1812 sendet DALBERG an GÖRRES «den verlangten Aufsatz über die Keilschrift oder vielmehr über die Inschriften der babylonischen Backsteine» (vgl. a. a. O. S. 294). «Fürs erste bemüht», so heißt es dort, «ein Prinzip aufzufinden und festzusetzen, welcher dieser Schriftart (meiner Idee nach die älteste geheime Priesterschrift) zum Element gedient haben muß, und woraus sich die verschiedenen Formen des Alphabets entwickelt haben können, glaube ich dasselbe in der Linie als dem einfachsten Zeichen und von dieser Linie her (symbolisch oder esoterisch gedeutet) im Licht-Strahl, als dem wesentlichen Symbol des ersten heiligsten Gesetzes der Licht-Religion zu finden.» Diese Erklärung, die sich weiter ausgeführt findet und die wie DALBERG auch G. F. GROTEFEND zu denken gab («mit dem ich seit einiger Zeit über

1) Vgl. *Deutsches Vorderasien- und Balkanarchiv*, 2. Jahrg., 1918, Nr. 3/4, S. 49 ff.



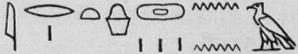
persepol. u. a. Keilschriftarten in Relation stehe»), finden indessen weniger dessen («obschon er über die von mir geäußerte Idee nicht völlig meiner Meinung ist») als GÖRRES' Billigung. In einem eingehenden Brief (a. a. O. S. 299—302) erklärt sich GÖRRES mit der Abhandlung «bis auf einen Punkt vollkommen einverstanden. Dieser eine Punkt ist die Herleitung der Schrift von den Chalybern oder Neuchaldäern» (a. a. O. S. 302). Die Abhandlung DALBERG's ist nie zum Druck befördert worden: wenige Wochen nach ihrer Abfassung schloß der schon damals kränkelnde Gelehrte für immer die Augen. Seine Aufstellung ist daher nie in weitere Kreise gedrungen und unbekannt geblieben. Als eine der vielen Ansichten verdient sie indessen in der Geschichte der Keilschriftforschung ebenso erwähnt zu werden wie die zahlreichen andern, die sich auf viel kühnere Voraussetzungen aufbauten. Auf das Leben und Wirken DALBERG's an diesem Orte einzugehen, erübrigt sich um so eher, als ich demnächst anderwärts ausführlicher auf diesen besonders als Tonkünstler hochbedeutenden jüngsten Bruder des letzten Kurfürsten von Mainz und Kurerzkanzlers zurückzukommen hoffe.

Mitanni(?)-Eigennamen in hieroglyphischer Wiedergabe.

Von W. Spiegelberg.

CHAMPOLLION hat (*Not. descript.* I 529. 849) ein Grab der 18. Dynastie (etwa 1500—1400 v. Chr.) beschrieben, dessen

Eigentümer sich  *Bn'* mit dem Zunamen 

*P3-hk3-mn*¹⁾ nennt. Sein Vater heißt 

'rtnn, seine Mutter  *Trkk*. Unter diesen

1) Etwa «der Fürst (= Pharao) bleibt».

Personennamen, die alle drei trotz des fehlenden Fremden-determinativs } unaegyptisch sind,¹⁾ klingt der Name des Vaters (vokalisiere etwa *Artanana*) so stark an den Namen des *Artatama*, des Großvaters des Mitanni-Königs *Tušratta*, an, daß ich ihn als mitannisch ansprechen möchte. Ist das richtig, dann möchte ich auch die beiden anderen Namen derselben Sprache zuweisen. Vielleicht können Kenner der mitannischen Sprache die Namen näher deuten.

Assyriologische Randbemerkungen.

Von C. Bezold.

18.²⁾ In die Weltreise des Gedankens in *Ubi sunt qui ante nos . . .*, deren Beschreibung wir BECKER (in der Kuhn-Festschrift S. 87—105) verdanken, darf neben Ägypten wohl auch Babylonien einbezogen werden: KTAR 96 r 27 f. *amur gulgullē ša arkūti u panūti aiu bēl-limutti-ma aiu bēl-usati* «sieh die Schädel der Nachkommen und der Vorfahren³⁾ an: wo ist der Bösewicht, wo der Hilfreiche!» und 33 f. *aiu arku ša ana šamē elū aiu rapšu ša irsitim ukammeru(?)* «wo ist der Nachkomme, der zum Himmel stieg, wo ist der Zahlreiche, der⁴⁾ die Erde (nieder)trat(?)!» Zu BECKER's Auswahl aus arabischen Schriftstellern (a. a. O. 94¹⁾ vgl. auch *Elaçma'ijjāt* 46, 8; *Ag.* 15, 140, 28 = 141, 5; *Moslim* Nr. 75; *Ilm al-adab* ed. CHEIKHO p. 162, 9 f. und besonders *1001 N.* (HAB.) 6, 378 ff.

1) Man beachte auch, daß *Bn'* einen ägyptischen Beinamen führt, wie das bei manchen Ausländern des neuen Reiches üblich war.

2) Vgl. diese *Zeitschr.* 16, S. 415 ff.; 17, 95 ff., 271 ff.; 18, 100 ff.; 24, 344 ff.

3) EBELING, MDOG 58, 38: «der Geringen und Hohen», und «Wo ist der Geringere, der zum Himmel gestiegen ist? Wo der Große, der die Erde vollendet hat?».

4) = «wo sind die Vielen, die»(?).



19. Über den verschiedenartigen Gebrauch der bekannten Zauberschalen hat MONTGOMERY in § 8 seiner umfassenden Monographie *Aramaic Incantation Texts from Nippur* (p. 40 ff.) gehandelt. In letzter Linie dürfte ihr Zweck, wie wohl allgemein angenommen wird, auf die babylonische Ölwaarsagung zurückgehen, worauf sich aber Spuren in anderen Ländern bis jetzt schwerlich zurückführen lassen; denn die seltsame Geschichte der Frau 'Manschim' (o. ä., *Lis.* 16, 55 f.), woran man dabei allenfalls denken könnte, ist doch offenbar reine Erfindung: NÖLDEKE, *Fünf Mō'allaqāt* zu Zuhair 19. Dagegen dürfte zu erwägen sein, ob nicht die in *1001 N.* öfters erwähnten (HAB. 9, 292, 15; 296, 8; 298, 8; 299, 3; 300, 6; vgl. wohl auch 10, 39, 8 ff.) beschriebenen Schalen (طاسة مكتوبة bzw. طاسة فيما كتابة), die mit Wasser gefüllt und zu Verwandlungszaubereien benützt werden, schließlich mit jenen Zauberschalen identisch sind. Der Schritt von der apotropäischen zur aktuellen Magie wäre kaum befremdlich.

20. Farbige Sterne werden auch in der arabischen Literatur — wenn auch nur vereinzelt — erwähnt. Ich denke dabei nicht an allgemeine Angaben, wie wenn in dem Wettstreit der Sklavinnen in *1001 N.* sowohl die weiße (HAB. 7, 356, 5) als auch die gelbe (ebd. 365, 6)¹⁾ für sich die Farbe der Sterne (لون النجوم) in Anspruch nimmt, oder an den Vergleich der Farbe der Sterne mit der der Helme bei Qais b. al-Ḥaṭim 16, 11 (بيضا فقاء مثل لون الكواكب; vgl. ebd. 4, 16)²⁾ sondern an die folgenden Fälle bestimmter Farben-

1) Weiter unten (Z. 12) wird die Sonne als gelb bezeichnet, die sonst gelegentlich beim Aufgang als weiß und beim Untergang als gelb geschildert wird (ebd. 10, 312, 1 ff.; anders Umajja 25, 46). — «Weiß wie der (Voll-)Mond»

(أبيض كالبدرا; vgl. Adad 33, 19) sagt 'Ujaina b. Mirdās (BARTH's *Al-Qutāmī* 21, 1) von einem blankgefeigten (مصقول) Schwert. Vgl. auch Ru'ba 30, 29; 42, 20; *Ag.* 14, 153, 26, sowie *Hud.* 79, 2 (= *Lis.* 3, 423, 4): كالقمر اليلياح.

2) S. auch den Vergleich mit einer Rinderherde (صوار) *Hud.* 134, 8 f. und Schol.

bezeichnungen, die sich jetzt dank den Zusammenstellungen BOLL's in *Antike Beobachtungen farbiger Sterne* (Abhdd. Bayer. Akad., phil.-phil. u. hist. Kl. XXX, 1) prüfen lassen; dieser Schrift (S. 32 ff., im folgenden mit «*FSt.*» abgekürzt) sind die nachstehenden, von OSTHOFF und MOELLER mitgeteilten Farbengrade entnommen.

a) **الشَّرَطَان = قرنا الحمل** (Battānī 254; Qazw. I, 42, 3. 17; 51, 21; vgl. IDELER 134 f.) d. i. γ und β Arietis werden *Lisān* 3, 34, 5 weiße Sterne (**كوكبان ابيضان**) genannt — mit Recht; OSTHOFF: **2, 8** und **2, 6**.

b) **الدبران** (Battānī 255 f.; *Ag.* 17, 158, 31; Motan. 254, 10; IQot., *Liber Poësis* 305, 1 = *Lis.* 16, 47, 4;¹⁾ dazu LANE 1816; vgl. auch ebd. 847; SEYBOLD, Kunjaw. 2268. 2273 f.; IJaš 48, 23 ff.; Ğauh. 1, 317, 17 f.; *Lis.* 5, 356, 9 ff.; *T^cA* 3, 407, 3 ff.)²⁾ bzw. **حادي النجم** (*Lis.* 16, 46, 25; Moslim 14, 10 Schol. = *Kāmil* 340, 15; dazu IDELER 137. 142) d. i. α Tauri (Aldebaran) wird Qazw. I, 43, 30 bzw. 44, 7 als (hoch)roter leuchtender Stern (**كوكب نير احمر** bzw. **كوكب احمر منير**) bezeichnet — übereinstimmend mit der Angabe OSTHOFF's: **6, 4**.

c) **الهنعة**, d. i. ξ und γ Gemin. (vgl. IDELER 156)³⁾ wird Qazw. I, 44, 17 und *Lis.* 10, 256, 18 als zwei weiße Sterne (**كوكبان ابيضان**) bezeichnet — wiederum in Übereinstimmung mit OSTHOFF: **3, 8** und **1, 8**.

d) Aus Ptolemaios hat Battānī 260 die Notiz übernommen, daß der mittlere Stern in der Brust (**صدر**) des Skorpions, das «Skorpionsherz» (**قلب العقرب**), vgl. SEYBOLD,

1) Die Ausgabe al-Aḥṭal's von SALHANI ist mir leider nicht zugänglich; in der von GRIFFINI fehlt der Vers.

2) Als Mondbahngestirn in praxi z. B. in *Ibn Qutaiba's 'Ujūn al aḥbār* 153, 9.

3) Die Erklärung *Lis.* 10, 256, 17, wonach darunter die Schulter des linken Zwillings zu verstehen ist, hat an Ptolemaios keinen Anhaltspunkt.

a. a. O. 2274 f.), d. i. α Scorpii (Antares), rot (أحمر)¹⁾ sei, bekanntlich eine sehr augenfällige Erscheinung; OSTHOFF: 8, 3. Qazw. I, 48, 11 f. fügt dem bei, dieser Stern stehe zwischen zwei anderen namens النباط, die nicht so rot wie er seien (ليسا على حمرة); auch diese Angabe wird durch moderne Beobachtungen bestätigt; MOELLER für σ^2): 3, 4; für τ : 2, 5.

21. Grün als Farbe des Mars bei den Babyloniern nennt UNGNAD, ZDMG 73, 165 eine Tatsache, mit der wir uns «abfinden müssen», stellt dort allerdings in der Fußnote auch «gelb» oder «bleich» zur Auswahl. Nun wissen wir aber, daß es grüne Sterne nicht gibt (NEWCOMB-ENGELMANN⁵ 533), und ich glaube in meinem Beitrag zu BOLL's *FSt.* (Ss. 142 ff.)³⁾ gezeigt zu haben, 1. daß von den Babyloniern ♂ zwei Farben zugeschrieben wurden: rot und gelb; 2. daß seine spezielle Farbe rot war, und 3. daß er nach der Anschauung jener Gelehrten, wenn er schwachleuchtend aufging, gelben Glanz haben konnte. — Auch der Ansicht UNGNAD's (ebd. 162 u. N. 1), daß Suppl.² 66 r 7 ff. Mars «SI-mu-tu geschrieben wird», und daß es »sicher« ist, daß dort Mars gemeint ist, kann ich nicht beipflichten. Die *FSt.* 144¹ in Aussicht gestellte, eigene für *Simut* erforderliche Untersuchung hier durchzuführen verbietet schon der knappe verfügbare Raum; aber soviel läßt sich andeuten, daß *Simut* an der angeführten Stelle so gut wie sicher nicht ♂ ist, sondern — Cygnus + Cepheus. Wahrscheinlich ist für  KUGLER's *Nimru* durch den Namen *Simud*(*t, t*) zu ersetzen. Dieses (hier vorweggenommene) Ergebnis ist auch insofern von Be-

1) Bei den übrigen in der *Syntaxis* verzeichneten roten Sternen (vgl. BOLL, *FSt.* 146⁷) setzt Battānī entweder نير (Beteigeuze, Sirius) oder läßt die Angabe weg (Arktur, Aldebaran, β Gem.).

2) o auf tab. V von SCHURIG's Atlas ist Druckfehler.

3) Wieso diese im April 1918 erschienene Arbeit auch für die Korrektur von UNGNAD's (anfangs Juni 1919 ausgegebenem) Artikel nicht mehr benutzt werden konnte, entzieht sich meiner Kenntnis.



deutung, als sich dadurch die Mehrzahl der Namen in der linken Spalte von K. 4386 (II R 48 = CT 19, 19), IV, 51—7 als Bezeichnungen für Fixsterne ergibt: also ist vermutlich auch *A-ku* nicht = \mathbb{C} , und damit schwindet der letzte Rest des keilinschriftlichen Arioeh!

22. Die Erklärung des keilinschriftlichen Namens des Orion: «der von der Waffe Erschlagene», die UNGNAD (ebd. 159 ff.) unter Ablehnung der schon von mir (*FSt.* 137²) verworfenen WEIDNER'schen aufstellt, ist sicher eine Volksetymologie und hat mit der wahren Bedeutung des Namens ebensowenig zu tun wie die Erklärung des Namens *Ḫaba-širānu* in der unmittelbar folgenden Zeile desselben Textes (K. 260) als *ešensēru* «Rückgrat»¹⁾ oder in der altbekannten Stelle 81-7-1, 4 r 12 als *iḫbut šēr Anu* «er raubte das Feld von Anu» mit der eigentlichen Bedeutung des Namens («Schwein»?) und noch manche andere von den babylonischen Philologen gegebene Etymologien. Eine sehr ansprechende Deutung von *Šitaddalu*, die hoffentlich bald veröffentlicht wird, verdanke ich ZIMMERN brieflich.

23. Die Formen *ezi* und *ittentu* in den astrologischen Inschriften, die UNGNAD gleichfalls in seinen *Bemerkungen zur babylonischen Himmelskunde* bespricht, möchte ich anders als er erklären. Als Bedeutung von *e-zi* nimmt er (a. a. O. 168) das Gegenteil von dem an, was *uttahḫaz* bedeutet, und bemerkt, letzteres könne «nach babylonischem Sprachgebrauch nur ein «Aufhalten, Zurückhalten» bedeuten». Dem widerspricht aber die von ihm nicht bemerkte Stelle Išt. 2, 13 *ina šit-samši inapah-ma ana (šāru) sūti ut-tah-ḫaz* «(᠘) geht im Osten auf und hält sich nach Süden», d. h. bewegt sich südlicher als vorher beobachtet, weicht nach Süden ab. Sin 3, 45 hat

1) Vgl. HOLMA, *Körpert.* 51. Ob *ḫaba* = *ḡaba* = \square im ersten Teil des Namens mit dem bei MEISSNER, SAI 7695 genannten *šēnu* kombiniert wurde oder etwa = *ešēnu* «(übel) riechen» gesetzt wurde (vgl. \square = *bi'su*, *bu'sānu*), ist noch ganz unsicher.

also *nēḫ* nicht eine zeitliche Bedeutung, wie in der von U. unbeachteten Stelle Išt. 29, 12 f. im Gegensatz zu *hamut*, sondern bezieht sich auf den örtlichen Normallauf, von dem *ultabaz*¹⁾ und *ezī* Abweichungen darstellen, die erst eine zeitliche Verschiebung der Opposition von ☉ und ☽ bedingen. Derselbe Gegensatz dürfte auch in der bisher unbeachteten Stelle Adad 17, 6. 8 mit *nēḫ : iz-zi* zum Ausdruck gebracht sein. Näheres baldmöglichst anderwärts. — *ittentu* ist sicher nicht von dem schon in den *Reports* allein durch ein halbes Hundert Stellen vertretenen *sutatū*²⁾ und von *ušta-ta-ta-a*³⁾ Rp. 147 r 7; 148 r 4 zu trennen, die allgemein als III 2 von *𐎠𐎢𐎡*⁴⁾ «sehen», «finden» erklärt werden. Davon lautet (nach den Paradigmen *ittenērab*, *ittanabni*) IV 3 grammatisch regelrecht *ittenētu* bzw. *it-te-ni-[tu]* Rp. 133 r 1 und, mit Ausfall von *ē* (analog *ušziz* < *ušēziz* etc.), *ittentu*. Wir werden also bis auf weiteres davon absehen dürfen, mit UNGNAD (a. a. O. 175) eine Wurzel *𐎠𐎢𐎡* «sich aufmachen», IV 1 «fürbaß, ruhig dahingehen» lexikalisch zu buchen.

24. Aberglaube, und sei er noch so töricht, hält sich zäh und dauerhaft. Nun vergleiche man K. 1350, 14 (CRAIG, AAT 83; VIROLLEAUD, *Rev. sém.* 13, 362. 365; HUNGER, TO 112; JASTROW, *Rel.* II, 778): «Wenn vom 1. bis zum 30. Nisan eine Schlange vor jemandem niederfällt (*šīru ana pān ameli imqut(ut)*), (bedeutet es) dasselbe (wie in Z. 12, nämlich: Krankheit oder schweres Unheil(?) wird ihn er-

1) In der Umschrift von Sin 3, 44 hat UNGNAD wohl das Duplikat Rep. 84 o 1—3 (schon WEIDNER, *Beitr.* 74) übersehen, wonach statt *limuttu* lieber *lumnu* zu lesen ist.

2) Als reine Variante zu *sutatū* steht es Rep. 124 o 4 = 127 r 4 (nebst zahlreichen Duplikaten) und wiederum Rep. 124 o 1 = 145 o 1 (= 135 r 1). Daß diese Varianten für die Geschichte des Textes der astrologischen Inschriften wertvoll sind, kann hier nur angedeutet werden.

3) Schon an dieser Form scheitert die von TORCZYNER, *Entst. sem. Spr.* 25¹ vorgeschlagene Lesung *gattatū* für *sutatū*.

4) Der erste Radikal entspricht, wie das Folgende zeigt, einem scharfen Guttural.

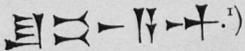
fassen *lu muršu lu ki-šu-(?) dan-na iṣabat-su*)» mit arabisch *من سقطت قدامه حية من حجر أصابته معرة ومضرة* und K. 217, 16 (BOISSIER, *Doc.* 103, *Choix* I, 32; HUNGER 92; JASTROW 790): «Wenn die Hunde auf einem freien Platz winseln (*ilabbū*), wird sich selbiger Stadt Zerstörung durch einen Feind nähern (*salpūti nakri ana āli suati iṭḥam*)» mit arabisch *إذا أكثرت الكلاب في البغيات الهيرير دلّت بذلك على إتيان العدو البلاد التي هي فيها*.

Zwar stimmen offensichtlich diese beiden arabischen Sätze in IQutaiba's *Ujān al-ahbār* 187, 8 f. und 188, 1 f. nicht durchaus wörtlich mit dem Assyrischen überein.¹⁾ Aber nicht nur ihre Struktur, sondern auch einzelne Ausdrücke darin wie *سقطت*, *قدامه* und *إتيان العدو* sind so charakteristisch für das Assyrische, daß ein Zufall ausgeschlossen erscheint. Dazu kommt noch zweierlei: 1. daß die den Vorhersagungen dienende Fauna sich in beiden Quellen großenteils deckt; vgl. den Index bei HUNGER und dazu IQut. 187, 1. 14; 188, 2 (Hahn und Henne), 187, 4 (Rabe), 187, 12 (Hund), wohl auch 186, 12 (Ratten, vgl. HUNGER 84) und vielleicht 186, 10 (*الطير الجبليّة = iṣṣār hurri?*);²⁾ und 2. daß auch die Objekte der Prophezeiungen bei IQut. in vielen Fällen solchen der assyrischen Omentexte (im weitesten Umfang)³⁾ gleichen oder ähneln; vgl. *موتان* (186, 17;

1) Beim ersten Omen hat der Araber die Zeitangabe weggelassen und «von einem Stein» beigefügt; auch die Prophezeiung ist sicher (was immer auch *ki-šu* bedeuten mag) nicht genau wiedergegeben. In *البغيات = sāqi rapši* des zweiten Omens vermute ich eine — vielleicht durch *بغنة* 187, 13 veranlaßte — Verderbnis (etwa ein Synonym von *الطرقات*), kann diese aber (trotz Ibn Sikkīt's *Tahdīb* 469 ff.) vorerst nicht heilen.

2) Frösche, Eule und Wölfe (187, 1. 15. 17) bleiben zunächst noch unsicher.

3) Die Quellennachweise der wohl den meisten Assyriologen geläufigen Ausdrücke verbot der Raummangel.

187, I. 18), الموت (187, 3 f.), الوباء (187, 10. 18): *mūtu, mūtānu*, auch *laqāt bāli* etc.; مرض (187, 2. 10): *mursu*; مریض (187, 16): *ibalut*; ضيقة (186, 19): *dannatu, sungu, hušāku* etc.; خراب (187, 5): *harbātu, šahluqtu*; السلامة والعافية (186, 18): *šulmu, dunqu* etc.; أخصب الناس (186, 19): *nuḫšu, tuḫdu*; منتأ (187, 6) bzw. شرف ونباعة (188, 5): *kiššutu, (bēlu) idannin* (zu رب الدار ebd. vgl. *bēl bīti*); خمول وضعة (188, 6): *miqtu, (bēlē) iqallilū* etc.; التكارب وسفك الدماء (187, 18): *tahāzu, ina kakki idāk*; غشى . . . عدو (187, 11 f.): *nakru . . . isapaḫ* bzw. *itabbal* bzw. *ikkal*; عدو انكشف (187, 12): *šarru nakra-šu ikašad*; نال مالا رغيبا (188, 6 f.): *mimma lā suatam qāt-su ikašad*; أمطار تكثر (186, 16): *zunnu* bzw. *šamū izannun, Rammān irahiš*; endlich auch ذلك (188, 7): 

Wenn man bedenkt, ein welcher kleiner Bruchteil der assyrischen Tieromina bisher veröffentlicht ist und wie kurz verhältnismäßig der zum Vergleich herangezogene arabische Text ist, so fallen die hier aufgezeigten Vergleichungspunkte um so mehr in's Gewicht. Es ist darum kaum länger zu bezweifeln, daß der ganze Abschnitt von Vorhersagungen, die Ibn Qutaiba den Persern zuschreibt (186, 10),²⁾ mittelbar aus babylonisch-assyrischen Quellen geschöpft ist.³⁾ Der

1) Eine Gegenprobe bestätigt die weit überwiegende Mehrzahl der Übereinstimmungen.

2) Herrn Prof. NÖLDEKE verdanke ich die Mitteilung (in einer Postkarte vom 18. Sept. 1919), daß das [كتاب الآيين], wie andere Werke, von Imqaffa aus dem Pehlevī übersetzt worden ist: «Fihrist 118, 27, wo nach den Codd. كتاب آيين في الآيين zu lesen ist. Das zweite آيين ist wie ein arabisches Wort zur Erklärung des Inhalts hinzugefügt.»

3) Ähnlich ist, wie mir BOLL bemerkt, die Weisheit Teukros' des Baby-



Weg, der hier in anderthalb Jahrtausenden zurückgelegt wurde, vermutlich: Babylonisch — (Griechisch —?) Aramäisch — Pehlevi — Arabisch, ist noch verschüttet; aber die Endpunkte sind sicher zu verbinden durch die wie ich glaube im vorstehenden zum erstenmal aufgezeigte Tatsache der
Übersetzung von Keilinschriften ins Arabische.

loniers, der babylonische (und ägyptische) Quellen benutzt haben muß, durch persische Vermittlung in das Arabische des Abū Maʿsar übergegangen. Vgl. BOLL, *Sphaera* S. 415 f. und DYROFF, ebd. S. 483. 488.



Bibliographie.

- Bertholet, A.** — Zur Stelle Hohes Lied 4^a: Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin zum 26. September 1917 überreicht (Beihefte z. Zeitschr. f. d. Alttest. Wiss., Nr. 33), S. 47—53.
- Böhl, F. M. Th.** — Ex Oriente lux!: Nieuwe theologische Studiën. Praktisch Maanschrift voor Godgeleerdheid, geredigeerd door Dr. A. van Veldhuizen I (Groningen, J. B. Wolters, 1918), bl. 11—20.
- De vrouw in het oude Babylonïë: ib. bl. 161—8.
- Het Oude Testament: Bijbelsch-kerkelijk Woordenboek, I. Groningen (Wolters' U. M.) 1919. VII, 332 bl. in gr.-8^o.
- Boissier, A.** — Inscription de Naram-Sin: Rev. d'Assyriol. XVI (1919), p. 157—164.
- Boll, Fr.** — Stern Glaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unter Mitwirkung von C. Bezold dargestellt. Mit einer Sternkarte und 20 Abbildungen: Aus Natur und Geisteswelt, 638. Bändchen. Zweite Auflage. Leipzig (Teubner) 1919. 110 Ss. in 8^o.
- Boson, G. G.** — Les métaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babyloniennes. (Diss. München.) München 1914. VI, 83 pp. in 8^o.
- I metalli e le pietre nelle iscrizioni sumero-assiro-babilonesi: Rivista degli Studi Orientali VII, p. 379—420.
- Assiriologia. Elementi di grammatica, sillabario, crestomazia e dizionario (Manuali Hoepli). Milano (Hoepli) 1918. XVI, 330 pp. in 16^o.
- Clemen, C.** — Bibliographie über die Religion der Babylonier und Assyrer: Religionsgeschichtliche Bibliographie III und IV (Leipzig (Teubner, 1919), Ss. 15—6, 36—7.
- Contenau, G.** — La Déesse nue babylonienne. Etude d'iconographie comparée. Paris (Geuthner) 1914. 131 pp. in 8^o.
- Deissmann, A.** — Ephesia Grammata: Baudissin-Festschrift S. 121—4.
- Dombart, Th.** — Der Turmbau zu Babel: Or. Lit.-Ztg. 21, Sp. 161—5.
- Ebeling, E.** — Anzeige von Schroeder's «Kontrakte der Seleukidenzeit aus Warka»: Lit. Ztbl. 1918, Nr. 12, Sp. 256—7.

- Ebeling, E.** — Anzeige von Augapfel's «Babylonische Rechtsurkunden aus der Regierungszeit Artaxerxes' I und Darius' II»: Lit. Ztbl. 1918, Nr. 23, Sp. 463—4.
— Kritik über Landersdorfer's «Die sumerischen Parallelen zur biblischen Geschichte»: ebd. Nr. 51/52, Sp. 981.
- Fehr, H.** — Kritische Betrachtung einer Rechtsvergleichung: Hundert Jahre A. Marcus u. E. Webers Verlag 1818—1918 (Bonn, 1919), S. 150—5.
- Figulla, H. H. und Weidner, E. F.** — Keilschrifttexte aus Boghazköi. 1. und 2. Heft: 30. Wissenschaftl. Veröffentl. d. Deutschen Orientgesellschaft, 1. und 2. Heft. Leipzig (Hinrichs) 1916. II, 88 & 79 Ss. in fol. — Anzeige davon: Lit. Ztbl. 1918, Nr. 34, Sp. 670—1.
- Förtsch, W.** — Ausführliche Kritik über Hussey's «Sumerian tablets in the Harvard Semitic Museum», Parts I & II: Or. Lit.-Ztg. 21, Sp. 179—85.
— Ausführliche Kritik über Poebel's «Historical and grammatical texts»: ebd. Sp. 236—42.
- Geller, S.** — Das babylonische Neolithikum und sein Verhältnis zur historischen Zeit: ebd. Sp. 209—19.
- Ginzel, F. K.** — Anzeige von Boll und Bezold's «Antike Beobachtungen farbiger Sterne»: Wochenschr. f. klass. Philol. 1918, Nr. 37/38, Sp. 435—438.
- Guidi, I.** — Anzeige von Sarsowski's «Keilschriftliches Urkundenbuch zum Alten Testament», Legrain's «Catalogue des cylindres orientaux de la Collection Louis Cugnin» und Pillet's «Le palais de Darius Ier à Suse»: Rivista degli Studi Orientali VII, p. 727—30.
- Haupt, P.** — Beer and Brandy in Babylonia: The Johns Hopkins University Circular, No. 287, July, 1916, p. 694—5.
— Was Teurnman epileptic or apoplectic?: ib., No. 296, June, 1917, p. 904—905.
— Assyr. *maršu*, soiled = Arab. *āsmar*, fuscous: ib., No. 306, June, 1918, p. 539—40.
— Sumerian words in English: ib., p. 557.
— Assyrian origin of coop: ib., p. 557—8.
— Assyr. *ramku*, "Priest" = Heb. *komer*: Amer. Journ. of Sem. Lang. XXXII, p. 64—75.
— Critical notes: ib. XXXIII, p. 45—8.
— Sumerian *tu*, dove, and *nam*, swallow: Journ. of the Soc. of Oriental Research I, p. 3—9.
— Tones in Sumerian: Journ. of the Amer. Or. Soc., Vol. 37, 1917, p. 309—323.
— Omoroka and Thalath: Amer. Journ. of Philol., 39, p. 306—11.
— The Sumerian origin of "tur" and "barrel": Modern Language Notes, Vol. 33, p. 432—4.

- Haupt, P.** — English "coop" = Assyrian "quppu": *Modern Language Notes*, Vol. 33, p. 434.
- Assy. *dagálu*, to look for, in the OT: *Journ. of Bibl. Lit.*, 37, p. 229—32.
- Herrmann, J.** — Anzeige von Meissner's «Altorientalische Texte und Untersuchungen», Hefte 1—3: *Lit. Ztrbl.* 1918, Nr. 51/52, Sp. 990—1.
- Holma, H.** — Zehn altbabylonische Tontafeln in Helsingfors, autographiert, transkribiert, übersetzt und kommentiert. Mit einem Anhang: Zur Daticierungsweise der altbabylonischen Geschäftsurkunden: *Acta Societatis scientiarum Fennicae*, tom. XLV, 3. Helsingfors 1914. 36 Ss. und 5 Taff.
- Babylonilaisten ennustamistaidosta (Über die Wahrsagung der Babylonier): *Protokolle der Fin. Akad. d. Wiss.* Helsingfors 1915.
- Zum Verständnis des Papyrus Sachau Nr. 8. Ein Beitrag zur nautischen Terminologie der Semiten: *Öfersigtat Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar*, Bd. LVII. 1914—1915. Afd. B. N:o 5. 18 Ss. in gr.-8^o.
- Etudes sur les vocabulaires sumériens-accadiens-hittites de Delitzsch: *Extrait du Journal de la Soc. Finno-ougrienne XXXIII.* Helsinki 1916. 73 pp. in gr.-8^o.
- Seemiläiset kansat ja kielet. Johdatus seemiläiseen filologiaan. (Semitische Völker und Sprachen. Einführung in die semitische Philologie.) Helsingfors 1917. 137 Ss., 1 Karte und 1 Schrifttafel.
- Hüsing, G.** — Zeichen 𐎶 = hir: *Or. Lit.-Ztg.* 21, Sp. 76—8.
- Jensen, P.** — Die Joseph-Träume: *Baudissin-Festschrift* S. 233—45.
- Jirku, A.** — Der assyrische Name des Königs Benhadad III. von Damaskus: *Or. Lit.-Ztg.* 21, Sp. 279.
- King, L. W.** — A history of Babylon from the foundation of the monarchy to the Persian conquest. With Map, Plans and Illustrations. London (Chatto & Windus) 1915. XXIV, 340 pp. in 8^o.
- Kobold, H.** — Anzeige von Boll und Bezold's «Antike Beobachtungen farbiger Sterne»: *Liter. Beiblatt zu den Astronom. Nachr.* Nr. 42, 1916/17, Sp. 95.
- Koldewey, R.** — Der babylonische Turm nach der Tontafel des Anubelschunu: *Mitt. d. D. Orientges.*, Mai 1918, Nr. 59, S. 1—38.
- Kollektiveigentum** in Babylonien: *Der Neue Orient* Bd. V, S. 178—9.
- Landersdorfer, S.** — Die sumerischen Parallelen zur biblischen Geschichte: *Alttest. Abhh.* VII, 5. Münster i. W. 1917. VIII, 102 Ss. in gr.-8^o.
- Die sumerische Frage und die Bibel: *Biblische Zeitfragen*, 8. Folge, Hft. 12. Münster i. W. 1917. 40 Ss. in 8^o.
- Zur Etymologie von 𐎶 : *Or. Lit.-Ztg.* 21, Sp. 175—6.
- Kritik über Witzel's «Keilinschriftliche Studien», 1. Heft: *Lit. Ztrbl.* 1919, Nr. 4, Sp. 69—70.
- Langdon, St.** — Syllabar in the Metropolitan Museum: *Journ. of the Soc. of Oriental Research* I, p. 19—23.

*



- Lehmann-Haupt, C. F.** — Artikel Gewichte in Pauly-Wissowa-Kroll's Real-Encyclopädie, Suppl. III, Sp. 588—654.
- Semiramis und Sammuramat: Klio XV, S. 243—55.
 - Zu Sargon's II. Feldzug gegen Urartu 714 v. Chr.; ebd. S. 439—40.
 - Zur Metrologie: ebd. S. 441—4.
 - Berossos' Chronologie und die keilinschriftlichen Neufunde: ebd. XVI, S. 178—86.
 - Gesichertes und Strittiges: ebd. S. 196—9.
 - Zur Ermordung Sanheribs: Or. Lit.-Ztg. 21, Sp. 273—6.
- Madeja, E.** — Das Ninlil-Tor zu Ninive: ebd. Sp. 165—7.
- Meissner, Br.** — Ein Entwurf zu einem neubabylonischen Gesetzbuch: Sitzber. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1918, XV, S. 280—97.
- Die Beziehungen Ägyptens zum Hattireiche nach hattischen Quellen: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. 72, S. 32—64.
 - Magische Hunde: ebd. 73, S. 176—82.¹⁾
 - Kritik über King's «A history of Babylon»: Or. Lit.-Ztg. 21, Sp. 86—9.
 - Eine babylonische Stele Assurbanipals(?): ebd. Sp. 119—23.
 - šabātu pân maškê: ebd. Sp. 124.
 - Lexikographisches: ebd. Spp. 171—4; 272—3.
 - Umma: ebd. Sp. 219—20.
 - Šamaš-ibni von Bit-Dākūri: ebd. Sp. 220—3.
- Nilsson, M. P.** — Anzeige von Boll und Bezdold's «Antike Beobachtungen farbiger Sterne»: Nordisk Tidskrift f. Filologi 1918, S. 122—3.
- Perles, F.** — Ergänzungen zu den «Akkadischen Fremdwörtern»: Or. Lit.-Ztg. 21, Sp. 65—72.
- Schmidtke, Frdr.** — Der Ort der Ermordung Sanheribs: ebd. Sp. 169—71.
- Schollmeyer, A.** — Zur Serie harra = ħubullu: ebd. Sp. 174.
- Schroeder, O.** — Zu den Königslisten aus Assur: ebd. Sp. 41—3.
- Anzeige von Schmidtke's «Asarhaddons Statthalterschaft in Babylonien»: ebd. Sp. 48—9.
 - Chronologische Miszellen: ebd. Sp. 75—6.
 - Über die Glossen *ši-ir(-ma)* und *mar-ia-nu(-ma)* in den Briefen Rib-Ad-di's: ebd. Sp. 125—7.
 - Zur «Götterliste für den Schulgebrauch»: ebd. Sp. 127—8.
 - Anzeige von Unger's «Die Stele des Bel-Harran-beli-ussur»: ebd. Sp. 133—134.
 - Reste der Sprache von Hanigalbat?: ebd. Sp. 174—5.

1) Stillschweigendes Jubiläum einer Entdeckung aus dem Anfang dieses Jahrhunderts: BEZOLD, *Ninive und Babylon*¹ S. 84 f., Abb. 65 und 66. — Red.

- Schroeder, O.** — Anzeige von Geller's «Die sumerisch-assyrische Serie Lugale und melam-bi nir-gál»: Or. Lit.-Ztg. 21, Sp. 185—6.
- Über die ältesten Münzen: ebd. Sp. 276—9.
- Anzeige von Unger's «Die Reliefs Tiglatpilesars III. aus Nimrud»: ebd. Sp. 282—3.
- Anzeige von Boll und Bezold's «Antike Beobachtungen farbiger Sterne»: Theol. Litztg. 1919, Nr. 7/8, Sp. 73—4.
- Speleers, L.** — Catalogue des intailles et empreintes orientales des Musées royaux du Cinquantenaire. Bruxelles (Vromant & Co.) 1917. 263 pp. in 8^o.
- Stakemeier, B.** — Besprechung von Paffrath's «Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften»: Rivista degli Studi Orientali VII, p. 489—495.
- Anzeige von Landersdorfer's «Die Kultur der Babylonier und Assyrer»: ib. p. 721—3.
- Streck, M.** — Dür-Kurigalzu: Sonderabdruck aus Sarre-Herzfeld's Archaeologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet, Bd. II (1919), S. 98—101.
- Teloni, B.** — Bollettino. II. Lingue e litterature semitiche. Assiro-babilonese e studi affini: Rivista degli Studi Orientali VII, p. 089—0168.
- Anzeige von Contenau's «La déesse nue babylonienne»: ib. p. 891—4.
- Kritik über Boson's «Assiriologia»: ib. Vol. VIII, p. 163—7.
- Ungnad, A.** — Die synchronistischen Königslisten aus Assur: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. 72, S. 313—6.
- Zur kleinen Prunkinschrift Sargons: ebd. S. 346.
- Bemerkungen zur babylonischen Himmelskunde: ebd. 73, S. 159—75.
- Der Gottesbrief als Form assyrischer Kriegsberichterstattung: Or. Lit.-Ztg. 21, Sp. 72—5.
- Ein merkwürdiges sumerisches Lehnwort: ebd. Sp. 115—6.
- Sumerische Handerhebungsgebete: ebd. Sp. 116—9.
- Nabû und Nimurta: ebd. Sp. 167—8.
- Zur fünften Tafel der Serie HAR.RA: ebd. Sp. 224.
- Weissbach, F. H.** — Artikel *Κάβαλλα*, Kabassos (2), *Καχούρα*, *Καλαρζηνή*, *Καλὸν πεδίον*, *Καλιόρισσα*, *Κάμαχα*, *Καμβουσηνή*, *Καταρακίλις*, *Καπαῦτα*, *Καποῦτα*, *Καράπη*, *Καρδοῦχοι* (*Καρδονηή*, *Καρδοναία*, *Κορδονηή*), *Καρηνήτις*, *Καρκαδιόκερτα*, *Κάρμαλα*, *Καρναλίς*, *Κασάρα*, *Κελεσίνη*, *Κεντριτίης*, *Κίταμον*, *Κιναριζίων*, *Κοδάνα*, *Κόλις*, *Κόλοα*, *Κολθηνή*, *Κομμισίμβηλα*, *Κομόπολις*, *Κογκοβάρα*, *Κοπράτας*, *Κοραία*, *Κορβιανή*, *Κόρδης*, *Κορή*, *Κοριαία*, *Κόρκουρα*, *Κορῶνος*, *Κόρρα* und *Κορσωτή* in Pauly-Wissowa-Kroll's Real-Encyclopädie (Sonderabzug 6 Ss. in gr.-8^o).
- Artikel Sardanapal und Sargon ebenda (Sonderabzug 28 Ss. in gr.-8^o).



- Weissbach**, F. H. — Zu den Inschriften der Säle im Palast Sargon's II. von Assyrien: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. 72, S. 161—85.
- Kritik über Unger's «Die Stele des Bel-Harrani-beli-ussur», «Die Reliefs Tiglatpilesers III. aus Nimrud» und «Katalog der babylonischen und assyrischen Sammlung der Kaiserlich Osmanischen Museen», Bd. III: Lit. Ztbl. 1919, Nr. 6, Sp. 108—9.
- Zimmern**, H. — Marduks (Ellils, Aššurs) Geburt im babylonischen Welt-schöpfungsepos: Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 1916, S. 213—25.
- Zum babylonischen Neujahrsfest. Zweiter Beitrag: Ber. d. philol.-hist. Kl. d. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd. 70, Heft 5. Leipzig (Teubner) 1918. 52 Ss. in gr.-80.

Berichtigungen.

S. 98, Z. 18 füge vor «nach rechts» ein: Strich.

Abgeschlossen am 17. September 1919.

20 231
191178

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON
CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

XXXII. Band.

Oktober 1918.

1. Heft.

INHALT:

	Seite
O. Schroeder, Aus den keilinschriftlichen Sammlungen des Berliner Museums	I
J. Sperber, Der Personenwechsel in der Bibel	23
H. Holma, Zur semitisch-hamitischen Sprachverwandschaft	34
H. Zimmern, Die babylonische Sammlung des Brüsseler Museums	48
Sprechsaal: Mitteilungen von A. Schollmeyer und S. Mowinckel	73
Recensionen: H. Guthe, Die griechisch-römischen Städte des Ostjordanlandes. Besprochen von Th. Nöldeke	92

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. 4 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.



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 Mappe *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:** Mit 51 Abbildungen im Text und 7 Tafeln. Lex. 8^o. IV,
348 S. 1918. *M* 20.—

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 Görüdschü in Urschrift; Ahmed Hikmets İlk Görüdschü in Umschrift; Ahmed Hikmets Üzümdschü in Umschrift. — Glossar.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.



10. 11. 21

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON
CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

XXXII. Band. November 1919. 2.—4. Heft (Schluß des Bandes).

INHALT:

	Seite
E. Lüttmann, Die angebliche Geheimschrift Menileks II.	97
G. Bergsträsser, Neue Texte im aramäischen Dialekt von Ma'lūla	103
H. Zimmern, Der Schenkenliebeszauber Berl. VAT 9728 (Assur) = Lond. K. 3464 + Par. N. 3554 (Nineve)	164
I. Goldziher, 'Ijādat al-marīd	185
Sprechsaal: Mitteilungen von Fr. Babinger, W. Spiegelberg und C. Bezold	201
Bibliographie	215

BERLIN und LEIPZIG 1919

VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER

WALTER DE GRUYTER & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.



VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER
Walter de Gruyter & Co.
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung —
Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.
Berlin W. 10 und Leipzig.

ZEITSCHRIFT FÜR ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD

IN HEIDELBERG.

Band XVI—XXXII. 1902—1919.

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

Die „Zeitschrift für Assyriologie“ erscheint in Vierteljahresheften von je ca. 4 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 Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter & Co., Berlin W. 10, Genthinerstr. 38, zu adressieren.

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.



VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung —
Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Berlin W. 10 und Leipzig.

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 Mappe *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.



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 abgegeben. 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:** Mit 25 Abbildungen im Text und 4 Tafeln. Lex. 8^o. IV, 348 S. 1918. *M* 20.—.
- Neunter Band:** Mit 5 Abbildungen und 20 Tafeln. Lex. 8^o. III, 270 S. 1919. *M* 20.—.
- Zehnter Band:** [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 Ilk Görüdschü in Urschrift; Ahmed Hikmets Ilk Görüdschü in Umschrift; Ahmed Hikmets Üzümschü in Umschrift. — Glossar.

Akademische Buchdruckerei F. Straub in München.

