7. D 84.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000003

17. April 1933

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

NACH **CARL BEZOLD** UND **HEINRICH ZIMMERN**
IN VERBINDUNG MIT
JOHANNES FRIEDRICH UND **F. H. WEISSBACH**
HERAUSGEGEBEN VON
BENNO LANDSBERGER
IN LEIPZIG

N. F. VII (XLI.) Band Februar 1933 **1./4. Heft**

INHALT

	Seite
Paul Koschaker, Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten	1
Wolfram von Soden, Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen	90
B. Landsberger, Die Liste der Menschenklassen im bab. Kanon	184
C. Frank, Die Anu-Hymne AO 6494 (TU Nr. 53)	193
R. Heidenreich, Adoration von Symbolen auf einem hocharchaischen Siegel	200
A. Moortgat, Ein Basaltidol aus churrischem Bereich	209
Lexikalisches Archiv (Von Th. Bauer, B. Landsberger, W. v. Soden)	216
Bücherbesprechungen (Von A. Götze, B. Landsberger, F. H. Weissbach)	237
Kleinere Mitteilungen (Von W. Baumgartner, C. Frank, J. Friedrich, B. Landsberger, R. Scholtz, F. H. Weissbach)	300
Abkürzungen	322

FACHZEITSCHRIFT DER
DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

1933

WALTER DE GRUYTER & Co.
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.
BERLIN und LEIPZIG

ZA	N. F. VII, H. 1/4, S. 1—324	Berlin, Febr. 1933

WALTER DE GRUYTER & Co.
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.
Berlin und Leipzig

Die Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete ist Fachzeitschrift der „Deutschen Morgenländischen Gesellschaft".

Jeder Band der Zeitschrift für Assyriologie umfaßt 4 Hefte. Die Mitglieder der Gesellschaft erhalten auf den Bezugspreis einen Nachlaß von 10%.

Man beliebe alles, was die Schriftleitung betrifft, so insbesondere alle Manuskripte, Besprechungs- und Tauschexemplare an den Herausgeber **Professor Dr. B. Landsberger** in Leipzig C 1, Schillerstraße 7, alles was die Expedition und den Verlag anbelangt, an den Verlag **Walter de Gruyter & Co.,** Berlin W 10, Genthiner Straße 38, zu adressieren.

Ausführliche Besprechung zugesandter Bücher kann nicht zugesichert werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000006

1933/306

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

NACH **CARL BEZOLD** UND **HEINRICH ZIMMERN**
IN VERBINDUNG MIT
JOHANNES FRIEDRICH UND **F. H. WEISSBACH**
HERAUSGEGEBEN VON
BENNO LANDSBERGER
IN LEIPZIG

FACHZEITSCHRIFT DER
DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

NEUE FOLGE, BAND 7 (BAND 41)

MIT ACHT TAFELN

1933

WALTER DE GRUYTER & Co.
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.
BERLIN und LEIPZIG

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000007

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.

Archiv-Nr. 48 08 33

Druck von J. J. Augustin in Glückstadt und Hamburg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000008

INHALT

Seite

Paul Koschaker, Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten 1

Wolfram von Soden, Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen 90

B. Landsberger, Die Liste der Menschenklassen im bab. Kanon 184

C. Frank, Die Anu-Hymne AO 6494 (TU Nr. 53) 193

R. Heidenreich, Adoration von Symbolen auf einem hocharchaischen Siegel 200

A. Moortgat, Ein Basaltidol aus churrischem Bereich 209

Lexikalisches Archiv (Von Th. Bauer, B. Landsberger, W. v. Soden) 216

Bücherbesprechungen (Von A. Götze, B. Landsberger, F. H. Weissbach) 237

Kleinere Mitteilungen (Von W. Baumgartner, C. Frank, J. Friedrich, B. Landsberger, R. Scholtz, F. H. Weissbach) 300

Abkürzungen 322

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000009

Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten*.

Von **Paul Koschaker.**

I.

Ḫajaša.

In dem in hethitischer Sprache abgefaßten Staatsvertrag des Königs Šuppiluliumaš (ca. 1395—1355) mit seinem Vasallen Ḫuqqanaš von Ḫajaša (in Hocharmenien)[1] steht in § 29 Z. 29f.[2] folgende Bestimmung, die schon verschiedentlich in der Literatur Beachtung gefunden hat: „Der [eigene] Bruder darf die eigene Schwester (und) Kusine[3] nicht nehmen. Das ist nicht Recht. Wer aber so etwas (doch) tut, der bleibt in Ḫattušaš nicht am Leben, er stirbt."

Wie man sofort sieht, verbietet diese Norm nicht bloß die Geschwisterehe, sondern darüber hinausgehend überhaupt den Geschlechtsverkehr unter Nahverwandten. Das bedeutet das Verbum *dā-*, von Friedrich richtig mit „(geschlechtlich)

---

* Eine Untersuchung, die, wie die vorliegende, in so viele Gebiete eingreift, konnte ohne freundnachbarliche Unterstützung verwandter Disziplinen nicht gemacht werden. So bin ich für Literaturnachweisungen M. Murko und, auf dem Gebiete der germanistischen Rechtsgeschichte, namentlich Alfred Schultze zu Dank verpflichtet. Bei Benutzung hethitischer Quellen hat mich Friedrich beraten, Götze die Verwertung noch nicht publizierter Texte ermöglicht. Im Akkadischen hat, wie immer, Landsberger geholfen. Für Abkürzungen ist außer der Liste dieser Zeitschrift auch das Verzeichnis in meiner Abhandlung ASGW 39, 5 S. Vf. zu beachten.

[1] Über seine Lage Friedrich, MVAG 34, 1 S. 103f.

[2] Nach der Bearbeitung und Anordnung Friedrichs, a. a. O. 106f., dessen Übersetzung ich folge.

[3] Zu *anninnijamiš* = Vetter, Kusine vgl. Friedrich, a. a. O. 98. Nach Forrer, Forschungen I 2 S. 147f., 160, dem Götze, OLZ 1930 S. 291 zuzustimmen scheint, speziell Kusin väterlicherseits, während der Vetter von der Mutterseite *annawališ* sein soll.

nehmen" übersetzt[1]. Allerdings wird *dā-* auch für „heiraten" gebraucht, ist aber dann immer durch die Verbindung mit DAM „Ehefrau" determiniert[2]. Eine Bestätigung dieses Sprachgebrauches ist es, wenn nach § 193 der Levir (Bruder, Schwiegervater) die Frau bloß *dāi* „nimmt". Denn die geschlechtliche Besitzergreifung der Frau durch den Levir geschieht nicht auf grund einer neuen Eheschließung, sondern des Gewaltrechts über sie, das der Levir vom Manne erbt[3].

Die Vorschrift ist in den hethitischen Vasallenverträgen ein Unicum[4], die Frage, warum sie aufgenommen wurde, daher berechtigt. Sie ist übrigens nicht die einzige ihrer Art. In nächster Nähe (§ 31) steht eine andere, in der Ḫuqqanaš verboten wird, sich einer Palastfrau (SAL É-GAL-*LIM*) zu nähern. Dieses Verbot wird in § 32 drastisch durch eine Geschichte illustriert: Marijaš, vermutlich ein Vorgänger des Ḫuqqanaš[5], hatte es in Ḫattušaš (?) gewagt, eine Hierodule anzublicken. Der Vater des Großkönigs, der ihn dabei beobachtete, ließ ihn festnehmen und töten. Wir brauchen uns mit der Deutung dieses Verbots hier nicht zu befassen.

[1] Ebenso Ḫuq. § 29, 33; 30, 38; 33, 60. Vgl. schon Sommer, BoSt VII 55. *ep-*, von Sommer l. c. als Parallele angeführt, scheint speziell den Sinn des erzwungenen Beischlafs zu haben (vgl. heth. Ges. § 197 Z. 6/7, nach Hrozný, Code Hittite), was in *dā-* an sich nicht liegt.

[2] So *A-NA* DAM-*UT-TIM dā-*: Ḫuq. § 33, 62, DAM-*an-ni dā-*: Ḫat. § 9, 2 (Götze, MVAG 29, 3 S. 22), DAM-*ŠU dā-*: Ges. § 27, 75, DAM-*in dā-*: Ges. § 32, 21, *A-NA* DAM-*ŠU dā-* Ges. § 34, 24, *AŠ-ŠUM* DAM-*UT-TIM dā-*: KBo VI 29 I 19 (Götze, a. a. O. 46). Nur wenn wegen der in nächster Nähe stehenden vollständigen Phrase über den Sinn kein Zweifel sein kann, wird *dā-* allein für heiraten gebraucht. So KBo VI 29 I 20 mit Z. 19, Ges. § 33, 22 mit § 32, 21. Vgl. ferner § 30, 14: *dā-* auf grund des Verlöbnisses. Hingegen bezeichnet SAL-*an ḫar-* „eine Frau besitzen" den Zustand des ehlichen Verhältnisses. Vgl. Ges. § 193, 40, 42; 195, 51, 52 und Sommer, Die Aḫḫijavā-Urkunden (Abhandl. bayr. Akad. ph. h. Kl. 1932) 138.

[3] Vgl. jetzt meinen Artikel „Zum Levirat nach hethitischem Recht" RHA II.

[4] Korošec, Heth. Staatsverträge 10.

[5] Cavaignac, RHA I 15f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000012

Für uns genügt die Feststellung, daß es durch die Erzählung eines konkreten Vorfalls exemplifiziert wird. Denn wenn wir im Anschlusse an das Verbot des Verkehrs unter Nahverwandten (§ 29) in § 30 wiederum einen bestimmten Vorgang berichtet finden, so werden wir berechtigt sein, ihn als Exemplifikation des Verbotes aufzufassen[1].

§ 30 lautet in der Übersetzung Friedrichs: „Wenn nun einmal von deiner Gattin eine Schwester oder eine [Hal]bschwester (oder) eine Kusine zu dir hinkommt, so gib ihr zu essen (und) zu trinken, und eßt (und) trinkt (und) seid fröhlich; (sie geschlechtlich) zu nehmen aber laß dich nicht gelüsten; das ist nicht erlaubt, darauf steht die Todesstrafe; das versuche von dir aus nicht."

Vorausgeschickt sei, daß Šuppiluliumaš seine Schwester dem Ḫuqqanaš zur Frau gegeben hatte (Ḫuq. § 1,5; 29,25). Hethitische Prinzessinnen, die in das barbarische Armenien reisen, um sich dort mit ihrem Schwager in gewagte Soupers einzulassen, sind ein Ding der Unmöglichkeit. Sie müssen vielmehr mit ihrer Schwester, der Gattin des Ḫuqqanaš, nach Ḫajaša gekommen sein. Was uns § 30 schildert, ist ein Symposion im Harem des Ḫuqqanaš und die Schwestern sind Hofdamen, die der Großkönig seiner Schwester, als er sie an den Fürsten von Ḫajaša verheiratete, als Gefolge mitgab.

Als König Tušratta von Mitanni seine Tochter Taduḫepa an Amenophis III verheiratet, schickt er ihm 30 SAL-UŠ-Weiber für dessen Harem[2], und als die Witwe Amenophis' IV

---

[1] Ich hatte gedacht, daß diese Beispiele gebraucht seien, um dem Barbaren Ḫuqqanaš — als solcher gilt er anscheinend in den Augen des Hethiterkönigs (vgl. Ḫuq. § 29, 31f.) — die Verbote besser verständlich zu machen, werde aber von Ehelolf belehrt, daß diese Exemplifizierung hethitische Art sei. Er verweist mich auf Kup. § 18 (Friedrich, MVAG 31, 1 S. 128), KUB XXIII 3 III 24f. (Friedrich, MAOG IV 50); 1 II 15f.

[2] VAB II 19, 85. SAL-UŠ wird als Kebsweib gedeutet (vgl. Glossar ibid. S. 1464), ist aber vielleicht (Landsberger, ZDMG 69, 521) *zekretu* zu lesen; dann „Palastfrau". Jedenfalls wird sie, wie VAB II 39, 6, 7 zeigt, von der Gattin (*aššatu*) unterschieden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000013

mit Šuppiluliumaš über eine eventuelle Ehe mit einem seiner Söhne verhandelt, sagt sie: „dir pflegt man viele Söhne zuzuschreiben“[1]. Sie hätte mit demselben Recht sagen können „du hast viele Töchter“. Der Hethiterkönig hatte neben der legitimen Gattin in seinem Harem noch Nebenfrauen, die die hethitischen Quellen in noch nicht näher bestimmte oder bestimmbare Klassen (*esirtu*, *naptartu*) einteilen. Die Zahl dieser Frauen vergrößerte sich noch, wenn man erwägt, daß der König vielleicht auch über die Bestände des Harems seines Vorgängers oder derjenigen seiner Verwandten verfügen konnte. Aus diesem Kreise entnahm Šuppiluliumaš das Gefolge von Hofdamen, die er seiner Schwester an den Hof des Ḫuqqanaš mitgab und die dort in dessen Harem Aufnahme fanden. So verstehen wir es, wenn wir am Eingang von § 29 lesen: „ferner sind dieser meiner Schwester, die ich, die Sonne (d. h. Šuppiluliumaš) dir zur Gattin gegeben habe, viele Vollschwestern und Halbschwestern“[2]. Hierbei mag „Schwester“ per eminentiam gebraucht sein. Es mögen sich auch andere Verwandte unter den Hofdamen der Fürstin befunden haben. § 30 selbst nennt die Kusine, womit vielleicht gleichzeitig „Nichte“ gemeint ist. Nicht richtig wäre es aber, „Schwester“ im Sinne von Nebenfrau zu verstehen. Allerdings kommt es in altbabylonischen Urkunden vor, daß die Nebenfrau als Schwester der Hauptfrau bezeichnet wird[3]. Aber wie § 33, 62f. ergibt, fällt es dem König nicht ein, Ḫuqqanaš Nebenfrauen und den Verkehr mit ihnen zu verbieten. Gerade diesen verwehrt ihm § 30 mit den „Schwestern“.

Es wird jetzt auch der Zweck des Verbots des § 30 klar. Es war traditionelle Politik der Hethiterkönige, ihre Vorherrschaft in den Vasallenstaaten durch Verschwägerung mit

---

[1] KBo V 6 III 11/12, IV 9/10 = Friedrich-Zimmern, ZA 35, 38f.

[2] Z. 26: SAL + KU *ŠA* MÁŠ und *ŠA* NUMUN, in § 30, 35 SAL + KU und *ŠA* NUMUN SAL + KU. Vgl. Exkurs am Schlusse von I (unten S. 10f.).

[3] KU III 3 Z. 1, 6, 13, obwohl sie nach KU III 2 wahrscheinlich der Verwandtschaft nach nicht Schwester ist. Bezweifeln kann man dies auch für KU III 9 und 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000014

deren Fürsten zu stützen, und wir sehen sie ängstlich bemüht, in den Staatsverträgen die Stellung der hethitischen Prinzessin als legitimer Gattin und das Thronfolgerecht ihrer Deszendenz zu sichern[1]. In diesen Rahmen gehört § 30. Der König befürchtet, daß Ḫuqqanaš eine der Hofdamen seiner Frau zur Favoritin erheben könnte, wodurch die Stellung der legitimen Gattin, ein Pfeiler des hethitischen Einflusses, gefährdet würde. Zwar ist er konziliant und gestattet dem Barbarenfürsten Freiheiten, aber unerbittlich verwehrt er ihm die äußerste Intimität, aus der Kinder entsprießen könnten. Denn eine Favoritin, die auch für ihre Kinder kämpft, müßte der Fürstin und ihrer Deszendenz um so gefährlicher sein. Lehrreich ist in diesem Zusammenhang § 33, 62f. Der König verbietet Ḫuqqanaš in Zukunft eine Frau aus Azzi zu heiraten, diejenigen aber, die er schon habe, soll er zu Nebenfrauen (*naptartu*)[2] degradieren. Azzi ist wahrscheinlich ein Teil von Ḫajaša[3]. Die halbbarbarische Frau aus Azzi hatte nicht den Nimbus einer hethitischen Prinzessin wie die Schwester der Fürstin. Sie konnte daher als Nebenfrau deren Stellung ernstlich nicht bedrohen. Nur als Hauptfrau mußte sie verschwinden.

Darf so Sinn und Zweck des § 30 als sichergestellt gelten, so erhebt sich eine bisher nicht beachtete Schwierigkeit. Was der König Ḫuqqanaš verbietet, ist der Geschlechtsverkehr mit den Schwestern und sonstigen weiblichen Verwandten seiner Frau, also mit Personen, die nach unseren Begriffen mit ihm verschwägert sind. Abgeleitet aber wird dieses Verbot aus einer Norm des hethitischen Rechts, das den Verkehr unter Geschwistern oder sonstigen Nahverwandten untersagt. Daß den Redaktoren des Vertrags ein so schwerer juristischer Irrtum unterlaufen sei, ist an sich höchst unwahrscheinlich und aus folgenden Gründen so gut wie ausgeschlos-

[1] Korošec, Heth. Staatsverträge 43f.

[2] So die höchst wahrscheinliche Konjektur Friedrichs, MVAG 34, 1 S. 160.

[3] Friedrich, a. a. O. 103f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000015

sen. Einmal unterscheidet gerade das hethitische Recht sehr scharf zwischen Blutsverwandtschaft (MÁŠ = *ḫanšatar*, *ḫaššatar*?) und Schwägerschaft (LÚ *gaënaš*)[1]. Ferner kennt die hethitische Gesetzessammlung Bestimmungen, die den Verkehr unter Nahverschwägerten verbieten. Nach § 195 gilt als *ḫurkel*, d. h. nach Götze, ZA 37, 255 Anm. 1 als todeswürdiges Verbrechen, der Geschlechtsverkehr mit der Schwägerin bei Lebzeiten des Bruders, mit der Stieftochter und der Schwiegermutter oder der Schwester der Ehefrau[2]. Die

---

[1] Vgl. Exkurs S. 10f., ferner Hrozný, BoSt III 100[6], der allerdings damals (1918) noch an Verwandte dachte, aber schon Ungnad, OLZ 1923 S. 570[4]; Götze, ZA 34, 186, AOr II 161f. Sichergestellt ist die Bedeutung durch die akkadische Version des Telipinuštextes KUB III 3, wo die in der hethitischen Fassung (KBo III 1, unten Exkurs S. 11) häufig wiederkehrende Verbindung LÚ^{pl} *gaënaš* — MÁŠ (*ḫaššatar*) übersetzt ist mit ^{amēlû}*ḫa-at-ni-šu* ^{amēlû}*ki-i[m]-t[i-šu*, also *ḫatnu* = *gaënaš*. Insoferne *ḫatanu* im Akkadischen nur den Schwiegersohn bezeichnet, kann man sogar fragen, ob heth. *gaënaš* nicht der generellere Begriff war, bei dessen Wiedergabe im Akkadischen man nach dem nächstverwandten, aber engeren *ḫatanu* griff.

[2] Hingegen steht ein Verbot des Geschlechtsverkehrs unter Geschwistern nicht in der Sammlung. Vgl. auch San Nicolò, Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereiche der keilschriftlichen Rechtsquellen 99f. Daraus würde an sich nur folgen, daß sie unvollständig ist. Indessen braucht man bei jenem Verbot keineswegs an gesatztes Recht zu denken. Das Wort *šaklaiš*, mit dem es in Ḫuq. § 29, 28 charakterisiert wird, kann gesatztes Recht bedeuten, so z. B. wenn in KUB XIII 20 I 30f. gewissen Funktionären eingeschärft wird, ebenso wie für ihre Frauen und Kinder, für die Anwendung des LUGAL-*u-wa-aš šaklaiš* „königlichen *š.*" Sorge zu tragen — die Dienstinstruktion ist damit kaum gemeint, da sie *išḫiul* heißt —, oder wenn in KUB XXIII 72 Rs. 52, leider in unklarem Zusammenhange, von URU-*ia-aš ša-ak-la-iš* die Rede ist, womit man die Vorstellung eines geschriebenen Stadtrechts verbinden kann. Aber regelmäßig entspricht *šaklaiš*, wie schon Friedrich, ZA 37, 193 erkannt hat, der Begriff „Brauch, Sitte, Art", und so könnte es sich bei unserem Verbot um Gewohnheitsrecht handeln, das, verwurzelt in dem sittlichen Empfinden der Hethiter, niemals zur formellen schriftlichen Fixierung gekommen war. Die Behauptung Kornemanns, Die Geschwisterehe im Altertum (Mitteil.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000016

letztere Bestimmung paßt aufs Haar für den Tatbestand von Ḫuq. § 30. Daß diese Dinge den rechtskundigen Verfassern des Vertrags unbekannt gewesen seien, ist unmöglich. Der Hinweis auf das Verbot des Geschwisterverkehrs muß daher mit voller Absicht in den Vertrag aufgenommen worden sein, ebenso wie man es absichtlich unterlassen hat, sich auf die Verbote des Verkehrs unter Nahverschwägerten zu beziehen. Wenn sich so für unser Rechtsdenken — und gewiß auch dasjenige der Hethiter — ein Widerspruch ergibt, so besteht nur eine Möglichkeit, ihn zu erklären. Der König hätte Ḫuqqanaš das Verbot, mit den Verwandten seiner Frau geschlechtliche Gemeinschaft zu haben, nicht verständlich machen können, wenn er ihm Strafdrohungen für den Verkehr mit Nahverschwägerten vorgehalten hätte, weil Ḫuqqanaš den Begriff der Schwägerschaft überhaupt nicht kannte[1].

Unterstellen wir einen Augenblick und ganz hypothetisch, Ḫuqqanaš hätte das Verhältnis zu seiner Ehefrau als Schwesterschaft angesehen, so würde alles sofort klar. Denn dann sind die Schwestern seiner Frau auch seine Schwestern und das Verbot des § 30, mit ihnen geschlechtlich zu verkehren, wäre durch § 29 einwandfrei begründet. Daß diese Annahme nicht bare Phantasie ist, lehrt Ḫuq. § 33,59f. Hier wird Ḫuqqanaš eingeschärft: nach deiner Rückkehr nach Ḫajaša SAL^{pl} *ŠA* ŠEŠ-*KA* [....]-*KA li-e nam-ma da-aš-ki-ši* „sollst du die Frauen deines Bruders, deine [....], nicht mehr (geschlechtlich) nehmen[2]“. In die Lücke (KBo V 3 III 60) setzt Friedrich [SAL + KU^{pl}] „Schwestern“, eine Ergänzung, die sich den räumlichen Verhältnissen vortrefflich anpaßt

d. schlesischen Gesellschaft f. Volkskunde 24) 32[5], daß der letzte Hethiterkönig Arnuwantaš mit seiner Schwester verheiratet war, muß auf einem Mißverständnisse beruhen.

[1] Wenn in Ḫuq. § 42, 43 der König den Leuten von Ḫajaša und den LÚ^{pl} *ga-e-ni-eš ŠA* KUR URU*Ḫa-ia-ša* „den Verschwägerten vom Lande Ḫ.“ seinen Schutz zusagt, so spricht er von seinem Standpunkt aus. Denn durch die Ehe des Ḫuqqanaš mit seiner Schwester waren ihm dessen Verwandte verschwägert geworden.

[2] Man beachte das Iterativum.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000017

und mir um so wertvoller ist, als sie Friedrich unbeschwert durch die hier vorgebrachten juristischen Skrupel gemacht hat. Demnach werden die Frauen der Brüder des Ḫuqqanaš, also seine Schwägerinnen, als seine Schwestern bezeichnet, was wiederum nur möglich ist, wenn sie als Schwestern ihrer Ehegatten gelten[1]. Das Bestreben, sich einem Gegner mit fremdartigem Rechtsdenken verständlich zu machen, tritt auch in § 29, 27 hervor. Nach der Einleitung: deine Ehefrau, die Schwester des Königs, hat viele Voll- und Halbschwestern, heißt es: „[und] du hast auch selbige dir angeeignet[2], weil du ihre Schwester als Gattin hast," d. h. durch die Ehe hat Ḫuqqanaš auch die Herrschaft über die Schwestern seiner Frau erlangt, soweit sie in sein Haus als Gefolge seiner Gattin eingetreten sind. Das traf zwar nicht für das hethitische, wohl aber für sein Heimatsrecht zu. Friedrich, auch hier unbewußt der Mentalität des Armeniers folgend, fügt in der Übersetzung in Klammern hinzu: „du hast sie dir (als Schwestern) gewonnen", was zwar nicht im Text steht, aber sicherlich vom König gemeint ist. Denn so kommt das folgende Verbot des Geschwisterverkehrs zur vollen Wirkung.

Wir verstehen nun auch die Notwendigkeit des § 30. Er ist nicht bloß Exemplifikation der Regel des § 29, sondern enthält zugleich eine notwendige Einschränkung dieses Ver-

[1] Interessant ist die Einstellung des Königs zu diesem Verbot. Während er den Verkehr des Ḫuqqanaš mit den Schwestern seiner Frau mit dem Tode bedroht, bemerkt er hier (Z. 60) nur URU*Ḫa-at-tu-ši-ia-at Ú-UL a-*[*a-r*]*a* „das ist in Ḫattušaš nicht erlaubt" und fügt hinzu (Z. 61f.): „aber auch wenn du in den Palast heraufkommst," *nu* [*a-pa-a-a*]*t ut-tar Ú-UL a-a-ra* „ist eine [solch]e Sache nicht erlaubt", d. h. das hethitische Verbot gilt für Ḫuqqanaš auch in seinem Lande. Von Todesstrafe ist nicht mehr die Rede. Hier spielten politische Interessen auch keine Rolle. Man hat den Eindruck, daß die Entrüstung des Hethiterkönigs nicht viel weiter reicht als diese Interessen.

[2] [*ap*]*-pa-at-ta-at*, 2. Person Prät. des Mediums von *ep-* „fassen, ergreifen". Die Ergänzung ist nicht ganz sicher (Friedrich, a. a. O. 149), gibt aber den Sinn der Stelle, wie gleich zu zeigen, vortrefflich wieder.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000018

bots, weil sonst Ḫuqqanaš zur Meinung hätte kommen können, daß ihm auch die Geschlechtsgemeinschaft mit seiner Frau, die ihm ja rechtlich Schwester war, verwehrt sei. Andrerseits war bei einer so fremdartigen Familienorganisation, kraft welcher der Fürst die Schwestern im Gefolge seiner Frau ohne weiteres als seine Gattinnen betrachten konnte, die Gefahr, daß durch Favoritinnen die Stellung der Fürstin als Trägerin des hethitischen Einflusses erschüttert wurde, eine viel aktuellere als bei Vasallen mit normalem Familiensystem und erheischte darum Abwehr. Der König wendet sich also nicht so sehr gegen die Geschwisterehe, als gegen eine fremdartige Familienverfassung, die die Geschwisterehe in sich schließen kann, in ihren Auswirkungen aber viel weiter geht. Darum erscheint sie ihm als barbarisch[1].

Diesem Familiensystem ist eigentümlich, daß das Verhältnis des Ehemannes selbst zur exogamen Frau rechtlich als Bruder-Schwesterschaft gilt[2]. Das ist im Grunde nicht sonderbarer, als wenn nach römischem Recht die *uxor in manu* ihrem Manne gegenüber *filiae loco*, zu ihren Kindern *sororis loco* ist[3]. Ist das Letztere der Ausdruck des Gedan-

---

[1] § 29, 32f. *šumenzan* KUR-*e dampupi kuit* „weil euer Land barbarisch ist" (Friedrich, a. a. O. 153); es folgt eine Lücke, von Friedrich dem Sinne nach gewiß richtig zu „so ist es darin üblich" ergänzt, dann Z. 33f. ŠEŠ-*ŠU-za* SAL + KU-*ŠU* SAL *a-a-an-ni-in-ni-ia-mi-in da-aš-ká*[*n-zi*] „daß man den eigenen Bruder, die eigene Schwester (und) Kusine (geschlechtlich) nimmt". So übersetzt Friedrich, wohl veranlaßt durch den Plural *daškanzi* des Verbums. Der Zusammenhang erfordert aber: „daß der eigene Bruder die Schwester ... nimmt". Die Schwierigkeit verschwände, wenn man statt *da-aš-ká*[*n-zi*] vielmehr *da-aš-k*[*i-iz-zi*] (3. Ps. Sg.) lesen dürfte, was mir nach der Keilschriftkopie möglich erscheint.

[2] In weitem Abstande könnte man als Analogon anführen, daß in hellenistischen Königsfamilien, in denen die Geschwisterehe üblich war, die Königin als Schwestergattin gelten kann, auch wenn sie aus einer anderen Familie stammt. Vgl. Kornemann, Geschwisterehe 25 und 42; Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur 52f.

[3] Vgl. Gaius, Institutiones I 136, II 159, Bonfante, Corso di diritto Romano I 50, Girard, Manuel de droit Romain[8] 157, 162, 180.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000019

kens, daß es in der römischen Familie nur eine einzige Gewalt, die des pater familias gibt, unter die auch die Ehe — denn auch sie ist juristisch ein Gewaltverhältnis — subsumiert wird, so wird man ebenso für Ḫajaša folgern müssen, daß in seinem Familiensystem als typische Familiengewalt die des Bruders galt, so daß auch die fremde Frau nur als Schwester in die Ehegewalt ihres Mannes kommen konnte. In der Tat stellt sich diese Brudergewalt als eine sehr umfassende dar, die sich nicht nur auf die Ehefrau und die Schwestern, sondern auch auf die jüngeren Brüder und deren Ehefrauen erstreckt. Wir können eine solche Familie im Gegensatz zu der von der väterlichen Gewalt beherrschten patriarchalen als fratriarchal bezeichnen.

Exkurs.

Die Deutung von SAL + KU *ŠA* MÁŠ und *ŠA* NUMUN durch Friedrich-Sommer, MVAG 34, 1 S. 148 als Voll- und Halbschwester trifft gewiß das Richtige. SAL + KU *ŠA* NUMUN ist die „Schwester des Samens", die also mit ihrer Schwester den Samen des Vaters gemeinsam hat, mag sie auch von einer anderen Frau (Nebenfrau) geboren sein, also soror consanguinea. Der Gegensatz erfordert für SAL + KU *ŠA* MÁŠ uterine Schwester, wenngleich für unsere Stelle nicht ganz zutreffend, insoferne an die Herkunft von verschiedenen Vätern kaum gedacht ist, so daß in der Tat soror germana, Vollschwester, das Wort am besten wiedergeben dürfte. Dazu stimmt auch die Bedeutung von MÁŠ = heth. *ḫanšatar* (Götze, AOr II 160). Sumerisch máš = „Zicklein, Ertrag, Zinsen" (vgl. Deimel, ŠL II S. 173f.) weist deutlich auf das Verhältnis der Frucht zur Muttersache, also bei Menschen auf die Geburt als causa efficiens dieses Verhältnisses. Schon diese Erwägungen sprechen gegen Götzes l. c. Auffassung von MÁŠ als nebenehliche, d. h. durch eine Nebenfrau vermittelte Nachkommenschaft. Dagegen jetzt auch Sommer, Aḫḫijavā-Urkunden 136f. Ich vermag auch in dem von Götze vorgelegten Material keine Stütze für seine Deutung zu finden. Vielmehr scheint mir Forrer, Forschungen I 159f. richtiger gesehen zu haben, wenngleich er mit der Beschränkung von MÁŠ auf die hauptehliche Verwandtschaft über das Ziel schießt. Meines Erachtens ist — ich möchte mich hier bestimmter äußern als Sommer, a. a. O. 137 — MÁŠ die Blutsverwandtschaft überhaupt, gleichviel ob im Mannes- oder Weiberstamm, gleichviel, ob haupt- oder nebenehlich. Dürfte man mit Götze,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000020

a. a. O. 160 MÁŠ (*ḫanšatar*) = *ḫaššatar* setzen, wogegen Sommer 138 allerdings Bedenken hat, so könnte man darauf hinweisen, daß die dem letzteren Wort zugrunde liegende Wurzel *ḫaš-* sowohl „zeugen" wie „gebären" bedeutet (Sommer, BoSt VII 6f.). So erklärt es sich, warum in Al. § 17, 33f. (= Friedrich, MVAG 34, 1 S. 72) das MÁŠ in ein MÁŠ-LÚ und ein MÁŠ-SAL-*TI*, eine „Verwandtschaft männlicher und weiblicher Linie" zerfällt —, es ist mit keinem Worte angedeutet, daß Alaksanduš aus einer Nebenehe stammt; wenn ferner in Al. § 6/7 Z. 78f. der König Alaksanduš Hilfe zusichert, falls sich ŠEŠ-*KA našma ŠA* MÁŠ-*KA kuiški* „dein Bruder oder von deinem MÁŠ jemand" empört, so ist nicht einzusehen, warum darunter mit Götze nur die nebenehliche, umgekehrt mit Forrer nur die hauptehliche Verwandtschaft verstanden werden sollte. Will man zwischen diesen Arten der Verwandtschaft unterscheiden, so wird dies ausdrücklich gesagt. Vgl. KUB XXI 42 IV 16f.: ŠEŠ^{pl} ^{d}UTU-*ŠI-ia ku-i-e-eš ša-ku-wa-aš-ša-ra-ša* SAL-LUGAL *a-wa-an* GAM *ḫa-aš-ša-an-te-eš ŠA A-BI* ^{d}UTU-*ŠI-ia ku-i-e-eš* DUMU^{pl} SAL*NAP-ṬAR-TI* „die Brüder auch der Sonne, die von der legitimen Königin geboren sind, des Vaters der Sonne auch welche Söhne einer Nebenfrau (sind)". Ähnlich KUB XXI 42 I 5f., 15f., XXIII 1 II 10f. Ebenso wie in Al. § 6/7 wird man KBo III 3 II 12 (Friedrich, AO 24, 3 S. 20): ŠEŠ-*ŠU ŠA* MÁŠ-*ŠU* deuten müssen, desgleichen DUMU-LUGAL *našma* ŠAG-MÁŠ in KUB XXI 42 III 8. Zweifelhafter MÁŠ-GAL „das große MÁŠ" in KBo VI 29 III 29 (Götze, MVAG 34, 2 S. 50), vielleicht nur ein Ausdruck für die gesamte Blutsverwandtschaft. Eine umfassende Bedeutung wird für MÁŠ erfordert in Formeln wie (DAM) — DUMU — ŠEŠ — SAL + KU — (LÚ *gaënaš* = Verschwägerte) — MÁŠ (= *ḫaššatar*, eine Gleichung, die durch den Wechsel beider Schreibungen an derselben Stelle doch wahrscheinlich wird), die den Kreis der jemandem nahestehenden Personen erschöpfend aufzählen wollen. Vgl. Ḫuq. § 45, 53f.; KBo III 1 I 2f., 12f., 23f., II 40f. (Friedrich, AO 24, 3 S. 6, 21); KUB XIII 4 I 30f.; 20 I 33. Dem entspricht am besten „Verwandtschaft"; „Blutsverwandte" übersetzt auch Friedrich l. c. Dies wird durch den Gegensatz zu den Verschwägerten geradezu erfordert.

NUMUN „Same" betont die Verwandtschaft mit dem Vater, daher vielleicht auch Verwandtschaft im Mannesstamm, also gleich MÁŠ-LÚ, so wenn es, leider in lückenhaftem Zusammenhang, in KUB XXIII 72 Rs. 49: *ŠA* NUMUN-*ŠU ŠA* MÁŠ-*ŠU li-e ku-iš-[ki]* „niemand seines N., seines M." zu MÁŠ in Gegensatz tritt. Allein die reguläre Bedeutung von NUMUN ist eine engere, nämlich die Deszendenz einer Person, wahrscheinlich nur die männliche und hauptehliche. So in der Formel DUMU^{pl} DUMU-DUMU^{pl} NUMUN *ŠA* ^{d}UTU-*ŠI* „Söhne, Enkel, N. der Sonne" (Ḫat. § 2, 7 = MVAG 29, 3 S. 6; KUB XXIII

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000021

1 II 4f., 9f., 31f.; VAT 13043 I 15f. [unpubliziert]) oder wenn in Verfluchungen die Strafe der Götter den Eidbrüchigen *QA-DU* NUMUN *-ŠU* „nebst seinem N." (KBo IV 10 Rs. 14, 17, Al. § 21, 36) oder *ŠUM-ŠU* NUMUN-*ŠU* „seinen Namen, seinen N." (Bo. 484, 16, unpubliziert, nach Mitteilung Götzes zu KUB XXIII 68 gehörig) treffen soll, in der letzten Stelle die Beziehung auf die männliche Deszendenz besonders deutlich. Lehrreich ist VAT 13043 I 6f. (unpubliziert). In dieser Dienstverpflichtung der „Hauptleute" (LÚ^{pl} SAG) wird ihnen eine Treuverpflichtung zugunsten des Tutḫalijaš IV und seines NUMUN (vgl. auch col. I 24, 26) auferlegt. Ausgeschlossen werden das NUMUN des Muršiliš (seines Großvaters), des Muwattalliš (seines Onkels) und seines Vaters Ḫattušiliš III, neben dem (Z. 9) die Brüder des Tutḫalijaš noch ausdrücklich genannt werden. Ähnlich KUB XXI 42 + Bo. 2014 Vs. I 4f. NUMUN nähert sich so dem Begriffe der Parentel, d. h. der Gesamtheit der Abkömmlinge eines Elternpaares. NUMUN gibt es sowohl nach einem Manne (KBo VI 29 III 15 = MVAG 34, 2 S. 48: NUMUN *ŠA* DUMU-NITA) wie nach einer Frau (KBo IV 10 Vs. 12f., wonach bei Ordnung der Erbfolge des Vasallen nach Aussterben des Mannesstammes das Lehen auf das NUMUN *ŠA* DUMU-SAL übergehen soll), erst recht nach einem Ehepaare (Ḫat. § 14, 81: N. des Ḫattušiliš und der Puduḫepaš). Eigentümlich KBo IV 12 Rs. 8f. = MVAG 29, 3 S. 44: DUMU^{pl}-*NI* DUMU-DUMU^{pl}-*NI* DUMU ^{d}UTU-*ŠI* DUMU-DUMU^{pl} ^{d}UTU-*ŠI* NUMUN SAL*Puduḫepa* „unsere (des Ḫattušiliš und der Puduḫepaš) Söhne, Enkel, der Sohn der Sonne die Enkel der Sonne, Nachkommenschaft der P." Mit „Sohn der Sonne" mag der thronfolgeberechtigte Sohn hervorgehoben sein, der zugleich aus der Ehe mit Puduḫepaš stammt, oder der Passus ist Erklärung zu DUMU^{pl}-*NI* etc., demnach „unsere Söhne, Enkel, d. h. die Söhne und Enkel der Sonne, soferne sie zugleich Nachkommen der P. sind".

NUMUN ist ferner der entferntere Abkömmling. So wenn sich ein Ḫattikönig als „Sohn des A, Enkel des B, NUMUN des C", d. h. des ältesten Königs, der mit ihm den gleichen Namen führt, bezeichnet, um auf diese Weise seine Herkunft aus dem Königsgeschlecht zu dokumentieren (Ḫat. § 1, 4, KBo IV 12 Vs. 4, KUB XXI 29 I 4). Als Gesamtheit der Abkömmlinge einer bestimmten Person gelangt NUMUN zur Bedeutung „Geschlecht". Vgl. KBo VI 29 III 9f. = MVAG 34, 2 S. 48: eine Priesterwürde soll im NUMUN des Ḫattušiliš bleiben, Z. 17: *damaišmat* NUMUN-*anza lē epzi* „ein anderes Geschlecht aber soll sie nicht bekommen" (vgl. auch Z. 18, 43). Damit sind wir bei dem Begriff des NUMUN LUGAL-*UT-TI* angelangt. Das ist die königliche Familie in auf- und absteigender Linie mit den Seitenverwandten, mit anderen Worten, das Geschlecht, das auf den Grün-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000022

der der Dynastie als Ahnherrn zurückführt. Der Begriff erhellt aus KUB XXI 42 I 4f.: die Treupflicht der „Herren des Heerlagers" (*BE-LU*^{pl} KI-KAL-BAD^{pl}) soll beschränkt werden auf den regierenden Tutḫalijaš IV und sein NUMUN. Ausgeschlossen wird das NUMUN LUGAL-*UT-TI*, das weiterhin bestimmt wird durch die NUMUN der Vorgänger auf dem Throne, d. i. des Großvaters, Onkels und Vaters, wobei ebenso wie in VAT 13043 I 9 bei dem letzteren NUMUN die hauptehlichen Brüder des regierenden Königs besonders genannt werden. Noch weiter faßt NUMUN LUGAL-*UT-TI* KUB XXIII 1 II 8f., wo in demselben Gedankengange dem Vasallen ein Treuverhältnis verboten wird zu haupt- und nebenehlichen Brüdern des Königs und (Z. 12f.) *nam-ma-ia ku-it ta-ma-i* NUMUN LUGAL-*UT-*[*-TI*] LÚ^{pl} *pa-aḫ-ḫur-ši-eš-ta ku-i-e-eš* „überhaupt auch was sonst noch das Königsgeschlecht (ist), ferner Bastarde (?), welche (sind)". Demnach gehören auch nebenehliche Abkömmlinge zum NUMUN, während bezüglich der Bastarde die Ausdrucksweise Zweifel erkennen läßt. Dunkel ist Al. § 6, 64f.: der König verspricht Anordnungen des Vasallen bezüglich seines Nachfolgers, selbst wenn dies der Sohn einer Nebenfrau sein sollte, zu respektieren, und zwar auch dann, wenn das Land protestiert und Z. 67 NUMUN-*wa-ra-aš* DU[MU . . . .] verlangt. Friedrichs unter Vorbehalt gegebene Ergänzung DU[MU LUGAL *e-eš-du*] „es soll ein Königssohn sein" befriedigt insoferne nicht, als dieses Postulat für den vom Vasallen zum Nachfolger ernannten Sohn zutrifft, es sei denn, daß man in NUMUN den Hinweis auf den hauptehlichen Sohn erblicken will.

II.

Arrapḫa.

Obwohl ich die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung für nahezu sicher halten möchte, würde ich doch nicht gewagt haben, sie zu veröffentlichen, wenn sie nicht von anderer Seite her gestützt würden. Es handelt sich um die der Hauptmasse nach dem 15. Jahrhundert angehörigen Urkunden aus Arrapḫa (Kerkuk-Nuzi)[1]. In akkadischer Sprache geschrie-

[1] Über die rechtsgeschichtliche Bedeutung dieser Urkunden im allgemeinen vgl. Koschaker, ASGW 39, 5 (1928) S. 9f., wo auch die ältere Literatur. Seither ist ihre Zahl durch weitere Ausgrabungen in Nuzi, worüber Berichte im Bulletin of the American school of Oriental research orientieren, beträchtlich vermehrt worden. Gegenüber den 250 Texten, die ich damals benutzen konnte, stehen heute ca. 750 publizierte Urkunden zur Verfügung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000023

ben, gehören sie einer Bevölkerung an, die man als subaräisch (ḫurritisch) zu bezeichnen pflegt und die weder indogermanisch noch semitisch ist.

1. In HSS V 80[1] gibt der Bruder die Schwester einem Manne Z. 5. *a-na aššati*^{ti} „zur Ehefrau"[2], in HSS V 69 aber, aus der Stadt Temtena datiert und als *duppi aḫāti* (lies *aḫātūti*) „Urkunde der Schwesterschaft" bezeichnet, gibt derselbe Bruder dieselbe Schwester demselben Manne Z. 4: *a-na a-ḫa-ti* „zur Schwester", wofür dieser 40 SU Silber zahlt. Es ist zweifellos dasselbe Eheverhältnis, um das es sich handelt und das das einemal (HSS V 25; 80) als *aššūtu* „Ehefrauschaft", das anderemal (HSS V 69) als *aḫātūtu* „Schwesterschaft" erscheint, woraus die Gleichung *aššūtu* = *aḫātūtu* sich ergibt[3]. Es wäre indessen nichts voreiliger als daraus auf ein nicht patriarchales Familiensystem bei den Subaräern

---

[1] = Speiser, New Kirkuk documents relating to family law Nr. 26. Diese Schrift enthält Umschrift, Übersetzung und kurzen Kommentar aller in HSS V publizierten familienrechtlichen Urkunden. Da sie in der Folge häufig benutzt werden, so sei ein für allemal auf diese Bearbeitung verwiesen.

[2] Dazu in HSS V 25 eine zweite Ausfertigung aus der Stadt Matiḫa datiert, während in Nr. 80 der Ort nicht angegeben ist und auch sonst nicht ermittelt werden kann. Nr. 80, als Ehepakten (*duppi riksi*) bezeichnet, ist ausführlicher, der Bräutigam verspricht einen Teil des Brautpreises, während der Rest der Frau als *mulugu* verschrieben wird, die Rechtsstellung der Frau wird geregelt und schließlich erhält der Bräutigam ihre Schwester *ana martūti* „zur Tochterschaft", um sie zu verheiraten. Dem gegenüber bietet Nr. 25 nur die Erklärung des Bruders, seine Schwester in die Ehe gegeben zu haben und die Quittung (vgl. Z. 10 *aplākūmi*) über den Brautpreis von 40 SU Silber, endlich einen Verzicht des Bräutigams bezüglich der Schwester der Braut. Offenbar sind diese Punkte seit der Errichtung von Nr. 80 geregelt oder anders geregelt worden, woraus folgt, daß HSS V 25 jüngeren Datums ist.

[3] HSS V 69 steht inhaltlich der als jünger erkannten Urkunde HSS V 25 näher. Man könnte vermuten, daß die Parteien, nachdem die vermögensrechtlichen Fragen geregelt waren, es für angezeigt hielten, die Ehe in den beiden an sich möglichen juristischen Denkformen zu beurkunden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000024

von Arrapḫa zu schließen. Im Gegenteil, es kann als sicher gelten, daß sie nach Vaterrecht lebten. Die Leute nennen sich nach dem Vater[1], die Adoption ist eine solche zur *marūtu* „Sohnschaft" oder *martūtu* „Tochterschaft" und muß als solche schon lange bestanden haben. Das zeigt ihre doch erst sekundäre Verwendung als adoptio mortis causa, wo sie zu dem Zwecke erfolgt, die Möglichkeit der elterlichen Teilung (*šīmtu*)[2] zu eröffnen, die nur zugunsten gewaltunterworfener Personen möglich ist[3]; vor allem aber ihr Vorkommen als „nachgeformtes Rechtsgeschäft" zum Zwecke des Verkaufs von Grundstücken (Verkaufsadoption)[4]. In den patriarchalen Ideenkreis gehört es ferner, wenn die Söhne unter Ausschluß der Töchter, diese nur in Ermanglung von Söhnen erben[5], desgleichen die besonders scharf ausgebildete Kaufehe — darüber gleich mehr — und schließlich gibt es kaum einen prägnanteren Ausdruck patriarchalen Denkens, als wenn der Vater (Adoptant), um seiner Frau nach seinem Tode Gewaltrecht über seine Kinder zu verleihen, sie *ana abbūti itepuš* „zur Vaterschaft macht", d. h. ihr Vaterrechte einräumt[6].

2. Neben diesen unzweifelhaften Zeugnissen für den Patriarchat fehlt es aber nicht an solchen, die, wenngleich nur residuär, auf eine Familienorganisation hinweisen, für die, ähnlich wie im Armenien dieser Zeit, die Brudergewalt charakteristisch gewesen zu sein scheint. Ich muß, um dies

[1] Ausnahmen wie Nuzi II 120, 3, HSS IX 144, 3 fallen nicht ins Gewicht.

[2] Darüber Koschaker, ASGW 39, 5 S. 64f.

[3] Vgl. Ch. 3, VS I 110, HSS IX 22, TCL IX 41, 10f. Besonders anschaulich HSS V 59: der in eine andere Familie Adoptierte nimmt seinen leiblichen Bruder zur Sohnschaft an, um ihn durch *šīmtu* zu bedenken. Zu demselben Zwecke adoptiert ein Sklave die Ehefrau seines Herrn *ana marūti* (HSS V 66, dazu auch Speiser, a. a. O. 9).

[4] Koschaker, ASGW 39, 5 S. 52f., Speiser 13f.

[5] HSS V 67, 25f. Auch die Adoption des Erbtochtermannes durch den sohnlosen Vater (G. 51, HSS V 67) wäre in diesem Zusammenhange zu nennen.

[6] HSS V 7, 16f.; 67, 37, vielleicht auch 73, 10. Dazu Speiser, a. a. O. 11, Koschaker, OLZ 1932 S. 399.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000025

klar zu machen, von der Ehe in Arrapḫa ausgehen. Ich habe (ASGW 39, 5 S. 84f.) die Meinung vertreten, daß man für Arrapḫa zwischen einer Minder- und Vollehe zu unterscheiden habe. Die letztere sei einerseits durch Ehepakten (*riksu*), d. h. Vereinbarungen über die persönliche und vermögensrechtliche Stellung der Frau und der Kinder, andrerseits durch die Tendenz des auch hier vorkommenden Brautpreises[1], sich in eine Eheschenkung umzubilden, charakterisiert. Dies kann ich heute angesichts des neuen Materials nicht mehr aufrecht erhalten. Ich war zu dieser Ansicht bewogen worden durch G. 12, wo der Bräutigam den Brautpreis von 40 SU *kaspu ša marat Arrapḫe* „40 SU Silber einer Bürgerin von Arrapḫa" bloß verspricht und die gleiche Summe dem Brautvater bei unbegründeter Verstoßung der Frau zusichert. Das hatte ich dahin gedeutet, daß der Brautpreis während der Ehe überhaupt nicht bezahlt wurde, sondern seine Aufgabe als Scheidungsstrafe (und mittelbar als Versorgung der Frau) erst bei Auflösung der Ehe zu erfüllen hatte. Allein die 40 SU „Preis eines Mädchens von Arrapḫa" — so ist zu übersetzen (vgl. Anm. 1) — haben mit den besonderen Klauseln dieses Ehevertrags nichts zu tun, sondern sind der gesetzlich festgelegte Brautpreis für eine freie Arrapḫäerin[2].

[1] Er führt den schon aus den altbabylonischen Rechtsdenkmälern bekannten Namen *tirḫatu* (Ch. 4, 24; 5, 43, G. 42, 12, Nuzi II 186, 7, HSS V 80, 8, IX 145, 16) oder heißt, wie wir heute wissen, einfach *kaspu* „Silber" (G. 12, 4; 35, 23, TCL IX 6, 14; 7, 9, HSS V 11 pass.; 13, 3; 16, 11; 17, 20; 25, 7; 26, 13; 53, 34; 74, 22 (?); 76, 31; 79, 6; 80, 30, IX 111, 5; 145, 19, UCP IX 11 S. 405 Z. 8).

[2] Das ergeben die heute wesentlich vermehrten Urkunden, die ganz überwiegend direkt oder indirekt diesen Betrag bezeugen. Vgl. HSS V 11, 14; 25, 7; 26, 13; 69, 6; 79, 6, IX 145, 12, TCL IX 6, 7, 14, Ch. 5, 12; 6, 8, G. 42, 8, 12, Nuzi I 78, 10, 12. Ob der Pränumerationskauf einer Sklavin in G. 54 (vgl. ASGW 39, 5 S. 53[3]) mit dem Versprechen des Verkäufers bei Nichtlieferung 40 SU Silber zu zahlen die eventuelle Verheiratung der Sklavin durch den Erwerber bezweckt, ist ganz ungewiß. 45 SU werden in Nuzi I 26, 14 bezahlt, 10 SU in Nuzi II 218; 3 Homer Korn, allerdings bei Verheiratung an einen Sklaven, in Nuzi II 120, 20; 20 SU in Ch. 4 und HSS V 80, 33, im

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000026

Ganz zweifelhaft ist ferner meine Interpretation der Zahlungsmodalitäten in G. 12. Es kommt auch sonst vor, daß der Brautpreis erst später bezahlt wird[1] und es ist daher keineswegs zwingend, anzunehmen, daß er in G. 12 erst bei der Scheidung entrichtet wurde[2].

Der Brautpreis ist also in Arrapḫa, ebenso wie in dem akkadischen Teil Babyloniens zur Zeit der ersten Dynastie von

---

letzteren Falle allerdings für die Schwester der Braut, die der Mann „zur Tochterschaft" dazu erhält. In Nuzi II 186, HSS V 16 (Quittungen) können die 30 SU, beziehungsweise die geleisteten Naturalien bloß eine Teilzahlung auf den Brautpreis sein. Ob sich diese abweichenden Sätze daraus erklären, daß die 40 SU bloß einen Normalpreis darstellten oder ob die Parteien vorliegenden Falles das Gesetz nicht beachteten, bleibt eine offene Frage. Im übrigen ist das Silber, wie auch sonst, oft nur Rechnungseinheit. Praktisch wird der Brautpreis nur teilweise oder überhaupt nicht in Silber, sondern in Naturalien (Korn, Vieh) oder in anderen Metallen (Kupfer, Blei, Bronze) geleistet. Vgl. Nuzi I 78; 186, HSS V 13; 16; 79; 80, IX 111. Wenn in Eheurkunden zu lesen ist, daß der Käufer die Frau verheiraten und *kasapšu ileqqi ikkal* „ihren Preis empfangen, genießen wird" (HSS V 7, 20; 80, 30, TCL IX 7, 12, G. 35, 23), so wird wohl der Normalpreis zu unterstellen sein.

[1] Zahlung in Jahresraten zu 5 SU: Ch. 6, 8, HSS V 79, 28, Teilzahlungen zu diesem Ehevertrag beurkunden HSS V 13, IX 111. Vgl. auch oben S. 14[2]. Für UCP IX 11 S. 405f. schließt der Umstand, daß für den Brautpreis ein Bürge haftet, sofortige Zahlung aus, oder der Preis für die Frau wird ihrem Gewalthaber erst dann bezahlt, wenn sie vom Erwerber verheiratet (HSS V 26, 13) oder von ihrem Manne beschlafen worden ist (HSS V 80, 31, IX 145, 14). In demselben Sinne dürfte die Lücke in HSS IX 119, 9 zu ergänzen sein.

[2] Dies geschieht in G. 33. In dieser Scheidungsurkunde quittiert der Vater der geschiedenen Frau dem Manne über 5 Schafe und erklärt Z. 13f.: *dup-pu ša kaspi* (14) *ša a-na M aš!-ṭù-ru* (15) *ù i-na-an-na i-na ūmi*^{mi} (16) *an-ni-i dup-pu ša-a-šu aḫ-te-pè* ..... (22) *ù ri-iḫ-tu*$_4$ *kaspi i-na muḫ-ḫi* (23) *M un-taš-ši-ir* „die Tafel über den Brautpreis, (14) die ich dem M(anne) geschrieben habe, (15/16) diese Tafel habe ich jetzt an diesem Tage zerbrochen... (22) und den Rest des Preises dem (23) M erlassen". Die „Tafel des Preises" kann nur die Eheurkunde und nicht eine Schuldurkunde des M sein, da sie sonst er und nicht der Schwiegervater ausgestellt haben würde. Anders noch ASGW 39, 5 S. 85[2].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000027

Babel noch ein richtiger Kaufpreis, der dem Gewalthaber der Braut bezahlt wird. Damit fällt ein wesentlicher Unterschied zwischen den Eheurkunden und denjenigen Texten, die ich (ASGW 39, 5 S. 82f.) als *adoptiones in matrimonium servile* charakterisieren zu können glaubte, weil sie die Verheiratung des „adoptierten" Mädchens in einer Ehe minderen Rechts ins Auge fassen. Denn ein Brautpreis wird sowohl hier wie bei der „Vollehe" bezahlt. Natürlich besteht ein Unterschied zwischen Vollehe und Verheiratung des Mädchens an einen Sklaven. Aber die Klauseln, daß das Mädchen im Hause des „Adoptanten" bleiben müsse, daß seine Kinder Sklaven werden, sein Nachlaß dem „Adoptanten" gehöre, die ich als charakteristisch für diese Urkunden ansah, finden sich nur dann, wenn seine Verheiratung mit einem Sklaven beabsichtigt ist[1]. Ihnen stehen andere gegenüber, in denen sich der „Adoptant" vorbehält, das Mädchen einem Manne nach seiner Wahl — ohne daß wir berechtigt wären, hierbei in erster Linie an Sklaven zu denken[2] — oder seinem Sohne[3] als Ehefrau zu

[1] Nuzi I 26; 50, II 120, Ch. 4—6.

[2] Nuzi I 78, 7, HSS V 11, 14; 26, 14; 80, 29, IX 119, 8 (?); 145, 8, TCL IX 6, 13; 7, 8, G. 35, 23. In HSS V 80, 39, IX 145, 13 wird die Verheiratung an einen Sklaven ausdrücklich verboten.

[3] G. 35, 21, HSS V 79, 18, IX 145, 9f., wo Z. 10 vielleicht *a-na mari ša-* (statt *ta*)*-ni-šu* zu verbessern ist, d. h. der Erwerber des Mädchens kann es seinem (ältesten) Sohne oder, wenn er will, einem „anderen" Sohne zur Frau geben. Ungefähr derselbe Sinn käme heraus, wenn man, wie Landsberger in Erwägung zieht, *a-na tur-ta-ni-šu* lesen dürfte. Vgl. das unten S. 34f. zu *terdennu* Ausgeführte. Der Verheiratung innerhalb des Kreises der Familie des Erwerbers wird diejenige nach auswärts als *ina bābi ana aššūti nadānu* „in dem Tore zur Ehefrauschaft geben" gegenübergestellt. Vgl. G. 35, 20f., HSS IX 145, 10f. und Koschaker, ASGW 39, 5 S. 79. Zweifelhaft, ob sich darauf auch HSS IX 22, 23f. bezieht: *mi-nu-um-me-e kaspu ša* (24) *marāte-ia i-na bá-a-bi* (25) *ša aš-bu ù A* (26) *ú-ša-ad-dá-an ù i-liq-qi* „alles Silber (24) meiner (des Adoptanten) Töchter, die im Tore (25) sitzen, wird A(doptierter) (26) einkassieren und erhalten". Das könnte auch heißen, daß A die Einnahmen bezieht, die seinen Adoptivschwestern aus dem Verkauf ihrer Gunst an öffentlichen Plätzen zufließen. Aber ohne weitere Zeugnisse möchte ich diese

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000028

geben. Soll man in allen diesen Fällen, soweit Verheiratung an Freie in Frage kommt nur an Minderehe, wie ich angenommen hatte, und nicht auch an Vollehe denken dürfen? Für diese sind charakteristisch Klauseln, die die persönliche Stellung der Frau und ihrer Kinder regeln (Verbot einer zweiten Frau, *aššatu šanītu*[1], wenn die erste Kinder geboren hat, Erbrecht dieser). Sie finden sich außer in G. 12 und HSS IX 24, wo der „Königssohn" Šilwa-Tešup seine Schwester verheiratet, eine Urkunde, die überhaupt eine Sonderstellung einnimmt[2], noch in Urkunden, die im Anschlusse an die Adoption eines Erbtochtermannes die Heirat dieses mit der Tochter des Adoptanten regeln[3]. Aber das Verbot der zweiten Frau steht auch in HSS V 80, 18f., einer Urkunde, die abgesehen davon, daß der Erwerber das Mädchen selbst heiratet und nicht wie in den *adoptiones in matrimonium* zur Verheiratung übernimmt, sich in nichts von diesen unterscheidet und sogar die Eviktionsgarantie des Gewalthabers enthält, auf deren Fehlen in G.12 ich (ASGW 39, 5 S. 83) Gewicht legen zu sollen glaubte. Die Vereinbarung einer Vollehe heißt nicht *aššūtu*, was man auch bei Sklaven (Nuzi II 120) sagt, sondern, wie ich schon ASGW 39, 5 S. 85f. erkannt hatte, *riksu*. Diese Überschrift steht, außer in HSS IX 24, gerade in HSS V 80[4].

Deutung noch nicht vertreten, noch die Stelle mit dem bekannten Bericht Herodots I 199 über die der Ehe vorangehende Prostitution des Mädchens in Beziehung setzen, sondern mich bescheiden, auf sie aufmerksam gemacht zu haben.

[1] Gedacht ist hierbei nicht bloß an eine Nebenfrau, wie jetzt HSS IX 24, 9 lehrt, wo außer der *aššatu šanītu* noch die *esirtu* verboten wird.

[2] Vgl. unten S. 87.

[3] G. 51, HSS V 67, 16f. Hier fehlt begreiflicherweise auch der Brautpreis.

[4] Als *riksu* wird auch die bei Heirat des Sohnes von seiner Mutter zu seinen Gunsten getroffene Verfügung von Todeswegen (*šīmtu*) in TCL IX 41 bezeichnet, woraus zu schließen ist, daß gegebenen Falles auch vermögensrechtliche Vereinbarungen zugunsten der Nupturienten zur Vollehe gehörten. Wohl abusiv ist *riksu* bei der Sklavenehe in Ch. 6. Vgl. ASGW 39, 5 S. 85[3].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000029

Damit wären die Texte, die als Eheurkunden im engsten Sinne bezeichnet werden können, erschöpft. Ihre Zahl ist klein, aber immerhin hinreichend, um meine Behauptung (ASGW 39,5 S. 84), daß die sogenannten *adoptiones in matrimonium servile* Verheiratung der Frau in Minderehe bezweckten, insoweit als unrichtig zu erweisen, als Verheiratung an Freie in Frage kommt. Vielmehr war hier, zumindest als Regel, Vollehe beabsichtigt. Dafür spricht auch, daß mitunter vom Gewalthaber der Frau ein Teil des Brautpreises, indem er „an ihren Gewandsaum (*qannu*) gebunden wird", als *mulugu* bestellt wird[1], was nicht vorkommt, wenn sie an einen Sklaven verheiratet werden soll.

3. Es scheint mir von dieser Grundlage aus überhaupt zweifelhaft, ob ich mit der Charakterisierung unserer Urkundengruppe als Adoptionen das Richtige getroffen habe. In einer Anzahl der hierher gehörigen Texte gibt der Vater seine Tochter einem anderen *ana marti* (*martūti*) „zur Tochter-(schaft)"[2] oder *ana martūti u kallūti* „zur Tochter- und Schwiegertochterschaft"[3] oder endlich *ana kallūti*[4] zu dem Zwecke, daß der „Adoptant" das Mädchen verheirate. Bei

---

[1] Das ergibt sich jetzt aus HSS V 80, 11f. Vgl. ferner G. 42, 8, Nuzi I 78,13, HSS IX 145, 19 und Speiser, a. a. O. 22^{49}, dessen Ausführungen gegenüber meine Bedenken (ASGW 39, 5 S. 91^{7}) gegenstandslos geworden sind. Die Bestellung eines Grundstücks als *mulugu* durch den Vater an die Tochter enthält HSS V 76. Auch G. 31 ist in diesem Sinne zu interpretieren. Vgl. unten S. 28^{3}. Was *mulugu* ist, ob Mitgift, wie man gewöhnlich annimmt, oder ein anderes Vermögen der Frau in der Ehe, bleibt zweifelhaft. Vgl. Koschaker, Ḫammurapistudien 175f., ASGW 39, 5 S. 91f. Die Frage bedarf erneuter Prüfung, die um so schwieriger ist, als HSS V 71,18 unter dem Namen *sikiltu* noch weiteres Frauengut bezeugt. Vgl. zu dem Ausdruck Thureau-Dangin, TCL III S. 38^{1} und die dort angeführten Stellen, zu denen noch KAJ 8, 5, 12; 219, 7 kommen.

[2] G. 35, 16, TCL IX 7, 4, HSS V 17, 4, IX 119, 4.

[3] Nuzi I 26, 5; 50, 4, Ch. 5, 4, HSS IX 145, 4, wo die Hingabe durch die Mutter erfolgt.

[4] Ch. 4, 3, G. 42, 5, HSS V 53, 6. In HSS V 11 gibt die Großmutter Arinturi die Enkelin Eluanza von der Tochter Durbunna einer an-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000030

Würdigung dieser Urkunden habe ich übersehen, daß derselbe Sprachgebrauch auch in altbabylonischen Texten begegnet, wenn nicht der Bräutigam selbst, sondern sein Gewalthaber für ihn den Ehevertrag schließt. Ich habe, als ich diese Urkunden vor Jahren behandelte[1], keinen Moment gezweifelt, sie als Eheurkunden zu qualifizieren, und ich glaube, die Dinge liegen für Arrapḫa nicht anders. Allerdings unterscheidet man von der Hingabe einer Frau *ana martūti* (*kallūti*) als *aššūtu* diejenigen Fälle, in denen der andere Teil sie zur Ehe für sich selbst erwirbt[2]. Wenn aber allemal ein Brautpreis für sie bezahlt wird, wenn wir demnach beide Gruppen von Texten als Eheurkunden gelten lassen müssen, so entsteht die Frage nach einem Oberbegriff, der die beiden äußerlich verschieden gelagerten Fälle als Einheit zu verstehen ermöglicht. Er liegt meines Erachtens im Begriff der Ehe selbst, für die wesentlich und genügend ist die familienrechtliche Gewalt (Munt) über die Frau, allerdings nicht eine Gewalt wie über Sklavinnen, sondern eine zweckbestimmte Gewalt, insoferne die Frau einmal als Instrument zur Hervorbringung ehlicher Kinder dienen soll, und insoweit war es nicht unrichtig die *martūtu* (*kallūtu*)-Urkunden als

---

deren Frau Z. 11 *a-na kál-la-ti*. Durbunna war der Arinturi von ihrem Manne *ana ḫušakaši* (Z. 4) gegeben und dann von ihr verheiratet worden. Daß Eluanza aus dieser Ehe stammt, ist nicht gesagt und auch nicht wahrscheinlich, da sonst wohl nur ihr Vater über sie verfügen könnte. Wohl aber wird Z. 8f. berichtet, daß sie eine (Tempel)prostituierte (*ḫarimtu*) sei. Vermutlich war dies auch ihre Mutter Durbunna, bevor sie verheiratet wurde, und Eluanza ihre voreheliche Tochter, daher ebenso wie ihre Mutter unter Gewalt der Großmutter. Worauf diese beruht, können wir solange nicht sagen, als wir die Bedeutung des subaräischen Wortes *ḫušakaši* nicht kennen.

[1] Koschaker, Ḫammurapistudien 126f.

[2] Das wird daher auch dann anzunehmen sein, wenn berichtet wird, daß jemand die Frau einem anderen *ana aššati* (*aššūti*) „zur Ehefrau(schaft)" geben werde oder gegeben habe. Vgl. Nuzi I 26, 8; 50, 8; 78, 7, Ch. 4, 8; 5, 7, G. 35, 22, TCL IX 6, 12; 7, 7, HSS V 11, 13, 16; 17, 19; 53, 25; 79, 18; 80, 29, UCP IX 11 S. 405 Z. 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000031

adoptiones in matrimonium zu bestimmen, weil auch die Adoption ein Gewaltverhältnis begründet. Diese Auffassung der Dinge tritt auch terminologisch hervor, insoferne als bei Erwerb der Frau zur zukünftigen Verheiratung diese nicht bloß als Tochter, sondern auch als Schwiegertochter (*kallatu*) oder beides bezeichnet wird. Betont *martu* das Gewaltverhältnis als solches, so *kallatu* seinen Zweck. Für ein juristisches Denken dieser Art liegt daher Ehe vor, sowohl wenn der Mann die Frau für sich als Gattin erwirbt, wie dann, wenn er sich vorbehält, sie in Zukunft einem anderen zu verheiraten, mag auch die Person dieses anderen vorläufig noch unbestimmt sein. Daher ist es in letzterem Falle auch Ehe, wenn diese Gewalt wie in Nuzi II 218, TCL IX 7, HSS V 11, IX 145 eine Frau erlangt.

Exkurs.

Eine andere Frage ist es, welchen Zweck es hatte, für zukünftige Verheiratung an einen Extraneus ein Mädchen zu erwerben, zumal angesichts des gesetzlich festgelegten Brautpreises bei der Verheiratung normal kein höherer Preis erzielt werden konnte, als der erste Erwerber zahlen mußte. Die Antwort gibt vielleicht die ψυχοκόρη, ein heute allerdings schon im Schwinden begriffenes Institut des griechischen Volksrechts, über das mir durch Vermittlung meines Kollegen Triantaphyllopoulos in Athen Herr Loukopoulos wertvolle Auskunft erteilte. Die ψυχοκόρη ist ein Dienstmädchen, das man in jugendlichem Alter aufnimmt, in der Regel ohne Lohn, wohl aber mit der Verpflichtung, es nach einer Reihe von Jahren zu verheiraten und auszustatten. Es liegt hier kein gewöhnlicher Dienstvertrag vor, sondern ein familienrechtliches Verhältnis, das ursprünglich auf eine Adoption zurückgeht. Denn ψυχοπαῖδι, ψυχοκόρη ist an sich das Adoptivkind, das derjenige, dem leibliche Nachkommenschaft versagt ist, annimmt, um „sein Seelchen" (τὴν ψυχοῦλα του) zu retten. Es ist höchst interessant, den ursprünglichen Gedanken der Adoption, für den Ahnenkult zu sorgen, im griechischen Volksbrauch mancher Gegenden bis auf den heutigen Tag lebendig zu sehen. Daneben spielt natürlich auch der praktische Zweck, sich für seine alten Tage eine jüngere Kraft zur Bewirtschaftung des Guts zu sichern, eine Rolle und dieser Gedanke hat in Denaturierung der Adoption zur ψυχοκόρη als qualifiziertem Dienstmädchen geführt. Das Nahverhältnis zur Adoption zeigt aber deutlich der Tatbestand eines Urteils des Appella-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000032

tionsgerichts in Athen (Θέμις 12, 440), auf das mich Dr. Petropoulos hingewiesen hat, nach dem ein Ehepaar ein „Seelenmädchen" aufnahm „zum Zwecke der Adoption und Verheiratung", und der oberste Gerichtshof (Ἄρειος Πάγος) hat daher in einem Urteil (Θέμις 25,500) ganz richtig dem Dienstgeber die Stellung eines ἐπιμελητής „Pflegevaters" im Sinne von Art. 275f. des griechischen Strafgesetzbuches zugeschrieben.

Daß man auch in Arraphha zunächst von den Diensten des zur Verheiratung erworbenen Mädchens Nutzen ziehen wollte, wäre an sich verständlich und wird wahrscheinlich gemacht durch HSS V 80, 24f. Hier heiratet ein Mann eine Frau und erhält zugleich von ihrem Gewalthaber ihre Schwester *ana martūti* mit der Maßgabe, sie zu verheiraten und, sobald sie von ihrem Manne beschlafen werde, 20 SU Silber als Brautpreis zu zahlen. Man kann dem Verständnis des Vorgangs vielleicht am nächsten kommen, wenn man annimmt, daß es sich um eine jüngere Schwester der Ehefrau handelt, die bis auf weiteres als ihre persönliche Dienerin vom Manne als Tochter angenommen wird.

Vielleicht hilft dieser Gesichtspunkt auch den schwierigen § 31 des assyrischen Rechtsbuchs (Lie, Gamle Assyriske love) verstehen. Der Verlobte kann, wenn die Verlobte gestorben ist und er es nicht vorzieht, das Verlöbnis als aufgelöst zu betrachten und die Verlöbnisgabe zurückzufordern, anstelle der Braut ihre Schwester mit Einverständnis ihres Vaters zur Frau nehmen. Das läuft im Ergebnis auf ein neues Verlöbnis hinaus, auf das die rückforderbare Arrha des ersten angerechnet wird. Es ist kaum anzunehmen, daß dazu die Parteien einer gesetzlichen Ermächtigung bedurften, und diese Erwägung liefert einen juristischen Grund für die von mir (MVAG 26, 3 S. 48[2] — dagegen Driver-Miles, Babyloniaca 9, 53) aus formellen Gründen behauptete Interpolation der Worte *ḫadīma emu* in Z. 43. Streicht man sie, so besagt § 31, daß der Bräutigam das Recht hat, die Schwester der Braut zur Frau zu fordern oder vom Verlöbnis zurückzutreten, was juristischen Sinn hat.

Daß der Mann auch mit der Schwester seiner Frau verheiratet gilt oder wenigstens nach deren Tod sie als Frau fordern kann, ist in der vergleichenden Ethnologie als Sororat bekannt und kann auf verschiedene Wurzeln zurückgehen. Vgl. Thurnwald in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte XII 310f. und die Nachweisungen in MVAG 26, 3 S. 47[1], 48[1], 54[3]. Die Frage braucht hier nicht untersucht zu werden. Denn sicher scheint mir, daß dieses Recht des Verlobten aus dem patriarchalen Arrhalverlöbnis nicht erklärt werden kann; denn wer die Braut gekauft hat, hat nicht auch ihre Schwester gekauft. Wohl aber klingt § 31 an das Recht von Ḫajaša an, wo Ḫuqqanaš als

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000033

Bruder-Gatte seiner Frau auch deren Schwestern als Bettgenossinnen betrachtet. Aber auch dieser Anspruch gilt nur für diejenigen „Schwestern", die seinem Hause angehören (vgl. unten S. 78). Gerade diese Voraussetzung scheint aber in § 31 nicht gegeben, da wir uns die Schwester der Braut wohl als noch im Hause ihres Vaters lebend vorstellen müssen. Die Sache läge anders, wenn man als Urfall des § 31 annehmen dürfte, daß der Mann die (jüngere) Schwester als Dienerin seiner Frau zu sich ins Haus nahm, um sie eventuell später zu verheiraten, oder sie sich zu diesem Zwecke zugleich mit ihrer Schwester angelobte. Das letztere wäre der Fall von HSS V 80, 24f. Vgl. auch KU III 2/3; 9; 10 (oben S. 4[3]), wo die Schwester als Nebenfrau ebenfalls die Stellung einer Dienerin hat. Jedenfalls handelte es sich um eine Sitte aus alter Zeit, die der Verfasser des Rechtsbuchs nicht mehr verstand oder mißbilligte. Daher die abschwächende Interpolation von *ḫadīma emu*, die der Bestimmung jede juristische Bedeutung nimmt.

Die oben entwickelte Auffassung der Ehe entspricht aber durchaus der Kaufehe. Ehebegründender Akt ist hier der Kauf der Frau. Dieser verschafft dem Erwerber Eigentum an der Frau, aber dieses Eigentum ist kein Volleigentum, das ihn zu beliebiger Verfügung über sie berechtigen würde, sondern ein zweckgebundenes Eigentum, das ihm nur gestattet, die Frau zur Ehe zu verwenden. Wer den Begriff des geteilten Eigentums, wie ich ihn (ASGW 42,1 S. 74, 81f., 87f.) für die altorientalischen Rechte zu entwickeln versuchte, annimmt, wird in einem zweckgebundenen Eigentum keine begrifflichen Schwierigkeiten finden. Man muß sich für diese Rechte von dem romanistischen Eigentumsbegriff, der in begrifflicher Unbegrenztheit alle Objekte sachenrechtlicher Herrschaft in gleicher Weise umfaßt, frei machen. Zwar ist auch hier Eigentum Herrschaft über eine Sache oder eine Person, aber der Inhalt dieses Eigentums kann differenziert sein nach seinem Objekte, er kann begrenzt sein — daher sind auch Servituten und Pfandrecht Eigentum —, er kann insbesondere bestimmt sein durch den Zweck des Eigentums, der sich aus dem Erwerbsgeschäfte ergibt[1].

[1] Das im Text Ausgeführte nähert sich sehr der Auffassung, die jüngst Fr. Beyerle, Die Treuhand im Grundriß des deutschen

Kraft dieses Umstandes ist die Eheschließung zwar Kauf, untersteht den Regeln des Kaufs, aber sie ist, weil sie nur ein zweckbestimmtes Eigentum verschafft, ein Kauf besonderer Art, der schon terminologisch von dem gewöhnlichen Kauf abgehoben wird[1].

Privatrechts (1932) 37f. bezüglich der Stellung des Treuhänders entwickelt hat, dem er ein „kausales Eigen" zuschreibt. Ich vermag aber nicht einzusehen, warum dieser Begriff im Gegensatz zum geteilten Eigentum stehen soll, das das „abstrakte Eigen" voraussetze. Der Treuhänder hat kausales Eigen deshalb, weil er nicht alle Eigentumsbefugnisse besitzt, und wenn ein Rest dieser bei einem anderen, dem Treugeber, zurückbleibt, so kann man meines Erachtens sehr wohl von einem geteilten Eigentum sprechen. Beide Eigentumsinhalte zusammen ergeben das abstrakte, besser gesagt das Volleigentum. Im Notstandsgesetz von Ephesus (Dittenberger, Sylloge inscriptionum Graecarum[3] 364, 38) heißt das Recht des Pfandgläubigers, der sein Pfandrecht durch ἐμβάτευσις in das Pfandgrundstück realisiert hat, παγκτησία, offenbar weil er auch schon vorher Eigentum (κτῆσις) hatte, das aber noch nicht alle Eigentumsbefugnisse umfaßte. Diese παγκτησία entspricht genau der πανελευθερία, die die nicht durch παραμονή beschränkte Vollfreilassung erzeugt. Vgl. Koschaker, ASGW 42, 1 S. 42. Selbstverständlich kennen ebenso wie das griechische auch die altorientalischen und wohl auch die germanischen Rechte ein dem römischen entsprechendes Eigentum, das alle Herrschaftsbefugnisse über eine Sache enthält. Während aber das römische Recht diesen Eigentumsbegriff von dem Erwerbsgrund (causa) losgelöst, zum abstrakten gestaltet hat und demgemäß Formen beschränkter Herrschaft über eine Sache in die Denkfigur des *ius in re aliena* kleiden mußte, sind für jene Rechte diese beschränkten Herrschaftsbefugnisse ebenfalls Eigentum, nur beschränktes (geteiltes) Eigentum im Gegensatz zum Volleigentum. Ob das eine oder andere vorliegt, ergibt aber überall erst die causa. Wer eine Sklavin kauft, hat Volleigen, wer ein Mädchen zur Ehe kauft, beschränktes Eigen. Insoferne ist es vielleicht richtiger, statt von kausalem und abstraktem Eigen von beschränktem und Volleigentum zu sprechen, weil auch dieses kausal ist, d. h. sich erst aus dem Erwerbsgeschäfte ergibt.

[1] In diesem Sinne möchte ich das vor Jahren (Ḫammurapistudien 197f.) über die altbabylonische Kaufehe Ausgeführte ergänzen und zugleich juristisch fundieren. Die Polemik von Miss Mac Donald, The position of women as reflected in Semitic codes of law (Diss. Toronto 1931) 16[42] zeigt, daß sie mich mißverstanden hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000035

Kaufehe ist nun auch die Ehe in Arrapḫa, und zwar in einer besonders brutalen Form. Denn wenn häufig der Gewalthaber für Eviktion der Frau garantiert nicht anders als wenn er eine Sklavin oder eine Kuh verkaufte[1], so wird man in altbabylonischen Kaufeheurkunden nach einer solchen Klausel vergeblich Ausschau halten. Charakteristisch ist die Gleichgültigkeit, mit der in Ch. 5, 6f. der Käufer erklärt, er werde das Mädchen einem seiner Sklaven zur Ehe geben, eventuell aber selbst heiraten. Es fehlt hier auch nur die geringste Spur eines persönlichen Verhältnisses zur Frau. Auch die der Vollehe eigentümlichen Klauseln (vgl. oben S. 19) bezwecken weniger die Sicherung der persönlichen Stellung der Frau als der ihrer Kinder. Denn das Verbot einer zweiten Frau zessiert in der Regel gegenüber der kinderlosen Gattin[2]. Wesentlich ist insbesondere der Brautpreis, der ausnahmslos dem Gewalthaber der Frau bezahlt wird[3]. Aber dieser Kauf

[1] Nuzi I 50, 12; 76, 16, II 120, 15, Ch. 5, 22; 6, 20, TCL IX 6, 16, 20; 7, 13, HSS V 16, 15; 69, 8; 79, 21; 80, 15, 35, IX 119, 16; 145 Rs. 2, dazu etwa Nuzi II 115, 10; 179, 17; 192, 6 (Sklavenkauf), III 264, 14, 18 (Tausch von Pferden).

[2] Eine vermögensrechtliche Sicherung der Frau ist mit der niedrigen Stellung, die sie kraft der Kaufehe hat, nicht unverträglich. Ob das *mulugu* diesem Zwecke dienen konnte, ist noch nicht zu übersehen. Wohl aber konnte der Mann in Verfügungen von Todeswegen (*šīmtu*) für sie sorgen. Vgl. HSS V 59, 17; 70, 5; 71, 5; 73, 6, 33 und gerade in diesen Texten tritt uns die Frau doch als *mater familias* entgegen, der die Kinder Gehorsam und Ehrerbietung (*palāḫu*, vgl. ASGW 42, 1 S. 12) schulden (HSS V 7, 20; 67, 38; 71, 31; 73, 13, 20, ferner G. 9, 13; 36, 39). Fast widerspruchsvoll mutet es an, daß der Mann der Frau neben sich oder nach seinem Tode Vaterschaftsrechte (*abbūtu*) über die Kinder einräumen kann (oben S. 15). In diesem Falle steigert sich ihre Stellung zu einem richtigen Gewaltverhältnis über jene, kraft welches sie sie sogar verstoßen kann. Arg. HSS V 67, 39; 73, 21, wo das Gegenteil ausgemacht wird. Der hethitischen Mutter steht nach § 171 heth. Ges. dieses Recht schon kraft Gesetzes zu, was Thiel, Klio 24, 383f. und Korošec, SZ rom. Abt. 52, 167 als Ausfluß mutterrechtlichen Denkens erklären.

[3] Er fehlt in Eheurkunden, abgesehen von der Heirat des Erbtochtermannes und HSS IX 24 (unten S. 87), aus nicht ersichtlichem Grunde

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000036

zur Ehe wird sehr wohl von dem gewöhnlichen Kauf unterschieden. In G. 52[1] verkauft der Vater die Tochter und garantiert ebenso wie in den Eheurkunden gegen Eviktion. Aber der Verkauf erfolgt hier *ana amtūti* „zur Sklavinnenschaft" und nicht *ana martūti (kallūti)*, der Preis heißt, wie auch sonst beim Kauf, *šīmu* und nicht *tirḫatu* oder *kaspu*[2].

nur in TCL IX 7. In TCL IX 6 handelt es sich um den Tausch von zwei Mädchen zur Verheiratung (vgl. ASGW 39, 5 S. 82[6]). In HSS V 53, 34 stellen die Richter die Bezahlung des Brautpreises fest, um die Ansprüche, die der Bruder der Frau bezüglich ihrer Tochter gegen den Mann erhebt, abzuweisen. Allerdings kann die Frau dem Erwerber auch geschenkt werden. Das liegt in HSS V 17 vor, wo der Vater die Tochter einem anderen *ana martūti ana makannūti* (Z. 4) gibt. *makanni* ist in dem subaräischen Brief des Mitannikönigs Tušratta (Bork, MVAG XIV 1, 2 S. 83f.) col. II 15, III 58 in der Bedeutung „Geschenk" gut bezeugt. *makannūtu* ist also eine Bildung wie *tidennūtu*, *artartinnūtu* (vgl. ASGW 42, 1 S. 87[1]). Demnach ist auch die Hingabe eines Grundstücks *ana makanna* (HSS IX 30, 5), *makannūti* (HSS IX 35, 14) als Schenkung zu beurteilen. Nun erhält in HSS V 17, 7f. der Vater „für sein *makannu*" vom Vertragsgegner eine Gegenleistung bestehend in einem Mantel und einem Schuh. Aber das ist keinesfalls der Brautpreis, der sonst nie aus solchen Gegenständen besteht, heißt auch nicht *kaspu* oder *tirḫatu*. Ich möchte vielmehr diese Gegenleistung mit dem langobardischen *launegild* in Parallele stellen, das bei Schenkungen vom Beschenkten gegeben wurde, um diese in das Gewand eines entgeltlichen Rechtsgeschäftes zu kleiden (vgl. Val de Lièvre, SZ germ. Abt. 4, 78f., v. Gierke, Schuld und Haftung 341f.), und vorzugsweise gerade in Kleidungsstücken bestand. Vgl. Val de Lièvre, Launegild und Wadia 5f. So versteht man es auch, warum in HSS V 76 die Tochter dem Vater bei Bestellung eines Grundstücks zu *mulugu*, also bei einer unentgeltlichen Zuwendung, außer einem Schafe, einem Schwein mit 10 Ferkeln ein Kleid und einen Schuh als „Geschenk" (*qīštu*) gibt. (Ob eine Beziehung zum Ausziehen des Schuhs in Ruth 4, 7f. besteht, kann hier nicht geprüft werden). Auch in HSS IX 35, 17 bestätigt der Schenker dem Beschenkten den Empfang „seines *makannu*".

[1] Vgl. schon ASGW 39, 5 S. 83f.

[2] Es hat selbstverständlich nichts mit dem Brautpreis zu tun, wenn im assyrischen Rechtsbuch (§ 24,59; 39,31,40; 54,34; 55,46) vom *šīmu* einer Frau die Rede ist. *šīmu* heißt hier Wert oder bezeichnet, wie namentlich in § 24; 54; 55, das Bußgeld, das für Delikte einer Frau oder gegen sie zu zahlen ist. Vgl. auch Mac Donald, a. a. O. 35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000037

Wir wissen jetzt den Grund dieser verschiedenen Behandlung des in beiden Fällen vorliegenden Kaufs: der Verkauf als Sklavin verschafft dem Käufer volles, der zur Ehe nur zweckgebundenes Eigentum.

4. Diese etwas umständliche Überprüfung der Ehe in Arrapḫa war notwendig, um die richtige Einstellung zu einer weiteren Gruppe von Urkunden zu gewinnen. Fast ebenso häufig wie der Verkauf der Tochter zur Ehe durch den Vater kommt es vor, daß der Bruder die Schwester in die Ehe gibt, und zwar begegnen wir hier denselben Formen wie im ersten Falle. Die Hingabe des Mädchens geschieht zur *aššūtu*, wenn der Käufer es selbst zur Frau nimmt[1], zur *kallūtu* (HSS V 79, 4) oder *martūtu*, wenn die Verheiratung an einen Dritten beabsichtigt ist[2]. Für beide Fälle ist aber auch bezeugt, daß der Bruder die Schwester dem Manne „zur Schwesterschaft" (*aḫātūtu*) überläßt (HSS V 69, Nuzi I 78) und dieselbe Wendung wird gebraucht, wenn die Frau sich selbst einem Manne antraut[3]. HSS V 26; 69;

---

[1] HSS V 25,5; 53,25,29,32; 80, 6, IX 24, 5, Ch. 6, 5, UCP IX 11 S. 405 Z. 6. In Nuzi II 120 ist Ḫašia, Sohn des Arigimar, der mit Ištar-ummi, Tochter des Zilia, der Mutter und dem Bruder des Mädchens es zur *aššūtu* gibt, vermutlich der Vatersbruder.

[2] HSS V 80, 24f., TCL IX 6, 8. In Nuzi II 218 ist Naŝwa, der die Tochter des Šašnaiḫe einer Frau „zur Tochter" gibt, vielleicht der Vatersbruder, wohl auch Durari, Sohn des Zikura, der mit Bruder und Schwester der Braut, Kindern des Akia in HSS V 16 über *kasap ša aḫātini* „den Brautpreis unserer Schwester" (Z. 11) quittiert.

[3] HSS V 26, 4f.: *N iš-tu sú-qí* (5) *la-lu-ia at-ta-dì-šu-ma* (6) *ù a-na a-ḫa-tù-ti a-na ia-ši* (7) *e-te-pu-uš-mi* „ich habe dem N (der Schreiber fing mit N als Subjekt an und ist dann aus der Konstruktion gefallen) von der Straße (5) meine Reize gegeben (6) und er hat mich zur Schwester (7) gemacht". *lalû*, etwa „weibliche Reize", HWB 377a sub b), dann auch „Verlangen, Begehren" (KAR 45, 13), vielleicht mit sexuellem Akzent. Soll man daraus schließen, daß die Frau sich dem N geschlechtlich hingegeben habe? Dagegen Speiser, a. a. O. 63[5]. Aber man nimmt eine Tempelprostituierte *(qadištu)* „von der Straße" (Serie *ana ittišu* VII col. III 7f. = V R 25), desgleichen eine Dirne (sum. Gesetze UM I 2, 102 II 43 = Ungnad,

Nuzi I 78 decken sich, von dem Gebrauche des Wortes *aḫātūtu* abgesehen, völlig mit den *martūtu* (*kallūtu*)-, beziehungsweise *aššūtu*-Urkunden, die der Vater der Frau bei ihrer Verheiratung ausstellt. Für diese Erscheinung gibt es meines Erachtens nur eine Erklärung: für das juristische Denken der Subaräer von Arrapḫa sind *martūtu* (*kallūtu*) und *aḫātūtu* dasselbe und auf grund von HSS V 25; 69; 80 (vgl. oben S. 14) können wir diese Gleichung auch auf *aššūtu* erweitern. Nun verbriefen diese Eheurkunden, wie wir gesehen haben, dem Erwerber die Erlangung einer allerdings zweckgebundenen familienrechtlichen Gewalt über die Frau. Diese Gewalt aber wird indifferent bald als Tochter(Schwiegertochter)-schaft, bald als Schwesterschaft bezeichnet[1]. Nun glaube

SZ rom. Abt. 41, 192). Indessen läge diese Hingabe zeitlich vor der *aḫātūtu*, die ein Gewaltverhältnis zu dem Zwecke begründet, die Frau einem anderen zu verheiraten. Nach HSS V 26, 5 ist G. 31, 2f. zu ergänzen: [*l*]*a-lu-ú-ia i-il-li-ik-šu-ma* (3) *ù a-na a-ḫa-tù-ti a-na ia-ši* (4) *i-te-pu-uš* „mein Verlangen war auf ihn gerichtet (3) und zur Schwester hat er mich (4) gemacht". In der Deutung dieser wegen der Zerstörung am Anfange recht schwierigen Urkunde glaube ich heute weiter zu kommen als in ASGW 39, 5 S. 91. Sie handelt von der Übertragung eines Grundstücks als *mulugu* einer Frau Ḫalaše durch Šalapurḫe. Dieser ist offenbar der Besteller, da er Z. 21f. über den Empfang eines „Geschenks" (*qīštu*) quittiert. Dieses ist aber nicht, wie ich früher annahm, der Kaufpreis einer Verkaufsadoption. Es besteht auch nur aus Kleidern in dem allerdings nicht geringen Werte von 15 SU Silber. Vielmehr handelt es sich um das *launegild* (vgl. oben S. 26[3]), das uns als *qīštu* gerade für die Bestellung eines *mulugu* durch HSS V 76 bezeugt ist. Da aber das *mulugu* vom Gewalthaber der Frau gegeben wird, so ist es wahrscheinlich, daß Šalapurḫe derjenige ist, der die Ḫalaše als Schwester zur Verheiratung erworben hat und jetzt bei Erfüllung dieser Bestimmung ihr das *mulugu* bestellt. Daß er schon in dem zerstörten Teil der Urkunde genannt war, folgt aus Z. 10: bei Angabe der Nachbarn des Grundstücks *ša* ^{m}*Šalapurḫe-ma* „gleichfalls des Š."

[1] Allerdings sind die Urkunden akkadisch, also in einer der Bevölkerung Arrapḫas fremden Sprache geschrieben. Aber die Schreiber mußten doch mit den Worten *martu*, *aḫātu*, *aššatu* die entsprechenden Begriffe verbinden, um so mehr als auch die subaräische Sprache in *šala*, *ela* und *ašti* (vgl. Bork, MVAG XIV 1, 2 S. 124f., Gustavs, Art.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000039

ich eines mit ziemlicher Sicherheit behaupten zu dürfen: die Terminologie bleibt unerklärbar, wenn man für Arraphha eine rein patriarchale Familienverfassung als Ausgangspunkt zugrunde legt. Diese kennt nur eine Familiengewalt, die patria potestas und wird, bevor sie beginnt von ihr andere Gewalten wie die Ehegewalt terminologisch (*aššūtu*, *kallūtu*) zu differenzieren, sie einfach als Erscheinungsformen jener betrachten, also als „Tochterschaft" (*martūtu*), später als „Tochter- und Schwiegertochterschaft" (*martūtu u kallūtu*), wie dies die altbabylonischen Urkunden tun und wie den Römern die *uxor in manu* dem Gatten gegenüber *filiae loco* ist. Es scheint mir aber undenkbar, daß sie hierbei zum Begriff der Bruder- und Schwesterschaft gelangen konnte, weil dies eine Brudergewalt voraussetzen würde, die es nicht gibt[1]. Anders wenn man als Ausgangspunkt ein Familiensystem annimmt, das, von der Brudergewalt beherrscht, diese auch auf andere von ihr differenzierte Familiengewalten überträgt, ähnlich wie dies für Ḫajaša gilt, und weiter unterstellen, daß diese fratriarchale Familienorganisation später von einer patriarchalen bis auf geringe Reste verdrängt worden sei. Ich glaube, diese Hypothese wird der Terminologie der subaräischen Eheurkunden und dem aus ihr resultierenden Rechtsdenken am ehesten gerecht. An dem patriarchalen Familiensystem Arraphas zur Zeit

---

Mitanni in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte VIII 222) dafür die Worte hatte. Wenn sie sie in den Eheurkunden gleichwohl promiscue verwenden, so bedeutet dies, daß es für ihr Rechtsdenken keinen Unterschied machte, das durch die Kaufehe begründete Rechtsverhältnis mit dem einen oder anderen Worte zu bezeichnen.

[1] Das ist im Grunde dieselbe Argumentation, die schon byzantinische Quellen verwenden, um die adoptio in fratrem (ἀδελφοποιΐα) zu bekämpfen. So Demetrius Chomatianus (bulgarischer Erzbischof, 13. Jhd. bei Rhalli-Potli, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων V S. 126): ἡ θέσις γὰρ μιμεῖται τὴν φύσιν· ἡ φύσις δὲ υἱὸν ἐπιγινώσκει διὰ γεννήσεως, ἀδελφὸν δὲ οὐδαμῶς· εἰ δὲ ἀδελφὸν ἡ φύσις οὐ πέφυκεν ἀποτίκτειν, ἄρα καὶ ἡ θέσις, ὡς μιμουμένη τὴν φύσιν, οὐκ ἐξισχύει πρὸς ποίησιν ἀδελφότητος.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000040

unserer Quellen ist nicht zu zweifeln. Was von der Brudergewalt noch fortlebt, sind kärgliche Reste aus der Vergangenheit.

So erklärt sich auch Folgendes. *aḫātūtu* wird niemals gebraucht, wenn der Vater die Tochter verheiratet, sondern nur beim Bruder oder wenn die Frau sich selbst in die Ehe gibt. Nun ist es selbstverständlich auch für ein patriarchales System denkbar, daß nach dem Tode des Vaters der Bruder als Vormund die Schwester verheiratet. Auf diesem Wege habe ich noch ASGW 39, 5 S. 90 versucht, unsere Urkunden zu verstehen, und ich möchte in der Tat annehmen, daß sie den Tod des Vaters voraussetzen. Insbesondere scheint es mir gegenüber der so streng durchgeführten Kaufehe ausgeschlossen, daß die Frau bei Lebzeiten des Vaters sich selbst in die Ehe geben konnte. Auf der anderen Seite ist es aber doch fraglich, ob man das Richtige trifft, wenn man die Stellung des Bruders lediglich als vormundschaftliche charakterisiert. Die vormundschaftliche Gewalt in einem patriarchalen System kann doch nur nach Art der väterlichen organisiert sein, deren Ersatz sie ist. Nicht der Bruder als solcher übt sie aus, sondern der Bruder anstelle des Vaters. Man würde es daher verstehen, daß er die Schwester als Tochter und Schwiegertochter, beziehungsweise als Ehefrau einem anderen in die Ehe gibt — das kommt, wie die oben S. 28 angeführten Urkunden ergeben, in der Tat vor —, aber es wäre nicht zu erklären, warum er sie als Schwester dem Vertragsgegner verheiraten sollte. Dies würde aber sofort klar, wenn wir annehmen dürften, daß die durch die väterliche Gewalt bei Lebzeiten des Vaters zurückgedrängte Brudergewalt nach seinem Tode wieder in Erscheinung tritt. Der Bruder überträgt dann dem Erwerber die Gewalt über die Frau, die er selbst über sie hat, d. h. er macht sie zu dessen Schwester, nicht anders als der Vater, der seine Tochter einem anderen in die Ehe gibt, sie zu dessen Tochter macht. Die Fälle, in denen der Bruder die Schwester zur „Tochter-(Schwiegertochter)schaft" verheiratet, stellen sich dann dar

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000041

als Angleichung der Brudergewalt an eine vormundschaftliche im Sinne des Patriarchats[1].

[1] Auf ein Argument, zu dem eine Bemerkung Speisers, a. a. O. 22f. Anlaß gibt, muß ich leider verzichten. Er glaubt zu beobachten, daß bei Verheiratung durch den Bruder der Brautpreis mit dem subaräischen Worte *ḫašaḫušennu*, in dem er auch das Element *šenni* „Bruder" finden möchte, bezeichnet worden sei. Es wäre allerdings höchst bemerkenswert, daß man für den Fall, der nach meiner Auffassung der ursprüngliche war, das einheimische Wort für den Brautpreis bewahrt hätte, während man zu dem fremden *kaspu* oder *tirḫatu* greifen mußte, als mit Aufkommen des Patriarchats die Verheiratung der Frau durch den Vater die Regel bildete. Aber *ḫašaḫušennu* hat diesen Sinn nicht. In der einzigen Stelle, die für Speiser zu sprechen scheint, HSS V 79, 12: der Erwerber wird 10 SU *kaspa kīma* (als) *ḫašaḫušenni* geben — dazu die Wendung x SU Silber als (*kīma*) *tirḫatu* geben (Ch. 4, 24, Nuzi II 186, 7, HSS V 80, 8) —, kann *ḫ.* nicht der Brautpreis sein. Denn dieser beträgt nach Z. 6 40 SU und heißt *kaspu*. Bei den 10 SU handelt es sich um den Teil des Brautpreises, der in Silber bezahlt wird, während der Rest in Naturalien oder anderen Metallen entrichtet wird. Man wird also doch übersetzen müssen: „10 SU *ḫ.*-Silber", eine Übersetzung, die auch in allen anderen Stellen, die nur die Verbindung *kaspu ḫašaḫušennu* bieten, paßt. Vgl. Ch. 6, 8, HSS V 80, 7f.: x SU *kaspu*^{pl} *ḫ.-u kimū tirḫatišu* „x SU *ḫ.*-Silber als ihre (!) *tirḫatu*" wird der Käufer dem Bruder zahlen, wo also *tirḫatu* auch beim Bruder bezeugt ist, wie auch die nach Ch. 5, 12 dem Vater bezahlten 40 SU *kaspu ḫašaḫušennu* Z. 43 ausdrücklich *tirḫatu* genannt werden. Eine Beziehung zur Ehe ist kaum gegeben beim Kauf einer Sklavin in HSS IX 25, 3, 12, G. 54, 11 für 20 *kaspu ḫ.*, beziehungsweise 40 SU *kaspu ḫ. damqu* „gutes *ḫ.*-Silber" und fehlt vollends in Nuzi III 290, 6, 10, 22: Verpfändung eines Sklaven für 30 SU *kaspu ḫ. ḫašaḫušennu* kann daher, wie man schon vorher angenommen hat, wohl nur eine Qualität des Silbers bezeichnen. Vielleicht ist es das subaräische Wort für *ṣarpu* „geläutertes" (Silber). Vgl. Nuzi I 47, 16, HSS V 62, 11, Ch. 4, 23, hier gerade bei der *tirḫatu*.

In dem subaräischen Brief, den der Mitannikönig Tušratta in Zusammenhang mit der Verheiratung seiner Tochter an Amenophis III gerichtet hat (vgl. außer Bork l. c. noch Weber, VAB II 2 S. 1051f.), wird öfter (col. I 8, 88, III 50) eine „Vatergabe" (*att--ar-ti*) als eine Tušratta gebührende Leistung genannt. Sollte sie, wie Weber l. c. meint, mit dem Brautpreis zu identifizieren sein, so wäre dieser Terminus sehr charakteristisch für patriarchales

In der Tat scheint die Brudergewalt schon in voller Rückbildung begriffen. Zwar zeigt HSS V 53, daß man noch eine recht lebendige Anschauung von ihr haben konnte[1], und die zahlreichen mit *šenni* „Bruder" komponierten Eigennamen (*Puḫišenni*, *Artašenni*, *Akiptašenni*, *Šennima*, *Šennā'a* und viele andere) lassen ahnen, welche Rolle der Bruder in der Vorstellungswelt dieser Menschen spielte, auch dann, wenn man in Betracht zieht, daß mit *aḫu* „Bruder" zusammengesetzte Namen auch im Akkadischen häufig sind und mit Landsberger sich aus den Umständen bei der Geburt erklären. Auf der anderen Seite klingt es aber wie ein Protest gegen diese Gewalt, wenn in drei Fällen die Schwester der Erklärung des Bruders hinzufügt, sie habe sich selbst in die Ehe (Schwesterschaft) gegeben[2]. Juristisch kann das nur bedeuten, daß sie mit ihrer Zustimmung verheiratet worden sei[3], und eine Emanzipation der Schwester ist es auch, wenn sie sich selbst in die Ehe gibt, insbesondere dann, wenn sie, wie in HSS V 26, nachweisbar einen Bruder hat, der allerdings, wenn sie später von ihrem Eheherrn verheiratet wird, nach Z. 15f. die Hälfte des Brautpreises bekommen soll. Diese

---

Denken. Doch wird man bei unserem noch sehr geringen Wissen von der subaräischen Sprache besser mit solchen Folgerungen noch zurückhalten. Völlig dunkel ist die in col. III 44 neben der Mitgift (?) (*niḫari*) als Leistung Tušrattas genannte „Schwestergabe" (*el-ar-ti*).

[1] K hatte seine Schwester an P verheiratet. Die Tochter aus dieser Ehe, die P an A *ana kallūti* gegeben hatte, vindiziert K von A. Leider ist die Urkunde in Z. 23/24 und 38, wo sie außerdem lückenhaft ist, noch nicht deutbar und das erschwert das Verständnis des Ganzen. Aber jedenfalls ist es ein entscheidender Grund für die Abweisung der Klage des K, daß P ihm seinerzeit den Brautpreis bezahlt hatte (Z. 31—35). Ohne diesen Umstand hätte also K seine Schwester und ihre Nachkommenschaft als seiner Gewalt unterstehend in Anspruch nehmen können.

[2] Nuzi I 78, 23, HSS V 25,14; 79,27

[3] Das sagt HSS V 25, 14f. ausdrücklich: *ra-ma-ni-ia ù a-ḫu-ia* (15) *A a-na aš-šu-ti* (16) *a-na Ḫ ittadin^{din}-an-ni-mi* „ich selbst und mein Bruder (15) A gibt zur Ehefrauschaft (16) dem Ḫ mich."

Urkunde enthält auch eine zwar sprachlich höchst mangelhafte, aber fast poetisch zu nennende Schilderung der Brudergewalt, Z. 8f. A (der Eheherr als Bruder) *ša ra-bi-ṣi-ia* (9) *i-ra-ab-bi-iṣ ša i-na-an-ṣa-ri-ia* (10) *i-na-an-ṣa-ar-šu ia-ši* (11) *ki-i a-ḫa-tù-ti i-ip-pu-šá-an-ni* (12) *a-na ia-ši ni-ra-ru-um-mi* „als mein Aufseher (9) wird er beaufsichtigen, als mein Schützer (10) wird er mich schützen, (11) zur Schwester wird er mich machen, (12) er ist mein Helfer". Das ist aber kaum mehr eine absolute, eigennützige Gewalt des Bruders, sondern weit eher eine Schutzgewalt im Interesse der „Schwester" nach Art einer Vormundschaft.

5. Wie sollen wir uns diese fratriarchale Gewalt bei mehreren Brüdern vorstellen? Wurde sie kollegial von den Brüdern ausgeübt oder lag sie monokratisch in der Hand eines, wohl des ältesten, Bruders und daher nicht bloß die Schwestern, sondern auch die jüngeren Brüder umfassend? In den Eheurkunden ist es immer nur ein Bruder, der die Schwester verheiratet. Spricht dies für die zweite Alternative, so fehlt es andrerseits nicht an deutlichen Hinweisen, daß diese monokratische Gewalt des ältesten Bruders zur Zeit unserer Urkunden nicht mehr eine unbeschränkte war. Denn wenn in Nuzi II 120, HSS V 16 (oben S. 28 Anm. 1f.) vermutlich der Vatersbruder zusammen mit einem Neffen die Nichte in die Ehe gibt, so beweist dies, daß jener nach dem Tode seines (älteren?) Bruders nicht mehr unbeschränkt über dessen Familie gebietet, diese vielmehr rechtlich schon eine Sonderexistenz hat, die sich in der Mitwirkung des Neffen äußert. Ja selbst ob der älteste Sohn in der Familie des Vaters noch die Alleinherrschaft ausübte, wird zweifelhaft, wenn wir in den eben genannten Urkunden neben ihm noch die Mutter, beziehungsweise eine andere Schwester auftreten sehen, oder neben dem Bruder, der die Schwester durch *aḫātūtu* in die Ehe gibt, in Nuzi I 78, 40 ein anderer Bruder als Zeuge genannt wird.

Eine Erinnerung an eine ursprünglich monokratische Familiengewalt des ältesten Bruders scheint sich auch in der Erbteilungsordnung nach dem Rechte von Arrapḫa erhalten

zu haben. Bekanntlich werden bei n Erben n + 1 Teile gebildet, wovon der erstgeborene Sohn (*maru rabû*) zwei erhält, während die übrigen nach der Reihe ihres Alters je einen Teil nehmen[1]. Der zweite Sohn, und nur dieser, nicht auch die übrigen, heißt nun *terdennu*[2]. Wort und Begriff, von Ungnad[3] zuerst erkannt, begegnen in den Quellen seit der mittleren Zeit[4], wobei sich in den jüngeren Belegen die Tendenz zeigt, den Begriff zu verflüchtigen[5]. *terdennu* ist wörtlich der Nachfolger, von ירא „folgen"[6]; das kann gewiß im räumlichen Sinne verstanden werden, also *terdennu* derjenige, der nach dem ersten kommt, wie auch der assyrische *turtānu* „Feldmarschall"[7], in dem dasselbe Wort vorliegt,

[1] Vgl. ASGW 39, 5 S. 25. Die Belege haben sich seither stark vermehrt. Die im Text beschriebene Teilung heißt *kī šēpišu zitta leqû* „nach seinem Fuße einen Teil nehmen". Vgl. Koschaker, OLZ 1932, 401 und HSS V 21,8; 73,15, IX 24, 16, G. 5, 17.

[2] Vgl. HSS V 60,11; 71, 23, sowie 67, 10; 82, 8: *terdennu kī šēpišuma zitta ileqqi*. Das im Text Gesagte ergibt sich aus HSS V 7. In dieser Adoptionsurkunde wird Z. 10f. bestimmt, daß für den Fall, als dem Adoptanten ein Sohn geboren werden sollte, dieser der *rabû* sei und zwei Teile erhalten solle; Z. 13f. *lu-ú 10* (so gegen Speiser, a. a. O. 34 zu lesen; vgl. Serie *ana ittišu* III Rs. IV 3f. [bei David, Adoption 10], Tell Sifr 97, 6f.) *aš-ša-as-sú ša A* (14) *ma-ra ša ú-ul-la-du$_4$ ù ra-bi* (15) *Š te-ir-de$_4$-en-nu* „selbst wenn die Ehefrau des A(doptanten) 10 (14) Söhne gebären sollte, so ist er (der leibliche Sohn) der erste, (15) Š (der Adoptierte) der *terdennu*".

[3] ZAW 1923 S. 204f.

[4] Der Kudurru BBSt 9 (aus dem 10. Jhd.) col. IV A 19f. unterscheidet *maru rabû*, *terdennu* und *šalšā'a* „den dritten Sohn". In dem Zwiegespräch zwischen einem Pessimisten und Optimisten (bei Ebeling, Berliner Beiträge zur Keilschriftforschung I 1 S. 14) klagt jener (Z. 227f.), daß der *aplu* „der Erbsohn", also der Erstgeborene seinen Vorteil wahren dürfe, auch der *terdennu* könne dem „Kümmerling" (*katû*) die Nahrung stehlen, nur er als der letzte, spätgeborene (*aḫurû*) sei von jedermann verachtet.

[5] So sind in Nbn. 65 (= Tallqvist, Schenkungsbriefe 15) Z. 10 *marū^{pl} tar-din-ni^{pl}* nur mehr die übrigen Söhne im Gegensatz zum Ältesten (*maru rabû*) in Z. 10. Die Serie *šarru-malku* (CT XVIII 20 Rs. 11, 18) kennt *terdû*, *terdennu* überhaupt nur als Synonymon von *maru*.

[6] Ideogramm ÚS-SA. Vgl. CT XVIII 32, 10.

[7] Klauber, Assyr. Beamtentum 60f., Ungnad, a. a. O. 205.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000045

derjenige ist, der im Range dem König folgt[1]. Man darf aber doch fragen, wie man dazu kam, den zweiten Sohn terminologisch herauszuheben, wenn er sich in nichts von den weiteren Söhnen unterschied und insbesondere bei der Teilung nicht mehr bekam als diese. Nun ist sumerisch ibila „Erbe", wie das Ideogramm DUMU-UŠ ergibt, der nachfolgeberechtigte (UŠ = *redû*) Sohn[2]. Sollte der *terdennu* „Nachfolger" nicht bloß deshalb geheißen haben, weil er nach dem ersten Sohn kommt, sondern auch, weil er berufen ist, einmal an dessen Stelle zu treten?[3] Als Nachfolger des Vaters konnte er nicht so genannt werden. Denn die Ausdrucksweise der Urkunden läßt keinen Zweifel aufkommen, daß der *terdennu* Zweiter und Nachfolger ist nicht im Verhältnis zum Vater, sondern gegenüber dem älteren Bruder, dem *maru rabû*, welcher der präsumtive Nachfolger des Vaters ist. Es bleibt also nur die Nachfolge nach dem älteren Bruder, den der *terdennu* nach dessen Tode in der Familiengewalt zu ersetzen hatte. Ob in

---

[1] In diesem Sinne ist es wohl zu verstehen, wenn in KBo I 3 I 29f. (= Weidner, BoSt 8, 37f.) der Mitanniprinz Mattiwaza ausführt: der Hethiterkönig möge Artatama von seinem Throne nicht verjagen *ù a-na-ku a-na te-ir-te-nu-ut-ti-šu* (so mit Ungnad l. c. zu lesen) *lu-uz-zi-iz-ma māt ^{d}Mi-it-ta-an-ni lu-me-ḫi-ir* „und ich will mich zu seiner *t.* hinstellen und das Land Mitanni beherrschen"; d. h. er will sich mit dem zweiten Platze als suzeräner Fürst unter Artatama begnügen. Dessen Stellung ist allerdings recht zweifelhaft. Vgl. Thompson-Cook, Cambridge ancient history II 237, 301, Weidner, BoSt 8, 42[3], Bilabel, Geschichte Vorderasiens 414, Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums[2] II 1 S. 371[2], 374[1].

[2] Vgl. auch die altbabylonische *rēdīt warkatim* „Nachfolgerin im Nachlasse" = Erbin, eine Umschreibung, die man gewählt hat, weil die Erbfolge von Haus aus nur den Männern (Söhnen) zustand und das Wort „Erbe" (ibila — *aplum*) auf Frauen nicht übertragen werden konnte. Vgl. Koschaker, RA 11, 35.

[3] Wie nahe die Begriffe Zweiter und Erbe zusammenliegen, zeigt KBo III 3 II 1f. = Friedrich, AO 24, 3 S. 19f. Der vom Hethiterkönig zum Herrscher von Barga eingesetzte Abirattaš hatte seinen Sohn zur LÚ*TAR-TE-EN-NU-UT-TI* bestimmt, d. h., wie Friedrich gewiß richtig übersetzt, zu seinem Feldmarschall gemacht. Anschließend daran wird verfügt, daß dieser Sohn das Königtum erben solle.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000046

der ursprünglichen fratriarchalen Familie diese Nachfolge sich auch auf das Vermögen des älteren Bruders unter Ausschluß von dessen Söhnen erstreckte, ist eine Frage, die aufgeworfen werden kann, zu deren aber auch nur hypothetischen Beantwortung das Quellenmaterial aus Arrapḫa allein nicht genügt. Wir kommen später (unten S. 51f.) auf sie zurück.

6. Die zuletzt gewonnenen Ergebnisse helfen, wie ich glaube, zum Verständnis der sehr schwierigen „Bruderschaftsurkunden" (*aḫḫūtu*). Ich habe sie schon ASGW 39,5 S. 88f. behandelt. Ein tieferes Eindringen in diese Rechtsverhältnisse war aber bei dem damaligen Quellenstande noch nicht möglich.

Ich beginne mit Nuzi I 99. Die Urkunde ist inhaltlich, wie ich schon ASGW 39,5 S. 88 richtig erkannt hatte, eine Verkaufsadoption, durch die zwei Gemeinschafter Tauḫḫe, Sohn des Teḫia, und Gilia, Sohn des Akkulenni, ein Feld in der Stadt Tašenni an den bekannten Teḫip-tilla, Sohn des Puḫišenni, für 30 SU Silber[1] veräußern, nur mit dem Unterschiede, daß der Käufer nicht wie sonst als Sohn, sondern als Bruder (Z. 4 *a-na aḫ-ḫu-ti*) von den Verkäufern adoptiert wird. In der von Contenau, RA 29 S. 29 Nr. 3 veröffentlichten Urkunde verkaufen dieselben Personen[2] demselben Teḫip-tilla ein Stück Gartenland, ebenfalls in Tašenni; aber der Käufer wird hier *ana marūti* „zur Sohnschaft" (Z. 5) adoptiert. Abgesehen vom Kaufobjekt besteht zwischen beiden Urkunden nicht der geringste Unterschied[3], es läßt sich daher

---

[1] Z. 12 kann nach der Kopie ohne Bedenken ergänzt werden: Teḫip-tilla hat den Verkäufern 30 SU *kaspa ki-ma* N[IG-BA-*šu-nu id-din*] „30 SU Silber als [ihr] G[eschenk (d. h. als Preis) gegeben]".

[2] Als Verkäufer eines Feldes an Teḫip-tilla begegnet Gilia zusammen mit seinem Bruder Aḫuia in Nuzi I 19, in Nuzi III 236 tauscht Tauḫḫe ein Feld mit Teḫip-tilla. Die 3 Personen, vielleicht Geschwisterkinder, leben in Vermögens-, wahrscheinlich fortgesetzter Erbengemeinschaft.

[3] Sie liegen auch zeitlich nahe aneinander. Nuzi I 99 ist von Ta'a, Sohn des Apil-Sin, RA 28, 29 von seinem Bruder Balṭu-kašid (so ist TIL-L[A]-KUR in Z. 32 zu lesen, vgl. jetzt Nuzi III 258, 18, 24) geschrieben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000047

kein sachlicher Grund ausfindig machen, warum zur Veräußerung Nuzi I 99 die *aḫḫūtu*, RA 28, 29 aber die *marūtu* gewählt ist. Es bleibt also auch hier keine andere Erklärung, als daß für die Leute unserer Urkunden „Bruderschaft" und „Sohnschaft" juristisch dasselbe bedeuten. Ich habe (ASGW 39, 5 S. 64f.) die Verkaufsadoption juristisch zu erfassen gesucht als Begründung eines fiduziarischen familienrechtlichen Gewaltverhältnisses zwischen Verkäufer und Käufer zu dem Zwecke, um die Vergabung an diesen durch elterliche Teilung (*šīmtu*) zu ermöglichen, ein Umweg der erfunden wurde, weil der Verkauf von Grundstücken aus gewissen Gründen, die uns hier nicht interessieren, verboten war. Denn die *šīmtu* als Geschäft von Todeswegen war nur möglich zugunsten von gewaltunterworfenen Personen. Es ist patriarchales Denken, wenn man zu diesem Zwecke die „Sohnschaft" verwendet, es handelt sich um fratriarchale Begriffe, wenn man die „Bruderschaft" wählt. So aufgefaßt enthält die *aḫḫūtu* zugleich ein Indiz sowohl für die ursprüngliche monokratische Familiengewalt des ältesten Bruders, wie auch für die jüngeren Brüder als nächste gesetzliche Erben. Man könnte dem mit Rücksicht auf das unter 5. über den *terdennu* Ausgeführte entgegenhalten, daß unter solchen Umständen nicht die Adoption zur *aḫḫūtu*, sondern zur *terdennūtu* das Richtige gewesen wäre. Indessen handelt es sich bei der Verkaufsadoption nicht darum, einen Erben zu schaffen, sondern um die künstliche Begründung eines familienrechtlichen Gewaltverhältnisses, das die Grundlage bot für eine ursprüngliche Vergabung von Todes wegen durch *šīmtu*, und dieses Gewaltverhältnis ist in der fratriarchalen Familie typisch die Bruderschaft. Die Sache liegt nicht anders bei der Verkaufsadoption durch *marūtu* des patriarchalen Systems. Wir haben hier entsprechend dem vorausgesetzten Alleinerbrecht des *terdennu* der fratriarchalen Familie den Vorzugsteil des Erstgeborenen, den man gewiß als Rest eines ursprünglichen Alleinerbrechts deuten kann. Gleichwohl wird der Käufer niemals als *maru rabû*, sondern

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000048

immer nur als *maru* adoptiert. Allerdings hatte die *šīmtu* eine gewisse Auflockerung des ursprünglichen Alleinerbrechts des *terdennu*, beziehungsweise des *maru rabû* zur Folge, indem sie dem Erblasser ermöglichte, auch andere Personen von Todes wegen zu bedenken. Darum bedeutete sie noch nicht Testierfreiheit, die ihm gestattet hätte, den gesetzlichen Erben zu übergehen. Urkunden wie G. 5, HSS V 71—73 zeigen uns die *šīmtu* bei voller Wahrung der Sohneserbfolge. Enterbung (*kušš̌udu*) wird allerdings erwähnt[1]. Zumindest mußte sie aber ausdrücklich verfügt werden, und wenn solches in HSS V 7, 1f.; 72, 21f. bezüglich eines Sohnes geschieht, der in ein anderes Haus adoptiert worden war, so darf man doch fragen, ob sie nicht die Aufhebung der familienrechtlichen Bande zu dem Erblasser voraussetzte, also dem Erben das Erbrecht deshalb nahm, weil sie seine Eigenschaft als Verwandter beseitigte. Die *šīmtu* ist daher kein Testament mit Erbeseinsetzung im Sinne des römischen Rechts, sondern elterliche Teilung und als solche grundsätzlich Einzelvergabung, in erster Linie an die (gesetzlichen) Erben, deren Recht sie nicht antastet, daneben aber auch an andere gewaltunterworfene Personen, die nicht zu den Erben gehören, wie die Ehefrau, Töchter und ursprünglich die jüngeren Brüder, beziehungsweise Söhne. Gerade diese Eigenschaft als Einzelvergabung befähigte sie, Grundlage für die Verkaufsadoption zu werden, zu welchem Zwecke ein Gewalt-, nicht aber ein Erbenverhältnis begründet werden mußte, im fratriarchalen System durch Bruderschaft, im patriarchalen durch Sohnschaft.

Die juristische Deutung der *aḫḫūtu* hatte ich (ASGW 39, 5 S. 88f.) auf anderem Wege versucht. Ausgehend von einer unter Brüdern bestehenden Erben- und Vermögensgemeinschaft, hatte ich zur Erwägung gestellt, ob man nicht die Bruderschaft als Aufnahme eines Genossen in diese Gemein-

[1] TCL IX 41, 9, G. 29, 26. Ihre Zulässigkeit wird vorausgesetzt, wenn in Eheurkunden dem Manne die Enterbung der von seiner Ehefrau geborenen Söhne untersagt wird: G. 12, 29, wohl auch HSS IX 24, 20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000049

schaft auffassen könne. Ein solches Geschäft ist denkbar und kommt, wie wir noch sehen werden, in anderen Rechten vor. Allein es hätte doch nur eine Mitberechtigung des adoptierten Bruders erzeugen können und nicht, was zweifellos vorliegt, sofortiges Alleineigentum an einem bestimmten Grundstück. Beachtenswert ist endlich das numerische Verhältnis der *aḫḫūtu* zur *marūtu*. Wie in den Eheurkunden die Schwesterschaft gegenüber der Tochterschaft deutlich zurücktritt, so erscheint auch die *aḫḫūtu* als eine Denkform, die gegenüber der *marūtu* im Verschwinden begriffen ist. Gegenüber den Verkaufsadoptionen durch *marūtu*, deren Zahl wohl schon an die 200 herangeht, kenne ich nur drei durch *aḫḫūtu*. Das erklärt sich, wenn wir in ihr ein Rechtsgeschäft erblicken dürfen, das einer im Versinken begriffenen Rechtswelt angehört.

Allerdings verursachen die beiden anderen *aḫḫūtu*-Urkunden besondere Schwierigkeiten. In Nuzi II 204 veräußert Dupki-tilla, Sohn des Ḫilpiššuḫ, an seinen Bruder Gurpazaḫ durch *aḫḫūtu* einen Garten[1]. Z. 16f. liest man: Gurpazaḫ 3 *šu'u*^{pl} *ki-i-ma zitti-šu a-na Dup-ki-til-la il-qi* „hat 3 Schafe als seinen Anteil für (?) Dupki-tilla erhalten", und ebenso ist Nuzi I 87, 14—16 zu ergänzen, wo ein anderer Bruder Bunnia dem Gurpazaḫ durch *aḫḫūtu* ein Feld verkauft[2]. Der Käufer würde also, anstatt den Kaufpreis zu bezahlen, noch obendrein etwas bekommen. Denn um eine Veräußerung handelt es sich zweifellos, der Veräußerer garantiert in beiden Urkunden gegen Eviktion und in Nuzi III 255 tauscht Gurpazaḫ den in der

[1] Wir kennen einigermaßen die Familie des Ḫilpiššuḫ aus den Urkunden. Es sind außer den im Text genannten noch zwei Brüder Bunnia (Nuzi I 87, III 315), mit vollem Namen Bunni-ḫarpa (Nuzi III 311) und Mat-Tešup. Sie begegnen in verschiedenen Rechtsbeziehungen (Tausch, Kreditgeschäfte, Prozeß) teils zueinander, teils zu Dritten, namentlich zu Teḫip-tilla. Vgl. Nuzi II 124, III 255; 311; 315; 320.

[2] Die Spuren in Nuzi I 99, 12 (oben S. 37[1]) würden auch die Ergänzung *ki-ma* Ḫ[A-LA (=*zitti*)-*šu il-qi*] gestatten, so daß in allen drei *aḫḫūtu*-Urkunden dieselbe Phrase überliefert wäre.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000050

Urkunde Nuzi II 204 erworbenen Garten gegen ein Feld. Ich zweifle, ob es einen Juristen gibt, der der in Nuzi I 87, II 204 begegnenden Phrase einen Sinn abzugewinnen vermöchte. Es wird insbesondere nicht gesagt, von wem G. die Leistung erhalten hat. Denkt man an den Veräußerer, so stößt man sich an dem *ana*, das man aber auch kaum mit „für, anstelle von" übersetzen darf. Nun sind beide Urkunden von dem Schreiber Šimiqari, Sohn des Irwinirše[1] aus Temtena geschrieben. Die subaräischen Schreiber schreiben im Akkadischen eine ihnen fremde Sprache. Daß sie Fehler machen, ist begreiflich. Wir dürfen daher unserem Šimiqari wohl zutrauen, daß er *zittu* mit *qīštu* „Geschenk = Kaufpreis" verwechselte, was auch sonst vorkommt, nicht minder, daß ihm das Gleiche bei *nadānu* und *leqû* passierte[2]. Mit diesen Korrekturen wird alles klar. Die Phrase besagt dann, daß der Käufer dem Verkäufer den Kaufpreis (*qīštu*) gegeben habe[3], der für den *aḫḫūtu*-Verkauf durch G. 29, 12 bezeugt ist, und die beiden Urkunden stimmen restlos mit Nuzi I 99 überein. Sie lehren darüber hinaus nur das eine, daß die Adoption zur *aḫḫūtu* zum Zwecke des Verkaufs eines Grundstücks selbst dann nicht entbehrlich war, wenn der Käufer schon leiblicher Bruder des Verkäufers war. Das mag sich aus dem Zwang des Formulars, aber auch daraus erklären, daß die Verkaufsadoption die Begründung einer fiduziarischen Gewalt voraussetzte, diese aber nach der ursprünglichen Familienverfassung in Arrapḫa nur dem ältesten Bruder zustand. Die *adoptio in fratrem* wäre demnach dann notwendig gewesen, wenn der Veräußerer nicht der älteste Bruder war, nicht anders als wenn er bei Verwendung

[1] Der volle Name in Nuzi I 29, 41 und III 255, 55, die letztere Urkunde mit Gurpazaḫ als Kontrahenten.

[2] Fehlerhaft hat er auch Nuzi I 29 geschrieben, wenngleich die gerügten Mißverständnisse ihm hier nicht unterlaufen sind, und Mißhandlung der akkadischen Sprache ist ihm in Nuzi III 311 zur Last zu legen.

[3] So habe ich schon ASGW 39, 5 S. 172 Nuzi I 87 in der Übersetzung verbessert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000051

der *marūtu* seinen eigenen Bruder hätte als Sohn adoptieren müssen, wie dies in der Tat bei der echten Adoption in HSS V 59 geschieht[1].

7. Damit ist auch die Grundlage gewonnen, die Bruderschaftsverhältnisse von Arrapḫa zu vergleichen mit den bei den verschiedensten Völkern begegnenden Schwur-, Bluts-, Waffenbrüderschaften[2]. Wir finden sie, soweit Kulturvölker in Frage kommen, namentlich entwickelt in den nordischen Rechten als *fóstbróeðralag* „Pflegebruderschaft"[3], bei den Südslaven und Bulgaren als *pobratimstvo*, hier auch als *posestrimstvo* „Verschwisterung" mit Frauen oder von Frauen untereinander[4], aber auch bei den Polen und Russen nachweisbar[5], bei den Byzantinern als ἀδελφοποιΐα[6]; hier,

---

1 Als Ausführung einer vom Vater vorgenommenen Verkaufsadoption (?) erscheint es wohl, wenn in G. 29 die drei Söhne (?) den Käufer zur *aḫḫūtu* adoptieren. Ich vermag meiner Deutung der Urkunde in ASGW 39, 5 S. 89 nur hinzuzufügen, daß diese Vollziehung des in der Vergangenheit liegenden Geschäfts sich vielleicht aus Verhältnissen erklärt, die ich in OLZ 1932 S. 403 behandelt habe.

In Nuzi II 166 vollendet durch Verzichtserklärung (OLZ l. c.) der Sohn die vom Vater Ili-iqīša zugunsten Teḫip-tillas vorgenommene *marūtu*. Als ihr Inhalt wird angegeben, daß Ili-iqīša mit Teḫip-tilla die bewässerten Felder zu gleichen Teilen (*malaḫāmiš*), die nicht bewässerten aber im Verhältnis 2:1 teilen soll. Das Letztere ist die Teilung zwischen *maru rabû* und *terdennu*, würde also einer Adoption Teḫip-tillas als jüngerer Bruder entsprechen. Gleichwohl erfolgt die Adoption zur *marūtu*. Es zeigt sich auch hierin eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die verschiedene Bedeutung dieser Termini.

2 Kohler, Ztschr. f. vergleichende Rechtswissenschaft 5, 415f., Thurnwald, Art. Brüderschaft in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte II 189f., Glotz, La solidarité de la famille 160², Fotino, Contribution à l'étude des origines de l'ancien droit coutumier Roumain 172f.

3 Tamassia, L'affratellamento 10f., v. Amira, Grundriß des germanischen Rechts³ 185f., Pappenheim, SZ germ. Abt. 29, 322f.

4 Tamassia 70f., Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven 619f., Ciszewski, Künstliche Verwandtschaft bei den Südslaven (Diss. Leipzig 1897) 22f. — 5 Ciszewski 88f.

6 Zachariae, Geschichte des griechisch-römischen Rechts³ 118f., Bruns, Syrisch-römisches Rechtsbuch 254f., Kohler, a. a. O. 437f., Albertoni, Per una esposizione del diritto Bizantino 173f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000052

wie Tamassia, a. a. O. 63 meint, von den Slaven übernommen. Sie ist im Mittelalter auch in Europa verbreitet[1]. Gemeinsam ist allen diesen Brüderschaften mehr oder weniger, daß bei ihrer Begründung ein natürliches Verwandtschaftsverhältnis nachgeahmt wird. Daher begegnet man häufig einem die Gemeinsamkeit des Bluts symbolisierenden Blutritus. Später hat sich die Kirche des Aktes bemächtigt und ihn kirchlichen Formen unterworfen[2]. Die Wirkung der Verbrüderung besteht in erster Linie in der wechselseitigen Verpflichtung der Wahlbrüder zu Hilfe und Unterstützung im Kampfe und auch sonst, in der Blutrache, Auslösung aus der Gefangenschaft, Unterstützung der Hinterbliebenen des Wahlbruders, bei den Südslaven und in Byzanz wohl auch in einem mehr oder weniger ausgedehnten Ehehindernis, das aber die orthodoxe Kirche schließlich ablehnte[3].

Schon diese knappe Übersicht genügt, den fundamentalen Unterschied zwischen der Wahlbruderschaft und der subaräischen *aḫḫūtu* und *aḫātūtu* zu erkennen. Jene ist durchaus aufgebaut auf dem Gedanken der Koordination, mag auch bei dem südslavischen *posestrimstvo* zwischen Mann und Frau der Schutz dieser einseitig hervortreten, diese aber begründet eine, wenngleich mitunter nur fiduziarische, Familiengewalt über den angenommenen Bruder oder die Schwester. Schon Tamassia, a. a. O. 2f., 43 hat mit Recht ausgeführt, es sei schief, die Wahlbruderschaft als adoptio in fratrem zu bezeichnen, da eine Adoption immer die Begründung eines Gewaltverhältnisses bezwecke, ein solches aber hier nicht in Frage komme[4]. Daher stoßen die byzantinischen Juristen und Kanonisten, wenn sie die ἀδελφοποιΐα mit der Unzulässig-

---

[1] Tamassia 29f.

[2] Prof. Murko teilt mir mit, daß er noch 1912 der kirchlichen Einsegnung eines *posestrimstvo* zwischen einem Burschen und einem Mädchen in einem Dorfe des nördlichen Dalmatiens beigewohnt habe.

[3] Tamassia 20, 34, Ciszewski 91f., Zachariae 119. Vgl. auch Thurnwald, a. a. O. 193f.

[4] Vgl. auch die Bemerkung bei Bruns, a. a. O. 256.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000053

keit der *adoptio in fratrem* bekämpfen (oben S. 30[1]), ins Leere. Dieser Unterschied wird verständlich, wenn wir bedenken, daß die subaräische *aḫḫūtu* und *aḫātūtu* ihr juristisches Rüstzeug den Ideen einer ursprünglich fratriarchalen Familie entnimmt, während die Wahlbruderschaft ohne weiteres auf patriarchalem Boden, der die Gleichberechtigung der Brüder hervorgebracht hatte, erwachsen konnte. Hierbei konnte, mögen auch, namentlich bei Primitiven, magische Vorstellungen die Wahlbruderschaft beherrscht haben[1], die mehr oder weniger weitgehende Nachahmung der fortgesetzten Erbengemeinschaft der Brüder eine Rolle spielen, und vielleicht hängt ihr Fortleben fast bis in die Gegenwart bei den Südslaven mit der Hauskommunion (*zadruga*) zusammen, die sich dort zäh und lange behauptet hat. Mit der Wahlbruderschaft kann Vermögensgemeinschaft verbunden sein wie beim nordischen *fèlag*[2], und in italischen Urkunden des 9.—11. Jahrhunderts[3], desgleichen in spanischen derselben Zeit[4], wird die *adfratatio*, d. h. die Begründung eines künstlichen Bruderschaftsverhältnisses, dazu verwendet, eine beschränkte Vermögensgemeinschaft mit einem Extraneus einzugehen.

Vorstellungen dieser Art sind auch den orientalischen Quellen nicht fremd. Die Familienkommunion spielt, wie wir noch sehen werden, in Arrapḫa eine große Rolle und die Gemeinschafter, die in geschichtlicher Zeit in Ansehung der Verfügung über das Gemeinschaftsgut im Wesentlichen gleichberechtigt sind, nennen sich, auch wenn sie nicht Söhne desselben Vaters sind, *aḫḫū* „Brüder“[5]. Mit dem in der Familienkommunion unter „Brüdern“ herrschenden Zustand der Befriedung verbindet sich weiterhin mit *aḫḫūtu* der Begriff

[1] Vgl. Thurnwald, a. a. O. 190f.

[2] Tamassia 20, 77.

[3] Tamassia 40f., weitere Beispiele bei Hinojosa, La fraternidad artificial en España (Revista de archivos, bibliotecas y museos IX 1905) 5.

[4] Hinojosa, a. a. O. 10f.

[5] Nuzi I 29, 17; 38, 4; 46, 3; 52, 4; 71, 15; II 206, 4; 214, 4; 221, 5, III 252, 5; 255, 15, Ch. 16, 5, VS I 109, 5, HSS V 62, 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000054

„Frieden, freundliche Beziehungen". In diesem Sinne wird das Wort technisch in dem Friedensvertrage zwischen Ramses II und Ḫattušiliš III gebraucht[1] und als Bruder pflegen sich befreundete Könige in der diplomatischen Korrespondenz anzureden, aber nur dann, wenn sie sich untereinander als gleichwertig ansehen[2] — der Gedanke der Koordination tritt auch hier deutlich zutage —, andrerseits wird bei fehlenden oder gespannten diplomatischen Beziehungen vom Hethiterkönig dem Assyrer die Anrede „Bruder" verweigert[3], was um so verletzender ist, als damit zugleich die Gleichberechtigung versagt wird. Das alles ist nicht anders, als wenn in französischen Friedensverträgen des Mittelalters *fraternitez* das politische Freundschaftsverhältnis bedeutet, sich befreundete Fürsten Brüder nennen[4] oder bei den Südslaven und in Spanien zur Beilegung einer Fehde eine Verbrüderung geschlossen wird[5]. In letzter Linie wurzeln alle diese Vorstellungen in der Organisation der Familie. Aber diese Familie ist eine patriarchale, die unter den Söhnen keine Unterschiede macht. Was uns aber in Arrapḫa als Bruderschaft entgegentritt, ist nicht Koordination, sondern Subordination, eine Gewalt des einen Bruders über die anderen, weil diesem Begriff die fratriarchale Familie zugrunde liegt, die keine Gleichberechtigung der Brüder kennt. Damit soll kein unvereinbarer Gegensatz zwischen beiden Familienverfassungen behauptet werden. Wie gerade das Beispiel von Arrapḫa lehrt, ist ein Übergang von der einen Familie in die andere durchaus im Bereiche des Möglichen. Wie man sich ihn erklären kann, darüber wird noch einiges zu sagen sein, wenn wir in anderem Zusammenhange auf die Frage zurückkommen[6].

[1] Korošec, Heth. Staatsverträge 61f. Vgl. auch Forrer, Forschungen I 2 S. 244f., wozu jetzt auch Sommer, Aḫḫijavā-Urkunden 213f.
[2] Korošec, a. a. O. 48.
[3] Götze, AO 27, 2 S. 40, Forrer, a. a. O. 246f.
[4] Tamassia 38, Hinojosa 13[1].
[5] Tamassia 74, Hinojosa 17[3]. Für das altgriechische Recht Glotz, a. a. O. 160f. Vgl. ferner Fotino, a. a. O. 191[34].
[6] Vgl. unten S. 79f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000055

III.

Elam.

1. Zwei *aḫḫūtu*-Urkunden sind in Susa (Elam) gefunden worden unter einer Gruppe von akkadisch geschriebenen juristischen Texten, die etwa der Zeit der ersten babylonischen Dynastie angehören[1]. Cuq, RA 28, 51f., dem schon 1931 beide Texte in der Übersetzung Scheils vorlagen, hat sie ganz richtig bestimmt als „mode de transmission des biens à titre universel et à titre gratuit". Er hätte hinzufügen können: à cause de mort. Denn die Phrase *pīšu balṭu šaptāšu balṭātu* „mit gesundem Munde und gesunden Lippen", mit der DPM XXIII, 286 anhebt, ist charakteristisch für Vergabungen auf den Todesfall[2] und soll ein gewisses Maß körperlicher und geistiger Gesundheit — insbesondere die Fähigkeit zu geordneter Rede — hervorheben[3], das man auch im älteren deutschen Recht für diese Geschäfte verlangte[4]. Das Zentrum der Urkunde bildet die Erklärung, daß A den B[5] „zur Bruderschaft angenommen habe" (*ana aḫḫūti ilqi*), in XXIII 286, 3 ergänzt durch den Zusatz *ana rašê makkūrišu* „um sein (des A) Vermögen zu erwerben". Es folgt die Bestimmung (XXII 3, 5—8, XXIII 286, 11—14), daß A an dem Vermögen des B kein Anrecht habe (*ul šūḫuz*), vielmehr das Vermögen des A dem B gegeben worden sei (XXII 3, 8—12), wofür in XXIII 286, 6—10 zu lesen ist, daß B an dem Vermögen des A Anrecht habe (*šūḫuz*) und teilen werde (*izāz*)[6].

---

[1] DPM XVIII 202 = DPM XXII 3 und DPM XXIII 286. Dank der Liebenswürdigkeit des Herausgebers Scheil, der mir einen Korrekturabzug zur Verfügung stellte, konnte ich die letztere Urkunde auch schon vor der kürzlich (Juni 1932) erfolgten Ausgabe von DPM XXIII benützen.

[2] Vgl. DPM XXII 135, 5; 137, 3, XXIII 285, 2 und insbesondere die Verbindung mit *ina pani šīmtišu* „im Angesichte seines Todes" in XXII 137, 5, XXIII 285, 10.

[3] Vgl. Koschaker, OLZ 1932 S. 320f.

[4] v. Gierke, Deutsches Privatrecht I 390f.

[5] In XXII 3 ist es die väterliche Tante des Adoptanten.

[6] Doch von זוז und nicht, wie Scheil meint, von נוח. „Er steht ein, ist verantwortlich", wie in diesem Falle zu übersetzen wäre und auch

Diese Klauseln sind ungemein charakteristisch. Denn sie zeigen, daß unsere *aḫḫūtu* schon ein nachgeformtes Rechtsgeschäft[1] darstellt, das als Grundgeschäft eine *fraternitas* zum Zwecke der Begründung einer Vermögensgemeinschaft voraussetzt. Ihre Wirkungen werden aber in zweifacher Weise beschränkt. Einmal soll die Gemeinschaft nur einseitig zugunsten des Adoptierten eintreten, womit implicite die Gleichberechtigung der Brüder anerkannt ist, zweitens soll sie — das ist zumindest für DPM XXIII 286 so gut wie sicher — nur für den Todesfall des Adoptanten gelten. Soweit ist alles klar und wir stünden mit dieser *aḫḫūtu* auf dem Boden einer Familie, die gleiches Recht der Brüder am Familienvermögen voraussetzt und insoweit als patriarchal bezeichnet werden kann. In seinen Wirkungen läuft das Geschäft auf die rechtsgeschäftliche Einsetzung eines Erben hinaus und berührt sich mit der *adfratatio* italischer und spanischer Urkunden, die auch als Form vertragsmäßiger Erbfolge auftreten kann[2]. Aber die Schwierigkeiten beginnen, wenn wir ein Bild zu gewinnen suchen, wie sich diese Funktion der *aḫḫūtu* entwickeln konnte.

Die vergleichende Rechtsgeschichte lehrt, daß ein altes Recht die rechtsgeschäftliche Berufung eines Erben — und das ist ursprünglich nur die Einsetzung eines Extraneus — nur in Anlehnung an die gesetzliche Verwandtenerbfolge, die in den nächsten Verwandten ursprünglich die gewillkürte Erb-

---

Scheil übersetzt, gibt keinen juristisch befriedigenden Sinn. Daß es sich um das ganze Vermögen handelt, ergibt außer der Phrase *ana rašê makkūri* die nähere Bestimmung des *makkūru* (XXII 3, 8—10, XXIII 286, 6/7) als solches „in der Stadt und draußen, Feld, Haus, Garten", welcher Aufzählung XXIII 286, 8 noch die bewegliche Habe (*bušî u bašīti*) *ma-li ma-ṣú-ma* (so doch wohl zu lesen) „soviel vorhanden ist" hinzufügt.

[1] Zum Begriff Rabel, SZ rom. Abt. 27, 299f.

[2] Vgl. Hinojosa, a. a. O. 16, 17[1]. Dasselbe auch nach dem coutûme von Poitou. Das von Hinojosa 5 als Quelle angeführte Buch von La Menardière, De la succession à titre de frère blieb mir leider unzugänglich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000057

folge ausschließt, zu gestalten vermag, indem der Erbe, sei es unter Lebenden, sei es auf den Todesfall, als nächster erbberechtigter Verwandter adoptiert wird[1]. In einem patriarchalen System wird dies natürlich die Adoption als Sohn sein. Sie liegt vor in der langobardischen *gairethinx*, der fränkischen Affatomie, der attischen εἰσποίησις, wohl auch im römischen Komitialtestament und in der altbabylonischen *aplūtu*. Wie kam das Recht von Susa dazu, zu demselben Zwecke die *aḫḫūtu* zu entwickeln? Allerdings scheint ihr Formular auf eine andere Herkunft hinzudeuten. Sie diente, anknüpfend an die Vermögensgemeinschaft unter Brüdern[2], von Haus aus der Begründung einer aktuellen Vermögensgemeinschaft mit einem Extraneus. Aber die Frage, warum das susische Recht nicht ein der altbabylonischen *aplūtu* entsprechendes Geschäft entwickelt hat, ist damit nicht beantwortet und sie wird um so dringlicher, wenn wir aus den Urkunden erfahren, daß in Susa der Sohn als typischer Erbe galt. Das beweisen die Termini *aplu* „Erbsohn" für Erbe[3], *aplūtu u marūtu* für Erbenanwartschaft (DPM XXII 164, 8). Wollte man aber annehmen, es sei Zufall der Überlieferung, wenn wir für Susa keine *aplūtu*-Urkunden haben, so wäre es um so merkwürdiger,

---

[1] Daneben kommt in den Keilschriftrechten als *šīmtu* noch die elterliche Teilung, d. h. die Verteilung des Nachlasses durch den Gewalthaber unter die Familienangehörigen vor, so namentlich in Arrapḫa, aber auch in Susa (DPM XXII 137, XXIII 287). Aber der Kreis der Bedachten geht über die engere Familie (Kinder, Ehefrau, eventuell die Mutter) nicht hinaus.

[2] Da eine solche ursprünglich bei Ausschluß der Frauen vom Erbrecht nur unter Männern möglich war, ist es ganz konsequent, wenn in DPM XXII 3 eine Frau zur Bruder- und nicht zur Schwesterschaft angenommen wird.

[3] So in der bei der *šīmtu* häufig vorkommenden Klausel: wer *ina aplē tebi* „unter den Erben aufsteht", um das Recht des Bedachten zu bestreiten, den soll eine bestimmte Strafe treffen. Vgl. DPM XXII 137, 13; 138, 17, XXIII 285, 17; 287, 3. Auch den Urkunden von Arrapḫa ist *aplu* nicht fremd, wenngleich selten bezeugt. Es bezeichnet hier den erstgeborenen Sohn als Erben. Vgl. HSS V 71, 33 und G. 5, 33, wo sogar *aplu rabû* = *maru rabû*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000058

daß sich neben dieser Sohnesadoption auf den Todesfall zum Zwecke der gewillkürten Einsetzung eines Erben noch die Bruderadoption behaupten konnte. Allerdings läßt sich eine selbständige Funktion der *aḫḫūtu* wenigstens denken. Aus ihrem Formular könnte man ableiten, daß der als Bruder auf den Todesfall Berufene seinen Teil auch dann erhielt, wenn Söhne vorhanden waren, da er ihn nicht *iure hereditario* — nach diesem wäre er durch die Söhne ausgeschlossen gewesen —, sondern kraft Gemeinschaftsrecht nahm.

Ein solcher Fall scheint sogar durch DPM XXIII 321/22, wenn ich die Urkunde recht verstehe, bezeugt zu sein. Bēlî, Sohn des Aḫuḫūtu, streitet sich wegen des Vermögens, darunter auch ein bestimmtes Feld, das er von seinem Vater geerbt zu haben behauptet, mit den Söhnen des Damqia und führt vor Gericht folgendes aus (Z. 14f.): *Dam-qí-ia*... (15) *a-na aḫ-ḫu-ti il-qí-šu-ma* „D. hat ihn (nach dem Zusammenhange doch nur den Aḫuḫūtu) zur Bruderschaft angenommen",[1] und von seinem Vater sei das Vermögen auf ihn gekommen. Das Gericht prüft an der Hand der Urkunde — sie ist wahrscheinlich in DPM XXIII 170 erhalten — die zwischen Damqia und seinem Bruder Amur-nūršu vorgenommene Erbteilung und teilt dann das Vermögen zwischen den Söhnen jenes und Bēlî auf. Jedenfalls erhält dieser nach Z. 45 unter

[1] Im Anschlusse daran ist zu lesen Z. 16—19: *ina kubussê ša aḫḫūtam aḫḫūtam u marūtam marūtam ša* ^{d}*Šušinak u* ^{d}*Išme-karāb kubussá iškunūma*. Was *kubussû* ist, ist schwer zu sagen und kann hier nicht untersucht werden. Scheil, DPM XXII S. 5[13] dachte an Zeremonien, Riten, während er (DPM XXIII S. 26[14]) die Bedeutung „Vorschriften, Gewohnheiten" vorziehen möchte, und in der einen oder anderen Richtung wird wohl das Richtige liegen. Der Satz besagt, daß die Adoption ordnungsmäßig nach den für die *aḫḫūtu* und *marūtu* bestehenden sakralen Vorschriften, Riten, die auf göttliche Bestimmung zurückgehen, vollzogen worden sei. Demnach kann man den Schluß der *aḫḫūtu*-Urkunde DPM XXII 3, 13f. = DPM XVIII 202 ergänzen: *ar-ki ku-bu-us-s*[*i-e*] (14) *aḫ-ḫu-ti aḫ-*[*ḫu-ti*] (15) *ma-ru-t*[*am ma-ru-tam*] usw. Jedenfalls zeigt der Passus, daß es neben der *aḫḫūtu* bereits eine Sohnesadoption gab, wobei man beachten mag, daß die *aḫḫūtu* an erster Stelle genannt ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000059

anderem das in Anspruch genommene Feld. Wenn die *aḫḫūtu* Aufnahme in eine Vermögensgemeinschaft bedeutet, so wundert man sich, daß das Gericht nicht Gewicht legt auf eine nach dem Tode Damqias mit dem Adoptivbruder vorgenommene Auseinandersetzung, sondern auf eine solche zwischen Damqia und einem anderen Bruder. Aber die Sache klärt sich auf, wenn man eine *aḫḫūtu* nach Art unserer Urkunden unterstellt, die nur eine Anteilsberechtigung des Adoptierten nach dem Tode des Adoptanten, nicht aber umgekehrt begründete. Dann gab es bei Lebzeiten Damqias zwischen ihm und seinem Adoptivbruder überhaupt nichts zu teilen, sondern erst nach dem Tode jenes. Zu diesem Zwecke mußte zunächst sein Vermögen festgestellt werden. Daher die Vorlegung der Urkunde über die Teilung mit dem Bruder Amur-nūršu, mit dem Damqia offenbar früher in effektiver Vermögensgemeinschaft gelebt hatte. Vermutlich war die Adoption dieser Teilung erst gefolgt, da sie vorher ohne Einwilligung des Gemeinschafters Amur-nūršu kaum möglich gewesen wäre, ein weiterer Grund für das Gericht, die Vorlegung der Teilungsurkunde zu verlangen. Was also DPM XXIII 321/22 enthält, ist die Teilung des Vermögens des Damqia auf grund der *aḫḫūtu* zwischen seinen Söhnen und Erben einerseits, Bēlî, dem Sohn und Erben des seither gleichfalls verstorbenen Adoptivbruders Aḫuḫūtu andrerseits. Wir sehen diesen, genau wie wir es vorhin aus allgemeinen Erwägungen erschlossen haben, in Konkurrenz mit den Söhnen des Adoptanten an dessen Nachlaß beteiligt[1].

Wird man aber glauben, daß die ursprünglich allein vor-

[1] Der Tatbestand von DPM XXIII 321/22 kehrt identisch wieder in einer Konstitution Kaiser Diokletians (285 p. Chr.) im Codex Justinianus 6, 24, 7, der einzigen Stelle des Corpus iuris, die die *adoptio in fratrem* erwähnt. Während aber in Susa der Adoptivbruder Recht bekommt, werden seine Ansprüche vom römischen Kaiser, der die *adoptio in fratrem* schlechterdings verwirft, restlos abgewiesen. Eine nähere Würdigung der Stelle fällt aus dem Rahmen dieser Untersuchung und wird an anderem Orte (Studî in onore di S. Riccobono) gegeben werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000060

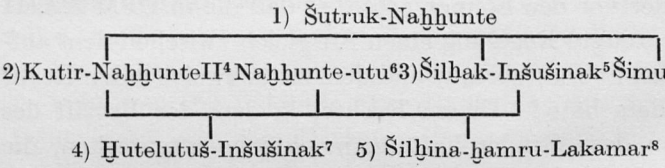
handene Erbenanwartschaft der Kinder (Söhne) in Elam schon so abgeschwächt war, daß sie durch die rechtsgeschäftliche Berufung eines Extraneus im Wege der *aḫḫūtu* wenigstens teilweise gebrochen werden konnte? Warum wählte man dann zu diesem Zwecke nicht die *adoptio mortis causa* zur Sohnschaft, die dem Adoptierten neben leiblichen Söhnen ebenso wie die *aḫḫūtu* ebenfalls einen Teil des Nachlasses verschafft hätte? Oder sollte das zeitliche Verhältnis zwischen Sohneserbrecht und *aḫḫūtu* das umgekehrte sein, diese ein Rudiment eines Rechtszustandes darstellen, in dem der Bruder vor den Söhnen erbte, so daß die in DPM XXIII 321/22 bezeugte Regelung einen Ausgleich zwischen dem aufstrebenden Sohneserbrecht und dem zurückweichenden Recht des Bruders böte? Einem Rechte, in dem der Begriff des Erben an dem Bruder haftete, mochte es entsprechen, die rechtsgeschäftliche Einsetzung eines Erben in die Gestalt der Bruderadoption zu kleiden. Ich übersehe hierbei nicht das Bedenken, daß eine solche Adoption eine Gewalt des älteren über den jüngeren Bruder voraussetzt, während die susische *aḫḫūtu* allem Anschein nach von einem paritätischen Verhältnis der Brüder und einer unter ihnen bestehenden Vermögensgemeinschaft zu gleichem Rechte ausgeht. Zwingend ist indessen der Einwand nicht, wenn man annimmt, daß die ursprünglich monokratische Leitung der Gemeinschaft durch den ältesten Bruder später durch ein kollegiales Regiment der Brüder abgelöst wurde und in diesem Stadium die *aḫḫūtu* geformt wurde. Wir kommen so auf dieselben Gesichtspunkte, die sich uns (oben S. 38) bei Untersuchung der Quellen von Arrapḫa aufgedrängt haben. Es wäre indessen verfrüht, solchen hypothetischen Erwägungen nachzugehen, solange nicht alle Quellen erschöpft sind. Dies ist noch nicht der Fall.

2. Ich muß mir allerdings im Folgenden Zurückhaltung auferlegen. Denn es handelt sich zum großen Teil um Quellen in elamischer Sprache, die philologisch zu beurteilen ich nicht kompetent bin. Ich muß mich daher auf eine juristische

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000061

Würdigung dessen beschränken, was Elamologen, vor allem Hüsing[1] und König[2] ausgeführt haben.

Es sind Königsinschriften[3], mit denen wir es zunächst zu tun haben, und zwar aus einer jüngeren Zeit. Sie gehören der Dynastie Šutruk-Naḫḫuntes (12. Jahrhundert a. Chr.), des Eroberers von Babylon, der der Kassitendynastie das Ende bereitet hat, und geben Auskunft über die Thronfolge im elamischen Königshause dieser Zeit, die aus folgender Stammtafel am besten erhellt. Die beigesetzten Ziffern bezeichnen die Reihenfolge der regierenden Könige.



[1] Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams I: altelamische Texte (AB XXIV 1) S. 27.

[2] Mutterrecht und Thronfolge im alten Elam (Festschrift der Nationalbibliothek in Wien zur Feier des 200jährigen Bestehens des Gebäudes). Vgl. auch desselben Verfassers Geschichte Elams (AO 29, 4) S. 29f.

[3] Ich zitiere nach Hüsing (H.) (oben Anm. 1), wo sie bequem gesammelt und umschrieben sind. Die zugehörigen Keilschrifttexte jetzt nach den Originalpublikationen, meist von Scheil in DPM, revidiert und gesammelt bei König, Corpus inscriptionum Elamicarum I. H. 46—48 sind transkribiert und teilweise übersetzt von König, MVAG 30, 1.

[4] Kutir-Naḫḫunte II mit Rücksicht auf seinen gleichnamigen Vorgänger am Ende des 2. Jahrtausends. Über diesen jetzt Scheil, RA 29, 67f. K. II *šak* (Sohn) des Šutruk-Naḫḫunte: H. 29f., *ike ḫamit* „älterer Bruder" (König, MVAG 30, 1 S. 42 Nr. 121) des Šilḫak-Inšušinak: H. 46, 35; 47, 27. Dieser *ike ḫanek* „erwählter Bruder" des K.: H. 54 II.

[5] Š. *šak* des Šutruk-Naḫḫunte: H. 32f., dieser als sein Vater (*atta*): H. 46, 33; 47, 26. Vgl. im übrigen die vorige Note.

[6] N. ist die „erwählte Gattin" (*rutu ḫanek*) des Šilhak-Inšušinak: H. 38; 41; 44 IV; 45 A IV; 46, 17; 47, 12. H. 31 ist eine Weihinschrift des Kutir-Naḫḫunte „für das Leben" der Naḫḫunte-utu und ihrer Nachkommenschaft (*puḫu-e*). Andrerseits ist N. nach H. 65 *amma ḫaštuk* des Ḫutelutuš-Inšušinak, der sicher ein Sohn des

Wir haben also ein scharf ausgeprägtes Thronfolgerecht und damit wohl auch Erbrecht des Bruders. Auf Šilḫak-Inšušinak hätte sein jüngerer Bruder Šimutnikattaš folgen müssen und damit hängt es anscheinend zusammen, daß er in H. 46, 38; 47, 29 als „erwählter Bruder" (*ike ḫanek*) des Šilḫak-Inšušinak bezeichnet wird. Offenbar ist er aber vor seinem älteren Bruder gestorben. Das Erbe geht dann auf den ältesten Sohn des ältesten Bruders, beziehungsweise dessen Brüder über,

Kutir-Naḫḫunte ist. Vgl. Anm. 7. Was *amma ḫaštuk* ist, wissen wir nicht. Vermutungen bei König, Mutterrecht 14, 16. Das Wort bezeichnete eine so eigentümliche Beziehung zweier Personen, daß es für akkadische Schreiber unübersetzbar war. Denn in der wesentlich älteren akkadischen Inschrift des Temti-agun (VAB I 1 S. 184 Nr. 9) steht „für das Leben der Pilki *ša amma ḫaštuk*" (von Thureau-Dangin noch zum Namen gezogen). Aber *amma* ist „Mutter", *ḫaštuk* bedeutet vielleicht eine besondere Stellung der Mutter. Das Material ergibt also mit großer Wahrscheinlichkeit, daß N. die Frau Kutir-Naḫḫuntes war, bevor sie nach dessen Tode Šilḫak-Inšušinak heiratete, und daß Ḫutelutuš-Inšušinak aus ihrer ersten Ehe stammte.

[7] Ḫ. *šak* (*ḫanek*) des Kutir-Naḫḫunte: H. 60; 65.

[8] Š. ist nach einer neuelamischen Inschrift Nachfolger des Ḫutelutuš-Inšušinak (König, Mutterrecht 3). Ich glaube aber nicht, daß er, wie König meint, der jüngere (Voll)bruder des Ḫ. war. In einer Anzahl von Inschriften zählt Šilḫak-Inšušinak seine und der Naḫḫunte-utu Nachkommenschaft (*puḫu*) auf, und zwar in zweifacher Weise. Während in H. 40; 45 A IV; 59, mit Ḫutelutuš-Inšušinak und Šilḫina-ḫamru-Lakamar beginnend, im ganzen 4 Männer und dann 3 Frauen genannt werden, beginnen H. 41; 46, 18f; 47, 30f.; 54 mit Ḫ. und 2 Frauen, dann folgen Š. und weiter — ohne Ordnung nach dem Geschlecht — 2 (3) Männer und 1 (2) Frauen. Man wird diese verschiedene Anordnung wohl nur daraus erklären können, daß in der ersten Gruppe die Nachkommenschaft nach ihrer Rangordnung aufgezählt wird, während in der zweiten Šilḫak-Inšušinak zuerst die Kinder Naḫḫunte-utus aus ihrer Ehe mit seinem Bruder Kutir-Naḫḫunte, dann aber, mit Šilḫina-ḫamru-Lakamar beginnend, aus seiner eigenen Ehe nennt. Die weitere Reihenfolge bestimmt sich nach dem Datum der Geburt. Daher keine Ordnung nach dem Geschlecht und die wechselnde Zahl der Kinder. Die Inschriften sind teilweise aus einer Zeit, da die jüngsten Kinder noch nicht geboren waren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000063

in Ermanglung solcher, wie dies gerade bei Ḫutelutuš-Inšušinak zutrifft (vgl. oben S. 53[8]), auf den ältesten Sohn des jüngeren Bruders usw.[1]

Wir können aber noch tiefer in die Organisation der elamischen Herrscherfamilie eindringen. Šilḫak-Inšušinak hatte, wie wir gesehen haben, Naḫḫunte-utu, die Witwe Kutir-Naḫḫuntes II, seines älteren Bruders und Vorgängers auf dem Throne, zur Frau. Mit Beziehung darauf nennt sich Ḫutelutuš-Inšušinak, der Sohn aus erster Ehe der Naḫḫunte-utu, zweimal (H. 60; 65) „(erwählter) Sohn", *šak* (*ḫanek*) des Kutir-Naḫḫunte und (*ak*) des Šilḫak-Inšušinak. Mit dieser Filiationsbezeichnung scheint eine eigentümliche Terminologie akkadischer und sumerischer Inschriften von elamischen Herrschern zusammenzuhängen, die derselben Zeit wie die Rechtsurkunden aus Susa angehören. Diese Herrscher nennen sich nicht „A Sohn des B", sondern „A Sohn der Schwester (*mar aḫātišu ša*, sum. dumu SAL + KU) des B"[2]. Elamisch entspricht dem, wie schon Ungnad, BA VI 5 S. 5[10] vermutet und König, Mutterrecht 6f. nachgewiesen hat, *ruḫu šak*[3]. Man weiß auch[4], daß dieser Terminus in der Regel nicht wörtlich zu nehmen ist, sondern den legitimen Ab-

---

[1] Dementsprechend werden in Weihinschriften die Brüder des Königs, wenn sie überhaupt erwähnt werden, vor den Kindern genannt. So zählt Šilḫak-Inšušinak in H. 46, 34f.; 47, 26f. auf: Vater — älterer Bruder — Ehefrau — jüngerer Bruder — Kinder, und Ḫutelutuš-Inšušinak nennt in H. 60 die *ike šutu* „rechtmäßigen Brüder" vor seiner Nachkommenschaft (*ruḫu šak* und *ruḫu pak*).

[2] Allerdings nicht ausnahmslos. So ist Kuk-Kirmeš nach VAB I 1 S. 183 Nr. 5 dumu SAL + KU des Šilḫaḫa, nach H. 48, 29 *šak Lankuku*, eine Inschrift, in der überhaupt einige Könige als Schwestersohn (*ruḫu šak*, vgl. Text), andere als Sohn (*šak*) eines anderen bezeichnet werden, ebenso wie sich noch ältere Herrscher (VAB I 1 S. 177f. Nr. 1—4) einfach *maru* „Sohn" eines anderen nennen. Ich vermag vorläufig diese Differenzen nicht zu erklären.

[3] Vgl. VAB I 1 S. 183f. Nr. 6a, b; 7 mit H. 48, 31, 33, wo dieselben Herrscher einerseits als *mar aḫāti*, andrerseits als *ruḫu šak* des Šilḫaḫa vorkommen.

[4] Vgl. Scheil, DPM V S. Xf., Ungnad, a. a. O. 5f., König 7f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000064

kömmling eines entfernteren Vorfahren, der als Dynastiegründer erscheint, bezeichnet. So insbesondere dann, wenn verschiedene, zeitlich weit auseinander liegende Herrscher als *mar aḫāti* des Šilḫaḫa auftreten. Doch gibt es zweifellose Fälle, in denen der Terminus das bedeutet, was er sagt. So ist Širtuḫ, *mar aḫātišu ša Kuk-Našur* (DPM XXIII 284, 1), sicher gleichzeitig mit Kuk-Našur, da er neben diesem, dem *sukkalmaḫḫu* von Elam, als König von Susa in der Eidesformel erscheint[1]. Werten wir den Ausdruck *mar aḫāti* als solchen, so stellt er zweifellos die Abstammung von der Frau in den Vordergrund, deren Name allerdings immer verschwiegen wird[2]. Andrerseits kann der nie fehlende Bruder der Schwester-Mutter nicht bloß in seiner Eigenschaft als Bruder genannt sein, wobei es gleichgültig wäre, von welchem Vater der Sohn erzeugt ist. Dann hätte man zweckmäßigerweise den Namen der Mutter angeführt. Vielmehr muß der Mutterbruder noch in einer anderen Beziehung zu seinem „Neffen" stehen und diese kann nur darin bestehen, daß er ihn gezeugt hat oder wenigstens der Ehemann seiner Mutter war. Wir kommen so auf die Geschwisterehe oder — diesen Vorbehalt müssen wir angesichts dessen machen, was wir über Ḫajaša (oben I) wissen, — die Ehe mit einer exogamen Frau, die rechtlich ihrem Gatten Schwester ist[3].

[1] Scheil, DPM XXIII S. II und unten S. 58.

[2] Als einzige Ausnahme ist mir die eben genannte Urkunde DPM XXIII 284 bekannt, in der Širtuḫ der üblichen Filiation hinzufügt Z. 3 *maru narāmu ša* ^{f}*Te*[. . .] „der geliebte Sohn der Frau Te[. . . .]".

[3] Das im Text Ausgeführte rechtfertigt vielleicht einen Versuch, den Terminus *ruḫu šak* zu erklären, den ich übrigens nur mit allem Vorbehalt wage. *mar aḫāti* ist keine wörtliche Übersetzung von *ruḫu šak*. Denn *šak* heißt zwar Sohn, nicht aber *ruḫu* Schwester. Wohl aber bezeichnet, wie König, Mutterrecht 3f., 16 beobachtet hat, *ruḫu* die Abstammung (von Männern wie von Frauen) von einer Frau. Ein Verwandtschaftssystem, das nur auf die Abstammung von der Mutter Gewicht legte und das wir einen Augenblick unterstellen wollen, brauchte dafür eine Bezeichnung. Sie wäre *ruḫu* gewesen. Für die später erfaßte Abstammung vom Vater gebrauchte man *šak*. Um die eheliche Abstammung im vaterrechtlichen Sinne

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000065

Dieser Auffassung der Ehe als Bruder-Schwesterschaft scheint auch für diese ältere Zeit ein Thronfolgerecht des Bruders parallel zu gehen. In den susischen Urkunden wird geschworen beim *sukkalmaḫḫu* (Großvezier) von Elam und dem König von Susa[1]. Wie das Verhältnis beider Gewalten war, ob der Sukkal von Elam Vertreter des babylonischen Oberherrschers (so Scheil, a. a. O. S. II) oder ein priesterlicher Oberkönig und als solcher Vertreter des Hauptgottes war (König, AO 29, 4 S. 30f.), braucht, weil für uns belanglos, nicht untersucht zu werden. Jedenfalls war der Sukkal der angesehenere und wird daher im Eid immer an erster Stelle genannt. Es kommt auch vor, daß der König von Susa zur Würde des Sukkal aufsteigt, wie andrerseits während der Amtsdauer eines Sukkal mehrere Könige aufeinanderfolgen. Wichtig ist, daß die Sukkallus und die Könige demselben Herrschergeschlechte anzugehören scheinen, da sich Verwandtschaftsbeziehungen unter einigen von ihnen feststellen lassen[2]. Die zeitliche Folge der Sukkallus und der ihnen zu-

---

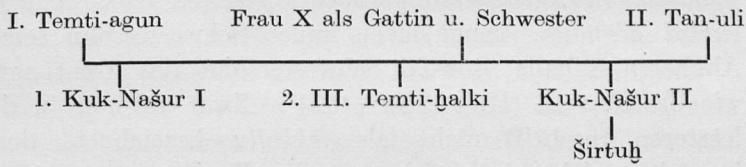
zu bezeichnen, hat man beide Ausdrücke kombiniert als *ruḫu šak* bei Söhnen, *ruḫu pak* bei Töchtern. Das war für den vaterrechtlich denkenden Akkader unübersetzbar. Er konnte zwar *ruḫu* allein mit Sohn übersetzen. Wenn sich Šilḫak-Inšušinak in H. 54 II *šak Šutruk-Naḫḫunte ruḫu ḫanek* ^{f}*Pejak* nennt so entspricht dies genau DPM XXIII 284, 1f., wo Širtuḫ *mar aḫātišu ša Kuk-Našur maru narāmu ša* ^{f}*Te*[....] ist. Aber *ruḫu šak* konnte er nur als „Sohn der Ehefrau" des N wiedergeben, was er — jetzt elamisch denkend — als Schwestersohn ausdrückte. Im Neuelamischen ist *ruḫu šak* „Enkel" = persisch *napā*, das zugleich Neffe bedeutet. Vgl. z. B. VAB III S. 8 Col. I 2 und König, Mutterrecht 7[2].

[1] Das Material bei Scheil, DPM XXII S. IIIf., XXIII S. If. Dem *šar Šušim* will neuerdings Scheil, RA 29, 68 den Sukkal von Susa im Gegensatz zum Groß-Sukkal und Sukkal von Elam gleichstellen.

[2] So ist der Sukkal Kuk-Našur Schwestersohn des Šilḫaḫa (DPM XXIII 282, VS VII 67 = KU III 478, VAB I, S. 185 Nr. 8, H. 48a, Scheil, RA 29, 68) ebenso wie sein Vorgänger Temti-ḫalki (VAB I 1 S. 184 Nr. 7), derselbe Kuk-Našur Schwestersohn seines Vorgängers Tan-uli (H. 48, 35; 48b) sowie des Sukkal Temti-agun (DPM XXIII 283, 1), der wiederum Schwestersohn eines älteren Sukkal Šir-uktuḫ ist (VAB I 1 S. 184 Nr. 9). Širtuḫ, König von Susa, ist Schwestersohn des Kuk-Našur (DPM XXIII 284, 1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000066

gehörigen Könige von Susa hat Scheil l. c. einwandfrei zusammengestellt. Ich vermag nur nicht zu glauben und vielleicht glaubt es auch Scheil nicht, daß Kuk-Našur, der schon unter Temti-agun König von Susa ist, und der erst nach drei weiteren Sukkallus begegnende gleichnamige *sukkal Elamtim* dieselbe Person sei. Dazu ist der zeitliche Abstand wohl zu groß, um so mehr als wir nicht wissen, ob die Reihe der bisher bezeugten Sukkallus eine lückenlose ist[1]. Ich möchte daher einen Kuk-Našur I annehmen als König von Susa unter Temti-agun und Tan-uli[2] und einen Kuk-Našur II, den späteren Sukkal[3]. Auf grund des Ausgeführten ergibt sich etwa folgender Stammbaum, wobei die römischen Ziffern die Reihenfolge im Vezirat, die arabischen die im Königtum angeben.



Da Kuk-Našur I König von Susa unter den Sukkallus Temti-agun und Tan-uli ist, so ist dieser wohl unmittelbarer Nachfolger jenes. Schon aus diesem Grunde scheidet die Möglichkeit aus, daß er dies etwa als ältester Sohn Temti-aguns war. Denn dann wäre vermutlich er, und nicht Kuk-Našur I, bei dessen Lebzeiten König von Susa gewesen. Kuk-Našur I könnte an sich der jüngere Bruder oder der Sohn Temti-aguns sein. Als Bruder wäre er bei Sohnesfolge durch den Sohn Temti-aguns ausgeschlossen gewesen oder hätte ihm in Ermanglung von Söhnen folgen müssen, dies erst recht

---

[1] Der Vergleich zwischen der Liste Scheils in DPM XXII und der auf grund des neuen Materials in DPM XXIII zusammengestellten Liste mahnt zur Vorsicht. Vgl. auch Scheil, RA 29, 68, 75f.

[2] Daß diese, und nicht Lip-uli (Hüsing, König) die richtige Lesung des Namens ist, wird jetzt durch Schreibungen wie *Ta-an-nu-li* (DPM XXIII 171 Rs. 5; 173 Rs. 17) sichergestellt.

[3] Ebenso König, AO 29, 4 S. 36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000067

bei Bruderfolge. Nachfolger aber ist Tan-uli mit Kuk-Našur I als König von Susa. Dieser Umstand schließt zugleich, wenn Kuk-Našur I der älteste Sohn Temti-aguns war, die Sohnesfolge im Vezirat aus. So führen alle diese Erwägungen zum Ergebnis, daß Tan-uli als nächster Bruder dem Temti-agun unter Ausschluß von dessen Söhnen im Vezirate folgte. Allerdings könnte Kuk-Našur I ein jüngerer Bruder Temti-aguns gewesen sein. Wahrscheinlicher aber ist doch, daß er als ältester Sohn des regierenden Sukkal das Haupt einer Sekundogenitur im Königtum von Susa war, zumal uns dieses Verhältnis für den Sukkal Kuk-Našur II und seinen Sohn Širtuḫ (oben S. 55) bezeugt ist, der unter ihm König von Susa ist (DPM XXII 137, 31)[1].

Zu diesem Ergebnis stimmt auch folgendes. Kuk-Našur II, *sukkal Elamtim*, nennt sich, außer Schwestersohn seines Ahnherrn Šilḫaḫa, sowohl Schwestersohn des Temti-agun wie des Tan-uli (H. 48, 35; 48b)[2]. Zwar wird er in der letzteren Inschrift nicht als *sukkallu* bezeichnet, doch handelt es sich nahezu sicher um dieselbe Person, weil diese Bauinschrift, nach den sonst vorkommenden Namen zu urteilen, nur diejenigen Sukkallus nennt, die an dem Tempel des Inšušinak gebaut haben. Kuk-Našur II hatte also, wie ca. 750 Jahre später Ḫutelutuš-Inšušinak, zwei Väter. Diese Tatsache klärt sich einfach auf, wenn man annimmt, daß die Schwestergemahlin X des Temti-agun nach dessen Tode die Frau seines jüngeren Bruders und Nachfolgers Tan-uli wurde. Dasselbe Vorkommnis in der Dynastie Šutruk-Naḫḫuntes

[1] Auf die weitere Rekonstruktion des Stammbaums habe ich verzichtet, da genügende Grundlagen fehlen. Nur daß Temti-ḫalki der jüngere Bruder Kuk-Našurs I war, wird man mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten dürfen. Er folgt ihm nach dessen Tode (Bruderfolge) als König von Susa neben Tan-uli als Sukkal und übernimmt nach diesem den Vezirat. Das entspräche der für die Dynastie Šutruk-Naḫḫuntes festgestellten Regel, daß in Ermanglung von Brüdern der älteste Sohn des ältesten Bruders an die Reihe kommt.

[2] Die Belege oben S. 56[2].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000068

S. 52[6], 54) erscheint nun nicht mehr als vereinzelt[1], sondern als Ausfluß einer Rechtsregel, und diese Rechtsregel hängt wahrscheinlich auf das engste mit der Bruderfolge zusammen, indem der jüngere Bruder als Nachfolger des älteren dessen Frau und Kinder erbt. Hier tritt uns der Levirat, der ja nichts anderes als Vererbung der Frau auf den nächsten Erben ist, in seiner ältesten Gestalt entgegen.

Ein Bedenken soll nicht verschwiegen werden. Die Filiation nach mehreren Vätern bietet unserer Vorstellung keine Schwierigkeit, wenn man unter Zugrundelegung des Levirats „Sohn" als „Schwestersohn" versteht, wie dies für die älteren Inschriften zutrifft. Anders aber, wenn Ḫutelutuš-Inšušinak in H. 60; 65 sich nicht Schwestersohn (*ruḫu šak*), sondern Sohn (*šak*) des Kutir-Naḫḫunte und Šilḫak-Inšušinak nennt, was um so auffälliger ist, als er weiterhin von seinen Söhnen und Töchtern als *ruḫu šak* und *ruḫu pak* spricht[2]. Denn für unser Denken ist er zwar Sohn des ersten, aber Stiefsohn des zweiten. Das Gegenstück hierzu ist, daß Šilḫak-Inšušinak in H. 46, 45f.; 47, 35f.; 54 Vs. I 23f. die Aufzählung seiner und des Kutir-Naḫḫunte Nachkommenschaft mit der Formel schließt: *puḫu kušik-u-pe ak Naḫḫunte-utu-pe* „die Nachkommen, die ich gezeugt habe (so nach König, MVAG 30,1 S. 42 Nr. 122 von *kuši*, wörtlich „bauen"), und der N." Man kann das erstere, wenn die Übersetzung Königs richtig ist, natürlich nur auf die leiblichen Nachkommen beziehen. Aber charakteristisch bleibt doch, daß Kutir-Naḫḫunte als Vater nicht genannt wird. Es überwiegt der Eindruck, als ob der König die Kinder seines Bruders zu seinen eigenen rechne, und das wäre nicht verwunderlich,

[1] In dieser Analogie liegt auch der einzige Beweis, daß Naḫḫunte-utu die Schwester ihrer Gatten Kutir-Naḫḫunte und Šilḫak-Inšušinak war, was schon Hüsing, a. a. O. 27, dann König, Mutterrecht 6f. angenommen hatten, aber nirgends bezeugt ist.

[2] Wieder etwas anderes, vielleicht Nachkomme, ist *šak ḫatik*, das auch den Großvater umfaßt. Vgl. H. 61; 62, 1, wo Ḫutelutus-Inšušinak *šak ḫatik Šutruk-Naḫḫunte-ir Kutir-Naḫḫunte-ir ak Šilḫak-Inšušinak-ri* ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000069

wenn er in seinem Denken den Ton auf die Familiengewalt legte, die er nicht nur über seine eigenen, sondern kraft Erbgangs auch über die Kinder seines Bruders erworben hatte[1].

Wir konnten für die elamische Herrscherfamilie die fratriarchale Familienverfassung völlig unverändert in zwei durch 7—8 Jahrhunderte von einander getrennte Perioden nachweisen. Diese Organisation der Familie ohne weiteres auf die bürgerliche Gesellschaft der susischen Urkunden zu übertragen, hindert die naheliegende Erwägung, daß Königs- und Adelsfamilien konservativ sind, weil in ihnen der Familienzusammenhang ein viel lebendigerer ist und sie daher eine Familienverfassung erhalten haben können, die die übrige Bevölkerung schon aufgegeben hat. Diesen Eindruck machen auch die susischen Urkunden. Man wird in ihnen vergeblich nach dem Fratriarchat suchen, vielmehr scheint der Patriarchat mit Sohneserbrecht schon durchgedrungen zu sein. Nur in der *aḫḫūtu* ist eine Spur erhalten, die auf eine ältere Zeit führt, in der die Familie von der Brudergewalt beherrscht war, und dieser Schluß empfängt durch das, was wir jetzt über das Königshaus wissen, allerdings eine starke Stütze.

3. Die Bruderfolge ist nicht bloß auf die elamische Herrscherfamilie beschränkt. Ich will mich nicht auf den Elamiten Rîm-Sin, Sohn des Kudur-Mabuk, König von Larsa, berufen, der in der Regierung seinem Bruder Warad-Sin folgte, weil wir nicht wissen, ob dies unter Ausschluß von dessen Söhnen geschah. Wohl aber teilt mir Dr. Jacobsen freundlichst mit, daß er und Dr. Frankfort geneigt seien, bei Gruppierung der Patesis, deren Namen bei den von ihnen geleiteten Ausgrabungen in Tell Asmar (Ešnunna, Ašnunnak) auf Inschriften gefunden wurden, teilweise auch schon bekannt waren (vgl. VAB I 1 S. 174) und die der altbabylonischen und der ihr vorangehenden Periode angehören, Bruderfolge anzunehmen. So hat der Patesi Ur-Ninmar einen Sohn

[1] Dazu kommt, daß die Inschriften dieser Zeit die Filiation überhaupt nicht mehr durch *ruḫu šak* ausdrücken.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000070

Ibiq-Adad, dem aber anscheinend in der Regierung ein Ur-Ningišzida (Bruder Ur-Ninmars?) vorangeht. Desgleichen ist neben dem Sohn Ibiq-Adads Daduša und seinem Enkel Ibalpel noch ein zweiter Sohn Narām-Sin als Regent nachzuweisen. Ob freilich bei diesem sumerisch-akkadischen Dynastengeschlecht elamischer Einfluß denkbar ist, bleibt eine offene Frage, um so mehr als die folgende Untersuchung noch eine andere Erklärung nahe legen wird, die nicht mit dem Gedanken der Entlehnung operiert.

Von besonderem Interesse ist es, daß der elamische Levirat auch für Arrapḫa nachgewiesen werden kann. Aus Nuzi II 105; 126 ergibt sich folgendes: Ta'a, Sohn des Uad-ilu hatte ein Feld dem Teḫip-tilla verkauft. Der Vater des Inniqa'a, Šeqar-tilla und Bruder des Ta'a (Nuzi II 126, 10) hatte das Feld dem Käufer weggenommen. Inniqa'a stellt gegenüber den Söhnen des Käufers den früheren Zustand wieder her. Dem Vertrage des Ta'a war Qata'a, der Großvater Inniqa'as als Zeuge beigeschrieben (Nuzi II 126, 13). Ta'a ist also einerseits Sohn des Uad-ilu, andrerseits Bruder des Šeqar-tilla, Sohnes des Qata'a, somit dessen uteriner Bruder. Das Beischreiben des Qata'a als Zeugen setzt eine zwischen ihm und Ta'a bestehende Vermögensgemeinschaft voraus, und da diese in Arrapḫa unter Brüdern und deren Nachkommen sehr häufig ist (vgl. unten S. 70f.), wird es sehr wahrscheinlich, daß Uad-ilu und Qata'a Brüder waren. Sie hatten dieselbe Frau, die nach dem Tode des älteren Bruders Uad-ilu auf den jüngeren Qata'a überging und aus dieser Ehe stammt Šeqar-tilla. Nehmen wir hinzu, daß angesichts des in Arrapḫa ursprünglich herrschenden Fratriarchats diese Frau ihren Gatten gegenüber *sororis loco* sein konnte, so wird die Analogie mit dem elamischen Levirat eine vollkommene. Eben darum gewinnt dieser bisher vereinzelte Fall symptomatische Bedeutung. Nun ist der Levirat, weil Vererbung der Frau, ein getreues Spiegelbild des Erbrechts, und insofern schafft dieser Fall ein gewichtiges Indiz für ein ursprüngliches Brudererbrecht in Arrapḫa, nicht minder für eine originäre monokratische Leitung der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000071

Familie durch den ältesten Bruder. Diesem Prinzip entspricht es, wie wir für Elam nachweisen konnten, daß in Ermanglung von Brüdern das Erbe dem ältesten Sohn des ältesten Bruders zufällt. Wir werden daher ohne Bedenken in dem Vorzugsteil des ältesten Sohns einen Überrest seines ursprünglichen Alleinerbrechts erblicken dürfen[1].

4. Ein Vorzugsteil (síb-ta, *elâtum*) des Erstgeborenen ist auch durch sumerische Urkunden der altbabylonischen Zeit für Südbabylonien bezeugt. Allerdings nicht in Gestalt einer bestimmten Quote, sondern der erste Sohn nimmt sich bei der Teilung gewisse Nachlaßstücke vorweg und teilt das Übrige zugleich mit den Brüdern. Ein sukzessives Nehmen der Erbteile wie in Arraphha findet nicht statt. Man kann dieses Vorzugsrecht als Rückstand eines Alleinerbrechts des Erstgeborenen deuten und in dieselbe Richtung weist die Terminologie. Wenn der Begriff Erbe in den altbabylonischen Quellen an den Söhnen haftet[2], so muß es einen Grund gehabt haben, daß die sumerische Sprache neben dumu „Sohn" für den Erben das Wort ibila geprägt hat, das, wie das Ideogramm DUMU-UŠ „nachfolgeberechtigter Sohn" lehrt (s. schon oben

---

[1] Der Vorzugsteil des ältesten Sohnes findet sich in gleicher Weise bekanntlich auch im assyrischen Rechtsbuch II § 1 (Lie, Gamle Assyriske Love S. 50) und dem *kī šēpīšu zitta leqû* „der Reihe nach seinen Teil nehmen" als Teilungsmodus der übrigen Brüder (oben S. 35[1]) entspricht genau das *urki aḫaiš nasāqu leqû* des Rechtsbuchs. Ich hatte demgemäß (ASGW 39, 5 S. 25) Rezeption assyrischen Rechts für Arraphha vermutet. Heute, nachdem der Zusammenhang dieser Erbteilung mit der fratriarchalen Familie Arraphhas erkannt ist, könnte man vielleicht das Gegenteil vertreten, wenn man nicht vorzieht, unabhängige Parallelentwicklung anzunehmen. Denn die Bruderfolge hängt, wie noch (S. 68f.) darzulegen sein wird, auf das engste mit der Hausgemeinschaft zusammen und diese ist ebenso wie in Arraphha (vgl. unten S. 70f.) auch im Assyrien dieser Zeit weit verbreitet. Vgl. Koschaker, ASGW 39, 5 S. 40f. Auch dann wäre es möglich, daß die Formulierung der auf die Teilung bezüglichen Phrasen in den subaräischen Urkunden von Assur her beeinflußt wurde.

[2] Koschaker, RA 11, 34f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000072

S. 36), eine Qualifikation des Sohnes ausdrückt. Dieser Grund liegt wahrscheinlich darin, daß ursprünglich nicht alle Söhne, sondern nur einer, der älteste, der Erbe war[1]. Geht insoweit das sumerische Recht mit dem Arraphas und Assyriens parallel, so fehlt aber jeder Anhaltspunkt für eine ursprüngliche Bruderfolge. Ja sie kann kaum entschiedener abgelehnt werden, als wenn nach sumerischen Gerichtsurkunden (di-til-la) aus der Zeit der letzten Dynastie von Ur die Erbschaft des Sohnlosen dem Bruder zufällt, „weil kein Erbe vorhanden ist"[2]. Also nicht bloß wird der Bruder durch die Söhne ausgeschlossen, sondern wenn er nach diesen an die Reihe kommt, ist er nicht Erbe im technischen Sinne, der nur der Sohn sein kann.

Unter solchen Umständen müssen Zeugnisse, die nach anderer Richtung weisen, mit Vorbehalt beurteilt werden[3]. Der Begriff *aḫḫūtu* ist den altbabylonischen Quellen nicht unbekannt. Leider kann man den dürftigen und zusammenhanglosen Belegen[4] so gut wie nichts entnehmen, es sei denn das eine, daß *aḫḫūtu* „Sippe, Familie" bedeuten konnte, an sich ein nicht unpassender Name für eine fratriarchale Familie. In der Serie an-ta-gál = *šaqû*, CT XVIII 32 I 9f. ist folgende Reihe überliefert: bulùg-gal = *urî-gal-lum* (10) ús-sa = *tar-din-nu* (11) dup-ús-sa = *tup-pu-su-ú*. Demnach scheint *tuppusû*, zweifellos ein sumerisches Lehnwort,

---

Koschaker, KU VI S. 131f. Die Annahme Davids, Adoption 88f., daß im Gegensatz zum akkadischen Norden, der eine Vorzugsstellung des Erstgeborenen nicht oder nicht mehr kannte, die sumerische Adoption zur einfachen Sohnschaft (nam-dumu) dem Adoptierten noch kein Erbrecht gewährte, würde sich dieser Hypothese gut einfügen.

[2] ITT III 6439, 13f., dazu Koschaker, RA 11, 30. Ebenso ITT V 6754, 7f.

[3] Die Anregung zur folgenden Betrachtung verdanke ich Landsberger, desgleichen den größten Teil des Materials.

[4] Zusammengestellt ASGW 39, 5 S. 89[5]. In der Serie *ana ittišu* III Rs. col. IV 28 ist übrigens statt *ap-lu-us-su* (David, Adoption 11) [*a-m*]*i-lu-us-su* zu lesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000073

in der Reihe der Brüder nach dem „Großbruder" und *terdennu* der dritte oder ein folgender zu sein[1]. Mit dieser Bedeutung kommt man in den neuassyrischen und neubabylonischen Inschriften aus, in denen das Wort zu belegen ist[2]. Ob die Serie an-ta-gál = *šaqû*, die nur in Abschrift in der Bibliothek Assurbanipals erhalten ist, in alte Zeit zurückreicht, wissen wir nicht (s. Anm. 2). Beachtenswerter ist, daß SLT Nr. 240, eine altbabylonische Tafel, enthaltend eine Liste von Menschenklassen, unter dem Stichwort šeš „Bruder" Col. II 34 nach šeš-gal „Großbruder" bietet: šeš-⟨bàn⟩-da[3] „zweiter, vertretender Bruder". Aber da das Wort in juristischen und sonstigen Texten bisher nicht vorkommt, so erübrigen sich Vermutungen über seine technische Bedeutung.

Anders liegt die Sache bei *talīmu*. Das Wort hat eine reiche Literatur[4]. Zu ihr im Einzelnen Stellung zu nehmen, würde hier zu weit führen. Ich muß mich auf die Skizzierung meiner Meinung, die auf Neuheit keinen Anspruch erhebt, beschränken. Auszugehen ist meines Erachtens von Stellen wie KB VI 1 S. 138 Z. 34, wo Gilgameš *ebru talīmu* „Freund

---

[1] So auch die Lexika, Delitzsch 226, Sum. Glossar 145, Muss-Arnolt 263. Als Gegenstück zu dup-ús-sa etwa dup-sag = *maḫrû* „der erste". ŠL II 2 S. 340 Nr. 46 b.

[2] Salm. Obelisk 73f. = KB I 134; Sanherib, Prisma IV 80f. = KB II 104; VAB IV S. 62 (Nabopolassar Nr. 1 II 71—III 15), wo der Gegensatz zwischen dem ältesten Sohn des Königs, Nebukadrezar, und dem *tuppusû* Nabû-šum-lîšir, dem kleinen Kind (*šerru*), besonders klar. [Vgl. auch Falkenstein, Lit. Keilschrifttexte aus Uruk 15: *tuppussû aḫurû*; in der von Falkenstein zitierten sumerischen Hymne an Enki ist dup-ussa allerdings vollkommenes Synonym von *terdennu*. Dies spricht dafür, daß das Sumerische nur „ältester" und „jüngerer Bruder" unterschied, ein eigener Terminus für den zweiten erst später geprägt wurde. Auch die Unterscheidung der im Text zitierten Vokabular-Serie ussa = *tardennu*, dup-ussa = *tuppusû* macht den Eindruck der Künstlichkeit. Landsberger.]

[3] Vgl. ibid. 38 sal + ku bàn-da.

[4] Zusammengestellt bei Muss-Arnolt 1163, ferner Streck, VAB VII 2 S. 250[4]; 3 S. 630.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000074

(und) Genosse" des Enkidu ist[1]. Mit „Genosse" kommt man auch an den Stellen (bei Muss-Arnolt l. c.) aus, in denen ein Gott *talīmu* eines anderen Gottes ist[2]. In dem Ištarhymnus, Scheil, ZA 10, 292 Z. 26 ist Ištar *ru-ba-tum ta-li-me-ša* „Fürstin ihrer *talīmē*", anscheinend als prima inter pares. Mit dieser Bedeutung von *t.* hängt vielleicht das poetische Wort für „beide Hände" *talīmānu* zusammen[3]. Da nun das Prototyp eines Genossenschaftsverhältnisses dasjenige unter Brüdern ist, gewinnt *t.*, obwohl es, wie die Verbindung *aḫu talīmu* lehrt, an sich nicht den Bruder bezeichnet, Beziehung zu diesem Begriff. Das zeigt sich in Namen wie *Nabû-talīmu-uṣur* „Nabû schütze den *t.*", *Alī-talīmī* „Wo ist mein *t.*?"[4]

Juristische Bedeutung erlangt die Frage nach dem Sinn von *t.* im Verhältnis von Assurbanipal zu seinem Bruder Šamaš-šum-ukīn, der neben und unter ihm in Babylon regierte und als Empörer bei der Einnahme Babylons durch die Assyrer in den Flammen seines brennenden Palastes den Tod fand (648 a. Chr.). Assurbanipal nennt Š. seinen *talīmu*-Bruder (*aḫu t.*) oder kürzer seinen *t.*[5], ebenso wie sich Š. als *talīmu* des A. bezeichnet[6]. Daß er nicht als jüngerer Bruder so genannt wurde, konnte man schon dem Berichte Assurbanipals in L^3 12f. (VAB VII 2 S. 250) entnehmen, daß er Šamaš-šum-ukīn, seinem *talīmu*-Bruder das Königtum von Babylon gegeben, zwei andere Brüder, die er als *terdennu* und *ṣeḫru* („kleinen" Bruder) bezeichnet, mit hohen Priesterwürden ausgestattet habe. Daß Š. der ältere Bruder Assur-

[1] Dazu etwa Jesus Sirach (Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach S. 12 Z. 18): „einen Freund vertausche nicht für Geld und einen תלים (so die Emendation Nöldekes) nicht für Ofirgold".

[2] Vgl. auch KH, Prolog II 56: Ḫammurabi *talīmu* des Gottes Zababa.

[3] Sargon, Zylinderinschr. 53 = KB II 46 (sonst *tulimānu*, bzw. *atulimānu*).

[4] Tallqvist, Neubabyl. Namenbuch 149; Ranke, Early Babyl. personal names 218.

[5] Vgl. etwa die Stellen bei Streck, VAB VII 3 S. 629 (Glossar).

[6] Zylinder L^5 20f. (KB III 1 S. 196, AB VIII 2 S. 12), Stele S_1 12 = AB VIII 2 S. 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000075

banipals war, ergibt der Brief RCA II Nr. 870, in dem der Absender dem König Asarhaddon einen Vorwurf daraus macht, daß er seinen älteren Sohn zum König von Babylon bestimmt habe. Die Vorgänge, die zur Thronbesteigung Assurbanipals und Šamaš-šum-ukīns geführt haben, brauchen hier nicht untersucht zu werden[1]. Sicher ist, daß Asarhaddon über die Thronfolge eine Anordnung getroffen hatte[2] und daß die Bewidmung des älteren Sohnes Šamaš-šum-ukīn mit Babylonien von Haus aus als Bevorzugung gedacht war, was bei der bekannten babylonfreundlichen Einstellung Asarhaddons sich verstehen läßt[3]. Sicher ist ferner, daß diese Anordnung, die den Unwillen der national gesinnten Assyrer erregte, irgendwie korrigiert wurde mit dem Ergebnis, daß bei der Thronbesteigung Assurbanipals Šamaš-šum-ukīn als *talīmu* Babylonien nur als abhängiges Königtum erhielt.[4] Hält man dies mit der originären Bedeutung „Genosse" von *talīmu* zusammen, so kann sich das Wort wohl nur auf ein politisches condominium, genauer auf ein abhängiges condominium des *talīmu* beziehen. Denn Š. ist wohl *talīmu* Assurbanipals, nicht aber umgekehrt. Ein solches und nicht eine Reichsteilung war ursprünglich wohl auch von Asarhaddon beabsichtigt, nur daß er vielleicht den Schwerpunkt nach Babylonien verlegen wollte. Mit diesem Ergebnis lassen sich auch die übrigen Stellen vereinbaren. So wenn Sargon

---

[1] Vgl. darüber Lehmann-Haupt, AB VIII 1 S. 34f., Klauber, Politisch-religiöse Texte aus der Sargonidenzeit S. LXI[1], Streck, VAB VII 1 S. CCXLIXf., Sidney Smith, Cambridge ancient history III 86f.

[2] L[3] 12 (VAB VII 2 S. 250) *a-mat abi ba-ni-ia*, Rm. III 77 (VAB VII 2 S. 28).

[3] Vgl. Meissner, MVAG 9, 3 S. 4, Johnson, JAOS 25, 79f.

[4] A. betont geflissentlich (L[1] 11f., L[2] 11f., P[1] 13f., L[6] 13f. E-maḫ-Zyl. 11f., S[2] 30f., S[3] 50f. = VAB VII 2 S. 226—246), daß er Š. zum König von Babylon eingesetzt habe. Demgemäß wird Š. als *talīmu*, seinen Brüdern, den Reichsgroßen und dem Volke ein Treueid zugunsten Assurbanipals auferlegt (RCA II Nr. 1239), vielleicht ein Zeichen, daß man bei dessen Regierungsantritt nicht ganz frei von Besorgnissen war.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000076

(Annalen 249f. = Lie, Inscriptions of Sargon, I 1 S. 40) anstelle des unzuverlässigen Azuri von Ašdod dessen *talīmu*-Bruder das Königtum gibt oder Nabopolassar seinen Jüngsten und Liebling (*dadu*) zum *talīmu* des ältesten Sohnes und Thronfolgers ernennt (VAB IV S. 62 col. II 7)[1].

Nicht ohne Schwierigkeit ist die einzige bisher bekannte Belegstelle für *talīmu*, beziehungsweise seines sumerischen Äquivalents tam-ma aus altbabylonischer Zeit. In RIU I 137 IV 30 spricht Rîm-Sin von seinem Bruder und Vorgänger Warad-Sin, wie Landsberger, OLZ 1931 S. 135 gesehen hat, als [ŠEŠ tam]-ma-mu „meinem *talīmu*-Bruder"[2]. Als Nachfolger und offenbar jüngerer Bruder Warad-Sins konnte an sich Rîm-Sin bei dessen Lebzeiten Mitregent sein, obwohl die erhaltenen Daten Warad-Sins[3] dafür keinen Anhalt ergeben. Aber dann stand er an zweiter Stelle und nach dem für Assurbanipal und Šamaš-šum-ukīn Ermittelten müßte er ŠEŠ-tam-ma Warad-Sins sein und nicht umgekehrt. Doch ist zu beachten, daß Rîm-Sin als regierender König spricht und als solcher sich nicht leicht eine Stellung zuschreiben mochte, die ihn als abhängig erscheinen ließ.[4] Daher drehte er das Verhältnis zu Warad-Sin um. Doch sei dem wie immer, alle diese Begriffe kommen von der Familie her. Ist unsere Deutung des Wortes richtig, so ergibt sich, daß diejenigen Brüder, die am Familienregiment Anteil

[1] Dem Richtigen nahe schon Winckler, Forschungen II 193f.

[2] Daß die Inschrift von Rîm-Sin ist, ergibt außer der im Text genannten Stelle auch col. II 18f., wo der Verfasser sich als dumu Ku-du-u[r-Ma-bu-uk] (19) ad-da E-[mut-bal] (20) ŠEŠ ^{d}Wa[rad-^{d}Sin] bezeichnet, was nur auf Rîm-Sin paßt.

[3] Thureau-Dangin, La chronologie des dynasties de Sumer et Accad 20f.

[4] Auf ein Abhängigkeitsverhältnis deutet auch, worauf mich Landsberger aufmerksam macht, die Grundbedeutung von tam = *qāpu* (Meißner, MAOG I 2 S. 6 Z. 56) = „anvertrauen". ŠEŠ-tamma = *aḫu talīmu* wäre demnach der Bruder, dem von dem (älteren?) Bruder die Besorgung einer Angelegenheit anvertraut wurde. Im Sinne von „anvertrauen, verleihen" (speziell eine Herrschaft durch die Götter) wird auch *šutlumu* gebraucht. Belege bei Muss-Arnolt S. 1163.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000077

hatten[1], terminologisch herausgehoben wurden, und insoferne mag in ihm eine entfernte Erinnerung an einen älteren Rechtszustand erblickt werden, in dem die Familie nur von einem Bruder geleitet wurde.

IV.

Fratriarchat und Hausgemeinschaft.

1. Wir können das Material zur Bruderfolge vermehren, wenn wir die Rechtsvergleichung heranziehen. Hierbei dürfen wir uns auf den Kreis germanischer Rechte beschränken, bei denen wir uns zugleich die Ergebnisse einer intensiven Forschung zunutze machen können.

Wir finden die Bruderfolge völlig gleichartig wie in Elam in den angelsächsischen Königreichen des 8.—10. Jahrhunderts[2], d. h. es folgt der Bruder und in Ermanglung eines solchen der älteste Sohn des ältesten Bruders[3]. Aber auch in den Volksrechten, desgleichen in den altnordischen Rechten schließen die Brüder die Neffen bei der Erbfolge nach deren Vater aus. Die Wissenschaft hat diesen Rechtssatz dahin formuliert, daß es kein Repräsentations(Eintritts)recht der Nachkommen des verstorbenen Bruders in dessen Teil gebe. Nur langsam und zögernd wurde es später anerkannt[4]. Wie diese Ordnung zu erklären sei, ist nicht leicht zu sagen. Man

---

[1] In diesem Sinne könnte auch ama-tam-ma „die *talīmu*-Mutter" in der schon oben S. 64 genannten Liste von Menschenklassen (SLT 240 Rs. II 25) verstanden werden. Unklar bleibt dam tam-ma = *ḫā*[*'iru* ?] (Brünnow Nr. 11126). Zu *ḫāwiru* vgl. Koschaker, Ḫammurapistudien 129[59].

[2] Braude, Die Familiengemeinschaften der Angelsachsen (Schriften des Forschungsinstituts für Rechtsgeschichte in Leipzig, herausgegeben von A. Schultze. Rechtsgeschichtliche Abhandlungen III) 40f., 62f. Dank der Liebenswürdigkeit des Herausgebers konnte ich das Buch schon in der Korrektur benutzen.

[3] Vgl. die Stammtafel der Könige von Wessex bei Braude 61.

[4] Vgl. Besnier, La représentation successorale en droit Normand (1929) 60f., 74f., wo auch die germanistische Literatur zur Frage.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000078

führt sie zurück auf die Hausgemeinschaft als Gesamthandsverhältnis[1]. Nimmt man ferner an, daß der Sohn bei seiner Heirat regelmäßig aus dem Elternhause ausscheidet, wohl auch ausgestattet wird[2], so liegt die Sache einfach. Denn dann gehört er nicht mehr zur Hausgemeinschaft und hat aus diesem Grunde kein Erbrecht. Aber auch abgesehen davon, soll sich das gleiche Resultat aus der Hausgemeinschaft ergeben, der es widerstrebe, daß ein Genosse durch seinen Nachfolger ersetzt werde, vielmehr wachse sein Anteil den übrigen Genossen an. Die Hausgemeinschaft lasse, wie H. Mitteis formuliert, nichts aus dem engeren Erbenkreis hinaus.

Die altorientalischen Quellen gestatten, wie ich glaube, tiefer in dieses Problem einzudringen. Sie ließen verschiedentlich mehr oder weniger deutliche Spuren einer monokratischen Leitung der Familie erkennen. Eine solche Leitung wird naturgemäß in der Hand der Erfahrensten, Geeignetsten liegen und das wird in der Regel[3] der Älteste sein, also der Vater, nach ihm der älteste Sohn, nach diesem aber nicht dessen Deszendenz, sondern der sie an Alter regelmäßig überragende jüngere Bruder usw. Diese einheitliche Leitung der Familie, die praktisch zu einem Seniorat führt, kann aus verschiedenen Gründen notwendig werden. So vor allem, wenn mit ihr die unteilbare Königsherrschaft verbunden ist, woraus sich das zähe Festhalten an der Bruderfolge gerade in Herrscherfamilien erklärt. Die Unteilbarkeit des Militärlehens hat im anglo-normannischen Lehensrecht, sobald die Vererblichkeit sich durchgesetzt hatte, zur Primogenitur *(droit d'aînesse)* geführt, diese wiederum verhindert das Eintrittsrecht, weil der Sohn des Ältesten nicht *seigneur* seiner Oheime sein kann[4]. Ein solches unteilbares Ding ist

[1] Besnier 62f., H. Mitteis, SZ germ. Abt. 50, 566.

[2] H. Meyer, SZ germ. Abt. 50, 375.

[3] Es liegt mir ferne, ein absolut gültiges soziologisches Gesetz zu behaupten.

[4] Vgl. Brunner, Das anglo-normannische Erbfolgesystem (jetzt in seinen Abhandlungen zur Rechtsgeschichte, herausgeg. von Rauch II 3f.) 31f., 21f., Besnier, a. a. O. 141f., H. Mitteis, a. a. O. 567f., Yver, Rev. hist. de droit Français 9, 814f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000079

aber auch das gemeinschaftliche Hausvermögen, in erster Linie der Grundbesitz, wie umgekehrt die monokratische Regierung der Familie die Hausgemeinschaft folgerichtig nach sich zieht. Denn in Zeiten, da das Fundament der wirtschaftlichen Existenz des Einzelnen Grundbesitz und Ackerwirtschaft bilden, hätte der Übergang des Vermögens auf einen einzigen für die übrigen Familienmitglieder den ökonomischen Ruin bedeutet und sie zur Auswanderung gezwungen, wenn sie nicht weiterhin in der Familie versorgt gewesen wären. Genau genommen handelt es sich überhaupt nicht um Erbfolge in ein Vermögen, das vielmehr ungeteilt zur gesamten Hand der Familie gehört, sondern nur um die Nachfolge in die Stellung des Familienhauptes[1].

2. Eine Bestätigung der Richtigkeit dieser Deduktion ist es, daß wir die Hausgemeinschaft in all den Keilschriftrechten nachweisen können, für die Spuren des Fratriarchats festgestellt werden konnten.

Vermögensgemeinschaften sind vorauszusetzen, wenn in Susa in vielen Fällen mehrere Personen zusammen über Grundstücke verfügen[2]. Für Arrapḫa hatte ich schon ASGW 39, 5 S. 76, 88f. Hausgemeinschaften vermutet. Die seither bekannt gewordenen Urkunden bestätigen dies in geradezu überwältigender Fülle. Auf Mitberechtigung der Söhne weist es hin, wenn sie bei Verkaufsadoption, Tausch, Schenkung des Vaters als Zeugen fungieren[3], der Vater mit

[1] Ähnliche Ideen entwickelt für das ältere japanische Erbrecht Nobushige Hozumi, Il culto degli antenati e il diritto Giapponese (übersetzt von Castelli) 115f., wenn er die Erbfolge als successione nello status di capo di casa charakterisiert.

[2] Verkauf: DPM XXII 60; 77; 89, XXIII 203; 205; 212; 219; 227; die Verfügenden als Brüder bezeichnet: DPM XXII 66, XXIII 209. Verpfändung (sogenanntes *esip-tabal*-Geschäft, dazu Koschaker, ASGW 42, 1 S. 90f.): DPM XXII 107, XXIII 253; 265; 268. Vgl. auch DPM XXIII 224: die Mutter verkauft ein Grundstück Z. 5, *ša itti apliša tišu* „das sie mit ihrem(n) Erben (Sohn) hat".

[3] Nuzi I 19, 26; 46, 31, III 263, 27, HSS IX 30, 10. Auf Verzicht auf ihr Einspruchsrecht läuft es dem Effekt nach hinaus, wenn sie als Stellvertreter des Vaters die Veräußerung vornehmen: Nuzi III 222, 21; 261, 30; 278 (?).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000080

den Söhnen veräußert, eine Eviktionsgarantie mit ihnen oder durch sie leistet oder für Ansprüche derselben einsteht[1], die Söhne eine Verkaufsadoption des Vaters nach seinem Tode bestätigen[2]. Wichtiger noch ist die Hausgemeinschaft unter Brüdern oder anderen Verwandten, die sich darin äußert, daß sie zusammen Grundstücke verkaufen, vertauschen, verpfänden[3]. An Verwandte ist für die Regel insbesondere auch in den Fällen zu denken als Söhne verschiedener Väter oder Brüder und ein Sohn eines Dritten zusammen auftreten. Sie werden mitunter gleichwohl *aḫḫū* „Brüder" genannt (oben S. 45[5]). Es wird sich um Geschwisterkinder oder Onkel und Neffen handeln. Auseinandersetzungen in Ansehung gemeinschaftlichen Vermögens unter solchen Verwandten sind erhalten[4]. Die Gemeinschaft dauert hier also zumindest schon in die zweite Generation. Hierher gehört es auch, wenn der Bruder der Verfügung des Bruders[5], der Onkel derjenigen des Neffen[6] als Zeuge beigeschrieben wird, der Neffe ein Geschäft des Onkels bestätigt[7], Brüder der Verfügung eines Dritten beitreten[8], bei einem Vergleich die Partei gegen Ansprüche ihrer Brüder garantiert (G. 1,14). Anschaulich tritt die Vermögensgemeinschaft auch in der Familie Teḫip-tillas hervor, indem Geschäfte mit den Söhnen T.s[9], mit T. und seinen Söhnen (Nuzi II 123), mit den Söhnen des T. und des Haiš-Tešup abgeschlossen werden[10]. Haiš-Tešup, ebenso wie T. Sohn eines

[1] Nuzi I 13,14, III 250,13; 265, TCL IX 7, 17, HSS IX 100, 24.

[2] 15 Fälle, z. B. Nuzi II 132; 169; 188.

[3] Verkaufsadoption: 42 Fälle, z. B. Nuzi I 39; 94, II 146; 153, HSS V 55, Tausch: 19 Fälle, z. B. Nuzi II 156, III 251; 281, Verpfändung: 5 Fälle, z. B. Nuzi III 297, HSS V 85.

[4] G. 7; 15; 46, HSS V 46; 99.

[5] Nuzi I 15,34; III 244, 23.

[6] Ch. 16, 42, 60 dazu ASGW 39, 5 S. 75f., Nuzi II 126, 13 (oben S. 61).

[7] Nuzi II 105; 126 (oben S. 61).

[8] Nuzi I 82, dazu ASGW 39, 5 S. 170.

[9] Nuzi II 107; 130; 154, 11. Drei Söhne T.s als Gemeinschafter bezüglich eines Grundstücks in Nuzi II 112.

[10] Nuzi II 158,8,13; 164,6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000081

Puḫišenni (Nuzi III 253; 273), ist offenbar sein Bruder, weshalb auch seine Akten im Archiv T.s aufbewahrt wurden. Wir haben es also im letzteren Falle mit einer noch unter Geschwisterkindern fortdauernden Gemeinschaft zu tun.[1] Allerdings lassen diese Belege keinen Zweifel aufkommen, daß von einer Leitung der Familie durch den Ältesten in vermögensrechtlicher Beziehung nicht mehr die Rede ist. Sie ist abgelöst worden durch das gleiche Recht der Brüder. Dem entspricht auch, daß ein ursprüngliches Alleinerbrecht des Erstgeborenen nach dem Vater zu einem bloßen Vorzugsanteil reduziert ist. Damit war Platz geschaffen für das Eintrittsrecht, das durch Vermögensgemeinschaften zwischen Onkel und Neffen nahegelegt und durch Erbteilungen wie G. 7 und 15 positiv bewiesen wird. Hier teilen sich drei Söhne des Wullu in den Nachlaß des Großvaters Naŝwa, dem Wullu im Tode vorangegangen war, mit Wantišenni, Sohn des Ḫašip-tilla. Dieser ist der älteste Sohn des Wullu (arg. G. 5, 10, 16) und hat Naŝwa überlebt. Denn in G. 6 teilt er Grundstücke mit seinen Brüdern. Die Teilung ist offenbar nur eine partielle, die Erbengemeinschaft dauert in der Person seines Sohnes Wantišenni nach seinem Tode fort und auf sie beziehen sich die weiteren Teilungen in G. 7 und 15. G. 15 läßt erkennen, daß Wantišenni mehr erhält als seine Oheime, also offenbar in den Vorzugsteil seines Vaters eingerückt ist[2].

Für das Assyrien dieser Zeit konnte ich schon (ASGW

[1] Ob das „Großhaus" *(bītu rabītu)*, das bei Erbteilung immer der Erstgeborene erhält (HSS V 71, 5, 13, 33; 72, 10, 14, G. 6, 4, vgl. auch Nuzi III 272,8), ursprünglich die Wohnstätte der ganzen Familie war, so daß die Hausgemeinschaft nicht nur als solche des Vermögens, sondern wörtlich als gemeinsames Wohnen unter demselben Dache zu verstehen wäre, läßt sich nicht entscheiden.

[2] In HSS V 99 teilt Mannuia, Sohn des Tulduqqa mit Ilānu, Sohn des Taiuki im Verhältnisse 2:1. Meine Annahme (OLZ 1932 S. 401), daß Tulduqqa der ältere Sohn des Taiuki war, wird jetzt bestätigt durch HSS IX 109, 2f. Der Neffe wahrt also gegenüber dem Onkel den Vorzugsteil seines Vaters.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000082

39, 5 S. 40f.) auf das Vorkommen von Familiengemeinschaften hinweisen. Interessant ist, daß das assyrische Rechtsbuch noch Spuren des Kampfes zwischen Gesamthand (Bruderfolge) und Repräsentationsrecht der Kinder bewahrt hat. Nach § 25 fallen bei der Ehe ohne Hausgemeinschaft der Frau mit dem Manne Schmucksachen (*dumāqi*), die der Mann der Frau gegeben hat, nach seinem Tode an die „ungeteilten Brüder" (*aḫḫū lā zīzūtu*), vorausgesetzt, daß keine Kinder (Söhne) aus der Ehe vorhanden sind. Es besteht also Eintrittsrecht dieser. Aber unter derselben Voraussetzung sollen nach § 26 die *dumāqi* der Frau verbleiben. Man kann diesen Widerspruch beseitigen, wenn man zu § 26 hinzudenkt, daß die Brüder schon geteilt haben, also keine Familiengemeinschaft mehr besteht. § 26 gedenkt anscheinend deshalb dieses Tatbestandsmomentes nicht, weil er es für selbstverständlich hält. Dann aber ist die Reihenfolge von § 25 und 26 verkehrt. Die Hausgemeinschaft wäre die Ausnahme, die erst nach der Regel erwähnt werden durfte. Die Sache wäre in Ordnung, wenn man § 25 streichen und § 26 hinzufügen dürfte: falls Hausgemeinschaft besteht, gehen die Brüder der Witwe vor. Diese Schwierigkeiten verschwinden indessen, wenn § 26 eine jüngere Bestimmung war. Zu demselben Ergebnis führt die Beobachtung, daß § 26 von *marū mutiša* (Z. 99, 101) „Söhnen ihres Mannes" spricht, wofür § 25, 85 *marša* „ihr (der Frau) Sohn" sagt. Für den Verfasser des § 26 fielen die Söhne aus der Ehe ohne Hausgemeinschaft bereits in die Gewalt des Mannes, während dies zur Zeit, da § 25 redigiert wurde, noch nicht oder noch nicht lange feststand[1]. Nichtsdestoweniger ist mir gerade der Satz § 25, 84f.: *aḫḫū mu-ti-ša la-a zi-e-zu ù mar-ša la-aš-šu* „wenn die Brüder ihres Mannes nicht geteilt haben und ein Sohn von ihr nicht vorhanden ist" verdächtig. Zumindest ist überflüssig die Erwähnung der ungeteilten Brüder, da sie weiterhin in der Rechtsfolge ohnedies genannt werden. Daß die *dumāqi* die Söhne vor den Brüdern des

[1] Das Nähere unten S. 84f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000083

Mannes bekommen, muß man aus dem Zusammenhang des Gesetzes herauslesen. Aber bei überlegter Redigierung wäre dies wohl ausdrücklich gesagt worden, wie es — im Verhältnis von Söhnen und Frau — § 26 in der Tat verfügt. Nach dessen Muster würde man für § 25 folgende Anordnung erwarten: wenn bei Ehe ohne Hausgemeinschaft der Mann stirbt, so erhalten die Schmucksachen die Söhne der Frau; wenn solche nicht vorhanden sind, die ungeteilten Brüder. Man halte dazu den gegenwärtigen Aufbau des § 25: wenn der Mann stirbt, die Brüder nicht geteilt haben und ein Sohn der Frau nicht vorhanden ist, so erhalten die Schmucksachen die ungeteilten Brüder. Man wird zugeben, daß er nicht besser, sondern entschieden schlechter ist. Hingegen wird seine Fassung einwandfrei, wenn man die beanstandeten Worte streicht. Sie besagt dann, daß die ungeteilten Brüder schlechthin die *dumāqi* erhalten, also die Söhne ihres verstorbenen Bruders ausschließen. Die ältere Bestimmung, die die Hausgemeinschaft als Regel voraussetzt, wurde bei ihrer Aufnahme in die Sammlung oder auch schon früher[1], um sie dem neuen Recht, das die Hausgemeinschaft nur mehr als Ausnahme gelten ließ und das Repräsentationsrecht durchgeführt hatte, anzupassen, in der angegebenen Weise verändert. Daß sein Sieg noch jungen Datums war, klingt in § 29 an, wonach der *širku* (Mitgift?) der Frau und die Geschenke, die ihr der Schwiegervater bei ihrem Eintritt in sein Haus gegeben hatte, ihren Kindern verfangen bleiben und (nach dem Tode ihres Gatten) „die Söhne ihres Schwiegervaters", also die Brüder ihres Mannes, „kein Recht darauf haben"[2].

---

[1] Dies wegen des *mar-ša* in § 25. An solchen schichtweisen Veränderungen alter Gesetze wird derjenige keinen Anstand nehmen, der die Forschungen von Gradenwitz (vgl. Sitz.-Berichte Akad. Heidelberg, ph. h. Kl. 1915 Nr. 9; 1916 Nr. 14) über die Entstehung römischer Munizipalordnungen kennt.

[2] § 29 im Verhältnis zu § 26 zeigt auch klar den Unterschied zur Ehe ohne Hausgemeinschaft. Weil diese mit dem Tode des Mannes

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000084

Für das Babylonien der mittleren Zeit hat Cuq[1] die besondere Rolle des Kollektiveigentums nachgewiesen. Ob damit Bruderfolge und Fratriarchat verbunden war, bedürfte einer besonderen Untersuchung, die hier nicht geboten werden kann. Auf zwei Punkte möchte ich aber doch aufmerksam machen. Das mit der Bruderfolge auf das engste verknüpfte Wort *terdennu* (oben S. 34f.) haben die Subaräer von Arrapḫa nicht erfunden, sondern es vermutlich aus Babylonien, wo es ungefähr zu derselben Zeit nachweisbar ist (oben S. 35), entlehnt. Zweitens der Kudurru BBSt 3 (13./12. Jhd. a. Chr.). Meiner Erläuterung dieses Textes in RA 11, 40f. möchte ich folgendes hinzufügen: das Lehen des sohnlos verstorbenen Takil-ana-ilišu wird vom König dessen „Bruder" Ur-Nindin-ugga gegeben, was Anerkennung des Repräsentationsrechts voraussetzt. Wie die verschiedenen Vatersnamen beider (col. II 2, IV 8) ergeben, sind sie zumindest nicht konsanguine Brüder. Das Lehen wird U., beziehungsweise seinem Sohn in der Folge von mehreren Personen streitig gemacht (col. I 25f., IV 22f.), die sich als „Brüder" des T. bezeichnen (IV 23, 33), obwohl sie es ebensowenig wie U. sind, und zwar mit der Begründung, daß sie *ana aḫḫūti qerbu* „der Verwandtschaft nach die nächsten seien"[2], beziehungsweise, daß dies für U. nicht zutreffe

gelöst ist, ohne Wirkungen zu hinterlassen, muß die Frau die *dumāqi* sofort den Kindern herausgeben. Bei der Ehe mit Hausgemeinschaft (§ 29) hat sie als Witwe Sitz im Hause des Mannes, sie behält daher *širku* und Geschenke, die erst nach ihrem Tode den Kindern zufallen.

Das Ringen zwischen Eintrittsrecht und Bruderfolge hat vielleicht auch in den hethitischen Quellen Spuren hinterlassen. Wenigstens ist es auffällig, wie ängstlich die hethitischen Könige bemüht sind, die Stellung ihrer Nachkommen gegenüber ihren Brüdern zu sichern. Einige Beispiele oben S. 12f. Mehr als eine Anregung kann ich hier nicht geben. Die Frage bedarf der Untersuchung.

[1] Jetzt in seinen Études sur le droit Babylonien 87f.

[2] So ist, wie Landsberger mir bemerkt, zu übersetzen und nicht, wie der Herausgeber King und ich selbst es getan haben „in ein Bruderschaftsverhältnis eintreten". Bei Annahme einer rechtsgeschäftlichen *aḫḫūtu* würde man nicht verstehen, wieso drei Personen eine solche zu ihren Gunsten behaupten konnten, ferner erwarten, daß Urkunden darüber verlangt oder vorgelegt würden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000085

(col. I 27, IV 24f., 41f.). Daß Verwandtschaft, Familie als Bruderschaft, Verwandte ohne Rücksicht darauf, ob sie Brüder sind, als *aḫḫū* bezeichnet werden — gleiches gilt ja auch für Arrapḫa (oben S. 44[5]) —, ist eine Terminologie, die am ehesten in einer fratriarchalen Familie ihren Ursprung gehabt haben könnte[1].

3. Die orientalischen Quellen ermöglichen es uns, die Wirkungen der Hausgenossenschaft über das Vermögensrecht hinaus auf das Gebiet der persönlichen Familiengewalt zu verfolgen. Ja, wenn der Schein nicht trügt, hat sie sich hier sogar länger behauptet. Wir konnten für Arrapḫa oben S. 34 auf Fälle aufmerksam machen, in denen wahrscheinlich der Vatersbruder zusammen mit dem Neffen die Nichte verheiratet, während in patriarchaler Familie nur mehr der Bruder die Vormundschaft über die Schwester gehabt hätte. Eine viel deutlichere Sprache redet aber der Levirat. Er äußert sich in der fratriarchalen Familie darin, daß die Witwe des älteren Bruders samt ihrer Nachkommenschaft auf den jüngeren übergeht[2]. In einem Artikel in der RHA II habe ich nachzuweisen versucht, daß nach hethitischem Recht bei patriarchalem System ein Leviratsrecht des Schwagers nicht Platz greift, wenn die Witwe Kinder (Söhne) hat, weil sie dann auf diese vererbt wird. Man erkennt ohne Schwierigkeit, daß dieser Satz nichts anderes bedeutet als die Anerkennung des Repräsentationsrechts der Söhne. Wenn in Arrapḫa zu einer Zeit, da dieses Recht bei der Erbfolge ohne Einschränkung durchgeführt ist, in einem Falle eine Gestaltung nachzuweisen ist, der die ältere Form des Levirats zugrunde liegen kann, so ist das gewiß bezeichnend.

Daß sich das Eintrittsrecht der Söhne in Ansehung der Mutter und Witwe erst allmählich durchgesetzt hat, kann, wie ich glaube, dem assyrischen Rechtsbuch entnommen

---

[1] Daß immer nur ein einziger als Erbe in Frage kommt, könnte sich allerdings aus der Unteilbarkeit des Lehens erklären.

[2] Vgl. oben S. 58f., 61f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000086

werden. § 43 regelt den Verlöbnislevirat[1] und bestimmt zunächst, daß nach dem Tode des verlobten Sohnes der Vater das angelobte Mädchen einem anderen seiner ehemündigen Söhne zur Frau geben könne (Z. 19—26). Sind keine Söhne vorhanden, so wird das Verlöbnis aufgelöst (Z. 36—39). Dazwischen schiebt sich ein Stück, das den Zusammenhang unterbricht und das ich deshalb sowie aus anderen Gründen für eingeschoben halte[2], mit folgendem Inhalt: stirbt der Vater und nachher der verlobte Sohn, so erhält die Verlobte der ehemündige Enkel aus einer früheren Ehe des verstorbenen Sohnes. Ein Leviratsrecht des Bruders kommt nicht mehr in Frage und zwar auch dann nicht, wenn ehemündige Enkel nicht vorhanden sind. Denn nach Z. 31f. kann der Brautvater in diesem Falle das Verlöbnis lösen. Damit ist klar das Eintrittsrecht der Enkel formuliert, auf die sich die Verlobte des Vaters vererbt. Wir wissen jetzt auch den Grund der Interpolation. Es wurde eine jüngere Norm in eine ältere eingeschoben, die von dem Gedanken der Hausgemeinschaft beherrscht nur die Bruderfolge kannte. In dieser Hausgenossenschaft wurzelt letzten Endes der Levirat und wir verstehen jetzt auch die Bestimmung des Deuteronomiums (Kap. 25, 5f.), die den Exegeten so viel Schwierigkeiten gemacht hat und die den Levirat — gegenüber der sohnlosen Schwägerin, also bereits mit Anerkennung des Eintrittsrechts — von der Voraussetzung abhängig macht, daß „die Brüder beisammen wohnen“[3].

4. Man muß den Mut haben, diesen ursprünglichen Gedanken des Levirats zu Ende zu denken. Ist die Frau nur Objekt der Hausgemeinschaft, so gehört sie nicht mehr dem

[1] Die Verlöbnisform ist zwar eine andere, nicht Übergabe des *zubullû*, sondern von *ḫuruppāte* und Salbung der Braut. Aber die Rechtsfolgen gestatten nur die Annahme eines patriarchalen Arrhalverlöbnisses. Vgl. Koschaker, MVAG 26, 3 S. 51.

[2] MVAG 26, 3 S. 49[3] und jetzt RHA II. Zustimmend Cruveilhier, Recueil de lois Assyriennes II 14f.

[3] Landsberger bemerkt mir, daß das etymologisch nicht faßbare Wort für den Levir יָבָם seiner Bedeutung nach dem babylonischen *terdennu* entsprechen dürfte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000087

Manne, sondern der Gesamthand zur Verfügung des Familienhauptes. Dieses Prinzip, das neues Licht auf die subaräischen Eheurkunden wirft, in denen der Hausvorstand ein Mädchen kauft, um es an einen seiner Söhne, an einen Sklaven oder auch an sich selbst zu verheiraten, führt folgerichtig dazu, daß er die Ehefrau einem Mitglied der Gemeinschaft wegnehmen kann, um sie einem anderen zu geben, ja sie selbst geschlechtlich gebrauchen darf, was praktisch auf eine, freilich nur einseitig zugunsten des Familienhauptes bestehende Weibergemeinschaft hinauskommt. Daß solche Folgerungen nicht Ausgeburten der Phantasie sind, lehrt Ḫajaša, wo Ḫuqqanaš es als Recht in Anspruch nimmt, sowohl mit den Schwestern seiner Frau[1] wie mit den Frauen seiner Brüder Verkehr zu haben. Ja, der Hethiterkönig macht sich die in anderer Beziehung von ihm so energisch abgelehnte Organisation der Hausgemeinschaft zunutze, wenn er (Huq. § 33) den Fürsten auffordert, seine Tochter dem Marijaš — vermutlich ein Mitglied seiner Hausgemeinschaft und Familie — wegzunehmen und sie dem Bruder (?) zu geben. In einer Familie aber, in der der Bruder regierte, seine Gewalt die typische Familiengewalt war, die selbst wahrscheinlich Bruderschaft (*aḫḫūtu*) hieß[2], in der, als später das kollegiale Regiment

[1] Selbstverständlich nur soweit sie zum Hause gehören, und das trifft nur für diejenigen Schwestern seiner Frau zu, die sie als Hofdamen nach Ḫajaša begleitet hatten. Vgl. oben S. 4.

[2] Bruderschaft ist auch die griechische φρατρία. An ihrer Herkunft aus der Familie ist nicht zu zweifeln und familienrechtliche Kompetenzen (Anmeldung der Geburten, Präsentation der Ehefrau) standen der attischen Phratrie in historischer Zeit zu, als sie ihren gentilizischen Charakter schon verloren hatte. Vgl. etwa Busolt, Griech. Staatskunde[3] 250f., Glotz, La cité greque 17f., 28, 43f., Histoire grecque I 392f. Sollte sie von Haus aus eine fratriarchale Familie gewesen sein? Die Frage kann gestellt werden und es würde sich meines Erachtens lohnen, sie zu untersuchen. Daß sie älter sei wie die Geschlechter, nimmt Busolt l. c. an. A. M. vielleicht Glotz, Histoire grecque 123, der von Zusammenschluß der Geschlechter zur Phratrie spricht. Bezeichnend, daß die Phratrie die einheitliche Leitung durch einen Phratriarchen in Athen bewahrt hat, während sie anderswo kollegiale Vorstände hat. Vgl. Busolt 255.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000088

aufkam, die Leiter der Gemeinschaft *aḫḫū* genannt wurden, auch wenn sie der Verwandtschaft nach nicht Brüder waren, konnte die Gewalt des Familienhauptes über die Frauen, wenigstens über diejenigen, die mit ihm auf derselben Ebene standen wie die Ehefrau, seine Schwägerinnen sehr wohl als Schwesterschaft rechtlich aufgefaßt werden.

Die fratriarchale als Großfamilie ist — das dürfte unsere Untersuchung mit Wahrscheinlichkeit ergeben haben — älter als die patriarchale. Der Keim zu ihrer Auflösung liegt nicht im Individualismus des Einzelnen, sondern des Einzelnen mit seiner Nachkommenschaft, über die er als Vater gebietet. Diese Tendenzen führen zunächst zur Mit- und Gleichberechtigung der Brüder in der Leitung der Gemeinschaft[1]. Schon damit war der Grund zur patriarchalen Familie gelegt, die in ihrem weiteren Ausbau zur Überführung der Ehefrau aus der Gesamthand in das Eigentum ihres Gatten, zum Eintrittsrecht der Kinder und damit zum Sohneserbrecht gelangte. Das brauchte noch nicht die Auflösung der Hausgemeinschaft zu bedeuten, wie das Beispiel von Arrapḫa lehrt. Wir können auf grund unseres Materials nicht einmal behaupten, daß der Genosse schon ein Teilungsrecht hatte. Aber dieser Hausgemeinschaft entspricht nicht mehr eine einheitliche fratriarchale Großfamilie, ihre Subjekte sind patriarchale Kleinfamilien, in die der Fratriarchat in seinen letzten Ausläufern hineinragt und aus denen in weiterer Verzweigung Geschlechter entstehen können. Das ist der Rechtszustand, wie er sich in Arrapḫa darstellt, vielleicht auch im Assyrien derselben Zeit und in Susa um die Wende des 3. und 2. Jahrtausends, wo aber der Auflösungsprozeß noch weiter fortgeschritten sein könnte, während Ḫajaša — allerdings besitzen wir Zeugnisse nur für die regierende Familie — uns den reinen Fratriarchat in primitiver Form bewahrt hat.

Aus dem Gegensatz zwischen Fratriarchat und Patriarchat folgt aber keineswegs, daß die fratriarchale Familie nicht

[1] Aus diesem Stadium der Entwicklung stammt die paritätische Bruderschaft (oben S. 43f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000089

vaterrechtlich sein, d. h. die Abstammung nicht auf Geburt und Zeugung in rechter Ehe beruhen konnte. Vielmehr sind Fratriarchat und Vaterrecht an sich miteinander verträglich. Ja eine theoretische Betrachtung müßte, um die Entwicklung der Bruderfolge sich zurecht zu legen, sogar von einer patriarchalen Familie als Urfall ausgehen, in der nach dem Tode des Vaters die Herrschaft auf den Sohn übergeht, nach ihm auf den jüngeren Bruder usw., ein Fall der zugleich praktisch denkbar ist, wenn die Familie bis auf ihren letzten Träger und seine Nachkommenschaft ausgestorben war. Eine gewisse Gewalt konnte ferner in den Zweigfamilien der Vater über seine Kinder nicht entbehren, nur daß über ihr noch die Gewalt des Fratriarchen stand, die in seiner eigenen Familie eine unmittelbare und patriarchale war. Daß der Fratriarchat neben einer sehr ausgebildeten Kaufehe bestehen kann, lehrt Arrapḫa.

V.

Fratriarchat und Mutterrecht.

1. Ich könnte mit den Ausführungen des vorhergehenden Abschnitts meine Untersuchung schließen, wenn nicht Elam wäre. Die Filiationsbezeichnungen bei den elamischen Herrschern der älteren Inschriften, die die Abstammung von der Mutter betonen, veranlassen mich, noch eine zweite Ableitung des Fratriarchats zur Diskussion zu stellen, die einen anderen Ausgangspunkt wählt. Sind *fratria* und *patria potestas* als oberste Familiengewalt mit einander unverträglich, so könnte die erstere aus einer Familie erklärt werden, die die väterliche Gewalt deshalb nicht kennt, weil in ihr der Vater zwar Erzeuger seiner Kinder ist, aber als solcher außerhalb der Familie bleibt. Aber auch eine solche Familie bedarf der männlichen Stütze und Leitung, die sie in dem Bruder, genauer dem Mutterbruder findet. Man nennt dies bekanntlich Mutterrecht, beziehungsweise Avunkulat. Daß dieses

Familiensystem die Bruderfolge geradezu fordert[1], daß es auch mit Hausgemeinschaft verträglich ist, bedarf keiner Begründung. Ebenso ergibt es zwanglos die *fratria potestas* als beherrschende Familiengewalt. Andrerseits sieht man sofort, daß es in keinem der von uns behandelten Rechte in reiner Form mehr existierte. Insbesondere gehört überall der Vater bereits in die Familie, in der er die beherrschende Stellung hat, sei es als Fratriarch, sei es als Haupt einer Unterfamilie unter jenem. Freilich würde man es bei Mutterrecht und Avunkulat leicht verstehen, daß die Ehefrau *sororis loco* war, insbesondere wenn man weiter annimmt, daß neben- oder vorher ein Rechtszustand galt, in welchem der Bruder die eigene Schwester heiratete. Ja, man könnte, einen schon von Kornemann[2] ausgesprochenen Gedanken ausbauend, auf diesem Wege das Eindringen des Vaterrechts in die mutterrechtliche Familie und ihre Umbildung in die Gestalt erklären, in der sie uns später in den Quellen entgegentritt. Denn in einer Familie, die den Vater ausschloß, mochte es für den Mann, abgesehen von dem Streben, die Sippe frei von fremdem Blut zu halten, ein Weg sein, sich eine Familie zu gründen, indem er sich mit der Schwester verband. Er blieb dann als Vater in der Familie und erlangte Gewalt über Frau und Kinder, allerdings nicht in seiner Eigenschaft als Vater, sondern als Bruder. Nach dieser Hypothese, die ich nur unter den stärksten Vorbehalten vortrage, wäre die Geschwisterehe eine Etappe in der Umbildung des Mutterrechts zum Vaterrecht[3].

---

[1] Sie gilt z. B. in den Herrscherfamilien der nichtarischen Pikten, der Urbevölkerung Britanniens, die nach der Ansicht eines sehr kompetenten Beurteilers (Zimmer, SZ rom. Abt. 15, 218f.) nach Mutterrecht lebten. Ältere Forscher wie Post, Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit 92f., Ethnologische Jurisprudenz I 128 waren geneigt, die Bruderfolge überhaupt mit dem Mutterrecht in Verbindung zu bringen.

[2] Geschwisterehe 35.

[3] Selbstverständlich keine allgemein gültige. Nach Thurnwald, Art. Mutterrecht bei Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte VIII 373 gibt es mutterrechtliche Völker, die ein strenges Meidungsverhältnis zwischen Bruder und Schwester kennen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000091

Kornemann[1] hat es aus antiken Nachrichten wahrscheinlich gemacht, daß die Geschwisterehe namentlich bei solchen Völkern vorkommt, die man als mutterrechtliche zu bezeichnen pflegt. Sie würde auf diese Weise geradezu zu einem Kriterium für eine ursprünglich mutterrechtliche Familie.

Können wir sie für die von uns behandelten Rechte nachweisen? Vorweg muß jeder Schluß aus der Bezeichnung der Ehefrau als Schwester abgelehnt werden. Denn die Behauptung, daß die Ehefrau als Schwester gelte, weil vordem es üblich gewesen sei, daß der Bruder die Schwester heiratete, wäre genau soviel wert wie die andere, daß die Römer ihre Töchter geheiratet hätten, weil die *uxor in manu* gegenüber dem Gatten *filiae loco* war. Trotzdem glaube ich die Geschwisterehe für Elam vertreten zu können. Wir finden es zwar nirgends, soweit ich sehe, in den Quellen direkt bezeugt, daß die Frau eines elamischen Herrschers seine Schwester war, aber wenn der akkadische Schreiber *ruḫu šak*, das jedenfalls irgendwie die eheliche Abstammung bezeichnete (vgl. oben S. 55), mit *mar aḫāti* „Schwestersohn" übersetzte, wo er nach seinem Denken ebensogut *mar aššati* „Sohn der Ehefrau" hätte sagen können, so zeigt dies doch, daß die Ehefrau die Schwester war. Bekanntlich war die Geschwisterehe in hellenistischen Herrscherhäusern verbreitet, und zwar nicht bloß bei den Ptolemäern, sondern auch bei den Seleuziden und einigen kleineren Dynastenfamilien[2]. Kornemann hat daraus sowie aus anderen Gründen meines Dafürhaltens überzeugend geschlossen, daß die Geschwisterehe, insbesondere bei den Ptolemäern nicht der Nachahmung ägyptischer Sitten ihre Anwendung verdanke, wie man im Altertume und in der neueren Forschung angenommen hat[3], sondern auf ein Vorbild

[1] Geschwisterehe 28f., wo allerdings die Hethiter als Beispiel wegbleiben müssen.

[2] Kornemann, Geschwisterehe 24, 28f., Stellung der Frau 13f.

[3] Vgl. die Literatur bei Kornemann, Geschwisterehe 21f. Über die ägyptische Geschwisterehe vgl. Weiß, SZ rom. Abt. 29, 349f. Daß die Ehefrau Schwester genannt wird, ist bekannt, und zwar gilt dies

zurückgehe, das in weiterem Raume zu wirken imstande war. Er denkt dabei mit Recht an das persische Königshaus, für das sie uns gut bezeugt ist[1]. Da sie hier kaum originär entstanden ist, so liegt es nahe, Entlehnung aus Elam zu vermuten[2].

Viel zweifelhafter liegen die Dinge für Ḫajaša und Arrapḫa. Zwar berichtet Šuppiluliumaš in Ḫuq. § 29, 32f. (oben S. 9[1]), daß in Ḫajaša der Bruder mit der Schwester geschlechtlich zu verkehren pflege, andrerseits verwehrt er Ḫuqqanaš, dem er nach § 33, 62 keine weitere Frau aus Azzi mehr gestattet und die vorhandenen zu Nebenfrauen zu degradieren befiehlt, mit keinem Worte, seine Schwester zur Frau zu nehmen, während ein solches Verbot doch am Platze gewesen wäre, da die Schwester als Frau seiner hethitischen Gattin kaum weniger gefährlich gewesen wäre als die Frau aus Azzi. Für Arrapḫa fehlt bisher, soweit ich sehe, jede Spur der Geschwisterehe[3]. Die Erwägung, daß sie in der bürgerlichen

---

auch dann, wenn sie nicht die Schwester ist. Vgl. Seidl, Münchner krit. Vierteljahrsschrift 24,68; 25,233. Vielleicht regt unsere Untersuchung eine erneute Prüfung der Frage von kompetenter Seite an. Über Hausgemeinschaften mit droit d'aînesse zu bestimmten Perioden der ägyptischen Geschichte J. Pirenne in Mélanges Fournier 624f.

[1] Kornemann, Geschwisterehe 26f., 38, Stellung der Frau 15f., Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht 16. Als Nachahmung parthischer Hofsitte begegnet die Geschwisterehe in Dura in Mesopotamien unter den vornehmen Familien. Vgl. Cumont, Fouilles des Doura-Europos 344f., ferner Johnson, Dura studies 17f.

[2] So schon König, Mutterrecht 12, ferner Kornemann, Stellung der Frau 47; auch Ehrenberg bei Gercke-Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft III 3 (1932) S. 75 nimmt orientalischen Einfluß an. Daß die susischen Urkunden nichts für die Geschwisterehe ergeben, mag teils in der Lückenhaftigkeit des Materials, teils darin begründet sein, daß sie in der bürgerlichen Gesellschaft verschwunden war und sich nur noch in der Königsfamilie behauptet hatte. Für diese war ja der Gesichtspunkt, der weiterhin in erster Linie die Geschwisterehe konservierte, nämlich die Familie frei von fremder Blutsmischung zu halten, von besonderer Bedeutung.

[3] Nichts beweist, daß der als Sohn adoptierte Erbtochtermann seine Adoptivschwester heiratet. Vgl. G. 51, HSS V 67. Denn auch nach

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000093

Bevölkerung verschwunden sei und sich nur im Adel erhalten habe, wofür uns, anders als in Elam, ebenfalls die Belege fehlen, vermöchte diese Tatsache vielleicht abzuschwächen, aber nicht zu beseitigen. So wird man hier bestenfalls die Bilanz mit einem non liquet abschließen, wenn man es nicht vorzieht, den Fratriarchat vom Boden einer vaterrechtlichen Familie aus zu erklären. Soweit uns Babylonien und Assyrien entfernte Erinnerungen an ihn bewahrt haben, käme diese Deutung wohl allein in Frage.

Damit entfallen auch, zumindest bei dem Stande unseres heutigen Wissens, gewisse Folgerungen, die man sonst aus dem Umstande ziehen könnte, daß Ḫajaša, Arrapḫa und Elam in dieser Zeit von Völkern bewohnt waren, die weder sumerisch noch semitisch noch indogermanisch sind, sondern einer Gruppe zugehören, die man mangels genaueren Wissens als anatolisch, kleinasiatisch oder asianisch bezeichnet[1], und daß unter diesen Völkern die mutterrechtliche Organisation der Familie weit verbreitet gewesen sein soll[2].

2. In das Mutterrecht pflegt man auch die Ehe ohne Munt und Hausgemeinschaft des Mannes zu stellen[3]. Daran ist

---

dem gewiß patriarchalen attischen Recht kann der Erbtochtermann unter Lebenden oder von Todeswegen adoptiert werden und in Ermanglung einer Adoption hat der nächste gesetzliche Erbe Anspruch auf die Erbtochter. Es handelt sich daher nicht um Geschwisterehe, sondern eher um Erwerb der Erbtochter kraft Erbgangs. Vgl. Becker, Platons Gesetze und das griechische Familienrecht 321f., 325.

[1] Eine vorzüglich orientierende Diskussion der an diese Völkergruppe sich knüpfenden Fragen bietet Speiser, Mesopotamian origins. The basic population of the Near East (1930).

[2] Vgl. Berve, Griechische Geschichte I 18f., Hogarth, Cambridge ancient history II 553f., Kornemann, Stellung der Frau 9f. Weitere Literatur bei Becker, a. a. O. 29f.

[3] Vgl. H. Meyer, SZ germ. Abt. 47, 242f., 271f., 278 mit Literatur. Für Assyrien Mac Donald, a. a. O. 39f., 71. Über die biblischen Beispiele vgl. Lods, Israël des origines au milieu du VIIIme siècle 218f., der ebenfalls geneigt ist, sie als Reste eines ursprünglichen Mutterrechts zu beurteilen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000094

zunächst soviel richtig als diese Ehe jedenfalls eine Ehe ohne Brautpreis war, bei der die Kinder, der Mutter folgend, in ihrer Familie bleiben, wie auch die Frau dort ihren Sitz behält, wohin ihr der Mann folgt oder wo er sie nur besucht. Sie begegnet, mit der Formel *šumma sinništu ina bīt abīšāma usbat* „wenn die Frau im Hause ihres Vaters wohnt" charakterisiert, bekanntlich im assyrischen Rechtsbuch, zeigt aber, wie ich schon MVAG 26, 3 S. 62f. nachzuweisen versuchte, deutlich die Tendenz, sich der patriarchalen Munt-Ehe anzunähern, insbesondere gelten die Kinder schon als solche des Mannes (arg. § 26, 99, 101: *marū mutiša* „die Söhne ihres Mannes"). Ich möchte diese Darlegungen durch eine kurze Betrachtung des Levirats ergänzen, zumal dieser für die Konstruktion des Eheverhältnisses symptomatisch ist.

Während er in der patriarchalen Familie nur gegenüber der sohnlosen Schwägerin gilt, in der fratriarchalen auch die bekindete Witwe ergreift, konnte in der muntlosen Ehe logisch für ihn überhaupt kein Platz sein. Denn die Frau steht hier nicht in der Gewalt des Mannes und kann daher in seiner Familie nicht vererbt werden. Gleichwohl soll nach dem Schluß des leider nur lückenhaft erhaltenen § 33 die Frau die volle Freiheit erst erlangen, wenn ihr Schwiegervater nicht mehr lebt und auch keine Kinder vorhanden sind. Was bei Kindern gelten solle, stand am Anfang und ist zerstört. Erhalten ist nur nach einer großen Lücke Z. 65f. der Satz: „[ihr Vater] gibt sie ihrem Schwiegervater zur Ehe" (*ana a[ḫuzī]te iddanši*). Das ist kein Levirat, kraft dessen der Schwiegervater ohne weiteres an der Frau Besitz ergreifen durfte, weil sie ihm im Wege des Erbgangs zugefallen war[1], sondern es handelt sich um Verheiratung der Frau durch ihren Vater und mit dessen Willen. Man wird höchstens sagen

[1] Dies gegen Lewy, Studien zu den altassyrischen Texten aus Kappadokien 70. Über das Leviratsrecht des Schwiegervaters vgl. meinen Artikel in RHA II.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000095

können, daß unter gewissen Voraussetzungen[1] der Schwiegervater einen Anspruch darauf habe. Immerhin kommt die Regelung in der praktischen Wirkung einem Levirat nahe. Noch deutlicher ist § 30. Ich habe (MVAG 26, 3 S. 42f.) darzulegen versucht, daß Z. 23—28 ein späterer Zusatz seien, der den Zusammenhang unterbricht, und muß an dieser Annahme trotz des Widerspruchs, der dagegen erhoben wurde[2], festhalten. Aber ich habe geirrt, wenn ich Z. 23—28 auf das Verlöbnis bezog, während sie von der muntfreien Ehe handeln[3]. Die Interpolation wird dadurch noch evidenter. Denn das Arrhalverlöbnis, mit dem § 30 beginnt, gehört zur Kauf(Munt)-ehe. In der überlieferten Fassung hat § 30 folgenden Inhalt: der Vater hat seinem Sohn S_1 ein Mädchen angelobt, ein zweiter Sohn S_2, der mit F in muntloser Ehe verheiratet war, stirbt. Der Vater kann nun die F dem S_1 zur Frau geben. Was mit dem Verlöbnis geschieht, mag sich die Phantasie des Lesers ausmalen, da § 30 darüber schweigt, im folgenden vielmehr ein neuer Fall: Verweigerung der Verlöbniserfüllung durch den Brautvater[4], eingeführt wird. Sachlich bestimmt das interpolierte Stück den Bruderlevirat bei der muntlosen Ehe, was um so bemerkenswerter ist als § 25 und 26, die im gleichen Falle seiner mit keinem Worte gedenken, mit aller Wahrscheinlichkeit das Gegenteil erschließen lassen[5]. Das

---

[1] Unter diesen wird man die Sohnlosigkeit der Ehe vermuten dürfen. Denn wenn selbst bei der patriarchalen Ehe nach § 43 (oben S. 76f.) der Levirat durch das Eintrittsrecht der Söhne ausgeschlossen wird, so muß dies erst recht für die muntlose Ehe gelten.

[2] Von Lewy, a. a. O. 69f., Driver-Miles, Babyloniaca IX 49f., Cruveilhier, Recueil de lois Assyriennes II 11f.

[3] Richtig Lewy l. c. Z. 23f. spricht von einer Ehefrau *ša ina bīt abīša usbutūni*.

[4] Sie kann nicht, wie Cruveilhier meint, ihren Grund darin haben, daß der Brautvater seine Tochter nicht als zweite Frau dem S_1 geben will. Denn das Gesetz würde dieses Motiv verwerfen, indem es dem Vater des S_1 auch den Erfüllungsanspruch aus dem Verlöbnis gibt.

[5] Vgl. schon MVAG 26, 3 S. 50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000096

verdächtige Stück enthält somit eine jüngere Bestimmung, jünger auch ihrem Inhalte nach, weil sie die freie Ehe in Ansehung des Levirats der Muntehe angleicht.

Interessant ist es, daß diese Tendenz sich auch in dem einzigen Falle beobachten läßt, in dem die muntfreie Ehe für Arrapḫa nachgewiesen werden kann. In HSS IX 24 verheiratet der „Königssohn" Šilwa-Tešup seine Schwester an Zigi. Ein Brautpreis wird nicht erwähnt und ist gewiß nicht bezahlt worden. Z. 10f. erklärt der Ehemann: „der älteste Sohn der Frau wird wie mein eigener ältester Sohn den Vorzugsanteil erhalten und die übrigen Söhne der Frau werden mit meinen übrigen Söhnen der Reihe nach ihren Anteil nehmen"[1]. Das sieht so aus, als ob Zigi schon von einer früheren Frau Söhne hätte, ist aber sicherlich nicht so gemeint. Vielmehr handelt es sich ausschließlich um die aus der Ehe zu erwartenden Söhne der Frau, die so gestellt werden sollen — das ist der Sinn der Phrase —, als ob sie Söhne des Mannes wären. Weil kein Brautpreis gegeben wurde, würden die Kinder an sich der Frau, beziehungsweise ihrer Familie gehören[2]. Trotzdem soll diese Wirkung nicht eintreten. Vielmehr sollen die Söhne nach dem Vater erben und demnach wohl auch in seine Gewalt fallen. Wir haben es mit einer muntfreien Ehe zu tun, die in Ansehung der Kinder der patriarchalen Kaufehe gleichgestellt wird. Wenn wir jener bei der Verheiratung einer adeligen Dame begegnen, so stimmt dies merkwürdig gut zur Beobachtung H. Meyers[3], daß die deutsche Friedel (d. h. muntlose) ehe vorzugsweise in den Kreisen des Adels verbreitet war, weil man vermeiden wollte, daß die Frau in die Gewalt eines Mannes komme, der nicht ihres Standes war (morganatische Ehe)[4].

[1] *mar-šu rabû ša* (12) *F ki-i-me-e maru-ia rabû* (13) *zitta i-liq-qì ù šu-ú 2-šu-ma zitta* (14) *i-liq-qì ù marū^{pl}-šu ri-ḫu-ti* (15) *ša F it-ti marē^{pl}* (16) *Z ri-ḫu-ti ki-ma šēpē^{pl}-šu-ma* (17) *zitta i-liq-qú-ú.*

[2] Das hat vermutlich einmal auch bei der manusfreien Ehe der Römer gegolten. Vgl. ferner das oben S. 33[1] zu HSS V 53 Bemerkte.

[3] SZ germ. Abt. 47, 243, 273.

[4] Ein Zeugnis für die freie Ehe in der altbabylonischen Zeit ergäbe sich, wenn man den in der Serie *ana ittišu* III Rs. IV 17f. (David,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000097

H. Meyer, der die deutsche Friedelehe in einer Reihe grundlegender Abhandlungen[1] studiert und sie uns erst verstehen gelehrt hat, schließt aus ihr, daß Vater- und Mutterrecht zeitlich neben einander bei demselben Volke bestehen konnten und hält demnach die Frage nach der Priorität des Mutterrechts für gegenstandslos. Zu dieser Auffassung mußte er kommen, weil er einerseits die Friedelehe dem Mutterrecht zuwies, andrerseits das Nebeneinander von patriarchaler und muntloser Ehe konstatieren konnte, eine Feststellung, die auch für den alten Orient gilt. An der letzteren Prämisse ist daher nicht zu zweifeln, wohl aber an der ersten. Ich will nicht bestreiten, daß die Friedelehe sich mit mutterrechtlicher Verfassung der Familie ausgezeichnet verträgt, ja für sie die gegebene Eheform sein konnte. Insbesondere folgen die Kinder der Mutter, sind ihre und nicht des Vaters Kinder. Aber diese Rechtsfolge ergibt sich im deutschen Recht, ebenso wie in Assyrien und Arrapḫa nicht aus einem mutterrechtlichen Familiensystem, sondern ist Reflexwirkung des Umstandes, daß bei der Friedelehe kein Brautpreis bezahlt wird, die Frau mit ihrer Nachkommenschaft daher nicht in das Eigentum des Mannes gelangt[2]. Die Friedelehe ist so das Gegenstück der Kaufehe, die sie voraussetzt, und daher möglich, wenn sowohl die Familie der Frau, in der sie verbleibt, wie die des Mannes patriarchal sind. Es sind prak-

---

Adoption 10) erwähnten *errebu* auf den Ehemann beziehen dürfte, der der Frau in das Haus ihres Vaters folgt, dort „eintritt". Vgl. David 21f. Hierfür spricht, worauf David l. c. hingewiesen hat, daß Z. 32f. vom adoptierten Erbtochtermann handeln, der gleichfalls, allerdings nicht als Extraneus, sondern als adoptierter Sohn in das Haus des Schwiegervaters aufgenommen wird. Das könnte das verbindende Moment sein. Leider ist aber das Zwischenstück Z. 20—31, das sich wohl noch auf den *errebu* bezog, einer befriedigenden Deutung kaum zugänglich, so daß man die Frage am besten offen lassen wird.

[1] SZ germ. Abt. 47, 224f.; 50, 368f.; 52, 276f., 369f.

[2] Dieser Rechtssatz ist auch bei den Primitiven weit verbreitet. Vgl. Thurnwald, Art. Mutterrecht in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte VIII 369f., 376, 378.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000098

tische, wirtschaftliche Gründe, Standesrücksichten, die die Wahl der einen oder anderen Eheform bestimmen. Das ist der Stand der Dinge in Assyrien, Arrapḫa und erst recht in Babylonien, wenn man nach dem oben S. 87[4] Bemerkten die Friedelehe dort bezeugt ansehen sollte. Unter solchen Umständen kann sie meines Erachtens als Zeugnis für das Mutterrecht nicht in Frage kommen.

Wenn ich dieser Abhandlung ein Schlußwort hinzufüge, so geschieht es, um das Hypothetische vieler ihrer Ergebnisse zu unterstreichen. Eine Untersuchung, die, wie die vorliegende, in größtenteils unerforschtes Land vorstößt, ist der Gefahr des Irrens in besonderem Maße ausgesetzt. Ich maße mir daher nicht an, überall die endgültige Lösung gefunden zu haben, um so weniger, als ich selbst im Laufe der Untersuchung meine Meinung in Grundfragen geändert habe und in manchen Punkten heute anders denke als in den vorläufigen Mitteilungen, die ich im vorigen Jahre vor der sächsischen Akademie und dem internationalen Orientalistenkongreß in Leiden über dieses Thema gemacht habe. Es war unter solchen Umständen mein Bestreben, die Grenze zwischen Sicherem und Hypothetischem möglichst sauber zu ziehen. Im übrigen glaube ich eine Anzahl von Beobachtungen gesammelt zu haben, die in irgendwelchem Zusammenhange stehen. Dieser Zusammenhang wird bestehen bleiben, auch wenn die weitere Forschung ergeben sollte, daß die Fäden, durch die ich die Einzelbeobachtungen verbunden habe, nicht richtig gezogen sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000099

Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen.

Von **Wolfram von Soden.**

(Schluß.)[1]

III. Die Adverbialisbildungen des Nomens auf *-um* und auf *-iš*.

1. Zwei Umstände machen eine ausführliche Behandlung der Adverbialisbildungen in diesem Zusammenhang erforderlich. Einmal sind auf diesem Gebiet die Besonderheiten des h.-e. Dialekts und ihr Verhältnis zu dem Sprachgebrauch anderer Dialekte besonders deutlich erkennbar. Außerdem aber hat A. Schott in seiner gründlichen Arbeit „Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften" (MVAG 30, 2) versucht, aus der Geschichte der Adverbialisendung *-iš*, wie sie sich ihm auf Grund der Königsinschriften darstellte, für die Entstehungszeit von nur in späten Abschriften überlieferten Dichtungen, besonders des Weltschöpfungsepos und des ninevit. Gilgameš-epos, Folgerungen zu ziehen. Er glaubte, daß Bildungsart und Häufigkeit der *iš*-Adverbien in diesen Dichtungen zu der Annahme nötigten, daß das Weltschöpfungsepos in seiner vorliegenden Gestalt erst spät, etwa zur Zeit Tiglatpilesers III., entstanden sei, während die sprachliche Fixierung der jüngeren Fassung des Gilgamešepos bereits in einer früheren Zeit erfolgt sei[2]. Ich kann hier nicht auf die Datierungsfragen als solche eingehen, muß aber zu begründen suchen, daß nach meiner Auffassung die Ergebnisse einer umfassenden Untersuchung des *iš*-Adverbialis Schotts Ansatz widerlegen. Denn so richtig Schotts Beobachtung ist, daß in den Königsinschrif-

---

[1] Vgl. ZA 40, 163—227 (zitiert als „Teil I"). Für die Abkürzungen vgl. Teil I 175[1]. Das Glossar von Kraus in MVAG 36, 1, 107 ff. konnte nur noch für einige Korrekturnachträge benutzt werden.

[2] Vgl. auch ZDMG 82, LVII, wo Schott weitere in derselben Richtung gehende Arbeiten ankündigt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000100

ten der Zeit nach 750 Adverbialisbildungen viel häufiger als früher gebraucht werden und daß dort auch neuartige Gebrauchsweisen dieser Formen begegnen, so methodisch bedenklich ist es, Erkenntnisse, die aus der Untersuchung nur einer Literaturgattung gewonnen sind, bei der Behandlung anderer Gattungen ohne nähere Prüfung zugrunde zu legen, bedenklich um so mehr als Schott ja nur eine einzelne sprachliche Erscheinung isoliert betrachtet hat. Die Königsinschriften lieben es nämlich (vgl. dazu Teil I 174[3]), in ihrem Stil an das Epos anzuknüpfen und durch Entlehnungen aus Dichtungen ihrer Darstellung mehr Farbe und Schwung zu geben; das führt aber dazu, daß sie auch der gesprochenen Sprache ihrer Zeit fremde Wendungen gebrauchen, wir somit nur mit erheblichen Einschränkungen aus ihnen Schlüsse auf die Sprache ihrer Zeit ziehen dürfen. Wenn wir daher die Geschichte einer sprachlichen Erscheinung erforschen wollen, müssen wir zur Kontrolle der Königsinschriften noch andere datierbare Quellen heranziehen, wobei in erster Linie die Briefe und Urkunden Berücksichtigung verlangen. Zudem darf man, wie ich glaube, die Endung *-iš* nicht ohne gleichzeitige Untersuchung der bedeutungsverwandten Endung *-um* betrachten. Tragen wir diesen Forderungen Rechnung, bietet sich uns besonders für die ältere Sprache so viel neues Material, daß es untunlich ist, es im Rahmen einer Ergänzung von Schotts Arbeit darbieten zu wollen; ich werde daher, die von Schott erarbeiteten Grundlagen dankbar benutzend, die Geschichte der Adverbialisendungen *-um* und *-iš* in den älteren Dialekten neu darzustellen versuchen, ohne mich dabei an die Gliederung von Schotts Arbeit halten zu können[1]. Wir müssen dabei nach

[1] Ich zitiere Schotts Arbeit (MVAG 30, 2) im folgenden als „Schott l. c." — Die lohnende und wichtige Abgrenzung der Adverbialisendungen *-um* und *-iš* gegen andere adverbiell gebrauchte Endungen, besonders den „Richtungskasus" *-am* (vgl. dazu S. 112) und die wohl auf **-ai* zurückgehende Endung *-ī* ließ sich hier nicht durchführen, da das eine (den Rahmen dieser Arbeit überschreitende) Untersuchung des ganzen Kasussystems des Akkadischen zur Voraussetzung haben müßte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000101

Möglichkeit unterscheiden zwischen den Verwendungsweisen, in denen diese Endungen noch in lebendigem Gebrauch sind als Kasusendungen, die (mindestens grundsätzlich) an jedes Substantiv (bei *-iš* auch Adjektiv) treten können, und denjenigen, die nur durch eine geringe Anzahl von zu Adverbien erstarrten Substantiven bezeugt sind, deren Bestand nur ausnahmsweise noch durch spätere Neubildungen vermehrt worden ist.

2. Die Adverbialisendung *-um* kommt in lebendigem Gebrauch nur noch mit abhängigem nominalem oder suffigiertem Genetiv vor. Die Annektion eines Substantivs durch sie findet sich, wie Landsberger in OLZ 1931, 127 gezeigt hat, schon in der vorsargonischen Inschrift RIU I 11, die zu den ältesten uns bekannten akkadischen Texten gehört; wir lesen dort in Z. 2: *ṣi-lúm* ^{ilu}*Sú-en* „im Schatten des Sin“[1]. Eine ähnliche Wendung kenne ich nur noch in der im h.-e. Dialekt abgefaßten Einleitung des KH, wo IV 27 *lí-tum* ^{ilu}*Da-gan* „kraft Dagans“ steht. Sonst begegnet diese Verwendung des *um*-Adverbialis nur in erstarrten präpositionalen Ausdrücken; von diesen ist *qerbum* dem h.-e. Dialekt allein eigentümlich (vgl. *qer-bu-um Bābili* KH IV 42; *qer-bu-um Akkadîm* ebd. 50; *qè-er-bu-um É-kur* CT XV 6 VII 2; *qer-bu*[2] *ap-su-ú* (!) Aguš. A VII 3)[3]. Aus den altbabylonischen Briefen und Urkunden

[1] Es fällt sehr auf, daß in dieser Inschrift *Da-da-ì-***lum**, aber *ṣi-***lúm** geschrieben ist; eine befriedigende Erklärung für diesen Wechsel kann ich noch nicht geben. Der Lautwert *-lúm* des Zeichens LIM ist sonst nur in altassyrischen Texten bezeugt (Thureau-Dangin, Syll. acc. 40).

[2] Die Mimation des Adverbialis fällt ebenso wie die der übrigen Kasus und die der Dativsuffixe (vgl. Teil I 176) bereits in altbabylonischer Zeit bisweilen ab (aber nie in der Sprache der königlichen Kanzlei!); später fehlt sie in der Regel.

[3] Vgl. noch En. el. II 9: *i-[il-li]k(?)-ma maḫ-ru a-bi...*, wo allerdings die Variante *ma-ḫ[ar]* auf Phot. Ass. 2553 zu zweifeln nötigt, ob die Lesart *maḫ-ru* ursprünglich ist. Unsicher ist auch, ob in dem Verse *e-bir-tu nāri a-lu me-li-li* KAR 158 VII 30 das *e-bir-tu* als Adverbialis zu deuten ist oder als St. constr. auf *-u* (s. Teil I 212f.). Sehr wahrscheinlich eine Adverbialisform ist hingegen *qabaltu* in *at-ta-na-ag-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000102

sind, wenn wir von den zu Präpositionen erstarrten gemeinakkadischen Wörtern *ištu(m)*, *balu(m)*, *qadum*[1] absehen, solche Gebrauchsweisen nur bei den Adverbien auf *-ānum* zu belegen (vgl. für *elênum* „oberhalb" bzw. „außer, überhinaus": *e-le-nu-um ēkal-la-tim* VAB VI 134, 6; *e-le-nu ša-pí-ri-i[a]* YOS II 42, 27; *e-le-nu I.* VS XVI 128, 9; *[e-]le-nu tup-pí zitti-šu* VAB V 295, 17. 20 [dazu Walther ZDMG 69, 425]; *e-le-nu an-ni-i* CT II 1, 49; für *ullânum* „außer, überhinaus": *ú-la-nu-um ^{m}Na-i-mu* ABPh. 42, 29; *ul-la-nu-um zitti^{ti}-šu-nu* VAB V 293, 26)[2]. In allen diesen Fällen vertritt die Adverbialisendung die Präposition *ina*; wenn sie in der Bedeutung einer anderen Präposition gebraucht werden soll, muß die betreffende Präposition noch vor den Adverbialis treten (vgl. *iš-[tu ša-a]p-la-nu-um pī nārāti$^{didli\ ki}$* VAB VI 43, 6 [dazu Landsberger ZDMG 69, 502]).

Neben dem Adverbialis auf *-um* scheint es in den altbabylonischen Dialekten noch einen Lokativ auf *-u*[3] zu geben,

---

gi-iš qá-ba-al-tu ṣi-ri Gilg. M. II 11; ein Adverbialis mit instrumentaler Bedeutung schließlich liegt vielleicht in *ep-šu pi-ia... ši-ma-ta lu-ši-im* En. el. II 127 usw. vor.

[1] In den altakkadischen Königsinschriften heißt es stets *ištum* (vgl. MAS 43 u. ö.), seit der 3. Dynastie von Ur immer *ištu* (vgl. UM I 2, 1, 4; KU II 124 u. ö.). *balum* und *qadum* sind aus altakkadischen Texten noch nicht belegt; im KH haben sie noch stets die Mimation (KU II 126. 128), in Briefen, Urkunden und Namen aber nur noch manchmal. Vgl. dazu noch u. S. 95[5] u. 138[1]; zu *inu* vgl. u. S. 98[2].

[2] Für diese Wörter vgl. noch S. 95f. *ullânum* kommt übrigens auch als Konjunktion „darüber hinaus, daß" vor (vgl. *ul-la-nu-um ..... i-ip-pi-šu.... la i-la-ap-pa-at* VS XVI 189, 28ff.; *ul-la-nu..... ta-na-ad-di-nu .... la ta-na-di-in* YOS II 20, 13ff.). KH XI r 85 findet sich auch *warkānum* als Konjunktion; doch hat Ungnad KU II S. 133 auf Grund aller Parallelstellen wahrscheinlich gemacht, daß hier nur versehentlich *warkānum* statt *warka* geschrieben wurde. Das Altassyrische scheint einen Adverbialis mit abhängigem nominalem Genetiv nicht zu kennen, denn es gebraucht in diesem Fall den St. constr. *allân* statt des Adverbialis *allânum* (vgl. Lewy MVAG 33, 95b und hier S. 100[5]). Vgl. auch *šap-la-an ḫuršāni* Gilg. Bogh. Vs. 17.

[3] Dieser Lokativ hat auch in der Sprache der königlichen Kanzlei keine Mimation, somit ist sehr fraglich, ob er sie je gehabt hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000103

der aber nur vor einem nominalen Genetiv vorkommt. Er ist besonders bei *libbu* sehr häufig, bei dem er mit vorgesetzter Präposition (vgl. z. B. *i-na li-ib-bu mātim* KH XXIIIr 78; *i-na li-ib-bu II* u_4*-mi* OEC III 6, 8 u. ö., *i-na li-bu še-e-im* UCP X S. 145, 6; *a-na li-ib-bu ma-tim* VS XVI 59, 9; ferner VAB VI S. 324 und *i-na li-ib-bu er-ṣe-tim* Gilg. M I 11)[1] und in der Bedeutung „gehörig zu" auch allein vorkommt (vgl. z. B. *li-ib-bu ṣi-bi-it eqel A.* TCL XI 154, 5; *li-ib-bu ša bi-it a-bi-ša* OEC III 20, 7; ferner ebd. 28, 7; 29, 10; VAB VI 32, 6)[2]. Gelegentlich findet er sich auch bei *pānu* im Sinne von „angesichts" (vgl. *i-na pa-nu a-la-ki-ka* VS XVI 52, 4) bzw. „zur Verfügung von" (vgl. *a-na pa-nu a-bi-im* UCP X S. 163, 6; *i-na pa-nu a-bi-im* ebd. 15. 23)[3]. Der h.-e. Dialekt sagt statt *ina libbu* der übrigen Dialekte (vgl. u. S. 140) *i qerbu* (vgl. *i qer-bu apsî* Aguš. A VI 11); für *pānu* vgl. *i pa-nu ki-ib-ra-tim* VS X 215 Rs. 7. Doch auch außerhalb von solchen erstarrten Ausdrücken begegnen in der poetischen Sprache des h.-e. Dialekts und des altbab. Gilgamešepos solche Lokativformen (vgl. *i ku-ul-la-tu i-la-tim* VS X 215 Vs. 17; *i qá-tu gi-ni-i-ša* CT XV 2 VIII 5; *i-na re-bi-tu ma-ti* Gilg. P. VI 11; *a-na ši-ma-tu a-we-lu-tim* M. II 4[4]). Trotz des Fehlens der Mimation müssen

[1] Vgl. noch *ša li-bu eqlim*^{im} VS VII 34, 4; nach *ša* fällt *ina* ja auch sonst aus.

[2] Neben *(ina) libbu* steht in den gleichen Bedeutungen seltener auch *(ina) libbi* (vgl. *i-na li-ib-bi* u_4*-mi* III ^{kam} VAB VI 44, 14; ähnl. YOS II 95, 12; *li-bi* XX GUR TCL X 97, 2; ähnl. VAB V 233, 1); besonders wichtig ist KH XVI 32, wo wir zu *a-na li-ib-**bi** zitti-šu* die altbabylonische Variante *a-na li-ib-**bu** z.* haben. Dieser Wechsel zwischen *i* und *u* berechtigt aber, glaube ich, nicht zu der Annahme, daß *libbu* nur eine Spielform des St. constr. *libbi* sei; denn ein solcher Wechsel der Endungsvokale ist mir in der Kanzleisprache der Gesetze und Königsbriefe sonst nicht bekannt.

[3] Demnach kann dieser Lokativ also auch bei Pluralformen gebraucht werden, was beim Adverbialis nicht angeht! *pānu* in dieser Verwendung wird ja in den alten Dialekten in den Plural gesetzt (vgl. dazu noch *a-na/i-na pa-ni pa-pa-ḫi-im* Waterman, Bus. Doc. 34, 9f. = 35, 8. 10). Vgl. aber u. S. 123[1] für En. el.

[4] Auch hier wieder ein Lokativ des Plurals! An diesen Stellen St. constr.-Formen auf *-u* anzunehmen, die im Genetiv äußerst selten sind (vgl. Teil I 212[1]), scheint mir kaum möglich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000104

wir in diesen Lokativformen wohl verkümmerte Adverbialisformen sehen, die in den meisten Fällen schon durch eine Präposition gestützt werden mußten[1]. In jüngeren Dialekten sind mir solche Bildungen nicht entgegengetreten.

3. Viel verbreiteter als in Verbindung mit einem nominalen Genetiv ist der Adverbialis auf *-um* in Verbindung mit Pronominalsuffixen, wobei das *-m* der Mimation den Anfangskonsonanten der Suffixe assimiliert wird[2]. Schott stellt l. c. S. 51[2] diese Formen auf *-uššu*, *-ukka* usw. irrtümlich mit den nur in altbabylonischen Texten belegbaren Adverbialisbildungen auf *-iššu*, *-išša* zusammen, die aber, wie die Form *ri-ig-mi-iš-ka* (Kēš-H. II 6) zeigt[3], als mit Suffixen versehene *iš*-Adverbien zu erklären sind. Obwohl demnach die Bildungen auf *-uššu* usw. genetisch von denen auf *-iššu* usw. zu trennen sind, ist doch ein Bedeutungsunterschied zwischen beiden Bildungen im Altbabylonischen nicht mehr sicher nachzuweisen; gelegentlich sind sie sogar vertauschbar (vgl. dazu *ma-ta-tim šu-uk-ni-ša-am ši-e-**pi-iš**-šu* CT XV 4 II 16 und in derselben Dichtung II 19: *ši-e-**pu-uš**-šu šu-uk-ni-ša-am ma-ta-am*[4]); vgl. dazu noch S. 121f.

Aus dem Altakkadischen fehlen uns Belege für den *um*-Adverbialis mit Suffixen, was aber Zufall sein kann. Im Altbabylonischen der Briefe finden sich solche Formen wieder fast nur bei den adverbiell erstarrten Bildungen auf *-ānum* (vgl. schon o. S. 93); belegt sind sie nur bei *elênum* (vgl. *e-le-nu-uk-ka* ABPh. 106, 18; *e-le-nu-ka* VAB VI 136, 14[5]; *e-le-nu-*

---

[1] Dafür spricht besonders auch der Wechsel von *qerbu* und *i qerbu* im Agušajalied (s. o.). Vgl. dazu auch Ravn, Nom. bøjning 54[1].

[2] Geht die Endung *-ū'a* bei der 1. Person auf **-uiia* zurück?

[3] Zu den scheinbar dieser Auffassung widersprechenden Formen *pānuška* und *bītuška* vgl. unten S. 124[3].

[4] Was hier zu diesem Wechsel führte, weiß ich nicht.

[5] Daß hier die Doppelkonsonanz nicht geschrieben ist, besagt wohl nichts für die Aussprache der Endung, da das Altbab. auch sonst nicht selten Doppelkonsonanzen in der Schrift vernachlässigt. Somit ist es vielleicht auch ohne Bedeutung, daß bei *balum* [und ebenso in Susa bei *bīrum*; vgl. *bi-ru-šu-nu* DPM 23, 169, 24. 46] an allen

uk-ki UM I 2, 5, 5) und *ullânum* „außer“[1] (vgl. *ul-la-nu-uk-ka-a* PRAK II Pl. 34: D 16 Rs. 3; *ú-la-nu-ka* Holma, 10 altbab. Tont. Nr. 8, 6; *ú-la-nu-ka!-a-ma!* YOS II 106, 21 [s. dazu Dossin Babyl. XI 203ff.]). Im Altassyrischen kenne ich Suffixe an Adverbialisformen nur bei dem wahrscheinlich dem babyl. *ullânum* entsprechenden *allânum* „außer“ (Belege s. bei Lewy MVAG 33, S. 95[b]. 143[b])[2]. Aus dem altbab. Gilgamešepos sind solche Formen gar nicht bezeugt. Im Gegensatz dazu kann der h.-e. Dialekt Adverbialisformen von Nominalbildungen aller Art mit Suffixen versehen, wofür ich im folgenden alle sicheren Belege gebe[3]. Es ist zu beachten, daß der Adverbialis auf *-um* hier nicht nur in der Bedeutung von *ina*, sondern bisweilen auch in der von *ana* gebraucht wird[4].

altbab. Stellen, an denen es mit Suffix vorkommt, nur ein Konsonant geschrieben wird (vgl. *ba-lu-šu* VS XVI 109, 18; SLT 3 II 4; *Ma-(an-)nu-um-ba-lu-ša* RA 26, 103b, 5. 6. 13; DPM 23, 325, 23; *i-na ba-l[u-šu-nu]* UM V 152 VII 36). An der letztgenannten Stelle ist der Adverbialis schon durch die Präposition *ina* pleonastisch gestützt, was bei diesem Wort im Mittelbab. öfter vorkommt (vgl. *i-na ba-lu-ú-a* UM I 2, 28, 9; *i-na ba-lum* ebd. 50, 51); die gleiche Erscheinung findet sich auch bei *i-na bi-ru-un-ni* VAB II 6, 11 (für den altbab. Sprachgebrauch bei diesem Wort vgl. S. 145[1]); vgl. aber auch *le-tu-ú-a* BE XVII 84, 18. Für den *ū*-Adverbialis mit Suffixen und die Konjunktion *inu* vgl. u. S. 98.

[1] *elênum* in dieser Bedeutung ist, wie Landsberger erkannt hat, nur nordbabylonisch, *ullânum* in der Regel südbabylonisch.

[2] Mit Landsberger ist diese Erklärung von *allânum* der von Lewy l. c. vorzuziehen (da *elênum* zur Wurzel עלי gehört, darf es nicht, wie Lewy es tut, mit doppeltem *l* angesetzt werden). Vor einem nominalen Genetiv gebraucht das Altassyrische ja nicht den Adverbialis (vgl. o. S. 93[2]). Für die Formen *šupalaššu*, *eleššu* usw. vgl. u. S. 111[2].

[3] Enūma eliš wird hier nicht mitbehandelt; denn es gilt, die Geschichte der Adverbialisendungen zunächst ohne Rücksicht auf diese Dichtung herauszuarbeiten; erst am Schluß des Abschnittes soll dann gefragt werden, an welcher Stelle der sprachlichen Entwicklung wir den Formenbestand dieser Dichtung einzuordnen haben.

[4] In der folgenden Übersicht merke ich jeweils in Klammern an, welche Präposition der Adverbialis im einzelnen Fall vertritt, soweit das die Erhaltung des Textes noch erkennen läßt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000106

i-du-uš-ša (ina ?) VS X 215, 9
re-šu-uš-ša (ina ?) RA 22, 170, 11
ši-e-pu-uš-šu (ana) CT XV 4 II 19
áš-ru-un-ni (ana) KAR 158 VII 31[1]
[ma-aḫ-r]u-uš-ša ? (ina) Aguš. A II 13
si-iq-ru-uš-ša (ina) RA 22, 171, 49
si-iq-ru-uk-ki (?) Aguš. B VIII 2
zik-ru-uk-ki (ina) AK I 20ff. Rs. 42
du-nu-uš-ša (?) Aguš. A VIII 1
e-lu-uš-ša (ina) VS X 215, 5
na-nu-uk-ki (?) VS X 215 Rs. 12
na-zi-ru-uš-ša (ina) Aguš. A IV 18[2]
šu-ú-zu-uk-ki (ina) Aguš. B VII 10[3]
na-ap-la-su-uš-ša (ina) RA 22, 170, 15
at-bu-uš-ša (ina ?) Aguš. B I 25
(nam-ri-ir-ru-uš-šá (ina) AK I 20ff. Rs. 12[4])
ša-aš-ka-al-lu-uš-šu (ina) Kēš-H. V 28
ri-tu-uš-ša (ina) Aguš. A II 7. 10
qi-bi-tu-uš-ša (?) VS X 215 Rs. 25
ta-ni-tu-uk-ka (?) KAR 158 II 43
zi-ik-ru-tu-uš-ša (ina) Aguš. A II 2

Außerdem noch das gemeinakkadische *ba-lu-uk-ki* KAR 158 VI 23.

Einer Sonderbesprechung bedarf noch die Form *ṣú-up-ra-nu-uš-šu* in dem Etana-Fragment RA 24, 106 Rs. 7. Wenn auch der stark zerstörte Text den Zusammenhang sicher zu deuten unmöglich macht, können wir diese Form doch wohl nur als einen Adverbialis des Duals von *ṣupru* „Klaue"[5] erklären, der durch Anfügung der Adverbialisendung des Sing. an den Nom. Dualis gebildet ist. Diese Bildungsweise ist nur durch diese eine Form sicher bezeugt[6]. Außerdem wurde

---

[1] Gegen Ebeling BBK I 3, 25 ist dieser Vers zu übersetzen: „Zu uns bist du gekommen, Monat des Lachens".

[2] Ist mit Landsberger zu übersetzen „bei ihrem Anblick" ?

[3] Darf man in dieser schwierigen Form den Infinitiv III 1 von *waṣû* vermuten ?

[4] So die Sippar-Tafel; die Nineveh-Tafel bietet *[nam-ri]-ir-ra-šu*, was vielleicht die bessere Lesart ist; dann wäre oben *nam-ri-ir-ru-uš-šá* zu streichen.

[5] Wie *šinnu*, *ubānu*, *abru* „Flosse" (vgl. Holma, Körperteile 140), *sirqu* (Lesung unsicher; vgl. die Stellen bei Meissner AfO VIII 61) u. a. verwendet auch *ṣupru*, wenn ihm ein Genetiv folgt, den „Dual" (richtiger: pluralis paucitatis der bestimmten Anzahl [Landsberger]) statt des mask. Plural (vgl. z. B. *ṣú-up-ra-ši-na* KB VI 2, 2 II 22; *ṣu-up-ra a-re-e ṣu-up-ra-a-šá* LKU 33, 36 = KAR 239 I 28), ohne abhängigen Genetiv aber den femininen Plural (vgl. *ṣú-up-ra-tim* BIN II 72, 4 mit *ṣu-up-re-ki* ebd. 10).

[6] Es ist nicht ganz unmöglich, daß in dem *šēpānuššunu* usw. der Geburtsomina die gleiche Bildung vorliegt, der Bedeutung nach gehört diese Form aber mit *mērânuššu* und *ēdānuššu* zusammen und wird

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000107

aber auch der mit Suffixen versehene Nom. Dualis in der Bedeutung des *um*-Adverbialis des Sing. gebraucht[1], was besonders bei *idu* häufig ist (vgl. die zahlreichen Belege in HWB 303f., ferner *i-da-a-ša al-ka* En. el. II 14 usw. und *i-da-a-a lu-u ka-a-a-an* IV R 21*III 14, wofür die Variante BMS 9, 18 *ina idi-ia*$_5$ .... bietet), doch gelegentlich auch sonst vorkommt (vgl. *uš-ba-am-ma bir-ka(-a)-šu* En. el. I 54). In einem altbabylonischen Text ist mir dieser (übrigens auch später wohl nur poetische) Sprachgebrauch noch nicht begegnet, somit ist er vielleicht erst in der jüngeren Sprache üblich geworden. Ob man in diesen Formen adverbiell erstarrte Nominative zu sehen hat, wie es die Bildungsweise nahe legt, oder ob sie nur zufällig mit dem Nom. gleichlautend sind, wird sich schwer entscheiden lassen. Adverbialisformen zu Pluralen sind der älteren Sprache ja ganz fremd; nur *iš*-Adverbien zu femininen Pluralen sind vereinzelt bezeugt (vgl. u. S. 109).

Auch vor Suffixen gibt es neben dem *um*-Adverbialis noch eine Endung *-ū*, die allerdings ganz anders als der oben S. 93ff. besprochene Lokativ auf *-u* gebraucht wird. Sie findet sich nur bei ganz wenigen Wörtern, nämlich *išti/ištu*, *kīma/kīmu* (vgl. dazu unten S. 139) und außerdem *inu*, das als Konjunktion „als" bedeutet und in Verbindung mit dem Suffix *-šu* „damals"[2]; keines dieser Wörter ist ein flektierbares Substantiv. Dieses *-ū* ist demnach keine Kasusendung, sondern eine Präpositionalendung; der Gleichklang mit der Lokativendung des Nomens ist aber gewiß nicht nur zufällig.

---

daher mit diesen u. S. 115[4] behandelt werden [Sehr wahrscheinlich ein Adverbialis Dualis ist aber die Form *ki-šá-da-nu-uš-šú-nu* CT XVI 43, 65: „an ihren Hälsen (packten sie)].

[1] Vor nominalem Genetiv scheint statt dessen der Akk. üblich (vgl. *ša i-di šarri . . . i-za-zu-ma* Luckenbill, Sennacherib S. 63, 3f.), oder es wird dann ein präpositionaler Ausdruck gebraucht. Der Bedeutung nach entsprechen diesen Dualformen im Singular außer den Adverbialisformen auch (ursprünglich vielleicht „akkusativische") St.-constr.-Formen (wie *ita*, *šapal* u. dgl.), wobei zu beachten ist, daß in Verbindung mit Genetiven oft andere Bildungen gebraucht werden als freistehend. Eine Zusammenstellung und Vergleichung aller adverbiell bzw. präpositional gebrauchten Nominalendungen, durch die gewiß manche der hier angedeuteten Schwierigkeiten weggeräumt werden könnte, hoffe ich später einmal vorlegen zu können.

[2] Auch hier sind Dialektunterschiede zu beobachten. *inu* wird gebraucht im Altakkadischen (vgl. Ungnad MAS 38f.; UM XV 41: XXIV 10; RIU I 275 II 29), einem Teil der altbab. Königsinschriften (vgl. King LIH III S. 284 unter *ninu*; CT 37,1, 1; UM VII 133, 1;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000108

4. Der Gebrauch des freistehenden *um*-Adverbialis, der nun noch zu besprechen ist, beschränkt sich in den alten Dialekten fast ausschließlich auf starre Adverbien des Ortes und der Zeit, die mehrfach in Wortpaaren mit gegensätzlicher Bedeutung auftreten. Unter diesen ist nur im Altakkadischen belegt *ullum* „später, darnach" (vgl. *u-lum* UM V 34 XVII 34), während das mit diesem ein Wortpaar bildende *a(n)numma* „nun, jetzt" in allen babylonischen Dialekten häufig ist. Eine Adverbialisform liegt vielleicht auch vor in dem in altakkadischen (vgl. Ungnad MAS 39 [unter אני] und Schneider, Orient. 23, 67) und altassyrischen Eigennamen (vgl. Stephens Pers. Names S. 35—38) besonders häufigen Element *e-num* (bzw. *en-um*), das (bisweilen bei ein- und derselben Person) mit *en-na(m)* wechselt; die Bedeutung ist etwa „ecce" (Landsberger)[1]. Ferner gehört wohl das Adverbium *appu(t)*-

KH I 1) und vereinzelt im h.-e. Dialekt (CT XV 4 II 17), während die altbabylonische Prosa und auch manche poetische Texte *inūma* gebrauchen (für die Länge des *ū* vgl. *i-nu-ú-ma* CT XV 1 II 3; VAB VI 171, 5 u. ö.). Das Altassyrische und einige altbab. Dialekttexte (vgl. auch das nicht ganz klare altakk. *i-nu-mi* UCP IX S. 205, 42) ersetzen *inūma* durch *inūmi* (vgl. *i-nu-me* DPM XIV Pl. I Col. I 11; *i-nu-mi* Lipit-Ištar: Gadd, Eothen I Col. II 7; RA VIII 65, 4. 21; altass. passim), das wohl von *inūma* zu trennen und in *in* + *ūmi* zu zerlegen ist. *inūma* hingegen ebenso zu deuten, verbietet das *a* am Schluß, das nach *ina* nicht gut möglich ist (das *a* von *inanna* = *ina* + *anna* kann man dafür nicht ins Feld führen, da *anna* ein Pronominalstamm ist). Für „damals" gebrauchen aber die meisten alten Dialekte *in(a)ūmišu(ma)* bzw. *inūmišu(ma)* (vgl. MAS 36; KH I 27; V 25; UM VII 133, 28; PRAK II Pl. 41: D 33 Rs. 2 u. ö.), während das zu *inu* gehörige *inūšu* nur in wenigen poetischen Königsinschriften begegnet (altakk.: RIU I 275 III 32; altbab.: LIH Nr. 59, 20; BE I 129 III 10; VS I 33 I 13; CT 37, 2, 24. 38). Vgl. noch u. S. 147[1] zu *inūma* und *ina*.

[1] Die früheren Erklärungen von *ennam* (Ungnad MAS 39; Lewy SATK 28[5]) werden dadurch hinfällig. Die Bedeutung „ecce" wird dadurch sehr wahrscheinlich, daß, wie Landsberger gesehen hat, das gleiche deiktische Element *en-* auch in dem die direkte Rede einleitenden altakk. *en-ma* (RA 23, 25, 1; 24, 96 a 1 u. ö.) vorliegt, das später zu *umma* geworden ist. Große Schwierigkeiten macht aller-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000109

tum „bitte, (tu es) bestimmt!“ hierher[1]. Sonst begegnet dieser Adverbialis im Altbabylonischen und später (auch in der poetischen Sprache) fast nur noch in der meistens Orts- und Zeitadverbien bildenden Endung *-ānum*. Adverbien dieser Art sind *pānānum* „früher“ (z. B. LḪŠ 36, 8; YOS II 52, 6 u. ö.)[2] und *warkānum* „später“ (z. B. OEC III 82, 26; TCL X 123, 17; DPM XXII 163, 16 u. ö.)[3], *annânum* „jetzt“[4] und *ullânum* „ferner“ (vgl. YOS II 15, 16; Gilg. Y. V 38)[5], ferner *šaplānum* „unten“ (Kēš-H. VI 25. 27. 30) und *elênum* „oben“ (ebd. 29), welch letzteres aber (nur nordbab.?) auch „obendrein“ bedeutet (vgl. KH XV 60; XI r 47)[6], schließlich

dings, daß *ennam* in mathematischen Texten, wie Thureau-Dangin in RA 28, 195f. nachgewiesen hat, ein Fragepronomen ist. Da eine Brücke zwischen beiden Bedeutungen nicht erkennbar ist, wird man vorläufig wohl zwei homonyme Pronominalstämme annehmen müssen.

[1] Vgl. dazu zuletzt Landsberger OLZ 1923, 72. Auch das Altassyrische kennt dieses Adverbium (vgl. z. B. BIN IV 42, 15; 55, 25; 69, 13; 70, 20 u. ö.). Etymologie (zur gleichen Wurzel gehört sicher *appūna*) und Grundbedeutung des Wortes sind noch nicht bekannt.

[2] Dafür in VS XII 193 Rs. 25 (*šar tamḫāri*) *pa-nu*?

[3] Altass. *warkānum* (z. B. TC II 38, 23) oder *urkānum* (z. B. KTH 39, 5). Noch unklar ist *ar-ka-nu-um* Aguš. A VII 18, wo es auch Ortsadverbium sein könnte (vgl. dazu *arkāni/uš* „zurück“ in En. el. und u. S. 125). Als Wortpaar sind *pānānum* und *warkānum* besonders gut erkennbar in Gilg. P. IV 33f.: *šu-ú pa-na-nu-um-ma mu-tum! wa-ar-ka-nu* (vgl. Dossin, Pâleur d'Enkidu 22); für das Fehlen der Mimation vgl. o. S. 92[2].

[4] Im Altbab. selten und vielleicht nur südbabylonisch (vgl. VAB VI 152, 9; 162, 18. 29; 165, 7; VS XVI 78, 6; 199, 4; Gilg. Y. IV 9); sonst heißt „jetzt“ *inanna*. Im Altass. ist *annânum* aber sehr häufig.

[5] In dieser Bedeutung nur südbabyl. (vgl. o. S. 96[1])? In VAB V 2, 9 scheint *[ul]-la-nu-ma*, wenn die Lesung richtig ist „(schon) früher“ zu bedeuten. — Im Altassyrischen bilden entsprechend wohl *annânum* „jetzt“ und *allânum* „dann (?)“ ein Wortpaar (vgl. Lewy MVAG 33, 95[b]; im Akkadischen von Amarna entsprechen mit Landsberger wohl *annû* „jetzt“ und *allû* „ferner, sogar“ [dieses auch Gilg. Nin. VI 159]). Mit *allânum* bedeutungsverwandt scheint das seltenere *ammânum* (vgl. KTS 30, 35; CCT III 44a, 21).

[6] Altass. *e-lá-nu-ma* BIN IV 56, 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000110

noch *(aị)ịānum* „wo", das allerdings meistens in der sekundären Bedeutung „nicht ist" vorkommt (vgl. ABPh. S. 122 u. ö.)[1]. Bei allen diesen Wörtern vertritt die Adverbialisendung die Präposition *ina*, die übrigens vereinzelt auch noch pleonastisch vor ihn tritt (vgl. *i-na re-qè!-nu-um-ma* YOS II 1, 22[2]); soll sie in der Bedeutung einer anderen Präposition gebraucht werden, muß die betreffende Präposition noch hinzugesetzt werden (vgl. *a-na e-le-nu* „nach oben" RA 27, 142, 13; 149, 1; *a-na ša-ap-la-nu* „nach unten" ebd. 142, 14; 149, 2. 9; *a-di e-le-nu-um* „bis nach oben" Waterman, Bus. Doc. 80, 8; *iš-tu pa-na-nu-um* „schon früher einmal" ABPh. 144, 5; *iš-tu pa-na-nu-um-ma* „seit langer Zeit" OEC III 9, 8)[3].

Als Ergebnis dieser Untersuchungen können wir buchen, daß die Verwendung des *um*-Adverbialis schon im Altbabylonischen und Altassyrischen auf wenige erstarrte Wendungen (meist *ānum*-Adverbien) beschränkt war, daß hingegen der h.-e. Dialekt den Adverbialis mit abhängigem Genetiv noch bei Substantiven aller Art in lebendigem Gebrauch zeigt, während der freistehende Adverbialis auch im h.-e. Dialekt nur bei den oben genannten Adverbien vorkam; wir haben kein Anzeichen dafür, daß es je eine Sprachperiode gegeben hat, in der für diese Gruppe weitergehende Bildungsmöglichkeiten bestanden hätten. Hier liegt einer der wichtigsten

[1] Altass. *a-a-nu-um* z. B. KTS 7a, 9. Vgl. dafür noch die Vokabularstellen KBo I Nr. 44 Rs. 7 *(a-ịa-nu)* und K 4369 III 6ff. und 79, 7—8, 253 I 3ff. (Babyl. VII Pl. III); nach K 4369 konnte *ịānu* auch wie *elênum* usw. mit Suffixen versehen werden (vgl. l. c. III 12—14); vgl. auch *i-ịa-nu-uš-šu* KUB III 22, 8. Als im Altbab. noch nicht bezeugtes Adverbium findet sich *ašrānu* „dort" in den Texten aus Amarna (vgl. VAB II S. 1384) und Boghazköi (vgl. z. B. KBo I 5 I 15; KUB III 67, Rs. 6; 124, 6 u. ö.) und später, das auch mit vorgesetzten Präpositionen vorkommt.

[2] Diese (von Lutz und Driver verlesene) Form möchte ich von *rēqu* „fern" ableiten und „aus der Ferne = brieflich" übersetzen. Die wegen des nicht ganz klaren Kontextes nicht völlig ausgeschlossene Ableitung von *rīqu* „leer" ist wegen des *ē* der Endung sehr unwahrscheinlich.

[3] Für den inf. finalis s. u. S. 122[1].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000111

Unterschiede zwischen dem Adverbialis auf *-um* und dem auf *-iš*; denn letzterer wird meist ohne abhängigen Genetiv angewendet. Ebenso wichtig ist ein anderer Unterschied: nur die Endung *-iš* kann Adverbien von Adjektiven bilden, *-um* nicht[1].

5. Bei der Darstellung der Verwendungsmöglichkeiten der Endung *-iš* beginne ich mit den *-iš*-Adverbien der Adjektive. Alle Dialekte haben hier ungefähr die gleichen Bildungsmöglichkeiten, d. h. solche Adverbien können (grundsätzlich) von allen Adjektiven gebildet werden; die nicht poetische Sprache macht allerdings nur in beschränktem Maße von dieser Möglichkeit Gebrauch. Ich stelle kurz die in den alten Dialekten bezeugten Beispiele zusammen.

Aus den altakkadischen und altbabylonischen Königsinschriften sind zu nennen[2]: *ké-ni-iš* „wahrhaftig" (dazu mit Landsberger ZA 35, 216[1] die in MAS S. 59 unter *knš* gebuchten Beispiele; außerdem UM V 34 + XV 41: XXIII x + 22) aus Inschriften von Rimuš und Maništusu, *ešši*^{iš} „neu" aus der Narām-Sin-Inschrift RIU I 275 II 17[3] und *ṣi-ri-iš* „erhaben" aus dem Samsuditana-Datum OLZ 1905, 269, 17; außerdem der altakk. Name *Rabi-iš-i-šar* ITT II 5885 II 10. In den altbab. Briefen, Urkunden und Omina kommen vor *ar-ḫi-iš* „eilends" (sehr oft; z. B. UM I 2, 4, 19), *dam-qi-iš* „gut" (OEC III 1, 23), *ḫ[a-a]n-ṭ[i-i]š* „eilig" (VAB VI 71, 15; *ḫa-ṭi-iš* VS XVI 78, 15), *ḫa-ar-pi-iš* „früh" (VS XVI 90, 9; vgl. Landsberger AfO III 166), *lem-ni-iš* „schlimm" (VAB VI 184, 7), *ma-di-iš* „sehr" (sehr oft; z. B. OEC III 33, 30), *i-ša-ri-iš* „gerecht (?)" (oft; z. B. VS XVI 126, 22), *iš-te-ni-eš(iš)* „zusammen" (oft; z. B. YOS II 15, 8) und *mitḫāriš* „zu gleichen Teilen, sich entsprechend" (oft; z. B. Grant, Cun. Doc. Smith

---

[1] Nur, wenn das substantivierende Element *-ān* vor *-um* tritt, kommt es bei Ortsadverbien vor (s. S. 101[2]). Für die Bedeutungsunterschiede zwischen *-um* und *-iš* vgl. u. S. 117ff.

[2] Die bereits von Schott l. c. S. 161ff. und S. 250f. aus altakk. und altbab. Inschriften gegebenen Beispiele werden hier nicht wiederholt. In der Ḫammurabi-Inschrift UM VII 133 findet sich *rabiš* (Schott Nr. 10) noch in Z. 26 und 50 und *ḫadiš* (Schott Nr. 14) in Z. 8.

[3] In der Idadu-Inšušinak-Inschrift VAB I 180 ist in Z. 34 nach der Heliogravüre in DPM VI Pl. 5 statt *[u]-me-i-iš* besser *[ ]ši!-i-iš* zu lesen. Darf man das trotz der auffälligen Pleneschreibung zu *[eš-]ši-i-iš* ergänzen??

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000112

Coll. 253, 19; UCP IX S. 374, 13; s. a. Eilers, Gesellschaftsformen 24[2])[1]. Für das Altassyrische sind z. B. bezeugt *ar-ḫi-iš* „eilends" (CCT II 18, 11; KTS 1 b, 25 u. ö.), *da-ni-iš* „sehr" (CCT III 20, 38), *lam-ni-iš* „schlimm" (KTS 24, 12), *ma-di-iš* „sehr" (TC II 36, 41; BIN IV 69, 21); *e-ṣí-iš* ? (CCT II 27, 32; dazu Lewy MVAG 33, S. 128) und *iš-ti-ni-iš* „zusammen" (oft; z. B. TC II 3, 22; 40, 25). Die Beispiele aus dem altbab. Gilgamešepos sind *e-diš* „allein" (Y. VI 58), *da-an-ni-iš* „sehr" (M. II 2) und *ma-di-iš* „sehr" (Y. I 15)[2]. Verhältnismäßig viel häufiger sind die *iš*-Adverbien in den Quellen des h.-e. Dialekts; vgl. *eṭ-li-iš* „männlich, als ein Mann" (Aguš. B II 23), *el!-bi-iš* „(hoch) aufgeschossen" (ebd. A VII 2)[3], *e-eq-di-iš* „wild (?)" (ebd. A VI 11); *da-ap-ni-iš* etwa „angriffslustig (?)" (ebd. A VIII 2), *za-ar-pi-iš* „bedrückt (?)" (CT XV 5 III 2), *ḫa-di-iš* „freudig" (KAR 158 VII 50), *ma-ši-iš* „vergessen" (CT XV 2 VIII 10)[4], *pa-al-ḫi-iš* „furchtsam" (Aguš. A VIII 27), *qá-ad-mi-iš* „früher (?)" (AK I 20ff. II 3), *ša-al-ṭi-iš* „siegreich" (Aguš. A VI 48), *ša-am-ri-iš* „ungestüm" (ebd. B II 11. 25), *iš-ti-ni-iš* „zusammen" (RA 22, 171, 37; Etana BRM IV 2, 9[5]), *mit-ḫa-riš* „(alle) zugleich" (AK I 20ff. Rs. 16. 22), *ša-ga-pu-ri-iš* „als ein Herrscher"[6] (Aguš. B II 14. 18) und *ka-ia-wa-ni-iš* „beständig (?)" (ebd. A III 24)[7].

6. Der *iš*-Adverbialis der Substantive ist dem *um*-Adverbialis eng verwandt, vertritt aber neben der Präposition *ina*

---

[1] Vgl. auch noch *du-úḫ-ḫu-mi-iš (= du"umiš)* „dunkel" in dem in altbabylonischer Sprache geschriebenen Omentext LKU 106, 7. 15.

[2] Das von Schott l. c. S. 222 erwähnte *lemniš* ist als Fehllesung zu streichen.

[3] Nach der Photographie der Tafel in VS X scheint die Lesung *el!-bi-iš* besser als Zimmerns *su-bi-iš*. Das sonst m. W. nicht bezeugte Adjektiv **elbu* gehört wohl zu der Wurzel *ilb*, die eine (noch näher zu untersuchende) bestimmte Art von „wachsen" bezeichnet.

[4] *ḫadiš* und *mašiš* könnten auch Adverbialisformen zu Infinitiven sein; doch ist das weniger wahrscheinlich.

[5] Vgl. auch *iš-te-niš* in dem Sintfluttext BE Ser. D, V 1, 3 und *iš-ti-ni-iš* RA XVI 161, 13. 17.

[6] Diese Stelle zeigt, daß *šagapuru* ein (von der Wurzel *gb/pr* abzuleitendes) Adjektiv ist, da ein *iš*-Adverbium dieser Art von einem Substantiv nicht gebildet werden kann. Für Ištar als *šagapurtu* vgl. noch CT XXV 10 II 8.

[7] Aus dem Rahmen des KH sind hier noch die schon von Schott l. c. S. 162ff. aufgeführten Adverbien *ezziš*, *arḫiš* und *kamiš* hinzuzufügen. — Für *ištu labiriš* vgl. u. S. 106[1].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000113

auch sehr oft *ana*, was bei dem *um*-Adverbialis ja nur selten und vielleicht erst sekundär der Fall ist. Ich gehe von den Fällen aus, in denen der *iš*-Adverbialis ohne abhängigen Genetiv gebraucht ist. Belege dafür finden sich schon in den altakkadischen Eigennamen des Typs *Ì-lí-iš-tá-kál* (bzw. *Ì-lí-iš-ti-kál* Orient. 18 Pl. VI Nr. 17, 31)[1], *Šar-rí-iš-tá-kál*, ^{ilu}A-MAL-*iš-tá-kál* (Belege s. MAS S. 88) und *Be-lí-iš-tá-kál* (UCP IX S. 204, 26). Lewy, der in ZA 35, 148ff. diese Namen als erster richtig erklärt hat, wies auch schon auf den gleichartigen altass. Namen *A-šùr-iš-ti-kál* bzw. *A-šur-iš-ta-ki-el* (vgl. Stephens, Pers. Names 18), den altbab. Namen *Am-mi-iš-ta-ka[l]* (LC 146, 15) und den mittelbab. Namen ^{ilu}*Nusku-iš-ti-kal* (Clay, Pers. Names 115) hin. Hinzuzufügen sind aus der Namenliste von Nippur noch die gleich gebauten altbab. Namen *A-ḫi-iš-ti-[kál]* (UM XI 2, 44 II 8; vgl. Chiera ebd. S. 141), *A-ḫu-iš-ti-kál*[2] (ebd. Nr. 38, 1 und S. 139) und ^{ilu}*En-líl-iš-ti-kál* (ebd. Nr. 8 Rs. I 6; 19 IV 2 und S. 131)[3]. Ein *iš*-Adverbialis als Objekt zu *tkl* begegnet auch außerhalb von Eigennamen in dem altassyrischen Brief BIN IV 59, 10 in *Bu-za-zu-tí-iš tí-kál* (vgl. dazu Thureau-Dangin RA 26, 96). Die Endung *-iš* hat hier die Bedeutung der Präposition *ana*. Das gleiche ist der Fall in dem Ausdruck

---

[1] Auch altassyrisch (Stephens S. 47f.), altbabylonisch (z. B. TCL X 22, 24; RA 26, 112a, 5 u. ö.) und mittelbabylonisch (UM II 2, 118, 44).

[2] Daß demnach der Adverbialis von *aḫu* sowohl *a-ḫi-iš* als auch *a-ḫu-iš* lauten konnte, erklärt sich vielleicht dadurch, daß *aḫu* im ersten Fall wie ein Nomen des Typus *ilu* behandelt wurde, während zu der Form *a-ḫu-iš* die Tatsache geführt haben mag, daß das *u* von *aḫu* vor Suffixen lang ist.

[3] Wie mechanisch diese Liste zusammengestellt wurde, zeigt der Name *A-bu-um-iš-ti-[kál]* ebd. 27 II 5 und S. 144, in dem die Mimation noch vor der Endung *-iš* steht; der Grund dafür ist, daß Namen vorausgehen, die mit dem Nom. *a-bu-um* anfingen! Statt *Anu-iš-ti-kál* ebd. S. 128 lies *Ili-iš-ti-kál*. Ob S. 143 *A-li-iš-ti⟨-kál⟩* richtig emendiert ist, ist fraglich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000114

na-da-ni-iš qá-bi (RA XIII 133, 10)[1]. Wir lernen aus dieser Stelle, daß zur Zeit der 3. Dynastie von Ur auch die Juristensprache noch die Endung *-iš* an Infinitive hängen konnte; später hat im Babylonischen nur noch die Dichtung diese Möglichkeit[2], während das Altassyrische solche Formen auch sonst noch gebraucht (vgl. *mu-a-tí-iš i-li-kà* „sie gingen zum Sterben = sie wären fast gestorben" KTS 25a 6[3]). Vielleicht liegen Adverbialisformen auch in den altakk. Namen *Ú-la-ì-lí-iš*[4] und *E-lí-iš-šà-qì* (?) (TCL II Nr. 5484 Rs. 5)[5] vor. Von altbab. Eigennamen ist hier noch *Ì-li-iš-na-di* (UM VIII 24 II 8; VS IX 154, 16; Gautier, Dilbat 12, Rs. 12; 33, Rs. 14) zu nennen. In den altbab. Briefen und Urkunden bildet die Endung *-iš* bei Substantiven nur (meist erstarrte) Orts- und Zeitadverbien[6], in denen *-iš* fast immer *ina* vertritt. Die Beispiele sind *a-ša-ri-iš* „dort" (OEC III 73, 18; YOS II 38, 17; VS XVI 79, 22; ABPh. 51, 15; VAB VI 130, 17; 186, 4[7]. 5. 7. 20. 23), *(ú-)ul-li-iš(eš)* „künftig" (Waterman, Bus. Doc. 56, 6; 64, 5; OEC III 66, 7; VS XVI 25, 17 = XIII 8, 5), *ul-li-ti-iš* „übermorgen?" (VAB VI 230, 11; VS XVI 137, 11[8])

[1] Das Altassyrische gebraucht bei *qabi* den Akk. (vgl. *ša-qá-lam qá-bi* TC II 4, 7f.; ähnl. KTS 26a, 9), ebenso das Altbabylonische beim Punktual des Verbums (vgl. *na-da-nam iq-bu-ú* TCL X 104, 9; ähnl. 108, 8f.).

[2] Vielleicht machen die Formen *dāriš* und *mādiš* eine Ausnahme; vgl. dazu u. S. 109.

[3] Hiernach Schott l. c. S. 21f. zu berichtigen.

[4] Belege bei Ungnad MAS S. 35; es liegt wohl ein Kurzname vor. Oder ist *Ú-la-ì-ni!-iš* zu lesen? Dann wären zu vergleichen die Namen *A(-a)-e!-ni-iš-ili(ì-lí)* (YOS V 1 IV 9; 2 IV 12; 4 V 17), *Ì-lí-a-e-ni-iš* (UM VIII 2, 138, 21) und *Ì-lí-e-ni-iš* (ebd. 168, 13).

[5] Die Erklärung als *Eliš-šaqi* ist recht unsicher. Wenn sie richtig ist, würde sie zeigen, daß auch das Altakk. schon *-iš* im Sinne von *ina* kennt.

[6] Die gleiche Einschränkung des Bedeutungskreises wurde oben S. 100 für die Endung *-ānum* festgestellt.

[7] Oder ist in dieser Zeile zu übersetzen: „nach dort (ließ er euch los)"? Vgl. zu diesem Wort Thureau-Dangin RA XI 156.

[8] Wörtlich: später, in Zukunft; vgl. Landsberger OLZ 1923, 71[1]. Trotz des anderen Dentals wohl nicht zu trennen von neuass. *lidiš* (Ylvisaker 61).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000115

und vielleicht *ka-liš* „irgendwo (??)" (VAB VI 22, 12; s. auch ABPh. 39) [2]2??). Ebenso wie vor den *um*-Adverbialis können auch vor den *iš*-Adverbialis andere Präpositionen treten (s. u. S. 108[4]); belegt ist m. W. nur *iš-tu la-bi-ri-iš* „seit alters her" (OEC III 43, 6)[1]. Im Altassyrischen fällt diese Beschränkung der Endung *-iš* auf Zeit- und Ortsadverbien aber weg (vgl. oben und außerdem *e-li-iš* „darüber hinaus" TC II 15, 19; 22, 18. 21 u. ö.)[2]. Im altbab. Gilgamešepos, wo *-iš* nur in der Bedeutung von *ana* sicher bezeugt ist, kommt neben den starren Adverbien *e-eš* „wohin?" (P. IV 8; M. I 7. III 1)[3] und *da-ri-iš* „für immer" (Y. IV 6) auch die Form *a-we-li-iš* (P. III 25) vor[4], die die Endung *-iš* noch in lebendigem Gebrauch zeigt. Vollends nicht auf bestimmte Bedeutungsgebiete beschränkt ist der Gebrauch des *iš*-Adverbialis im h.-e. Dialekt, und zwar vertritt *-iš* hier sowohl *ina* als auch *ana*. Neben den wohl schon starren Orts- und Zeit-

---

[1] Mit *ištu lābiriš* ist gleichbedeutend *iš-tu la-bi-ir-ti(m)* VAB VI 262, 1; ABPh. 116, 20). Daß *lābiriš* und nicht **lābirtiš* gesagt wird, liegt wohl daran, daß bei Adjektiven die Endung *-iš* nicht gern an die Femininendung gehängt wird (vgl. aber das dialektische *dāriātiš* u. S. 109); zu dem Substantiv *labīru* kann *lābiriš* ja nicht gehören, da das nicht „alte Zeit" bedeutet. *lābirtu* folgt hier also trotz substantivischen Gebrauchs noch den für das Adjektiv geltenden Bildungsgesetzen, nach denen *-iš* an den bloßen Stamm tritt.

[2] Es ist nicht ganz sicher, daß dieses *eliš* mit dem babyl. *eliš* „oben" identisch ist. Es könnte auch Adverb zu dem Adjektiv *elû* sein. Vgl. auch noch *e-li-iš* AOB I 14, 43 (hier nicht ganz klar).

[3] Vgl. auch noch *e-iš* UM V 152 X 4 bzw. *a-iš* ebd. 6. 8 *(> *aį-iš)*.

[4] Wir lesen hier *a-we-li-iš i-we* „er ward zu einem (sc. kultivierten) Menschen". Ich glaube nicht, daß in dem (nur poetischen) Verbum *ewû* der Begriff der Ähnlichkeit enthalten ist (so jetzt auch Langdon Babyl. XII 24[1]; anders Schott l. c. S. 10f. und abgeschwächt S. 254). In alten Texten kenne ich *ewû* nur in Verbindung mit *iš*-Adverbien, während es sich in jüngeren Texten auch präpositionale Ausdrücke mit *kīma* (bzw. auch *kī*; vgl. Gilg. Nin. VI 163; XI 194 Var.) folgen läßt. Gelegentlich verbindet es sich auch mit *kâ* bzw. *kiām* „so" (vgl. *a-na ma-a(n)-ni ka-a e-ma(-a)-ta* VAB II 356, 22. 41 und *ki-a-am ú-še-mu-ú* SBH Nr. 14, 22. 24, wo übrigens die akkadische

adverbien *e-li-iš* „nach oben (?)" CT XV 2 VIII 2, *ad-da-ri-iš* „für immer" RA 22, 171, 56[1], *maḫ-riš* „zuerst (?)" AK I 20ff. Rs. 17 und *sú-ur-ri-iš* „plötzlich, sogleich" VS XII 193 Vs. 11 (*šar tamḫāri*)[2] finden sich hier besonders häufig Adverbialisformen von Infinitiven (vgl. *a-ma-ri-iš* „zu sehen" Aguš. A VI 9, *da-ma-mi-iš* (vgl. S. 106[4], Schluß), *ḫa-la-qí-iš* (hier?) ebd. A VIII 29, *ma-la-kiš* „zur Beratung" AK I 20ff. Rs. 19 und *pa-ḫa-zi-iš* ? Etana BRM IV 2, 37[3]); seltener tritt *-iš* an andere Substantive (vgl. *ša-aš-ni-iš* „im Zweikampf" CT XV 4 II 17 und *i pu-lu-uḫ-ḫi-iš* „in Furchtbarkeit" (?) Aguš. A IV 7[4]). Einer besonderen Erwähnung bedarf noch die Form *šu-ul-ma-ni-iš* KH IV 44[5] (vgl. auch Schott l. c. S. 47 zu diesem Wort); denn dieses Wort ist der einzige Beleg für das Vorkommen der Endung *-āniš* in altbab. Zeit. Warum hier

---

Übersetzung das Sumerische sinnlos entstellt hat). Diese Stellen sowie die Gleichsetzung mit sumer. dù (vgl. ŠL 230, 5) bestätigen, daß *ewû* „werden (zu)" heißt (ähnlich wird auch *alāku* in Verbindung mit *iš*-Adverbien gebraucht; vgl. Schott l. c. S. 19ff.). Erst durch die Verknüpfung mit *kīma* bzw. der in späten Texten auch für *kīma* eintretenden Endung *-iš* (vgl. u. S. 128f.) entsteht die Bedeutung „werden wie". Die alte Bedeutung „werden zu" ist demnach (gegen Schott S. 222f.) auch für *maḫ-ḫu-ti-iš i-te-me* En. el. IV 88 und *i-te-mi ṭi-iṭ-ṭiš* Gilg. X II 12; v 21 anzunehmen. Ebenso möchte ich in *Ludlul bēl nēmeqi* das *e-me ḫa-šik-kiš* Babyl. VII, Pl. XI 11 (gegen den Kommentar) übersetzen: „ich wurde zu einem Tauben", da damit in Z. 13 parallel steht *a-tur* ***a-na*** *re-e-ši*; der Kommentar, der hier (Z. 12) *e-mu-u* gleich *ma-šá-lu* setzt, hat diese Bedeutung gewiß erst aus *emû kīma* abstrahiert. Unklar bleibt dabei nur noch aus dem Etana-Mythus der Vers *qí-in-ni ṣerri da-ma-mi-iš i-we* (RA 24, 106 Rs. 16). Ist hier etwa zu übersetzen: „das Nest der Schlange war (ein Gegenstand) zum Jammern geworden"?

[1] Für die Setzung einer Präposition vor den Adverbialis s. u. S. 108[4].

[2] Ferner aus dem Rahmen des KH *eliš*, *šapliš* und *dāriš* (vgl. Schott l. c. S. 162ff.).

[3] Für die Form *ḫi-a-ri-iš* vgl. Teil I 179[2].

[4] Vgl. S. 108[4].

[5] Sollte etwa auch in der Ammiṣaduga-Inschrift BE I 129 *šu-ul-ma-ni-[iš]* zu ergänzen sein? Wegen der Unklarheit des Zusammenhangs vermag ich das nicht zu entscheiden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000117

bei *šulmu* nicht die einfache Endung *-iš* gebraucht wurde, ist mir allerdings völlig unklar[1].

7. Wir kommen nun zu dem *iš*-Adverbialis mit abhängigem Genetiv, der außerhalb der Poesie nur in ganz wenigen Ausdrücken üblich ist. Der älteste Beleg dafür ist der akkadische Name des heutigen Drehem, *Puzriš-Dagan*[2], der wahrscheinlich zu deuten ist: „In der Geborgenheit bei Dagan = Im Schutze des D."; doch könnte er vielleicht auch ein Kurzname (etwa für **Puzriš-Dagan-taklāku* ?) sein. Aus den altakk. Texten kenne ich diese Verwendung des Adverbialis nur bei dem zu einer Präposition erstarrten Wort *maḫriš* „vor" (vgl. *maḫ-ri-iš* UM V 34 + XV 41: IX 10. 45; X x + 30; XI x + 7; XVIII 50; XXIVx + 2; RIU I 274 IV 5; 276 II 14 = „vor = bei"; RA XI 88 (= YOS I 10) I 16 = „vor = zu"); ähnliche präpositionale Ausdrücke sind auch in den Quellen des h.-e. Dialekts häufig (vgl. *mu-ut-ti-iš* „zu (?)" CT XV 5 III 4, *ṣe-ri-iš* „zu" VS X 215 Rs. 13; *qu-ud-mi-iš* „vor (= bei)" Etana BRM IV 2, 12; *qè-er-bi-iš* „inmitten"[3] CT XV 6 VI 3; vgl. hierzu auch noch u. S. 144f.). Das übrige Altbabylonische kennt solche präpositionalen Ausdrücke nicht. Nur bei Zeitbestimmungen gibt es einige erstarrte Wendungen, in denen auch dort der *iš*-Adverbialis mit abhängigem Genetiv vorkommt. Die häufigste unter diesen ist *da-ri-iš* u_4*-mi(-im)* „für immer" (oft; z. B. UM I 2, 10, 5; YOS II 15, 5; 109, 4), wofür in der Kudurmabuk-Inschrift RA XI 92 I 19 pleonastisch *a-na da-ri-iš* u_4*-mi* steht[4]. In dem im h.-e. Dialekt ab-

---

[1] In der späteren Sprache vertritt *-āniš* meistens die Präposition *kīma* (vgl. dazu Schott l. c. S. 47ff.). Für die Formen *arkāniš* und *aḫḫāniš* vgl. u. S. 125.

[2] Daß der oft belegte Name BA_5-ŠA-*iš-*^{ilu}*Dagan* (vgl. z. B. TCL II S. 20; Orient. 55, S. 6) so zu lesen ist, hat zuerst Landsberger in KlF I 322[4] ausgesprochen.

[3] Der folgende Genetiv ist hier abgebrochen; daß diese Wörter hier präpositional gebraucht sind, ist aber aus den übrigen Belegen für sie (in En. el. und Königsinschriften) zu erschließen.

[4] Andere altbab. Briefe haben in gleichem Zusammenhang *a-na da-ri-a-tim* (vgl. z. B. YOS II 1, 6; 61, 5). — An dieser Stelle gilt es,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000118

gefaßten Schöpfungsgedicht CT VI 5 Vs. 28 wird dafür *[d]a-ri-a-ti-iš* u_4*-mi* gesagt, woraus wir lernen, daß die Möglichkeit, die Endung *-iš* an feminine Plurale zu hängen, schon sehr früh bestanden hat[1]. M. W. nur in YOS II 39, 4 begegnet in gleichem Zusammenhang *ma-di-iš* u_4*-mi* „auf viele Tage". *mādiš* und vielleicht auch *dāriš* sind wohl Adverbialisformen von Infinitiven[2]. Im altbab. Gilgamešepos konnte der *iš*-Adverbialis mit abhängigem Genetiv noch frei gebraucht werden (vgl. *bi-ti-iš e-mu-tim* „im Sippschaftshause" P. IV 22).

einen Überblick über die Fälle zu geben, in denen die alte Sprache Präpositionen vor Adverbialisformen kennt. Zunächst ist noch einmal zu betonen, daß der Adverbialis allein nur *ina* und *ana* vertreten kann, daß aber andere Präpositionen zwecks entsprechender Modifikation der Bedeutung ihm vorangesetzt werden können, was bei *ištu* (s. o. S. 93; 101; 106) und (selten) *adi* (s. o. S. 101) bezeugt ist (später auch sonst; vgl. Schott l. c. S. 37f.). *ana* und *ina* stehen nur vor dem Lokativ auf *-u* fast immer (vgl. o. S. 94f.); vor *libbu* kann dort aber *ina* in bestimmten Verbindungen fortbleiben (s. ebd.). Vor dem *um*-Adverbialis mit abhängigem Genetiv sind *ana* und *ina* nicht bezeugt; der freistehende *um*-Adverbialis hat aber für sich allein altbab. nie die Bedeutung von *ana*, somit muß *ana* hier ebenso wie *ištu* (s. o.) vor ihn treten (s. o. S. 101). Ein dem Adverbialis vorangestelltes *ina* ist einmal bei *rēqēnum* belegt (s. o. S. 101), wo es wahrscheinlich der Emphatisierung des Ausdrucks dient; außerdem hat man aber bei *balum* „ohne" schon früh das Bedürfnis empfunden, die Adverbialisendung gelegentlich durch *ina* zu stützen (vgl. dazu o. S. 95[5]). Bei *iš*-Wörtern finden sich nur in poetischen Texten *ana* und *ina* bisweilen pleonastisch vorangestellt; die Gründe dafür sind nicht immer klar ersichtlich; vielleicht liegen sie im Metrum. Die Beispiele sind *ad-da-ri-iš* (s. o. S. 107), *a-na da-ri-iš* u_4*-mi* (s. o. S. 108), *i pu-lu-uḫ-ḫi-iš* (s. o. S. 107) und *i-na mu-ti-iš-šu* (s. u. S. 111). Im Verhältnis zur Gesamtzahl der bezeugten Adverbialisformen fallen diese Ausnahmefälle aber nicht sehr ins Gewicht.

[1] Häufig sind solche Adverbialisformen allerdings auch später nicht (vgl. Schott l. c. S. 54f. und u. S. 128 zu *aḫrâta/iš)*. Zu maskulinen Pluralen sind sie ja nie gebildet worden; daß ein Zusammenhang zwischen der Endung *-āniš* und der Pluralendung *-ānu/i* besteht, hat Schott l. c. S. 47ff. mit Recht bestritten.

[2] Daß sie von den Adjektiven *mādu* bzw. *dārû* abzuleiten sind, ist zwar nicht unmöglich, aber sehr unwahrscheinlich, da sichere Beispiele für einen solchen Gebrauch des Adverbs vom Adjektiv fehlen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000119

Im h.-e. Dialekt fällt sogar noch die Beschränkung auf lokale und temporale Ausdrücke fort (vgl. *šu-pí-iš du-un-ni-ša* „ihre Macht hervortreten zu lassen (tritt sie...)" Aguš. B II 13. 17; *ep-ši-iš pí-šu-nu* „auf ihr Wortergreifen (hören sie)" RA 22, 171, 40). Die geringe Zahl der Beispiele zeigt aber, daß Ausdrücke dieser Art auch in der Dichtung als etwas ungewöhnlich empfunden und vielleicht nur bei metrischem Zwang verwendet wurden[1]. Auch in späteren poetischen Texten sind sie selten (vgl. die Beispiele bei Schott l. c. S. 39f.).

iš-Adverbien mit Pronominalsuffixen finden sich aber nur in altakk. und altbab. Texten, wobei *-iš* wieder sowohl im Sinne von *ina* als auch von *ana* gebraucht wird[2]. In den altakk. Inschriften sind von diesen Formen belegt *qá-ti-iš-su* (*ana*; UM V 36 Rs. III 19; RIU I 275 III 5) und *maḫ-rí[-iš-šu ?]* (*ana*; RIU I 274 II 20). Im Altbabylonischen ist *-iš* mit Suffix fast nur in Dichtungen bezeugt[3]; es begegnet aber auch einmal in einer gleichzeitigen Susa-Urkunde (vgl. *ḫa-ra-ni-iš-šu (ina)* DPM 22, 39, 14); der babyl. Dialekt von Susa hat ja auch sonst manche dem normalen Altbabylonischen fremde Eigenarten. Im altbab. Gilgamešepos ist diese Bildungsweise nur durch die Form *da-na-ni-iš-šu* bezeugt (P. V 36 in zerstörtem Kontext; Lesung nicht ganz sicher), die doch offenbar der Adverbialis eines Infinitivs ist, den wir eigentlich im Gilgamešepos nicht erwarten würden; so aber

---

[1] Das in den späteren Königsinschriften nicht seltene Adverbium *kališ* mit abhängigem Genetiv muß man mit Landsberger wohl auch im *šar tamḫāri*-Epos VS XII 193, 8. 15 in *[ka]-li-iš pa-ra-ak-ki* ergänzen. Schott faßt *kališ* l. c. S. 40f. als eine rhythmisch bedingte Kurzform für *kališunu/šina* (vgl. Teil I 218) auf, da ein richtiges *iš*-Adverb hier nicht gut vorliegen kann; doch ist das unsicher. Vielleicht ist *kališ* ebenso wie *qerbiš* in En. el. (s. u. S. 127[2]) zu deuten.

[2] Bei jedem Wort wird wieder angemerkt, ob *-iš* für *ina* oder *ana* eintritt.

[3] Die Form *watrišši* wird u. S. 117 besprochen. Für die altbab. Schreibung *Ma-ni-iš-ti-iš-šu* des Namens *Maništusu* vgl. u. S. 138[1]; die gleiche schlechte Schreibung liegt vor bei *šal-la-ti-iš-šu* statt *šalašī-šu* (s. u. S. 132[3]) in KAR 196 III 30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000120

zeigt diese Form in Verbindung mit dem oben genannten *bītiš emūtim*, daß es auf dem Gebiet der Adverbialisbildungen dem Gilgamešepos nicht so sehr an sprachlichen Möglichkeiten fehlt, als an dem Bedürfnis diese auszunutzen. Aus den alten Dialekthymnen ist aber eine größere Anzahl solcher Formen bezeugt; vgl.

mu-ut-ti-iš-šu-un (ina) RA 22, 171, 39
i-na mu-ti-iš-šu (s. S. 108[4]) CT XV 5 II 6
pa-ni-iš-ša (ana) Aguš. A VII 21
qá-ti-iš-ša (ina?) RA 22, 170, 14; Aguš. B VIII 8
ši-e-pi-iš-šu (ana) CT XV 4 II 16
pu-uḫ-ri-iš-šu-un (ina) RA 22, 171, 33
ri-ig-mi-iš-ka (ina) Kēš-H. II 6
ni?-bi-iš-ša (Lesung unsicher) Aguš. B VII 4
si-im-ti-iš-ša (ina) RA 22, 170, 10
šu-ub-ti-šu-nu[1] *(ina)* CT XV 2 VIII 10

In der späteren Sprache hat vor Suffixen der Adverbialis auf *-um* den auf *-iš* völlig verdrängt[2]; vor den Suffixen der 1. Person ist *-iš* vielleicht nie verwendet worden (vgl. u. S. 120[1]).

8. Wir haben nun noch einige Sonderbildungen zu betrachten, und zwar zunächst die Wörter mit zwei Adverbialisendungen, von denen es 2 Arten gibt: eine mit den Endungen *-iš* und *-um* und eine mit den Endungen *-iš* und *-am* (zu der letzteren vgl. Torczyner, Entstehung d. sem. Sprachtypus S. 62—64 und Schott l. c. S. 52—54). Beide Arten begegnen

[1] Mit Landsberger nur ungenaue Schreibung von *šubtiš-šunu*.

[2] Auch in En. el. und anderen jüngeren Abschriften alter Texte begegnet die Endung *-iš* mit Suffix nicht mehr, sie scheint hingegen in Texten aus Amarna und Boghazköi vorzukommen, wo sich im Rimišarma-Vertrag KBo I 6 Rs. 11 *e-li-iš-šu* und in VS XII 193 Rs. 13 (Abschrift des *šar tamḫāri*-Epos) *re-ši-iš-šu* findet. Da aber dem *re-ši-iš-šu* parallel *šu-pá-la-aš-šu* steht, das natürlich aus **šupalān-šu* assimiliert ist, zeigt sich, daß wir auch *re-ši-iš-šu* und *e-li-iš-šu* auf **rēšēn-šu* bzw. **elên-šu* zurückführen müssen. Wir lernen daraus, daß in den babylonischen Dialekten des Westens die Suffixe direkt an die Endung *-ān* treten konnten, was im Altbabylonischen ja nicht möglich ist; für die hierin liegende Verkennung der Einheit der Endung *-ānum* vgl. auch u. S. 115[4]. Nur gelegentlich tritt dort noch die Adverbialisendung *-um* zwischen *-ān* und das Suffix (vgl. *i-ia-nu-uš-šu* KUB III 22, 8).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000121

im Altakkadischen. Ich stelle nebeneinander: 5400 *eṭlū u-miš-šum* (=sm. u_4-šú-šè) *ma-ḫar-su aklam ikkalū* UM V 34 + XV 41 VI 46ff. und *I immeram in ki-zi-im I immeram in me-ḫi-im ù-mi-sá-am ú-ki-in-šum* VAB I 178 d II 14ff. *u-miš-šum* im ersten Satze heißt sicher „an jedem Tag, täglich". Demgegenüber könnte *ù-mi-sá-am* vielleicht „für jeden Tag" bedeuten, und wir könnten dann einem „Wo"-Kasus auf *-um* einen „Wohin"-Kasus auf *-am* gegenüberstellen, doch ist diese Annahme bedenklich. Einmal stammt der erste Text aus Akkad, der zweite aus Elam; es könnte also nur ein Dialektunterschied vorliegen. Außerdem aber ist die Endung *-am* schon im Altakkadischen nicht nur ein Richtungskasus; sondern die Endung *-ki'ām* (altass. *-kam*) z. B. bezeichnet einen Lokativ schon in dem etwa aus der Zeit der 3. Dynastie von Ur stammenden Brief UM I 2, 1, in dem *áš-ra-ki-am* Z. 16 offenbar „dort" bedeutet[1]. Aus altbab. Briefen ist hier als besonders lehrreich der Ausdruck *i-mi-it-tam ù šu-me-lam* „zur Linken und zur Rechten" (ABPh. 106, 12f.) zu nennen[2]. Dazu kommt noch, daß der ganz andersartige Gebrauch der Endungen *-(i)šum* und *-išam* im Altassyrischen keinen Unterschied der oben vermuteten Art erkennen läßt (vgl. u. S. 114f.). Entscheidend ist zwar keiner dieser Gegengründe, denn eine vielleicht in für uns prähistorischer Zeit noch lebendige Scheidung zwischen diesen beiden Endungen könnte später verloren gegangen sein. Die Frage muß demnach, solange nicht weiteres Material Klärung bringt, offen bleiben.

---

[1] Altass. auch *áš-ra-kam* „dort" (z. B. TC II 26, 9; KTS 31 c, 14) neben dem häufigeren, altbab. *ullēki'ām* entsprechenden *ammakam* (Gegensatz *annēki'ām* bzw. *annakam* [auch altbab. TCL X 125, 15]; vgl. dazu Thureau-Dangin RA 21, 140[3]). Vgl. auch noch altass. *a-a-kam* „irgendwo" KTS 15, 10; 37b, 7 (altbab. entspricht *a-i-ki-a-am* „wo?" UM V 152 IX 27ff.).

[2] Bei den Zeitadverbien wie *ūmam* „heute", *mūšam* „nachts" u. ähnl. war mit Landsberger vielleicht die ursprüngliche Bedeutung „den Tag (die Nacht) hindurch" (zahlreiche weitere Adverbien dieser Art stellt die Nippur-Tafel UM V 152 XI zusammen, wo die Endung *-am* sogar an feminine Pluralformen tritt).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000122

Im Altbabylonischen ist die Endung *-išum* von *-išam* völlig verdrängt worden[1], und für letztere zeigen die aus den Briefen bekannten Beispiele eine fest umgrenzte distributive Bedeutung, die durch die hier gegebenen Übersetzungen vielleicht am ehesten zu verdeutlichen ist; vgl. u_4*-mi-ša-am* „Tag für Tag" (oft; z. B. LḪŠ 54, 16; VS XVI 134, 4)[2], *ša-at-ti-ša-am* (VAB VI 78, 7; 266, 16)[2] bzw. *ša-at-ti-ša-am-ma* „Jahr für Jahr" (ebd. 187, 10; 245, 5), *i-di-ša-am* „Seite für Seite" (ebd. 64, 27) und *šu-me-ša-am* „Namen für Namen" (ebd. 51, 25)[3]. Ganz gleichartig sind die von Schott l. c. S. 163. 166. 250 (unten) verzeichneten Belege aus den Königsinschriften für *ūmišam* (hinzuzufügen ist UM VII 133, 76 [Ḫammurabi]) und *warḫišam* „Monat für Monat", ebenso die in den Dialektdichtungen vorkommenden Beispiele u_4*-mi-šam(ša-am)-ma* (AK I 20ff. Rs. 19; Etana BRM IV 2, 39) und *ša-at-ti(-i)-ša-am-ma* (CT XV 2 VIII 3; 4 II 15); letzteres hat hier vielleicht schon die aus „Jahr für Jahr" entwickelte abgeblaßte Bedeutung „für die Dauer" (vgl. Schott l. c. S. 53)[4]. Die Ausführungen Schotts (l. c. S. 54) über die zeitliche Abfolge von *-išam* und *-išamma* sind hiernach nicht ganz zutreffend; denn beide Formen sind altbabylonisch; es fällt aber auf, daß die Dichtungen (wohl aus rhythmischen Gründen) die in den Briefen nur selten gebrauchten Formen mit *-ma* durchaus bevorzugen[5].

[1] Ebenso *ennum* durch *ennam* (Landsberger); vgl. dazu o. S. 99[1].

[2] Gelegentlich begegnen auch Formen ohne Mimation (vgl. u_4*-mi-ša* VAB VI 236, 38; *ú-mi-ša* VS XVI 93, 22; *ša-at-ti-ša* ebd. 157, 25; VAB VI 264, 12; VS VII 103, 16), obwohl sich bei dieser Endung (anders als bei den anderen Kasusendungen) im allgemeinen die Mimation noch bis in die späte Sprache erhalten hat (vgl. Schott l. c. S. 52f.).

[3] In dieser Zeile hat noch ein weiteres, bisher unverständliches Wort auf *-išam* gestanden, das Ungnad fragend ki ?-ri ?-*ša-am* liest [Gegen Kraus, MVAG 36, 1, 174 ist in VS XVI 179, 16 *mu-ši-**ta**-am* zu lesen].

[4] Ist diese Bedeutung auch für die mimationslose Form *ša-at-ti-ša* Aguš. B VII 15 anzunehmen?

[5] Das altbab. Gilgamešepos hat aber u_4*-mi-ša-am* (M. III 8). — Zu Unrecht stellt Torczyner, Sprachtypus S. 64 mit den *-išam*-Bildungen

Eine ganz andere Bedeutung hat die Endung *-išam* bei Pronominalstämmen, wie die Form *ú-ul a-i-ša-am-ma* „es ist nicht irgendwohin, daß.." in dem grammatischen Nippurtext UM V 152 X 3 zeigt; hier hat *-išam* offenbar ebenso wie *-iš* die Bedeutung von *ana*[1]. Gut bezeugt ist diese Verwendung von *-išam* im Altassyrischen, in dem die Adverbien *a-ni-ša-am* „hierher" (vgl. z. B. TC II 2, 22; 18, 19) und *a-mì-ša-am* „dorthin" (vgl. z. B. KTS 20 Rs. 21; 25b 15) sehr gebräuchlich sind[2]. Die gleiche allativische Bedeutung wie *-išam* hat im Altassyrischen die Endung *-šum*, die durch die im Assyrischen beliebte Vokalsynkopierung (vgl. dazu

---

Formen wie *ši-na-šan* „zu je zweien (?)" (CT XV 49 IV 12. 13) und sogar *ina šal-še-né* und *ina ra-bu-še-né* „vor drei bzw. vier Jahren" (ABL 49, 13; 252, 17) zusammen. Von diesen nur neuassyrisch bezeugten Wörtern ist *šinašan* offenbar eine reduplizierte Form von *šena* „zwei", während *šalšene* und *rabušene*, wie Landsberger erkannt hat, aus den Zahlen *šalšu* bzw. *re/abû* und einer (maskulinen?) Nebenform (mit Vokalharmonie) zu *šattu* „Jahr" zusammengesetzt sind, wobei im ersteren Fall durch haplologische Silbenellipse das *-šu* ausgefallen ist. Den Beweis für die Richtigkeit der Deutung liefert das in ABL 252, 17 parallel stehende *šad-daq-diš* „im vorigen Jahr" (vgl. dazu Pick, OLZ 1909, 165ff.).

[1] Vielleicht verhält sich *a'išamma* zu *a'iš* ebenso wie *aiju* zu *aijumma*; dann läge hier in dem Element *-am(ma)* nicht der alte „Richtungskasus" *-am* vor, sondern das verallgemeinernde *(-am)ma*, und die Endung *-išam* in der Bedeutung von *ana* (bzw. altbab. auch *-iš)* wäre demnach nur altassyrisch; doch ist diese Erklärung von *a'išamma* unsicher, solange Belege aus zusammenhängenden Texten noch ausstehen.

[2] Für die distributive Bedeutung der Endung *-išam* kenne ich im Altassyrischen kein Beispiel! Vielleicht ist auch die Konjunktion *kīšam(ma)* als eine *-išam* Bildung zu deuten (= **kī* + *išam)*; allerdings ist es auch nicht ganz ausgeschlossen, daß sie aus einem erstarrten Imperativ *qīšam(ma)* „gib mir (zu)" entstanden ist; die Bedeutung scheint mit Landsberger „wenn etwa" (so gegen Dossin, Babyl. XI 200f. in YOS II 63, 18) und, wenn in adversativen Sätzen doppelt gesetzt, „ob — oder, entweder — oder" zu sein (vgl. neben der zerstörten Stelle VS XVI 63 Rs. 2ff. besonders in dem altass. Brief TC II 39 den Satz 28ff.: *I.ù at-ta ki-ša-am id-a ki-ša-am ta-dí-a mì-šu-um té-er-ta-ku-nu lá i-li-kam*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000124

auch Teil I 187[1]) aus *-išum* entstanden ist[1]. Diese ist zumal häufig in dem Frageadverbium *mì-šu-um* „warum?" (vgl. z. B. MVAG 33, 238, 21; 243, 7; 252, 5)[2], das mit *a mì-nim* wechselt (vgl. Teil I 199[5]); es ist besonders zu beachten, daß *-šum* hier nicht lokale Bedeutung hat. In dem einzigen uns erhaltenen altass. poetischen Text, der *Lamaštu*-Beschwörung BIN IV 126, begegnet diese Endung auch außerhalb solcher starrer Adverbien in dem Satz *a-bu-ša iš-tù ša-ma-e i-pu-ṣa-ší qá-qá-ar-šum* „ihr Vater schmetterte sie vom Himmel herab auf die Erde" (l. c. 11—13); hier bezeichnet sie aber die örtliche Richtung mit dem doppelten Aspekt des „weg (vom Himmel)" = *iš* und „her (zur Erde)" = *um*. Ob ein Bedeutungsunterschied zwischen den Endungen *-išam* und *-išum* im Altassyrischen bestand, geht aus den wenigen Beispielen nicht sicher hervor; jedenfalls ist *-išam* bisher nur bei Pronominalstämmen nachgewiesen, was aber zufällig sein kann[3].

9. Zum Schluß ist noch eine andere Erweiterung der Endung *-iš* bei Adjektiven zu besprechen. Es handelt sich hier um die Formen *e-ri(-iš)-ši-ia* (ABPh. 34, 7; YOS II 106, 17; VAB VI 129, 23), *e-ri-i[š-š]i-i(?)-ša* (ABPh. 139, 12) „in meiner (ihrer) Nacktheit" und *e-di-ši-ia* (ABPh. 42, 17), *e-diš-ši-ši-ša* (En. el. I 43), *e-diš-ši-šú* (Gilg. Nin. XII 55) „in meiner (ihrer, seiner) Alleinheit". Es ist kaum ein Zufall, daß von denselben Wurzeln ערי und יאד in der späteren Sprache die gleichbedeutenden Bildungen *mi-ra-nu-uš-šú* (wohl ältester Beleg *Šurpu* II 51) und *e-da-nu-uš-šú* (wohl ältester Beleg Gilg. Nin. VII IV 12) vorkommen[4]. Während

[1] Im Gegensatz dazu hat das Altakkadische durch Verdoppelung des *š* das *i* betont (vgl. *u-miš-šum* o. S. 112).

[2] Lewy schreibt fälschlich in zwei Worten *mì šu-um*.

[3] Die Form *e?-eš-ši-ša-am* Kěš-H. VI 17 bleibt hier außer Betracht, da sie nicht sicher zu deuten ist.

[4] Daß *mērânu* ein Substantiv („Nacktheit") ist, scheint mir mit Weidner AfO VII 275 trotz Jensens Anmerkung bei Schott l. c. S. 51 sicher; als Ideogramme begegnen BAR (s. ŠL 74, 82), ŠÀ-SUD (s. ŠL 384, 167b) und [KUŠ] (UM V 102 VII 50). Unter den von Jensen KB VI 2, 3* für dieses Wort genannten Stellen machen

aber diese letzteren Bildungen ihrer Form nach ziemlich durchsichtig sind, können wir die Formen *ēdiššīšu* usw. noch nicht sicher analysieren. Die akkadischen Vokabulare führen als Grundwörter dafür die Adjektive *ēdiššu* (= sum. aš, ušu(m); vgl. ŠL Nr. 1, 4; 11, 49) und *ēriššu* (UM V 102 VII 50; vgl. dazu Ungnad, ZA 31, 45) auf, die aber außerhalb der hier besprochenen Formen kaum Verwendung ge-

---

KB VI 2, 2ff., 10: *pa-ag-ru sinništu me-re-nu*, ebd. 59: *pag-ru me-re-nu*, 71: *pag-ru me-re-in-nu ki-is-su-gu* und 111: *[pag-r]u me-re-nu sinniš-tum* noch sehr große Schwierigkeiten. Jensen faßt l. c. *me-re-nu* als Adjektiv, was nicht angeht, da das Akkadische auf *-ānu* auslautende Adjektive nicht kennt; vielmehr muß zur Adjektivierung der nach Landsberger meist einen determinierten singulären bzw. einzelnen Gegenstand charakterisierenden Endung *-ānu* (vgl. *nādinum* „Verkäufer", aber *nādinānum* „der Verkäufer (in dem betreffenden Einzelfall)" u. ä.) noch das Nisbenelement *-ī* treten: „nackt" heißt somit *mērânû*, wozu der Plural *mi-ra-nu-te* in BA III 325 VII 26 bezeugt ist. Nach dem parallelen *pag-ru nūnu* KB VI 2, 2, 21 und *pag-ru nēšu* ebd. 47 wird man wohl am besten übersetzen: „Der Leib: Nacktheit". Die bei einer *maqtal*-Bildung singuläre Endung *-ānu* ist hier mit Landsberger vielleicht so zu erklären, daß Nacktheit beim Menschen normalerweise kein Dauerzustand ist, die Endung *-ānu* hier also das nur Zeitweise dieses Zustandes kennzeichnet und unterstreicht (ähnlich ist diese Endung wohl auch in Wörtern wie hebr. עִבְרוֹן, רְעָבוֹן u. a. m. zu erklären). Im Gegensatz zu *mērânu* ist *ēdānu* wohl kein richtiges Substantiv, sondern eine starre Adverbialisform wie *elênum* usw.; daß von ihm in den Rib-Addi-Briefen Genetive wie *i-na i-di-ni-ia* gebildet werden (Belege bei Ebeling VAB II 1400), ist kein Gegenbeweis, da das Akkadische des Westens ja auch sonst die Eigenart dieser *-ānum* Adverbien verkannt hat (vgl. o. S. 111[2]). Ähnlich wie von dem Adverbium *elênu* ein Adjektiv *elênû* wurde auch von *ēdê/ânu* ein Adjektiv *ēdê/ânû* „allein, einzeln" gebildet (vgl. z. B. *e-de-nu-ú* KAH II 59, 86; Sarg. 8. Feldz. 312; *e-de-ni-ti* ebd. 132; *e-da-nu-tú* KAR 178 X 72. XI 78 u. ö.). Als drittes Wort dieser Reihe von Adverbialisformen ist wohl das nur in Verbindung mit Suffixen bezeugte **šēpānum* „füßlings" der Geburtsomina zu nennen (für die Belege von *še-pa-nu(-uš)-šu(-nu)* usw. vgl. Verf. OLZ 1933 zu LKU). Daß das *šēpānuššu* ebenso wie *ṣuprānuššu* als Adverbialis Dualis zu deuten ist (vgl. dazu o. S. 97[6]), ist der Bedeutung wegen unwahrscheinlich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000126

funden haben dürften[1]. Wahrscheinlicher scheint mir, daß in *ēdiššīšu* usw. außer dem *iš*-Adverbialis noch die aus Formen wie *maḫrī-šu*, *elī-šu*, *alī-šu*, *šalašī-šu* (s. u. S. 132[3]), mittelass. *šanûtē-šu* (z. B. KAV 2 II 33. IV 6) u. a. m. bekannte Endung *-ī (> *ai)* enthalten ist, wobei das doppelte *š* vielleicht ebenso wie in *ūmiššum* das vorhergehende *i* vor Synkope schützen sollte; die Grundwörter wären dann die Adjektiva *(w)ēdu* und *ērû*[2]. Syntaktisch können diese Formen sowohl zum Subjekt als auch zum Objekt als Appositionen treten[3]. — Vielleicht gehört hierher auch die singuläre Form *wa-at-ri-iš-šu* (VAB VI 35, 19), die mit Landsberger wohl „überflüssigerweise" bedeutet und durch Synkope aus **watri(š)šišu* entstanden sein könnte[4]; denn an ein von einem Adjektiv gebildetes *iš*-Adverb wird sonst nie ein Suffix gehängt.

10. Nach diesem Überblick über die Verwendungsweisen der Adverbialisbildungen auf *-um* und *-iš* müssen wir noch kurz auf das Verhältnis beider Formen zueinander und ihre mutmaßlichen Grundbedeutungen eingehen. Daß die Endung

[1] Im Boghazköi-Akkadisch wird zu diesem *ēriššu* der Vokabulare sogar ein Abstraktum *errišuttu* „Nacktheit" gebildet (vgl. *(e-)er-ri-šu-ut-ta* BoSt 8, S. 34, 63; 52, 30 und dazu Weidner ebd. S. 34[1]). Das Neuassyrische hat aus *eriššu* und *mērênu* die Neubildung *mēreššu* „nackt" contaminiert (vgl. *mi-ri-šu-tú* ABL 2 Rs. 3; vielleicht gehört mit Zimmern auch die Vokabulargleichung bar-bi-šè-gar = *me-reš-á-a-tu* CT XII 34 I 46 hierher).

[2] *(w)ēdu* ist ja auch nicht selten bezeugt; *ērû* hingegen kenne ich bisher nur im Altass. (vgl. *e-ri-um a-ta lá ta-lá-ak* „nackt (= ohne Geld) sollst du nicht gehen" KTS 17, 21).

[3] Syntaktisch ebenso behandelt wird der adverbielle Akkusativ *rēqussu* „in seiner Leerheit = mit leeren Händen" (vgl. z. B. *re-qú-us-sú i-il-la-kam-ma* VAB VI 154, 27), der mit gleichbedeutendem *a-na re-eq-ti-ia-ma* (ebd. 242, 32) zu wechseln scheint (mittelass. dafür *ra-qu-te-e-ša* KAV 1 V 19). Ähnlich kann auch der arabische Ḥāl-Akkusativ mit Suffixen verwendet werden (vgl. Wright, Grammar[3] II S. 116f.).

[4] Wohl die gleiche Synkope liegt vor in der wahrscheinlich auch hierher gehörigen Form *na-muš-šu-nu* En. el. I 22 (>**nammušīšunu*), die gewiß nicht von *nammušīšu* Assurb. II 21 (vgl. dazu Th. Bauer, Mat. zu Assurb. 1) zu trennen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000127

-um eine alte Lokativendung ist, scheint sicher; auch die zu Adverbien erstarrten, nicht sehr zahlreichen Wörter mit den Endungen **-um* und *-ū* in den anderen semitischen Sprachen[1] bestätigen das aus der Beobachtung der älteren akkadischen Dialekte gewonnene Ergebnis. Ungeklärt bleiben muß allerdings das Verhältnis der Adverbialisendung *-um* zur Nominativendung *-um*. Schwieriger zu erkennen ist die Grundbedeutung der Endung *-iš*[2], da sie, wenn sie auch in der alten Sprache meist in der Bedeutung der Präposition *ana* als Richtungsexponent gebraucht wird, daneben auch schon in den ältesten Texten als Lokativendung vorkommt (vgl. die Präposition *maḫriš* „vor" = „zu" und „bei" [s. dazu o. S. 108] sowie wahrscheinlich den Stadtnamen *Puzriš-Dagan* [s. dazu o. S. 108]). Dafür daß die Endung ursprünglich eine Art Richtungsexponent war, spricht aber neben der Mehrzahl der alten Belege noch die Tatsache, daß das *-š* dieser Endung, wie

---

[1] Die meisten von ihnen hat bereits Brockelmann, Grundriß I § 245 unter „Lokativ" zusammengestellt, und zwar ist die mimationslose Endung *-ū* nur im Südsemitischen (Arabisch und Äthiopisch) noch sicher bezeugt (vgl. die Beispiele in Wright, Grammar[3] I § 363 und Dillmann, Äth. Gramm.[2] S. 341f.), während für das Nordsemitische nur syr. ܟܕܘ (ܡܢ) „schon, genug" (vgl. Brockelmann, Lex. syr.[2] 318b) zu nennen ist, dessen Erklärung als alter Lokativ keineswegs feststeht. Die Endung **-um* hingegen kommt in allen semitischen Sprachen vereinzelt vor, und zwar gehören hierher außer den bereits von Brockelmann a. a. O. genannten Wörtern äth. *temālem* „gestern" und hebr. פִּתְאֹם „plötzlich" (hebr. שִׁלְשׁוֹם ist dort aber zu streichen, da aus akk. *šal(a)šūmi* entlehnt) noch mit Landsberger hebr. הֲלֹם = ar. *halumma* „hierher" (Gegensatz הֲלְאָה „dorthin, fortan") und wahrscheinlich syr. ܡܬܘܡ „immer" (vgl. Brockelmann Lex. syr.[2] 409b) und hebr. עָרוֹם bzw. עֵירֹם „nackt", das, obwohl es schon sehr früh in ein Adjektiv umgedeutet wurde (vgl. Ges.-Buhl[16] 584f. 618), doch gewiß zur Wurzel ערה zu stellen ist (so auch Gelb RSO XII 231; für die entsprechenden akkad. Ausdrücke vgl. o. S. 115f.); schließlich ist wohl auch ar. *ṯumma* „dann" hierher zu stellen. Ein Bedeutungsunterschied zwischen den Formen mit Mimation und den mimationslosen läßt sich nicht feststellen.

[2] Die Endung *-iš* bei Adjektiven lasse ich hier beiseite, da ihr Verhältnis zu der Endung *-iš* bei Substantiven noch nicht geklärt ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000128

Landsberger erkannt hat, gewiß nicht von dem *-š* der Dativformen der Pronomina zu trennen ist. Daß beide Endungen zusammengehören, wird noch weiter bestätigt durch einen Vergleich mit den kuschitischen Agau-Sprachen, in denen *s* (bzw. *š*) Dativelement sowohl beim Nomen als auch beim Pronomen ist[1]. Man darf demnach vermuten, daß *-iš* im

[1] Während die Verwandtschaft der akk. Pronominalflexion mit der der Agau-Sprachen schon von Bertin in JRAS 1885, 72ff. festgestellt wurde (vgl. auch Reinisch, Das persönliche Fürwort .. in den chamito-semit. Sprachen § 256ff.), wurde der Parallelismus beim Nomen bisher noch nicht beobachtet; es sei daher kurz auf ihn eingegangen. Ich stütze mich dabei auf die Grammatiken von Reinisch (Die Bilinsprache, Wien 1882; Die Chamirsprache, Wien 1884; Die Quarasprache, Wien 1885; Die Kafa-Sprache, Wien 1888) und Conti Rossini (La langue des Kemant en Abyssinie, Wien 1912), auf die mich Herr Prof. Klingenheben freundlichst hinwies. Die Syntax der Kasusendungen in diesen Sprachen ist freilich nur sehr unvollkommen erforscht; daher können die folgenden Auszüge aus Reinisch und Conti Rossini für eine ins einzelne gehende Vergleichung von Akkadisch und Agau-Sprachen nicht verwendet werden. — Über die Verwandtschaftsverhältnisse der Agau-Sprachen untereinander vgl. Conti Rossini a. a. O. S. 25ff.

Die Agau-Sprachen flektieren die Nomina mit Hilfe von Postpositionen, und zwar findet für den Akkusativ in der Regel die Postposition *-t* (nach Konsonanten *-tī*), die im Chamir auch Genetivexponent ist (Reinisch, Chamir § 206f.), und für den Dativ die Postposition *-s* (bzw. *-sī*), die in einigen Dialekten (Quara, Kemant, Wag) *-š* (bzw. *-šī*) lautet, Verwendung. Beide Postpositionen bezeichnen aber nicht nur das nähere bzw. fernere Objekt, sondern sind auch Richtungsexponenten. So findet sich *-t* auch in dem Adverbium Chamir *aūt*, Quara *at(ē)*, Kemant *awid* usw. (vgl. Conti Rossini l. c. S. 172; Reinisch, Quara § 134), das „wo?“ und „wohin?“ bedeutet. Weiter verbreitet als lokale Partikel ist *-s(ī)*, das im Chamir sowohl in lokativer (z. B. *Karan-sī* in Hauran, *giriyá-s* „bei Tage“) als auch in ablativer Bedeutung vorkommt (z. B. *Birrū-s* aus Birru); beide Elemente zusammen ergeben dort die Postposition *-tis*, die gleichfalls ablativisch ist und wie *-is* auch als Komparativelement dient (vgl. Reinisch, Chamir § 217. 242ff.). Der Parallelismus mit dem akk. *-iš*, das ja auch „dativisch“ und lokativisch gebraucht wird, ist auffällig. Ein weiterer schlagender Parallelismus mit dem Akkadischen liegt nun in folgendem: Nur das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000129

ältesten Akkadischen eine Kasusendung war, die ursprünglich wohl besonders die Richtung „weg, nach dort" kennzeichnete[1], wobei aber, wie es scheint, die älteste Sprache

Chamir führt die hier dargestellte Scheidung zwischen Dativ und Akkusativ noch ziemlich scharf durch (Reinisch, Chamir § 210f.); das Quara und das Kemant verwenden aber die Endung *-s(ī)* auch schon bisweilen neben *-t(ī)* für den Akkusativ, während die neben *-s(ī)* für den Dativ gebrauchte Endung *-š(i)* nur Dativendung ist (Reinisch, Quara § 120f.; Conti Rossini l. c. § 143f.); völlig aufgegeben aber hat die Unterscheidung zwischen Dativ und Akkusativ das Bilin, das *-s(ī)* und *-t(ī)* promiscue verwendet (Reinisch, Bilin § 157). Da das Bilin in mancher Hinsicht archaischer ist als die übrigen Agau-Sprachen (vgl. Reinisch, Bilin S. 9f.; Conti Rossini l. c. S. 27f.), glaubt Reinisch, daß das Bilin auch auf diesem Gebiet eine ältere Sprachstufe verkörpert (so z. B. Chamir § 210; Das persönliche Fürwort § 257), eine Ansicht, die gewiß irrig ist, da eine nachträgliche Differenzierung beider Kasus kaum denkbar ist; zudem hat ja das Akkadische beim Pronomen genau die gleiche Entwicklung durchgemacht, indem dort im Laufe der Zeit die Unterscheidung beider Kasus durch die Konsonanten *t* und *š* immer mehr verwischt wurde (vgl. Teil I S. 185ff.). — Für sich innerhalb der kuschitischen Sprachen steht das den Agau-Sprachen verwandte, hier bisher beiseite gelassene Kafa, das den Dativ beim Nomen und Pronomen ebenfalls durch die Postposition *-s* bezeichnet, eine Akkusativendung aber nicht kennt (Reinisch, Kafa § 46. 61). Ebenso wie gelegentlich im Chamir (Reinisch, Chamir § 208) wird der Dativ hier auch in manchen Verbindungen adnominal anstatt des Genetivs gebraucht (Kafa § 44). Nur kurz hingewiesen sei noch auf die Präposition *s-* des Schilḥ, die nach Stumme, Handbuch des Schilḥischen von Tazerwalt § 193 „nach, zu, mittels" bedeutet, wo aber der Gleichklang mit der kuschitischen Postposition *-s* auch zufällig sein könnte.

[1] Dafür daß *-iš* ursprünglich im Gegensatz zu der Endung *-um* ein — sei es allativisch, sei es lokativisch — „nicht-hier" bezeichnete, könnte mit Landsberger sprechen, daß Suffixe der 1. Person nach *-iš* nie und solche der 2. Person nur vereinzelt bezeugt sind, ein argumentum ex silentio, das bei unserer geringen Kenntnis der ältesten Sprache freilich nicht überschätzt werden darf. Ferner fällt auf, daß bei den Sargoniden gelegentlich einem *eliš* bzw. *elâniš* ein *šaplānu* gegenübersteht (vgl. Schott l. c. 50), wo man mit Landsberger den Wechsel der Endungen so erklären könnte, daß *šaplānu* eigentlich „hier unten (auf der Erde)" und *eliš* „dort oben (im

nicht das Bedürfnis empfand, den Unterschied zwischen lokativischer (Frage „wo?“) und allativischer (Frage „wohin?“) Bedeutung durch besondere Bildungen zum Ausdruck zu bringen[1]. Da von dieser Kasusendung weder in den anderen semitischen Sprachen noch in den übrigen Hamitensprachen sichere Spuren nachweisbar sind, müssen wir in ihr wohl eine akkadisch-kuschitische Sonderbildung sehen[2].

Die ursprünglich demnach wohl durchaus verschiedenen Bedeutungen der Endungen *-um* und *-iš* wurden schon frühzeitig einander immer mehr angeglichen; dafür wurden aber die Gebrauchsweisen, die ursprünglich beiden gemeinsam

---

Himmel)“ bedeute. Dagegen spricht jedoch, daß in den Sargonideninschriften sonst von einem solchen Bedeutungsunterschied nichts mehr zu merken ist, außerdem aber, was noch wichtiger ist, die alten Dichtungen wie der Rahmen des KH und En. el. auch eine solche formale Unterscheidung nicht kennen, sondern ebenso wie die meisten späteren Königsinschriften (vgl. Schott l. c. S. 162ff.) einfach *eliš* und *šapliš* sagen. Gleichwohl ist es nicht unmöglich, daß bei der in einigen Sargonideninschriften durchgeführten Unterscheidung das Vorbild irgendwelcher alter Texte nachwirkte, die tatsächlich einen solchen Bedeutungsunterschied kannten.

[1] Auch in anderen Sprachen werden beide Bedeutungen nicht immer unterschieden; vgl. hebr. שָׁם „dort“ und „dorthin“ (Ges.-Buhl[16] 839), ar. *ḥaiṯu* „wo?“ und „wohin?“, Chamir *aūt* „wo?“ und „wohin?“ (Reinisch, Chamir § 242), den vereinzelt lokativischen Gebrauch der hebr. Endung ה֫ (vgl. Ges.-Kautzsch[28] § 90d) u. a. m.; im allgemeinen werden aber Lokativ und Allativ in diesen Sprachen durchaus auseinandergehalten.

[2] Wenn auch die hier versuchte Erklärung der Endung *-iš* keineswegs ganz sicher ist, weist sie, wie ich glaube, doch vor den bisherigen Deutungen dieser Endung große Vorzüge auf; konnten doch weder der Vergleich von *-iš* mit der syrischen Adverbialendung *-āʾīṯ* (vgl. dazu Barth ZA 28, 307ff.) noch ihre Herleitung aus der sumerischen Postposition -šè (so fragend Schott l. c. S. 36) noch die Darstellung bei Brockelmann, Grundriß I § 251 befriedigen, da der Gebrauch der verglichenen Endungen durchaus nicht mit dem von *-iš* übereinstimmt, außerdem aber die Entlehnung grammatischer Bildungselemente aus dem Sumerischen ins Akkadische nirgends sicher bezeugt und bei der Verschiedenheit des Baues beider Sprachen auch a priori sehr unwahrscheinlich ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000131

waren, so aufgeteilt, daß vor Suffixen die Endung *-iš* schon in altbab. Zeit weithin ungebräuchlich und durch *-um* ersetzt wurde, während in den anderen Verwendungsarten *-um* sich nur in wenigen erstarrten Wendungen hielt, *-iš* hingegen sich auch noch die Fähigkeit zu Neubildungen wahrte.

11. Wir haben nun zu fragen, welche Entwicklungsstufe der Adverbialisbildungen uns in Enūma eliš entgegentritt. Daß En.el. mit den alten Dialektdichtungen eng verwandt ist, wird dabei wieder deutlich erkennbar. Wir gehen hier wieder von dem *um*-Adverbialis aus, der in En.el. fast durchweg mit abhängigem Genetiv gebraucht ist, wenn auch nur vereinzelt mit nominalem (vgl. *e-le-nu ap-si-i* [starres Adverbium!] V b Rs. 24; s. ferner o. S. 92[3] und für das Fehlen der Mimation S. 92[2])[1]. Sehr häufig ist er hingegen mit Suffixen. Allerdings erschwert der verderbte Zustand des uns überkommenen Textes hier besonders stark sichere Erkenntnisse[2]. In der folgenden Übersicht werden daher nur die

---

[1] Vielleicht macht aber die im folgenden zu besprechende Erscheinung hiervon eine Ausnahme. Es scheint nämlich in poetischen Texten einen infinitivus finalis mit der Endung *-u* zu geben, den ich z. B. an folgenden Stellen annehmen möchte: *īpuš-ma sapara* ***šulmû*** *qerbiš Tiāmat* En. el. IV 41; *qerbiš Tiāmat* ***šudluḫu*** *tebû arkīšu* ebd. 48; *ušēṣû-ma napšatuš* ***eṭēru*** ebd. 109; *rabût Igigi issanaḫuru* ***uddû*** *isqīšun* ***maḫāru*** *sirqīšun* AK I 20ff. Rs. 20 (l. c. 19 steht diesen beiden Infinitiven der ebenfalls finale Adverbialis *malākiš* parallel; vgl. ferner die Formen *utaddunu, sunnuqu, šūḫuzu* RA XI 145, 28—30); mit hinzugesetztem *ana* liegt er auch wohl in *ana* ***uddû*** *(VI)ūmī* En. el. V 13. 16 vor. In den Übersetzungen dieser Dichtungen sind diese Infinitive auch meistens schon final gefaßt worden. Daß Nominative eine solche finale Bedeutung bekommen können, ist recht unwahrscheinlich; hingegen macht es keine Schwierigkeiten, in diesen Infinitiven Adverbialisformen zu sehen; die Adverbialisendung vertritt hier das in finalen Ausdrücken ebenfalls nicht seltene *ana*, das ja gelegentlich auch noch pleonastisch hinzutritt.

[2] Nicht selten, zumal an den Stellen, die nur durch neubab. Abschriften bezeugt sind, begegnen Adverbialisformen da, wo die Syntax Akkusative verlangt (vgl. z. B. *i-tuk-ka (la it-ti-iq)* IV 10;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000132

Formen aufgenommen, bei denen die Syntax zeigt, daß sie echte Adverbialisformen sind, wobei wieder jeweils angemerkt wird, ob der Adverbialis *ina* oder *ana* vertritt.

i-du-uš-šu (ana) IV 38. 51
i-du-uš (ana) I 114; IV 44
pa-nu-uš-šu (ina) VII 157[1]
pa-nu-uš-šá (ana) IV 96
lib-bu-uk-ku (ina) I 117[2]
aš-ru-uš-šu (ina) I 77; VI 73 (?); VII 40
[áš-]ru-uš-šú-un (ina?) IV 74
aš-ruk-ka (ina?) IV 12. 74
qer-bu-uš-šu (ina) V b Rs. 28
qer-bu-uš (ina) VI 54
(pu-uḫ-ru-uš-šu-un (ina) I 55 Var.)
na-an-nu-uš-šu (ina) VI 132
i-ra-tuš (ana?) I 157 usw.
ir-tuš (ina) IV 122
qa-tuš-šu (ana) I 152 usw.
qa-tuk-ka (ana) I 154 usw.
rit-tuš-šú (ina) IV 62
qí-bi-tuš-šú (?) VI 104

Außer *nannuššu* und *qibītuššu* sind alle diese Adverbialisformen Ortsbestimmungen, die z. T. präpositionale Bedeutung haben; in den alten Dialekthymnen hingegen gehört nur ein Drittel der belegten Formen zu dieser Gruppe (vgl. o. S. 97)[3]. Besondere Beachtung verlangt aber, daß in dieser Zusammenstellung mehrere Formen begegnen, bei denen das Suffix *-šu* zu *-š* verkürzt ist; daraus ergibt sich, daß mindestens den Abschreibern von En-el. die Zusammensetzung dieser Adverbialisformen nicht mehr klar war; in den altbab. Dialekttexten wurden einsilbige Suffixe nach konsonantischem Aus-

mi-iš-lu-uš-ša (iš-ku-nam-ma) IV 138; *(im-šu-úḫ..) bi-nu-tu-uš-šu* IV 143; *[a]-pi-ir ra-šu-uš-šú* IV 58; *pa-nu-uš-šú (iš-kun)* IV 60; *ar-nu-uš-šu (lu-ša-aš-ša-a)* VI 26 und vielleicht *nap-šá-tuš (e-ṭe-ru)* IV 109). Vielleicht darf man mit Landsberger annehmen, daß man mit solchen künstlichen Archaisierungen versucht hat, den romantischen Eindruck der Dichtung zu steigern; daß solche Formen in der alten Sprache so nie gebraucht worden sind, war diesen Abschreibern natürlich unbekannt (vgl. auch u. S. 127[2]).

[1] Es ist zu beachten, daß *pānu* hier als Singular behandelt wird; im Altbabylonischen ist es in diesem präpositionalen Gebrauch noch plurale tantum (vgl. o. S. 94[3]).

[2] Hier und bei *ḫar-ma-ku* I 117 und 113 Var. haben neubab. Exemplare die Suffixform *-ku*, die sicher erst infolge der Textverderbnis statt *-ki* eingedrungen ist.

[3] Zu *namuššunu* vgl. o. S. 117[4].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000133

laut ja nie verkürzt (vgl. Teil I 179f.)[1]. Ob es sich bei diesen apokopierten Suffixen aber nur um Überlieferungsfehler handelt, wird recht fraglich, wenn wir einige oben nicht mit aufgeführte Adverbialisformen auf *-uš* ansehen, von denen ein nominaler Genetiv abhängt; es sind dies *i-du-uš Ti-amat (te-bu-ú-ni)* I 129 usw. (zu *i-du-uš* begegnet hier sogar die Var. *i-du(-uš)-šu!)*, *me-ku-uš Ti-à-wa-ti (i-še-'-am-ma)* II 81 und *qab-lu-uš Ti-à-wa-ti(i-bar-ri)* IV 65. *mēkuš* und *qabluš* stehen hier bei transitiven Verben; trotzdem ist es unwahrscheinlich, daß diese Formen erst von Abschreibern an die Stelle von St. constr.-Formen gesetzt worden sind; bei der Besprechung von *qerbiš* u. S. 127[2] soll versucht werden, dem Verständnis dieser Formen näher zu kommen. Statt *iduš(šu)* hätte man in den altbab. Dialektdichtungen wahrscheinlich **idiš* gesagt[2]; daß eine Form wie *iduš* mit abhängigem Genetiv gebraucht wurde, setzt voraus, daß man später aus *um* + *šu* = *uššu* einen Adverbialis auf *-uš* abstrahierte, der offenbar als eine Nebenform zu dem alten *iš*-Adverbialis angesehen wurde[3]. Für diese Annahme spricht, daß schon in

[1] In dem Gebet des Tukulti-Ninurta I KAR 128 findet sich Rs. 33 die Form *im-nu-uk*; wenn der Text korrekt ist, ist sie der älteste datierbare Beleg für Suffixverkürzung nach Adverbialisformen.

[2] Es ist allerdings sehr fraglich, ob man von dem meist im Dual gebrauchten *idu* überhaupt einen solchen Adverbialis gebildet hätte. Neben dem Adverbialis des Singulars *iduš(šu)* kommt in En. el. ja auch noch die Form *idāša* vor, wahrscheinlich eine Art Adverbialis des Duals (vgl. dazu o. S. 98).

[3] Wahrscheinlich ist dieser neue Adverbialis auf *-uš* schon etwa zur ausgehenden Kassitenzeit in der poetischen Sprache in Gebrauch gekommen, denn er kommt in Texten, die spätestens in der Sargonidenzeit redigiert worden sind, sogar schon mit Suffixen vor (vgl. *pa-nu-uš-ka* Craig, Rel. T. I Pl. 17, 2 und *bi-tuš-ka* IV R 54 Vs. 50 = OEC VI S. 64, 43). Diese Formen sind genau entsprechend dem alten *rigmiš-ka* (vgl. dazu o. S. 95) gebildet, ob allerdings geradezu nach der Analogie einer solchen Form, ist unsicher, da es fraglich ist, ob die späteren Dichter solche Formen auch nur aus der Lektüre alter Texte noch kannten. In den genannten Texten finden wir somit die letzten Konsequenzen einer Umgestaltung der Adverbialisformen, deren Anfänge in En. el. zu beobachten sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000134

En. el. *-uš* als jüngere Variante zu *-iš* begegnet in dem Adverbium *ar-ka-niš* „zurück", Var. *ar-ka-nu-uš* (II 119; V 20), für das, ebenfalls am Versschluß, auch das gleichbedeutende *ar-kiš* (II 82; III 54; IV 128) vorkommt. Das Nebeneinander von *arkiš* und *arkāniš* in Verbindung mit der Feststellung, daß *arkāniš* die einzige in En-el. bezeugte *āniš*-Bildung ist, nötigt zu fragen, ob *arkāniš* nicht eine sekundäre Neubildung auf Grund einer Kontamination von *arkiš* und *arkānum*[1] ist, die aber, da *arkāniš* kaum erst durch spätere Überlieferer in den Text gedrungen ist, schon alt sein kann; eine einzelne Adverbialisform auf *-āniš* findet sich ja sogar schon in der Einleitung des KH (vgl. o. S. 107f.).

Hiermit sind wir nun schon zur Behandlung des *iš*-Adverbialis in En-el. übergegangen[2].

Der Gebrauch der *iš*-Adverbien von Adjektiven ist dem aus den anderen Dialekten bekannten ganz gleich, nur ihre besonders große Häufigkeit ist zu beachten. Die Beispiele sind: *e-diš* „allein" I 118; *ag-giš* „zornig" II 12 usw. VII 12; *ár-ḫiš* „eilends" III 65. 123; *ḫa-diš* „freudig" II 126; *ṭa-biš* „freundlich" I 46. VI 18; *ma-'-diš* „sehr" I 19. 92. III 137. VI 56. VII 96; *mar-ṣi-iš* „schmerzlich" I 43. III 126; *šal-šiš* „drittens" VII 19. 43; *šá-niš* „zweitens" VI 151. VII 41; *šá-qiš* „hoch" I 103; *ša-qu-um-mi-iš* „schweigend" I 58. II 6; *ur-ru-ḫi-iš* „eilends" II 113. 115. 118; *mit-ḫa-riš* „miteinander" II 126 usw. VII 146; *šit-mu-riš* „ungestüm" IV 89; *iš-te-niš* „zusammen" I 5. VI 10; *ma-al-ma-liš* „hin und her" IV 90[3].

---

[1] *arkānum* bedeutet allerdings in der Regel „später" (vgl. aber o. S. 100[3]), wie übrigens bisweilen auch *arkāniš* (z. B. King, Chronicles 113, 11). Eine ähnliche, aus *aiiānum* und *a'iš (êš)* kontaminierte Bildung scheint das Adverbium *aiiāniš* „wo(hin)?" zu sein (vgl. *a-ia-ni-eš* KBo I 44 Rs. 8; *iš-tu a-ia-ni-eš* ebd. 9), das, wenn das Vokabular KBo I 44 (ERIM-ḪUŠ) auf ältere babyl. Quellen zurückgeht, auch schon altbab. sein könnte; aus zusammenhängenden Texten kenne ich es aber nicht.

[2] Die meisten *iš*-Wörter aus En. el. sind schon von Schott l. c. S. 223 zusammengestellt, wenn auch z. T. ohne Beleg und in anderer Anordnung. Der Übersichtlichkeit halber werden die Belege hier wiederholt.

[3] *malmališ* gehört zu dem Adverbium *malmala (=*mala-mala)* CT XII 23: 41499, 5. 7; vgl. dazu Ungnad ZA 31, 254. — Von den Beispielen

Deutlicher noch zeigt sich die Zusammengehörigkeit von En. el. mit den übrigen Quellen des h.-e. Dialekts bei Betrachtung der Adverbialisformen von Substantiven, die wieder ganz besonders bei Infinitiven (vgl. dazu Schott l. c. S. 125) sehr gebräuchlich sind (vgl. o. S. 107); *-iš* vertritt hier etwa gleich häufig *ina* und *ana*.

Unter den bezeugten Formen sind starre gemeinakkadische Bildungen nur *e-liš* „oben" (I 1. IV 77. VI 40), *šap-liš* „unten" (I 2. V b Rs. 26. VI 40), *arkiš* (s. o.) und *ka-li-iš* „überall (?)" (IV 125); sonst sind belegt: *i-li-iš* „einem Gotte (machte er ihn gleich)" I 138 usw.; *ur-ri-iš* „bei Tage" I 38. 50; *mu-ši-iš* „bei Nacht" I 38. 50. 40 Var.; *ša-a-ri-iš* „in den Wind" VII 44[1]; *šur-šiš* „an der ‚Wurzel'" IV 90; *šá-áš-míš* „im Zweikampf" und *ta-ḫa-zi-iš* „im Kampf" IV 94; *šar-ba-bi-iš* „zur Demütigung" I 139 usw.; *ka-ma-riš* „im Garn" und *sa-pa-riš* „im Netz" IV 112; *ki-suk-kiš* „im Gefängnis" IV 114; *iltu Iš-ta-riš* „auf die Göttin (mögen sie achten)" VI 115; *maḫ-ḫu-ti-iš* „zu einer ‚Taumelpriesterin' (wurde sie)" IV 88; ferner die Infinitive *a-ma-riš* „zu sehen" und *ḫa-sa-siš* „zu denken" I 94; *da-la-piš* ? I 66[2]; *pa-ša-ḫiš* „in Ruhe" VI 26; *qa-li-iš* „in Schweigen" I 114. II 89; *qit-ru-biš* „zum Kampfe (?)" II 100; *šup-šu-ḫi-iš* „auszuruhen (?)" I 75; *na-par-šu-diš* „zu fliehen" IV 110[3].

---

bei Schott l. c. sind das auf einer unwahrscheinlichen Ergänzung beruhende *rabiš* und *danniš* (II 49 lies *ma-gal)* zu streichen. Vgl. auch noch das vorläufig nicht ergänzbare Adverbium *it-[ ]-iš* II 6 (s. dazu Teil I 167[2]).

[1] Wohl auch noch I 110 belegt (nach der Kiš-Tafel OEC VI Pl. XXXIff.); eine neubab. Variante (King, STC II Pl. X) scheint hier *[š]a!-a-ri-šam* zu haben (oder ist *[š]a-a-ri ú-[. .]* zu lesen ?). Ob *dārišam*, das man vor Bekanntwerden der Kiš-Tafel an dieser Stelle annahm, in En. el. überhaupt vorkommt, ist sehr fraglich, da bei dem zerstörten Text in V b Rs. 38 nicht zu entscheiden ist, ob dort *da-ri-šam* oder *da-ri-ú-[ ]* gestanden hat. Nun hat Schott l. c. S. 52ff. wahrscheinlich gemacht, daß *dārišam* eine jüngere Bildung ist, deren Vorkommen in En. el. mithin zu weittragenden Schlüssen nötigen würde. Solche Schlüsse auf eine zweifelhafte Lesung aufzubauen, ist aber nicht angebracht; somit muß diese Stelle hier beiseite bleiben. Die einzige in En. el. sicher bezeugte *išam*-Bildung ist *ar-ḫi-šam* V 14 mit der auch im Altbab. geläufigen Bedeutung „Monat für Monat" (vgl. o. S. 113).

[2] Eine Var. hat *dal-la-piš*; somit liegt vielleicht kein Inf. vor.

[3] Der kühne Satzbau dieses Verses *(nīta lamû naparšudiš lā le'ê)* ist zu beachten!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000136

Vor Suffixen ist der *iš*-Adverbialis in En. el. schon ganz von dem auf *-um* verdrängt (vgl. dazu o. S. 122), hingegen ist er vor nominalem Genetiv recht gebräuchlich, und zwar wieder besonders bei präpositionalen Ausdrücken (vgl. *áš-riš* „zu" III 4. 68. IV 60; *maḫ-riš* VI 31 bzw. *ma-ḫa-ri-iš* „vor" II 103. IV 2[1]; *mut-ti-iš* u. ä. „zu, vor" II 8. 75. 100. III 131; *ṣi-ri-iš* „zu" I 32. IV 128; *qud-miš* „vor" I 33; *qer-biš* „inmitten" I 75. VII 103[2]), seltener bei anderen lokalen und

[1] Für den (etwa durch das *r* verursachten?) Sproßvokal bei *maḫariš* vgl. altakk. *ašaru* „Ort" (MAS 43) und altbab. *ašariš* „dort" (vgl. o. S. 105). *ma-ḫa-ri-iš* begegnet in En. el. noch II 91 und III 56 = 114; an diesen Stellen möchte ich in der Form aber einen Adverbialis des Infinitivs *maḫāru* sehen und „um gegenüberzutreten" übersetzen (z. T. anders Schott l. c. S. 40[1]). Diese Bedeutung von *mḫr* (zur Grundbedeutung vgl. Schott l. c. S. 19; Ungnad ZA 37, 302) ist ja gut bezeugt (vgl. z. B. *qabal lā maḫār(im)* KH III 72; XXVIII r 26; Gilg. Y. III 23; V 19; ferner CT XV 4 II 1; En. el. III 53. 66. 124; VII 154 u. ö.).

[2] Ferner begegnet *qer-biš Ti-amat* als Objekt zu transitiven Verben IV 41. 48 und wahrscheinlich VII 128 (an letzterer Stelle sogar die Var. *i-na qer-bi!*). Adverbialisformen vor *Tiāmat* in Objektsrektion begegneten uns auch schon oben S. 124 in *me-ku-uš Ti-à-wa-ti* II 81 und *qab-lu-uš Ti-à-wa-ti* IV 65. Jensen hat in KB VI 1, 339ff. diese eigenartigen Ausdrücke eingehend besprochen, ohne zu einer befriedigenden Erklärung zu gelangen. Mir scheint seine Beobachtung, daß alle diese „Adverbialis"formen vor dem Namen *Tiāmat* stehen, wichtig. Sehen wir von den Stellen in En. el. ab, wo *Tiāmat* Subjekt oder Objekt im Satz ist, so läßt sich feststellen, daß *Tiāmat* als Genetiv gelegentlich von *ana* (I 36. 112), häufiger von *ša* (I 23. III 128. IV 31. 129. V b Vs. 29), aber nur einmal von einem St. constr. abhängt (in *ki-ša-ad Ti-amat* II 113 = [11]5); sehr oft hingegen folgt es präpositional gebrauchten Adverbialisformen auf *-iš* (vgl. I 32. 33. II 75. 91. III 56 = 114. IV 60. 128) bzw. *-uš* (I 129 usw.). Durch diese letzteren Stellen sind die oben erwähnten Ausdrücke, in denen als Regens drei verschiedene Wörter für „Inneres" bzw. „Sinn (?)" (vgl. u. S. 169[4]) auftreten, von denen *qerbu* und *qablu* auch sonst präpositional gebraucht werden, offenbar attrahiert worden! Anscheinend waren dem Schreiber, der die vorliegende Fassung von En. el. redigierte (ursprünglich sind diese Formen doch kaum! s. dazu u. S. 177ff.), gewöhnliche St. constr.-Formen vor dem Namen dieses einzigartigen Ungeheuers nicht poetisch genug; so

temporalen Ausdrücken wie *šur-šiš É-[sag-i]la?(i-na-aṭ-ṭa-lu! qar-na-a-šú)* „an den Fundamenten von E[sangi]la? (stehend) betrachten sie seine Hörner" VI 66 und dem Vers VII 133 *aḫ-ra-taš(ta-áš) nišē^{meš} la-ba-riš u_4-me* „für die künftigen Generationen und bis in die spätesten Tage". Während das *labāriš ūmē* dem *dāriš ūmi(m)* der altbab. Briefe entspricht, ist die Form *aḫrâtaš*, die auch noch in *aḫ-ra-taš u_4-me* „für alle Zukunft" VI 108 vorkommt, altbab. noch nicht belegt. Man könnte vermuten, daß die nur bei Feminina bezeugte Endung *-aš* (vgl. als einziges weiteres Beispiel *ṣītaš*; Belege Muss-Arnolt 899f.) ebenso wie *-uš* (vgl. o. S. 124f.) einer Kontamination ihre Entstehung verdankt, und zwar der aus dem „Richtungskasus" *-am* und dem allativischen *-iš*; sicher ist das allerdings nicht[1].

12. Aus den angeführten Beispielen geht hervor, daß die Endung *-iš* bei Substantiven in En. el. nur *ina* und *ana*, nie aber *kīma* vertritt. Nun ist der Gebrauch von *-iš* bei Vergleichen eines der wichtigsten Kennzeichen der jüngeren poetischen Sprache (vgl. dazu Schott l. c. S. 43ff.)[2]. Daß unter den zahlreichen *iš*-Wörtern in En. el. aber keines als Vergleichsbild verwendet ist, spricht entscheidend gegen Schotts Datierung des Epos und für die hier angenommene

---

wählte er Adverbialisformen, die auch in normaler Verwendung schon poetisch waren und um wieviel mehr an solchen Stellen! Ist diese meine Erklärung richtig, lassen uns diese Ausdrücke einen selten tiefen Einblick in die Intentionen der nachklassischen babylonischen Dichtung tun (N. B. Ebenso wie *qerbiš* ist vielleicht auch das *kališ* der Königsinschriften zu deuten; vgl. dazu o. S. 110[1]).

[1] Wegen des oben S. 109 besprochenen Ausdrucks *dāriātiš ūmī* ist es aber auch möglich, daß wir in En. el. trotz der neubab. Variante *aḫ-ra-tíš* lesen müssen; die Schreibung *aḫ-ra-ta-áš* begegnet m. W. zuerst in dem späten Marduk-Hymnus K 9430, 4 (ZA IV 250).

[2] In den Königsinschriften ist der älteste Beleg dafür *abūbiš* bei Adadnarāri I (vgl. Schott l. c. S. 167. 214). Die von Schott l. c. S. 58 u. ö. fälschlich Erība-Adad I zugewiesene Inschrift Winckler AOF III 248 stammt vielmehr von Erība-Adad II (so jetzt auch Weidner AfO VI 79). Wie vieles Andere hat dieser König auch das Vergleichsbild *ziqīqiš* den Inschriften Tiglatpilesers I. entlehnt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000138

Zusammengehörigkeit von En. el. mit den alten Dialekthymnen[1].

Das demnach ziemlich hohe Alter von En. el. wird noch deutlicher erkennbar bei der Gegenüberstellung jüngerer Dichtungen; so benutzt z. B. *Ludlul bēl nēmeqi*, das sich auch durch seinen Inhalt als jung erweist, die Endung *-iš* durchaus auch bei Vergleichen (vgl. z. B. *da-ad-da-riš* „wie Stinkkraut" Tafel II Rs. 23; *la-gab-biš* „wie ein Klumpen" Babyl. VII 185, 30; *ma-li-liš* „wie eine Flöte" ebd. 31), ebenso das akrostichische Zwiegespräch (vgl. z. B. *la-ab-biš* „wie ein Löwe" BBK I 1, V. 225). Sogar im ninivit. Gilgamešepos werden vereinzelt *iš*-Adverbien in Vergleichen gebraucht, so wenig häufig Adverbialisformen auch sonst im Verhältnis zu En. el. sind (vgl. dazu Schott l. c. S. 123ff.)[2]; dabei ist besonders zu beachten, daß hier in dem Wort *ri-ma-niš* „wie ein Wildstier" (I II 8)[3] schon die in den Königsinschriften seit Salmanassar III. so beliebte Endung *-āniš* im Sinne von *kīma* begegnet (vgl. dazu Schott l. c. S. 48); als Vergleich ist mit Schott wohl auch *pi-iz-nu-qiš* IV VI 27 zu deuten[4]. Von den übrigen im Gilgamešepos bezeugten *iš*-Adverbien bedarf nur noch *ki-i a-ḫa-meš*

---

[1] Auf die sich aus Formen wie *iduš*, *qerbiš Tiāmat* usw. ergebenden Schwierigkeiten werde ich unten S. 177ff. eingehen.

[2] Ebenso selten ist der Adverbialis auf *-um*, der ohne Suffixe nur durch die gemeinakkadischen Bildungen *ul-la-nu-um-ma* „noch darüber hinaus (?)" II II 43 (bzw. mit hinzugesetzter Präposition *ul-tu ul-la-nu* „seit je her" I I 13; *ul-tu ul-la-nu-um-ma* „kaum, schon immer(?)" V II 1; VII III 34; X VI 32; XI 162. 170) und *a-a-nu-um-ma* „wo?" X I 14 vertreten ist; vor Suffixen ist er ganz selten (vgl. *bi-tuš-šu* „in sein Haus" I II 46 und *qer-bu-šú* Var. *qer-bu-uš* „in ihr (der Stadt)" XI 13; für *ēdānuššu* vgl. o. S. 115). Auch III I 19 liegen offenbar Adverbialisformen vor in *iṣ-ṣab-tu-ma qa-tu(m) qa-tu-us-su-un*; ob *qātussun* ein adverbieller Akk. wie *rēqussu* (vgl. o. S. 117[3]) oder das spätere *arḫussu* ist, ist zweifelhaft, da die Form vielleicht aus *qātuššun* verderbt sein könnte.

[3] In Schotts Liste l. c. S. 222 ist diese (damals noch nicht bekannte) Form nachzutragen. Ferner sind hinzuzufügen die von Adjektiven abgeleiteten Adverbien *ar-ḫi-i[š]* „eilends" (Bogh. Vs. 30), *ḫar-piš* „früh" (Nin. VII III 9) und *šá-niš* „zweites" (V I 12 (?). VI 44 (?); außerdem das zu dem in Teil I 198 besprochenen Pronomen *anni/umû* gehörige Adverbium *an-ni-miš* „kaum", das, wie Landsberger erkannt hat, an der viel besprochenen Stelle XI 220 vorliegt.

[4] Es ist allerdings nicht ganz ausgeschlossen, daß dieses etymologisch unklare Wort ursprünglich ein Adjektiv ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000139

„zusammen" X VI 33 der Erwähnung, da einmal *aḫāmiš* erst in der Kassitenzeit belegbar ist[1], außerdem aber auch die Präposition *kī* vor einem Adverbialis altbab. kaum möglich wäre. Diese Formen machen es sehr wahrscheinlich, daß die sprachliche Redaktion des ninevit. Gilgamešepos gegen Schott l. c. S. 123ff. in eine spätere Zeit als die von En. el. zu setzen ist (vgl. dazu auch u. S. 178ff.).

Zum Schluß müssen wir noch kurz auf die Häufigkeit von Adverbialisbildungen in den einzelnen Literaturgattungen eingehen (vgl. dazu auch Schott l. c. 57ff. 121ff.). Ich glaube nicht, daß man Beobachtungen darüber für die Geschichte dieser Formen fruchtbar machen kann; Erkenntnisse über die einem Dichter zu Gebote stehenden sprachlichen Möglichkeiten kann man nur aus der besonderen Häufigkeit einzelner Typen dieser Bildungen oder aber dem gänzlichen Fehlen solcher ableiten; die absolute und relative Anzahl der von ihm gebrauchten Adverbialisformen berechtigt nur zu Schlüssen auf den Stil und die vom Dichter intendierte sprachliche Form seines Werkes.

Als ein wichtiges allgemeines Ergebnis dieses Abschnitts können wir noch die Beobachtung betrachten, daß Adverbialisformen nur in den Dichtungen und den poetischen Königsinschriften ausgiebig verwendet werden; in prosaischen Texten, ganz besonders in juristischen, sind sie immer selten gewesen.

---

[1] Vgl. dazu Schott l. c. S. 41; daß dieses in den mittelbab. Briefen sehr häufige Wort im Altbab. nicht belegbar ist, kann kein Zufall sein (der Bedeutung nach entspricht z. B. in En. el. III 132 *aḫu u aḫi*; vgl. Teil I 186[1]); auch das im Mittelass. entsprechende *a-ḫa-iš* (vgl. z. B. KAV 98, 11; 99, 12; 100, 13 u. ö.) ist m. W. altass. noch nicht bezeugt. Eine verwandte Bildung dürfte aber das in den alt- und frühmittelbab. Urkunden aus Susa vorkommende *aḫmāmi(m)* „gemeinsam" sein (vgl. *a-na aḫ-ma-mi(-im)* DPM 22/23, 4, 14; 6, 10f. u. ö.; *ma-al-la aḫ-ma-mi-im* ebd. 129, 9; *ma-al-lu aḫ-ma-mi* ebd. 277, 13; 278, 9 u. ö.; *ma-la aḫ-ma-am* ebd. 20, 7), neben dem auch einmal die Adverbialisform *aḫmāmiš* begegnet (vgl. *ma-al-la aḫ-ma-mi-iš* ebd. 128, 10). Im Akkadischen von Boghazköi findet sich neben *aḫāmiš* (vgl. z. B. KBo I 10, 53. 58. 59. 69 u. ö.) und *aḫā'iš* (vgl. KUB III 60 Vs. 8) auch die Form *ḫa(m)miš* (vgl. z. B. KBo I 5, II 28. 36; III 39; IV 3 u. ö.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000140

IV. Die Zahlen.

Von den Zahlen sollen hier nur diejenigen besprochen werden, die in den alten Dialekten verschiedene Formen aufweisen. *ištên* hat im Altbab. als Femininform *iš-ti-a-at* (vgl. z. B. VS XVI 21, 16. 17; UM I 2, 135, 8; auch *iš-ti-wa-at* Grant, Cun. Doc. Smith. Coll. 264, 13) bzw. *iš-te-a-at* (Frank, Straßburg 14, 9; OEC III 62, 20) oder auch *iš-ta-a-at* (YOS II 106, 18); es wird im Fem. nie und im Mask. außerhalb der Poesie nur ausnahmsweise dekliniert (vgl. den Akk. *iš-te!-na* VS XVI 78, 17). Im altbab. Gilgamešepos und im h.-e. Dialekt bleibt *ištên* zwar in adjektivischer Stellung auch unflektiert (vgl. *iš-te-en* Gilg. P. III 36; CT VI 5 II 22; *iš-ten* En. el. IV 19. VI 13[1]), in substantivischer Stellung wird es aber meist mit Kasusendungen gebraucht (vgl. den Nom. *iš-ti-a-num* CT XV 3 I 8, der noch die unkontrahierte Form des Wortes aufweist, und den Akk. *iš-ti-na-am* CT XV 1 I 8 bzw. *iš-ti-nam* Gilg. P. II 28; Ausnahme: *ki-ma iš-te-en-ma* ebd. VI 31). Nur dem h.-e. Dialekt ist es aber möglich, zu *ištên* auch eine Ordinalzahl vom gleichen Stamm zu bilden, für die die Formen *ištênû* (vgl. *iš-te-nu-um-ma* En. el. VI 89 und *iš-ti-i-nu-ú* CT XV 1 II 1) und *ištiiû* (vgl. *iš-ti-ia-um-ma* AK I 20ff.II 2[2]) überliefert sind, die anderen Dialekte müssen dafür die Kardinalzahl oder das Adjektiv *maḫrû* verwenden. Das Fem. lautet im h.-e. Dialekt ebenso wie im Altbab. *išt(i)ât* (vgl. *iš-ti-a-at* Aguš. A VI 21; B VI 8; *il-ta-a-at* KAR 158 VII 12; *iš-ta-at* En. el. VI 60; auch Gilg. Nin. XI 215); auffällig ist nur Aguš. A III 4: *i-ba-aš-ši iš-ta-**ta** qú-ra-du*, zu welcher Form gewiß der Versrhythmus geführt hat[3].

---

[1] Ebenso innerhalb von zusammengesetzten Zahlen (vgl. *iš-ten eš-ret* ebd. I 146 usw.; IV 115).

[2] Für die orthographischen Eigentümlichkeiten dieses Textes vgl. Teil I 226[3].

[3] In der Samsuiluna-Inschrift CT 37, 1ff. findet sich in Z. 43 *ša-at-tim iš-ti-a-na* (mit der bei einem Fem. auffälligen Var. *iš-te-[i]n)*. Zu dieser mir unverständlichen „Femininform" vgl. vielleicht das (allerdings in jeder Hinsicht unklare) altass. *iš-ti-na* MVAG 33, 287, 30 (s. dazu Lewy l. c. S. 333[e]). Sonst hat das Altassyrische die nicht deklinierten Formen *ištên*, fem. *ištêt* (vgl. z. B. TC 16, 8. 28). Auch das Mittelbabylonische gebraucht statt *ištât* vielmehr *iltêt* (vgl. z. B. *il-te-et* UM I 2, 63, 16; *il-te-e-et* VAB II 357, 42). Zu erwähnen ist schließlich noch das von *ištên* abgeleitete distributive *ištênû* „einzeln" (vgl. *iš-te-nu-ú* DPM 22, 147, 2. 5; *il-te-en-nu-ú* UM I 2, 50, 14. 16; *il-te-nu-ti* BE 17, 27, 10; *il-ti-nu-ú* KAH II 59, 86; vgl. auch die von Götze in ZA 40, 79f. genannten Stellen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000141

Bei den Ordinalzahlen (bzw. Bruchzahlen) der Zahlen 3—9 (?) wechseln die Formen *qatil* und *qatul*[1]; vgl. z. B. altakk. *sa-li-iš-tim* UM V 34 + XV 41: XXIII x + 9 und altass. *[ša]-li-iš-tám* MVAG 33, 217, 17. 21 mit altbab. *ša-lu-uš-ti(m)* VAB VI 231, 18; VS XVI 186, 7a, ferner vielleicht das Nebeneinander von *ḫamuštum* und *ḫamištum* im Altassyrischen (vgl. dazu Lewy MVAG 33, S. 255a). Bei der Ordinalzahl „der achte" kommt neben der älteren Form *samnu* (vgl. *i-na sa-am-ni i-si-[- -]* VAB VI 265, 20; *sa-am-na-am* BRM IV 2, 46), fem. *samuntu* (vgl. *sa-mu-un-tim* CT 36, 4, 14), seit der mittelbab. Zeit auch *samanû* vor (vgl. *sa-ma-ni-i* VAB II 357, 70; *sa-ma-na-a* Gilg. Nin. IV VI 10 und *VIII-a* ebd. X IV 6).

Unter den Kardinalzahlen ist nur die „vier" noch zu besprechen, bei der für das Mask. die Formen *erbû* und *arba'u* vorkommen. Leider kann ich aus altbab. Briefen und Urkunden keine phonetische Schreibung dieser Zahl nachweisen[2], doch geben in diesem Fall auch die Dichtungen und Königsinschriften ein klares Bild. Nach ihnen ist *erbû* die Normalform; vgl. z. B. *er-bi-e* Kēš-H. I 9, *er-ba* (Var. *[er]-bi*) *ēnā-šú* En. el. I 95 (*erba*, mit Vokalharmonie *erbe* ist wohl eine kasuslose Form; vgl. auch *IV-bi* ebd. IV 46 Var.) und *er-bu-ú* (stand nach dem „Kommentar" K 8299: STC II Pl. LX in En. el. VII 113), ferner die Ordinalzahl *er-bi-še-e-ri-i* „der 14." VAB II 357, 73[3]. Die Form *arba'u* begegnet in der alten Sprache nur in Verbindung mit dem Worte *kibrātum* in dem Ausdruck „die vier Ufer = Weltteile", der in merkwürdig zahlreichen Spielformen vorkommt; die in den alten Texten bezeugten unter ihnen seien hier kurz zusammengestellt. Bei

---

[1] Als Fem. zu der Ordinalzahl *šanû* ist (entgegen den Angaben der Grammatiken) sowohl im älteren Babylonischen als auch im Assyrischen nur die Form *šanītu* belegt. Es ist übrigens zu beachten, daß von der Kardinalzahl *šena* im Babylonischen nur das Fem. flektiert wird (vgl. den Akk. *ši-it-ti-in* KH XVI 66; Grant, Cun. Doc. Smith Coll. 264, 10 u. ö.); im Altassyrischen findet sich aber auch ein mask. Akk. *šé-ni-in* (vgl. BIN IV 71, 4).

[2] Für das Fem. vgl. *er-bi-tam* VS XVI 199, 16 (?).

[3] Daß *erbû* die Normalform ist, wird jetzt durch das von Thureau-Dangin RA 29, 1ff. veröffentlichte mathematische Prisma AO 8862 bewiesen, in dem die Multiplikativzahlen *er-bi-e*(! nach Phot.)-*šu* „viermal" (III 41) und *er-bi-ši-ri-šu-ú* (so gewiß [auch gegen RA 29, 90[1]] statt *er-bi-ar-šu-ú* zu lesen!) „vierzehnmal" (IV 20) begegnen. Die Endung *-ī-šu* dieser Zahlen ist mit Landsberger gewiß aus **-ai-šu* entstanden. In altbab. und altass. Briefen wird ihnen manchmal *adi* vorangestellt (vgl. z. B. *a-di ma-lá ù šé-ni-šu* TC II 12, 3f.; *a-di ša-la-ši-šu* VAB VI 240, 26 u. ö.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000142

Narām-Sin und einigen späteren Königen findet sich als Nom. *[ki-i]b-ra[-a]-tum ar-ba-um* und als Gen. *ki-ib-ra-tim ar-ba-im* (Belege s. MAS 41; ferner RIU I 275 III 21f.; 276 I 6f.; s. a. AOB I 2 II 9f.); in einer (originaltreuen?) Abschrift einer Inschrift des Šarrukīn von Akkad lautet der Ausdruck aber *ki-ib-ra-a-at er-bi-ti-in* (BRM IV 4, 4f.). Im Altbabylonischen kommen bei demselben König, ja manchmal in derselben Inschrift auch syntaktisch ganz verschiedene Formen vor. So sagt Ḫammurabi in LIH Nr. 57, 4f. und 94, 22f. *(šàr)ki-ib-ra-tim ar-ba-im* bzw. *(mu-uš-te-eš-mi) ki-ib-ra-tim ar-ba-im* ebd. 95, 4f., aber *(ti-i-ib) ki-ib-ra-at er-bi-tim* in KH II 2ff. und wieder anders *(mu-uš-te-eš-mi) ki-ib-ra-at ar-ba-im* ebd. V 10ff. Die letztere Form ist die bei Samsuiluna ausschließlich gebrauchte (vgl. LIH Nr. 97 (= VS I 33), 8f. 35f. 76f. 93f.; CT 37, 1ff., 66f. 117f.). In dem Ḫammurabi-Hymnus LIH Nr. 60 (= CT 21, 40ff.) IIb, 9f. steht aber wieder *(i-na) ki-ib-ra-at er-bi-tim*. Noch andere Formen dieses Ausdrucks verwendet der h.-e. Dialekt; vgl. den Akk. *ki-ib-ra-at er-bi-e-im* RA 22, 171, 50 und *kib-rat ar-ba-'i* AK I 20ff. II 17[1]. Ganz für sich stehen schließlich die altbab. Dialektinschriften des Ašdunierim von Kiš, in denen als Nominativformen sowohl *ki-ib-ra-tum er-bi-im* (RA VIII 65, 5f. = CT 36, 4 I 7f.) als auch *ki-ib-ra-tum er-bi-tim* (CT 36, 4 II 12f.) vorkommen; beiden Formen ist die sehr auffällige Vernachlässigung der Kasuskongruenz gemeinsam (daß aus *erbûm* durch eine Art von Vokalangleichung *erbêm* werden könnte, wäre jedenfalls ohne jede Analogie). Eine Erklärung für das Nebeneinander so vieler Spielarten eines und desselben Ausdrucks kann ich nicht geben. Der St. constr. des Substantivs vor *erbetti* findet sich auch in den altbab. Omina in dem Ausdruck *šār erbetti-šu* „nach den vier Winden" (vgl. *a-na ša-ar er-be-et-ti-šu* CT III 3,28 bzw. als „Richtungsakkusativ" gebraucht[2], *ša-ar er-bi-it-ti-šu* UCP IX S. 374, 13 und *ša-ar er-bi-ti-ša* Schileico, AfO V 215, 1).

V. Präpositionen und präpositionale Ausdrücke.

1. Auch bei einigen Präpositionen haben die Dialekte verschiedene Formen; stärker noch unterscheiden sie sich aber hinsichtlich ihres Gebrauchs und ihres Bedeutungskreises. Hier können nur eine Anzahl besonders augenfälliger Verschiedenheiten auf diesem Gebiet besprochen

[1] Vgl. auch *ki-ib-ra(-a)-at ar-ba-i* RA XVI 161, 4. 12.

[2] Für diesen „Richtungsakkusativ" im Altassyrischen vgl. Lewy, MVAG 33, S. 119c.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000143

werden. Ich beginne mit den im Altbabylonischen *ana* und *ina* lautenden Präpositionen. Für diese gebraucht das Altakkadische die Formen *ana* und *in* (vgl. MAS 37f.)[1]; entsprechend sagen die altbab. Königsinschriften immer *ana*, aber statt *ina* meist noch *in* (so noch regelmäßig bei Ḫammurabi und Samsuiluna; nur im Rahmen des KH stehen beide Formen nebeneinander). In den anderen Dialekten werden *ana* und *ina* gleichmäßig behandelt. In den altbab. Briefen und Urkunden begegnen die Kurzformen *an* und *in*, deren *n* dann meistens dem folgenden Konsonanten assimiliert wird, im allgemeinen nur in festen adverbiellen Ausdrücken wie *ammīnim* (vgl. Teil I 199[5]), *aššum*, *a-nu-mi-šu* (VAB VI 92, 19. 27; ABPh. 10, 5; VS XVI 57, 28), *a-su-ri* (ABPh. 42, 20) und *inanna*, doch gelegentlich auch sonst, zumal in präpositionalen Wendungen (vgl. z. B. *aṣ-ṣe-er* VAB V 78, 16, *a-ṣé-ri-i[a]* YOS II 68, 11, *a-di-na-ni-ku-nu* VAB VI 180, 18 [ähnl. VS XVI 55, 9], *a-le-qé-e* VS XVI 157, 17 und den Namen *Appān-ilim*[2]; ferner *iḫ-ḫu-ub-ti* VAB VI 154, 3 und *i-ma-ḫar* TCL X 38, 8[3]). In den Gesetzen des KH wird aber nie verkürzt und außerhalb der festen Verbindungen *ammīnim*, *aššum* und *inanna* auch im altbab. Gilgamešepos nicht[4]. Sehr beliebt sind solche Verkürzungen aber im h.-e. Dialekt; die durch die Assimilation des *n* von *an* und *in* entstandene Verdoppe-

[1] Vgl. aber auch die kontrahierte Form *a-na-lim-ma* JRAS 1932, 296, 34 (= **ana ālimma*).

[2] Vgl. z. B. VAB VI 130, 16; 218, 6. 21; daneben die Form *A-na-pa-ni-ilim* LC 63, 42.

[3] Vielleicht ist an der einen oder anderen Stelle *-na* nur durch Versehen ausgefallen. — Für den Dialekt von Susa vgl. noch *an-na-aš tup-pi-šu* DPM XXII 122, 11 und *iš-šu-ut-ti* DPM XVIII 252, 5 (dafür ebd. 251, 3 *i-na šu-ut-ti*), und für das Akkadische von Amarna und Boghazköi Ebeling VAB II S. 1372; *ak-kà-ša* BoSt 8, 18, 60; 52, 30; ferner 130, 37 u. ö. Im Mittelass. steht neben *a-na pa-ni* seltener *a pa-ni* (z. B. KAJ 150, 17; 151, 20. 22). Solche Kurzformen sind aber in allen diesen Dialekten (ebenso im Mittelbab.) nur Ausnahmen.

[4] Vielleicht bildet aber *(lu-li) a-ša-di-ša* Gilg. Y. III 27 eine Ausnahme, doch ist das wegen des zerstörten Kontextes unsicher.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000144

lung des folgenden Konsonanten wird dabei in der Schrift oft nicht zum Ausdruck gebracht[1].

Die Beispiele sind: *ad-da-ar* VS X 215, 12; Aguš. B VII 29; *ad-da-ri-iš* RA 22, 171, 56; *am-ma-ag-ra-tim* Aguš. A VII 8; *am-ma-ti-šu* CT XV 4 II 14; *a-ni-ri-i-ši-ú* RA 22, 171, 52; *an-na-aš* VS X 215, 22; *a-na-ṭa-li-im* ebd. 3; *a-pa-ni-ia* Aguš. B VI 10; *a-pa-ni-ša* ebd. A VII 38; *a-Ṣa-al-tim* ebd. VI 15; *a-ru-še-e-ša* ebd. 29; *a-šá-šu*? AK I 20ff. Rs. 5; *a-šá-a-šú* En. el. VI 36; *i-ni-li* RA 22, 170, 25. 27; Aguš. A I 2. 6; *i-ge-e-gu-un-ni-im* RA 22, 171, 38; *i-ku-ul-la-tu* VS X 215, 17; *ik-ka-ar-ši* CT XV 5 II 2; *i-li-bi-i-ša* Aguš. A IV 11; *im-ma-ti-ia* CT XV 4 II 5. 9; *im-mu-ut-ti* ebd. 10; *i-ni-ši* RA 22, 170, 20; *is-sú-ni* AK I 20ff. Rs. 40; *i-sú-qi-im* Aguš. B VII 19; *i-pu-uḫ-ri* CT XV 3 I 7; *i-pu-lu-uḫ-ḫi-iš* Aguš. A IV 7; *i-pa-nu* VS X 215 Rs. 7; *i-pa-ar-ṣi-im* Aguš. B VII 17; *i-šu-ub-ti* ebd. A IV 12; *i-še-er-di* ebd. 16[2].

Grammatische Regeln, wann verkürzte und wann unverkürzte Formen gebraucht werden, gibt es nicht; bestimmend war wohl nur das Versmaß. Allerdings dürfen wir aus diesen Schreibungen nur mit Vorbehalt Schlüsse auf ihre Aussprache ziehen; denn die gesprochene Sprache hat die Präpositionen gewiß viel häufiger verkürzt, als es in der Rechtschreibung zum Ausdruck kommt. Dieses ist besonders im Altassyrischen deutlich, in dem die Schreibungen *a-na* bzw. *i-na* und *a* bzw. *i* in den gleichen Ausdrücken wechseln, obwohl wahrscheinlich immer die Kurzformen gesprochen wurden (vgl. *i warḫim* MVAG 33, 19, 10 mit *i-na warḫim* ebd. 18, 8; *a ṣé-er* ebd. 130, 4f. mit *a-na ṣé-er* ebd 109, 5; vgl. auch Lewy ebd. S. 101[c]). — Zur Anwendung von *ana* und *ina* ist zu bemerken, daß sie im h.-e. Dialekt infolge der vielen Adverbialisbildungen seltener gebraucht werden als sonst. In Hymnen wie RA 22, 170f. und VS X 215 kommen sie nur dann vor, wenn die

---

[1] Da manchmal bei demselben Konsonanten Schreibungen mit und ohne Konsonantenverdoppelung vorkommen, darf man aus diesem Wechsel wohl nicht auf eine ungleiche Aussprache schließen.

[2] Vgl. noch in En. el. I 41 die Variante *in še-mi-i-šú* (KAR 317) zu *i-na še-me-e-ša*. *an* statt *ana* wird in En. el. nur vor dem Wort *ilāni*^{pl} geschrieben (vgl. V 1; VII 27; als Var. noch I 52. 56. 128; VII 16), wobei es sich natürlich um eine graphische Spielerei handelt. Zu prüfen bleibt allerdings noch, ob die Abkürzungen $\vdash$ und $\vdash\!\!-$ nicht ebensogut für die Kurzformen gebraucht werden wie für die Vollformen. Im „Liederkatalog" KAR 158 sind Kurzformen nicht sicher bezeugt (vielleicht liegt in *an-ni-ri* II 5 eine vor), in dem Kēš-Hymnus fehlen sie gänzlich (diese beiden Texte verkürzen ja auch die Pronominalsuffixe nicht; vgl. Teil I 188[3]).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000145

Bildung von Adverbialisformen unmöglich oder stilistisch zu schwerfällig ist[1]. — Mit Suffixen können sich *ina* und *ana* ebensowenig verbinden wie *ištu* „aus", *qadum* „nebst"[2] und (außerhalb von festen Verbindungen[3]) *adi* „bis"; letzteres wird übrigens vereinzelt zu *ad* verkürzt (vgl. *ad ma-ti* VAB VI 139, 4. 14 und *ad ki ma-ṣi* Thompson, Temple of Nabû, Pl. XLIX 15)[4]. Die Suffixe werden bei diesen Präpositionen meistens durch die selbständigen Pronomina suppliert; bei *ana* findet sich daneben auch die Supplierung durch die Dativsuffixe (so besonders bei *nadānu)* oder durch *ana maḫri* (vgl. z. B. Ebeling VAB II 1460), bei *ina* durch *(ina) libbi* bzw. *(ina) qereb* (s. u. S. 139ff.).

Auch für *eli* sind wieder verschiedene Formen überliefert. Das Altakkadische, das die durch ע veranlaßte Imāla im Anlaut noch nicht kennt[5], gebraucht die Form *al* (vgl. MAS 31), während im Altassyrischen diese Präposition nicht vorhanden ist und u. a. durch *ina ṣēr* suppliert wird. Die altbab. Briefe und Urkunden verwenden immer die Form *eli*, ebenso

---

[1] Zu *ina* als Konjunktion vgl. u. S. 147[1].

[2] Altassyrisch steht neben *qadum* auch *qá-dí* (BIN IV 61, 4. 13). Die von Lewy MVAG 33, S. 106d vorgeschlagene Etymologie des Wortes ist sehr unwahrscheinlich, da der Vergleich aller vorkommenden Schreibungen die hier gegebene Ansetzung mit *q* nahelegt.

[3] Ursprünglich konnte *adi* allerdings ebenso wie hebr. עַד mit Suffixen verbunden werden, wie das erstarrte Adverbium *adīni* „bis jetzt (= bis zu uns)" (vgl. z. B. BIN IV 73, 7) zeigt, das allerdings fast nur noch in Verbindung mit Negationen vorkommt (= „noch nicht"; vgl. z. B. altbab. *a-di-ni* LḪŠ 9, 17; YOS II 42, 12; VAB VI 51, 6; 161, 27 u. ö.; altass. *a-dí-ni* BIN IV 2, 5; KTS 13a, 13; 24, 29; 28, 8 u. ö.; ferner *a-ti-ni* VS XII 193 Rs. 4. 17). Später wurde die Entstehung des Wortes nicht mehr verstanden, wie Formen wie *a-di-na* AMT 85, 1 II 7 oder mittelass. (vgl. KAV 2 III 3. 21) und neuass. *udīni* (dazu Landsberger ZDMG 69, 503) zeigen. Frank, Straßburg 15, 8 und PRAK II: D 43, 18 (Pl. 45) scheint sogar *a-di-**šu*** *(= adi + šu)* vorzukommen; doch sind beide Stellen, zumal die zweite, recht unsicher.

[4] Enklitische Partikeln werden aber in der Dichtung gelegentlich solchen Präpositionen angefügt (vgl. *a-na-a-ma* ^{ilu}*Le-el-li* CT XV 2 VIII 6; *a-na-mi* ^{ilu}*Giš* Gilg. P. V 15).

[5] Vgl. dafür noch altakk. *abartu, alītu* (Belege bei Ungnad, MAS); ferner Landsberger ZDMG 69, 521 zu altbab. *elû/alû*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000146

in der Regel das altbab. Gilgamešepos (nur P. I 34 begegnet *el-šu* statt sonstigem *e-li-šu*) und die Königsinschriften außer der Ammiṣaduga-Inschrift BE I 129, die *e-lu* sagt (l. c. III 9). Ein recht buntes Bild verschiedener Formen bietet der h.-e. Dialekt. Besonders häufig ist die aus altakk. *al* entstandene Form *el*, deren *l* gelegentlich dem folgenden Konsonanten assimiliert wird (vgl. Aguš. A V 8; VI 22; VII 14; ferner *e-ni-ši* ebd. IV 7 und *e-su-lum-ma* CT XV 3 I 9; mit Suffixen: *el-šu-nu* RA 22, 170, 26. 28; *el-ki-i* Aguš. A VII 39; *el-ki* AK I 20ff. Rs. 41; *el-ša* En. el. I 125); daneben verwenden das Agušaja-Lied und der Hymnus AK I 20ff. (wahrscheinlich unter metrischem Zwange) vor Suffixen auch *eli* (vgl. *e-li-ša* Aguš. A VII 35; *e-[li]-ia* ebd. B VII 3; *i-li-i-ša* AK I 20ff. Rs. 39[1]), welche Form in En. el. die weitaus häufigste ist[2]. In dem Hymnus CT XV 1f. und dem altbab. Etanamythus stehen nebeneinander die Formen *eli* und *elu* (vgl. *e-li* CT XV 1 I 3—5 mit *e-lu* ebd. 6. 7 und *e-lu* BRM IV 2, 10 mit *e-li-šu* RA 24, 106 Vs. 3), *eli* hat außerdem noch der Text CT XV 5f. in II 6. Daß *elu* auf ursprüngliches **elum* zurückgeht, macht die Adverbialisform *e-lu-uš-ša* VS X 215, 5 wahrscheinlich[3]. Der „Liederkatalog" schließlich gebraucht *ela* anscheinend in der Bedeutung von *eli* (vgl. *e-la-ia* KAR 158 VII 16)[4].

---

[1] Langdon l. c. erklärt diese Form als aus *in le'iša* entstanden, was aber nicht gut paßt, da der Vers doch wohl besagt: „Wer ist mehr gehegt als die Šarrat-Nippur (wörtlich „wer ist gehegt entsprechend der Š. über sie hinaus)?"

[2] Dieser Überlieferungsbefund sagt aber wenig für den ursprünglichen Text, da er durch „Modernisierung" verursacht sein kann; sicher in Folge davon ist in die aus Assyrien stammenden Abschriften oft die jüngere Form *ultu* (aus dem in Susa bezeugten *uš-tu* DP 22, 3 Anm.; 23, 319, 9 (?) entstanden) anstatt der korrekten Form *ištu* eingedrungen.

[3] Auch im ninevit. Gilgamešepos steht neben *eli* gelegentlich *elu* (vgl. I III 15. v 42 Var.; VI 2 Var. 129 und vor Suffix *e-lu-šu-nu* IX II 4?).

[4] Gegen Ebeling, BBK I 3, 23 ist wohl zu übersetzen: „Über mir (oder „mehr als ich"?) möge der Sohn „glänzen"; tritt ein zu mir". Sonst be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000147

Neben dem gemeinakkadischen *ištu* „aus" steht im Altakkadischen, im Assyrischen und im h.-e. Dialekt die damit wurzelgleiche Präposition *išti/u* „bei". Im Altakkadischen lautet sie *iš-te*$_4$ (vgl. Landsberger bei Thureau-Dangin, Homophones S. 45), doch vor Suffixen auch *ištu*[1]. Das Altassyrische kennt auch vor Suffixen nur die Form *iš-tí*; das Mittelassyrische hingegen verwendet vor Nomina die „Lokativ"form *iš-tu* (vgl. z. B. KAV 1 II 41; III 47. 62; VI 101; 2 II 14; VI 6. 25), vor Suffixen aber *il-te-* (vgl. *il-te-ša* KAV 1 I 82; III 56; IV 3; *il-te-šu-nu* ebd. 99, 8; 102, 10; 200, 8 u. ö)[2]. Der h.-e. Dialekt gebraucht neben *išti* (vgl. *iš-ti* RA 22, 171, 45), dessen *i* vor Suffixen immer lang ist (vgl. *iš-ti-i-ka* Aguš. A V 18; CT XV 4 II 4; *iš-ti-i-šu* ebd. 18), vor Suffixen auch *ištā-* (vgl. *iš-ta-à-ša* RA 22, 170, 13). In En. el. aber und den anderen nur in jungen Abschriften überlieferten Dialekttexten ist *išti* in der vorliegenden Textgestalt durch *itti* ersetzt, das ja auch in den übrigen babylonischen Dialekten, die alle *išti* nicht kennen, an dessen Stelle gebraucht wird; das Agušajalied jedoch verwendet *itti* noch neben *išti* (vgl. *(aš-šu te-ṣí-i)*

---

deutet das besonders im Altassyrischen gebräuchliche *ela* ja „außer" (vgl. z. B. MVAG 33, 217, 32; VAT 9263, 6 [ebd. S. 70] und für das Altbab. UM V 152 VII 20ff.); diese Bedeutung ist auch in dem Ištargebet Perry, Sin Pl. IV bezeugt (vgl. *e-la ka-a-ti* l. c. 18). Später wird für *ela* vielmehr *elat* gesagt. — Zum Gebrauch von *eli* vgl. auch u. S. 143[2.3].

[1] Der einzige mir bekannte Beleg ist der Königsname Maništusu, der in den Inschriften des Königs stets *Ma-an-iš-tu-su* geschrieben wird (vgl. MAS 66, s. a. S. 96). Aber schon zur Zeit der 3. Dynastie von Ur ist in diesem Namen die Form *išti* üblich geworden (vgl. den damit zusammengesetzten Namen *Ur-^{ilu}Ma-an-iš-tí-sú!* YOS IV 232 I 14; TCL V Nr. 5674 III 11; VIII 8), die dann auch in den altbab. Listen gebraucht wird (vgl. *Ma-ni-iš-te-šu* UM XIII 1 VII 10 und *Ma-ni-iš-ti-iš-šu* OEC II 1 VI 39, wo die Verdoppelung des *š* zu beachten ist).

[2] Zu dem lautlichen Verhältnis von *ištu* zu *ilte-* vgl. Lewy BBK I 4, 17f. Das Neuassyrische hat dafür die Form *issi*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000148

it-ti Ištar A V 33[1]), ebenso auch das Altakkadische (vgl. MAS 44)[2].

kī ist als Präposition in der Bedeutung „wie" schon früh weitgehend durch *kīma* verdrängt worden; nur in der Namenbildung ist *kī* vielleicht aus rhythmischen Gründen zu allen Zeiten häufiger gewesen. Sonst ist (wohl aus dem gleichen Grunde) nur in den Dichtungen noch *kī* als Präposition gebräuchlich geblieben (vgl. CT XV 4 II 10; Aguš. A VI 6; VS X 213, 5; KH II 31; KAR 158 VII 2; En. el. VI 160; Gilg. Nin. I IV 28. 39. 46. VI 14. 19; VI 79. 162 u. ö.), obwohl auch hier meistens *kīma* überwiegt. Suffixe können zu *kī* nie treten; bei *kīma* in der Bedeutung „wie" kenne ich auch nur im Agušajalied Suffixe, vor denen aber die Nebenformen *kīmi-* (vgl. *ki-mi-ni* B VII 13) und *kīm-* (vgl. *ki-im-ši-in* ebd. 22) verwendet werden, die m. W. sonst nicht vorkommen. Das Altbabylonische verbindet *kīma* nur in der Bedeutung „anstatt" mit Suffixen, wobei aber statt *kīma* vielmehr *kīmū-* gebraucht wird (vgl. *ki-i-mu-ša* VAB VI 158, 18. 22; *ki-mu-šu* ABPh. 108, 16 u. s. Landsberger ZDMG 69, 518)[3].

2. Wir kommen nun zu den Substantiven, die in Verbindung mit Präpositionen oder auch allein präpositional gebraucht werden. Ohne Vollständigkeit zu erstreben, sollen hier für einige Bedeutungsgebiete die ihnen in den verschiedenen Dialekten zugeordneten Ausdrücken zusammengestellt werden. Ich beginne mit den Wörtern für „in(mitten)". In den

---

[1] Ist zu übersetzen „daß sie ausziehe (zum Streit) mit Ištar" (die Form *te-ṣi-i* ist mit Landsberger vielleicht von *waṣû* abzuleiten; vgl. zu diesem Verbum Meissner SPAW 1931, 385)? Vielleicht liegt *itti* mit Suffix auch vor in *ši-i uš-bi it-te-e-ki* Aguš. A VI 38 und in *i-ta-ḫa-az it-te-ša* ebd. B I 29 (diese Stelle ganz unklar!); *-ē* und *-ī* in der Endung wechseln ja auch bei *išti* (s. S. 138).

[2] Ob in diesen Dialekten ein Bedeutungsunterschied zwischen *išti* und *itti* besteht, ist bei der geringen Zahl der Belegstellen nicht sicher auszumachen; es scheint, daß *išti* nur in komitativer Bedeutung gebraucht wird, *itti* hingegen auch „mit" im Sinne von „gegen" sein kann.

[3] Diese „Lokativ"form *kīmū* in der Bedeutung „anstatt" ist ohne Suffixe im Mittelbabylonischen (vgl. Torczyner, Tempelrechnungen S. 118) und Mittelassyrischen sehr häufig (vgl. z. B. KAV 1 VII 72. 78; KAJ 50, 9; 162, 11; 163, 27 u. ö.); vgl. auch noch *ki-i-mu-u-ka* VAB II 162, 53 (Ägypten). Das Akkadisch von Amarna und Boghazköi sagt statt *kīma* sehr oft *kīmē*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000149

meisten Dialekten wird dafür *ina libbi* (bzw. *libbu*, vgl. o. S. 94) gesagt, so ausnahmslos in den Gesetzen des KH, den altbab. Briefen und Urkunden[1], den meisten altbab. Königsinschriften (vgl. z. B. Kudurmabuk RA XI 92 I 17; Samsuiluna LIH Nr. 97, 66) und dem altbab. Gilgamešepos (vgl. *i-na li-ib-bu* M. I 11). Im Gegensatz dazu gebraucht das Altakkadische nur *qerbu* (vgl. *[in] qer-bí-su* UM V 36 III 22), ebenso der h.-e. Dialekt, für den dieses Wort eines der augenfälligsten Kennzeichen ist. In dem „Rahmen" des KH findet sich allerdings neben dem Adverbialis *qerbum* (IV 42. 50) und dem in dieser Bedeutung sehr seltenen *i-na qer-bi-it* (XXVIIIr 47[2]) auch einmal *i-na li-ib-bi-šu* (I 20), was sehr auffällt. Die alten Hymnen verwenden von *qerbu* die Adverbialisformen *qè-er-bu-um* (CT XV 6 VII 2), *qer-bu* (Aguš. A VII 3) und *i qer-bu* (ebd. VI 11; vgl. dazu o. S. 92ff.), während der Hymnus AK I 20ff. vor Substantiven *i-na qé-reb* sagt (l. c. Rs. 12), mit Suffix aber *qer-b[u-uš(-šu ?)]* (ebd. Rs. 4). En. el. hat neben *i-na qé-reb* (I 81f.) den „adverbialen Akk." *qé-reb* (I 24; mit Suffix *qé-reb-šu* VI 52. 76; *qé-reb-šu-un* I 9; vgl. auch *qé-re-eb-ša* Atramhasīs RA 28, 92, 3[3]), außerdem die Adverbialisformen *qerbiš* (nur vor Substantiven: I 75; (IV 41. 48); VII 103. (128); vgl. o. S. 127[2]) und **qerbum* (nur mit Suffixen: *qer-bu-uš-šu* Vb Rs. 28; *qer-bu-uš* VI 54; vgl. o. S. 123). Bedeutungsunterschiede zwischen diesen verschiedenen Formen von *qerbu* kann ich nicht erkennen; vielleicht führte das Versmaß zu dieser Mannigfaltigkeit (beachte dazu besonders die Versschlüsse *qé-reb-šu* En. el. VI 52 und *qer-bu-uš* ebd. 54).

Nur *qerbu* verwenden auch die Inschriften Šamšī-Adads I von Assyrien (vgl. *i-na qé-re-eb* AOB I 22ff. II 12. III 10. IV 9; *qé-re-eb*

---

[1] Nach *ša* fällt hier *ina* immer aus, auch sonst steht *libbi* bisweilen als adverbialer Akk. allein (vgl. z. B. VAB VI 25, 13; 44, 15 u. ö.).

[2] Zur Form vgl. Teil I 223[3] und *qé-er-bi-tu* Etana RA 24, 106 Rs. 20; vgl. ferner *ina qer-bit* u_4*-mi* Etana KB VI 1, 104, 16.

[3] Ist auch in RA 24, 106 Rs. 10 (Etana) *qé-[reb]-šu* zu ergänzen? Auch das *šar-tamḫāri*-Epos verwendet *(ina)qereb* (vgl. *i-na qé-re-eb* VS XII 193 Vs. 17; *qé-re-eb* ebd. 22).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000150

ebd. 26 Nr. 5, 9)[1], das Altassyrische hingegen gebraucht in der Regel *libbu*, doch vereinzelt auch *qerbu* (vgl. *i li-bi ri-ik-si-im na-di* MVAG 33, 259, 7f. mit *i-na qé-er-bi$_4$-šu na-di* ebd. 129, 10f.)[2], ebenso das ninevit. Gilgamešepos (*ina libbi* z. B. I III 27; V 1. 24; aber auch *i-na qé-reb U[ruk]* IV VI 16; *qer-bu-uš*, Var. *qer-bu-šú* XI 13). Nur *qerbu* ist hingegen in den Šu-ila-Gebeten und anderen Gebeten und Hymnen üblich[3], deren Dialekt sich dadurch als dem h.-e. Dialekt verwandt erweist. Erst im Neubabylonischen ist *qerbu* auch in der Urkundensprache üblich geworden[4].

Ein anderes in diesem Zusammenhang besonders wichtiges Bedeutungsfeld ist das unserer Präpositionen „vor = zu" und „vor = bei", für das schon Landsberger in AfO III 164[2] die in den nicht literarischen Dialekten üblichen Ausdrücke zusammengestellt hat; seine Ergebnisse gilt es hier zu belegen und auszubauen.

Das Altakkadische hat für „vor = zu" *maḫriš* (vgl. *maḫ-ri-iš* RA XI 88 I 16; *maḫ-ri-[iš-šu?]* RIU I 274 II 20), für „vor = bei" aber neben dem Adverbialis *maḫriš* (Belege S. 108) auch *maḫar* (zumal vor Suffixen, s. MAS S. 65; ferner *ma-ḫa-ar* RIU I 275 IV 8; VAB VI 90, 13). Im Altbabylonischen finden sich für „vor = zu" in den Dialekten verschiedene Ausdrücke (vgl. Landsberger l. c.), und zwar sagt

---

[1] Wahrscheinlich hat der Schreiber dieses Königs dieses Wort altakkadischen Inschriften entlehnt. Allerdings lassen manche eigenartige Formen in der großen Inschrift (z. B. der Akk. (!) *ra-bi-e-im* ebd. 22ff. II 5. IV 12, die Plurale *ra-bi-e-tim* I 16 und *da-ri-e-tim* VI 22 und der Gebrauch von *ka-aš-ka-ši-im* VI 10 als Abstraktum) darauf schließen, daß dem Schreiber das Babylonische kaum als Muttersprache geläufig gewesen sein dürfte.

[2] Vgl. noch das von Lewy in KTH S. 50f. besprochene *qara(b) bītim*; *ina qarab* ist hier aber nicht als präpositioneller Ausdruck gebraucht.

[3] Vgl. z. B. King BMS S. 171; ferner aus Boghazköi-Texten *qé-re-eb* KUB IV 15, 5; *i-na qé-re-eb* ebd. 26 A 8f.

[4] Ob der h.-e. Dialekt für altbab. *ana libbi* „nach .. hinein" (vgl. z. B. Gilg. P II 15. V 9; Y. III 17. V 15. VI 18; oft in den Briefen) auch *ana qereb* gesagt hat, läßt sich, weil Belege fehlen, nicht sagen, ist aber wahrscheinlich, da die jüngere poetische Sprache *qerbu* auch mit *ana* (und auch *ištu*; vgl. HWB 594f.) verbindet. — Ein weiteres Wort für „Mitte" ist *qablu*, das aber m. W. in den älteren Dialekten nie präpositional verwendet wird und daher hier nicht zu behandeln ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000151

das Südbabylonische vor Nomina *ana ṣēr*, vor Suffixen *ana ṣēri-* (Belege z. B. in VAB VI S. 369; ABPh. S. 136), während das Nordbabylonische *ana maḫar* bzw. *ana maḫri-* verwendet (vgl. VAB VI S. 332f.; ABPh. S. 127 u. ö.)[1]. Eine Zwischenstellung in dieser Hinsicht nehmen die Königsbriefe ein, die vor Nomina *ana maḫar* gebrauchen, mit Suffixen aber merkwürdigerweise *a-na ma-aḫ-ri-ia* (vgl. VAB VI S. 332) und *a-na ma-aḫ-ri-ku-nu* (VAB VI 81, 15. 18; LḪŠ 11, 23), hingegen *a-na ṣe-ri-ka* sagen (vgl. VAB VI S. 369). Für „vor = bei" haben beide altbab. Dialekte *ina maḫar* bzw. meistens nur *maḫar* vor Nomina, vor Suffixen aber anders als das Altakkadische *maḫrī-* (mit der bei Präpositionen häufigen Adverbialisendung *-ī*)[2]. Das gelegentlich begegnende *ina pāni* heißt im Altbabylonischen nicht einfach „vor", sondern „angesichts" u. ä. (vgl. z. B. KH IX 17; VAB VI 88, 8)[3]. Auch das Altassyrische hat vor Suffixen *maḫrī-* (vgl. z. B. KTS 15, 12; MVAG 33, 269, 4), für „vor = zu" aber *a(na) ṣēr* (vgl. z. B. KTH 3, 22. 25; 12, 5 u. ö.), während im Mittelassyrischen für „vor = bei" *a(na)pāni* gebraucht wird (vgl. z. B. KAJ 149, 21; 150, 17; 153, 18 u. ö.)[4]. Besonders reich an Ausdrücken für „vor" ist das Mittelbabylonische, das für „vor = zu" meistens *ana muḫ(ḫi)* verwendet (z. B. BE XVII 43, 9; 47, 7 u. ö.), daneben aber auch *ana pān* (z. B. VAB II 7, 67. 79. 80; UM I 2, 50, 51. 12 [hier in übertragener Bedeutung ?]), *ana maḫar* (z. B. UM I 2, 60, 9) und das, wie Landsberger erkannt hat, erst seit dieser Zeit präpositional gebrauchte *ana*

---

[1] In einzelnen Fällen steht auch in nordbab. Briefen *ana ṣēr* (vgl. z. B. *a-na ṣe-ri-ka* PRAK II: D 29, 9 [Pl. 39]), doch besagen solche Abweichungen von der Regel wenig, da durch Handel und staatliche Verwaltung gewiß nicht selten Leute aus dem Süden nach dem Norden kamen (und umgekehrt).

[2] *ana* vor *maḫar* wird nie weggelassen (vgl. Ungnad ABPh. S. 127). Vgl. noch den Stativ *qerub* (s. dazu Landsberger ZA 35, 36[1]), der sich mit *maḫar* bei Personen (vgl. *ma-ḫa-ar akil amurrim qé-er-bi-tu-nu* ABPh. 42, 23f.; s. auch *iq-ru-ub ma-ḫar-šú-un* Gilg. Nin. IX II 12) und mit *ana* bei Sachen verbindet (vgl. *a-na bi-tim .. qé-ru-ub* ABPh. 32, 11).

[3] Altbab. *ana pāni* bedeutet (mit Landsberger) vielleicht oft „vor der Ankunft von " (vgl. z. B. YOS II 63, 11; 98, 8. 11. 15; 144, 9; 117, 5 (?); VS XVI 21, 14); in ABPh. 53, 21 trifft aber Ungnads Übersetzung „zur Verfügung von" das Richtige. [Vgl. auch Kraus MVAG 36, 1, 185].

[4] Vereinzelt auch *a-na pa-an* (KAJ 147, 22). *i-na pa-ni* bedeutet im Gesetzbuch entweder örtlich „von —weg" (KAV 1 III 41. 53. 72. 77) oder zeitlich „vor Ablauf von" (ebd. V 8).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000152

lēti (z. B. BE XVII 38, 14, 17; dazu Jensen KB VI 2, 5*); ebenso gibt es für „vor = bei" außer dem häufigen *(ina)pān* (Belege z. B. Torczyner, Tempelrechnungen S. 126) und *(ina) maḫri-* (VAB II 16, 8) auch *ina lēt* (BE XIV 166, 23) bzw. *lētu-* (vgl. *le-tu-ú-a* BE XVII 84, 18).

Das altbab. Gilgamešepos folgt im ganzen der südbab. Ausdrucksweise und sagt für „vor = bei" *maḫar* bei Nomina (vgl. P. II 3), aber (hier wie das Altakkadische) auch vor Suffixen (vgl. *ma-ḫar-šu* P. III 3), vor denen allerdings *ina maḫri-* häufiger ist (vgl. *i-na maḫ-ri-ni* Y. IV 27; *i-na maḫ-ri-šu* ebd. 42)[1]; „vor = zu" heißt *ana ṣēri-* (vgl. *a-na ṣe-ri-ki* P I 14; *a-na ṣe-[ri]-ia* ebd. 23)[2]. — Der Sprachgebrauch des ninevit. Gilgamešepos ist auch auf diesem Gebiet weitgehend durch jüngere Dialekte beeinflußt und kann daher in diesem Zusammenhang nicht behandelt werden[3].

---

[1] *ina pāni* bedeutet hier (wie auch sonst oft) „vor = her" (vgl. *lu-ul-li-ik-ma i-na pa-ni-ka* Y. IV 11; ähnl. VI 23).

[2] *ana ṣēri-* bedeutet aber auch „auf — hin" (vgl. *im-qú-ut a-na ṣe-ri-ia* P. I 7), wofür die ninevit. Rezension (I v 28. 42) *eli ṣēri-* hat. Zu beachten ist noch der Wechsel von *ina ṣe-ri-šu* P. II 35. V 10 und *e-li-šu* P. I 10. 30 bei dem Verbum *pḫr* (Bedeutung: „über ihn = um ihn herum?"); vgl. auch *i-ta-wa-a i-na ṣe-ri-šu* P. V 14. Das übrige Altbabylonische und der h.-e. Dialekt kennen *ina ṣēr* als Präposition nicht; im Altassyrischen vertritt es hingegen das dort nicht gebräuchliche *eli*. Als für die Verschiedenheit der Dialekte bei präpositionalen Ausdrücken besonders aufschlußreiches Beispiel sei hier noch der im Altbabylonischen *X kaspam eli Y išu* lautende Ausdruck erwähnt: statt *eli* hat hier das Altakkadische von Susa *itti* (vgl. DPM XIV Nr. 49, 6), das Altassyrische *i(na) ṣēr* (vgl. MVAG 33, 12ff.), das Mittelassyrische aber *ina muḫḫi* (vgl. z. B. KAJ 58, 6; 83, 6 u. ö.; *ša muḫḫi* (hier *išu* ausgelassen) begegnet z. B. ebd. 163, 3. 11. 14).

[3] Als Beispiel für die mannigfachen Ausdrucksmittel dieser jüngeren Dichtung möge dienen, daß l. c. I VI 10—12 für altbab. *eli* die Synonyme *eli-*, *ina muḫḫi-* und *eli ṣēri-* stehen; von diesen ist *eli ṣēri-* sicher eine jüngere Neubildung, da die alte Sprache mit *eli* zusammengesetzte präpositionale Ausdrücke nicht kennt. *ina muḫḫi* wechselt auch in den altbab. Briefen mit *eli*, aber, soweit ich sehe, nie in dem gleichen Ausdruck. Das Altassyrische, der h.-e. Dialekt, das altbab. Gilgamešepos und der KH kennen *ina(ana) muḫḫi* als Präposition nicht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000153

Im h.-e. Dialekt finden sich nun für „vor" außer den schon erwähnten eine größere Anzahl von in anderen Dialekten unbekannten Ausdrücken. Für „vor = bei" wird nur selten wie im Altbabylonischen vor Nomina *maḫar* gesagt (vgl. KAR 158 III 44; zu En. el. II 9 s. o. S. 92[3]). Vor Suffixen hat unter den alten Hymnen nur RA 22, 170f. die altbab. Normalform *maḫrī-* (vgl. *ma-aḫ-ri-i-šu-un* l. c. 44), das Agušajalied hingegen die aus dem Altakkadischen bekannte Form *maḫar-* (vgl. *ma-ḫa-ar-ša* l. c. A VI 49) und daneben auch den *um*-Adverbialis (vgl. *[maḫ-r]u-uš-ša* (?) ebd. II 13); En. el. verwendet vor Suffixen ebenfalls *maḫar-* (II 56; III 69; VI 65; VII 156) oder auch *ina maḫri-* (vgl. *i-na maḫ-ri-ka* VI 50)[1]. Neben *maḫar* gebraucht der h.-e. Dialekt noch folgende gleichbedeutende Ausdrücke: 1. *qudmiš* (vgl. *qú-ud-mi-iš* Etana BRM IV 2, 12; *qu-ud-mi-iš* En. el. I 33), das vor Suffixen die *maḫrī-* nachgebildete Form *qudmī-* hat (vgl. *qu-ud-mi-šu-nu* En. el. III 11); 2. das schon aus dem Altakkadischen bekannte *maḫ(a)riš*, das auch in En. el. sowohl „vor = bei" (II 103; IV 2) als auch „vor = zu" (VI 31) bedeutet; 3. *muttiš*[2], das ebenfalls „vor, gegenüber" (vgl. *mut-tíš* En. el. II 75; *mut-ti-iš* ebd. III 131; mit Suffixen *mu-ut-ti-iš-šu-un* RA 22, 171, 39 bzw. *i-na mu-ti-iš-šu* CT XV 5 II 6 [s. dazu o. S. 108[4]]) und auch „vor = zu — hin" wiedergibt (vgl. *mu-ut-ti-iš* CT XV 5 III 4 (?); En. el. II 8 und *[mu]t-ti-iš* ebd. II 100); 4. *ašriš*, das nur in En. el. in der Bedeutung „zu — hin" vorkommt (vgl. l. c. III 4. 68; IV 60), wie En. el. überhaupt an präpositionalen

[1] Auch die Adverbialisform *pa-nu-uš-š[u]* scheint in En. el. VII 157 einmal „vor (ihm)" zu bedeuten, während der h.-e. Dialekt sonst Adverbialisformen von *pānu* offenbar im Sinne von „gegen" gebraucht (vgl. *pa-nu-uš-šá um-taš-šìr* En. el. IV 96; *..la ip-ru-ku[..] pa-ni-iš-ša ma-am-ma[-an]* Aguš. A VII 20f.); ganz entsprechend verbinden die altbab. Briefe *prk* „Gewalt üben gegen" (das Verbum hat nur a. a. O. den *u*-Vokal, sonst immer *i*!) mit *ana pāni* der Person (vgl. YOS II 82, 21f.; 112, 31f.) oder auch mit Dativsuffixen (vgl. ABPh. 112, 26).

[2] Vgl. noch die Synonymenliste Rm. 2, 200 (CT XVIII 41), in der in Col. I 3f. *mu-ut-ti-iš* genannt ist; in Z. 5 folgt *qu-ud-mu*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000154

Ausdrücken auch im Vergleich mit den übrigen Dialekttexten besonders reich ist; 5. der zu dem südbab. *ana ṣēr* gehörige Adverbialis *ṣēriš* „zu — hin" (vgl. *ṣe-ri-iš* VS X 215 Rs. 13; En. el. I 32; IV 128), für den in anderen Dialekttexten vor Suffixen *ana ṣēri-* steht (vgl. *a-na ṣe-ri-ia* CT XV 2 VII 8; *a-na ṣe-ri-i-ša* Aguš. B I 16), während En. el. (vgl. *a-na maḫ-ri-ia* l. c. III 6) und der Hymnus CT XV 3f. (vgl. *a-na maḫ-ri-ia* l. c. I 10) vor Suffixen *ana maḫri-* haben.

Die Betrachtung dieser beiden Bedeutungsgebiete möge bei den präpositionalen Ausdrücken hier genügen[1]; sie hat ge-

---

[1] Hier sei noch kurz auf die Formen *(ina)birīt* und *(ina) bīri-* „zwischen" eingegangen. Untersucht man das Verhältnis beider Formen zueinander, ergibt sich, daß in den älteren babyl. Dialekten *birīt* fast nur vor Substantiven und *bīri-* nur vor Suffixen steht. Im Altakkadischen heißt es vor Substantiven *in ba-ri-ti* bzw. nur *ba-ri-ti* (vgl. MAS S. 48); Belege vor Suffixen fehlen. Das Altbabylonische hat vor Substantiven *i-na bi-ri-it* (vgl. VAB VI 158, 25; CT VIII 42c 1; BE VI 1, 39, 2) bzw. *ša bi-ri-it (Z. ù E.)* (LḪŠ 36, 6) oder auch (in der Formel *birīt* x *ū* y) nur *bi-ri(-i)-it* (vgl. VS XVI 82, 7; AOB I 22 I 7; RA 16, 163, 27. 28), mit Suffixen aber *ša bi-ri-ni-i-ma* (VS XVI 145, 22) bzw. *ša bi-ri-šu-nu-ma* (= „ist ihnen gemeinsam"; vgl. VAB V S. 516; dafür in Susa der Adverbialis *bi-ru-šu-nu* DPM 23, 169, 24. 46) und nur ausnahmsweise *i-na bi-ri-ti-ši-na* (in der Beschwörung RA 24, 36 Rs. II 7; ganz unklar *a-na bi-ri-ti-ni* VS IX 215, 5); auch bei nicht präpositionaler Verwendung dieser Wörter ist der gleiche Unterschied zu beobachten (vgl. *i-ga-ar bi-ri-šu-nu* Gautier, Dilbat 18, 3 mit dem häufigen *igar birītim* [dazu auch Eilers, Gesellschaftsformen 11[1]], ferner *kasap bi(-e)-ri(-i)-ni* VAB V 284 A 12 und *ma-za-aš-ti bi-ri-šu-nu* UCP X S. 117, 6). Ganz gleich ist der Sprachgebrauch des Mittelbabylonischen; vgl. *i-na bi-ri-ni* (VAB II 7, 39; 8, 33) bzw. *i-na bi-ru-un-ni* (ebd. 6, 11; s. dazu o. S. 95[5]) mit *ša bi-rit ālāni* (BE XIV 166, 25; UM I 2, 22, 8. 12; s. a. ebd. 3) bzw. *bi-ri-it D. ù E.* (BBSt 2, 2); auch in den älteren Dichtungen steht *i-na bi-ri-it* (vgl. Gilg. P I 5; Nin. VI 145. 152) neben *ina(ana) bi-ri-šú-nu* (En. el. I 148 usw.; IV 19; Gilg. Nin. X II 35; vgl. IX I 17) bzw. *ina bi-ri-in-ni* (Gilg. XI 192). Das Altassyrische weicht aber ab, da es vor Nomina und vor Suffixen *bari* sagt (vgl. *a-na ba-ri-šu-nu* MVAG 33, 9, 19, *ša ba-ri-ni* ebd. 127, 2 usw. mit *ša ba-ri N. ú ia-tí* ebd. 230, 6).

zeigt, daß auch in der Wortwahl die Abweichungen des h.-e. Dialekts von den übrigen Dialekten recht erheblich sind; besonders ist zu beachten, daß der h.-e. Dialekt nicht nur andere Ausdrucksmöglichkeiten, sondern auch viel reichere hat.

VI. Die Konjunktionen.

Von den Konjunktionen möchte ich hier nur eine Gruppe besprechen, nämlich die temporalen Konjunktionen, die „nachdem, als, seit, sobald — als" bedeuten, und zwar gilt es zunächst, den Sprachgebrauch des Altbabylonischen auf diesem Gebiete festzustellen, da für ihn besonders reiches Material zur Verfügung steht. Ich beginne mit *kīma*, das „sowie (= sofort, nachdem)" bedeutet[1]; im Nachsatz folgt ihm meistens ein Imperativ, nur selten (nie in amtlichen Briefen) eine Aussageform (so z. B. VAB V 281, 27; VI 159, 10; ABPh. 62, 16; VS XVI 186, 9 u. ö.)[2]. Anders als *kīma* betont *ištu* die Nachzeitigkeit der Haupthandlung gegenüber der Nebenhandlung; somit bedeutet es einmal „seit", dann aber auch allgemeiner in präteritalen und (seltener) futurischen Sätzen „nachdem" (Belege in den Glossaren); im Nachsatz kommen alle finiten Verbalformen vor. In der Bedeutung „nachdem" begegnet auch noch *warka*, das aber nur in Ausdrücken, die „nachdem X gestorben war" bedeuten, vorkommt (vgl. *warka x ana šīmtim ittalku* .. oft im KH); in den Urkunden steht statt *warka* vielmehr *warki* (vgl. VAB V 209, 28; 279, 3; BE VI 1, 58, 6). Die häufigste unter diesen Konjunktionen ist *inūma* (dafür vereinzelt auch *i-nu-ú* VAB VI 169, 6; zur Form vgl. o. S. 98[2]), das ursprünglich

---

[1] Auf die anderen Bedeutungen von *kīma*, „daß" und „wie", kann hier nicht eingegangen werden.

[2] Die Einzelheiten des Tempusgebrauches in temporalen Perioden können hier nicht besprochen werden, da das nur auf Grund einer umfassenden Untersuchung der Tempora und der Tempusfolge des Akkadischen möglich wäre, die nicht zur Aufgabe dieser Arbeit gehört.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000156

„zur gleichen Zeit, wie" bedeutete (vgl. Schorr VAB V S. 30); der Sprachgebrauch hat aber den Bedeutungsumfang des Wortes stark erweitert, so daß *inūma* „als" (präterital) und „sobald, als" (futurisch) im weitesten Sinne besagt[1]. Das zeitliche Verhältnis der Haupthandlung zur Nebenhandlung wird demnach durch *inūma* nicht so genau bestimmt wie durch *kīma* und *ištu*[2].

Die für das Altbabylonische ermittelten Bedeutungen dieser Konjunktionen bewähren sich im allgemeinen auch bei den anderen Dialekten; zumal der Sprachgebrauch des Altassyrischen ist ganz gleichartig. Es fällt aber auf, daß *kīma* als temporale Konjunktion weder im Altakkadischen noch im altbab. Gilgamešepos, weder im KH noch in den meisten Texten des h.-e. Dialekts bezeugt ist; das Altakk. verwendet statt *kīma* vielmehr *kī* (in futurischen Sätzen belegt in dem Brief JRAS 1932, 296, 16. 34), das im Altbab. ungebräuchlich (vgl. Anm. 2), erst wieder seit dem Mittelbab. häufig wird (vgl. auch Gilg. Nin. X II 27), jedoch nicht ausschließlich in der eng umgrenzten Bedeutung von altbab. *kīma* gebraucht wird. Nur in En. el. IV 27 begegnet *kīma*, hier allerdings wohl in der allgemeinen Bedeutung „als". Statt *inūma* hat das Altakkadische *inu* in der gleichen Bedeutung „als" (Belege o. S. 98[2]); für *ištu* ist dort (zufällig ?) nur die Bedeutung „nachdem" bezeugt (vgl. MAS 43; ferner UM I 2, 1, 4, wo im Vordersatze ein Futurum steht, was altbab. nicht belegt ist).

In den älteren Dichtungen, d. h. den Quellen des h.-e.

---

[1] Auch das mit *inūma* wurzelverwandte *ina* kommt als temporale Konjunktion vor; die Bedeutung ist „indem; sobald, als", wobei das Verbum des Vordersatzes im Stativ steht. Am häufigsten ist es in der von Landsberger in ZA 35, 26 besprochenen *šalmu-balṭu*-Klausel, in der statt *ina* gelegentlich auch *inūma* vorkommt. Außerdem ist *ina* wohl auch in den Ausdrücken *i-na i-du-ú* „wissentlich" (KH XVIII r 10; XIX r 52) und *i-na ta-ak-lu-ú* „in gutem Glauben" (YOS II 1, 18) als Konjunktion zu deuten.

[2] Die wenigen Stellen, an denen altbab. *kī* als temporale Konjunktion vorkommt, sind so unsicher, daß ich sie hier übergehe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000157

Dialekts und dem Gilgamešepos scheint *inūma* bzw. *inu* nur in der ursprünglichen engeren Bedeutung „zur Zeit als" vorzukommen (vgl. CT XV 1 II 3; 4 II 17; KAR 158 II 40; En. el. I 1. 7. 113; V 19; Vb Rs. 19. 29; Gilg. Y. III 15; M. III 3; s. a. Nin. I III 42 u. ö.); *ištu* (bzw. *ultu*; s. S. 137[2]) hingegen wird sowohl im Sinne von „seit" (vgl. KAR 158 VI 26. VII 48; Gilg. Y. IV 15; M. I 10) als auch (häufiger) in der Bedeutung „nachdem" gebraucht (vgl. En. el. I 73; II 7; IV 105. 123; V 5; VI 35. 45. 67. 76; Gilg. P VI 28; s. a. Nin. I IV 22; VI 153; X VI 35 u. ö.). En. el. verwendet neben diesen Konjunktionen noch eine weitere nur ihm eigene, das ist *innanu* (Var. *eninna)* in der Bedeutung „jetzt, nachdem" (vgl. l. c. I 159 usw.)[1].

VII. Die Präfixe des Femininums der 3. Person Singularis beim Verbum.

Daß das Akkadische im Gegensatz zu allen anderen semitischen Sprachen das Femininum der 3. Person Singularis meistens wie das Maskulinum mit dem Präfix **i-* und nur seltener mit *t-* bildet, ist schon lange beobachtet worden; hier gilt es nun, den Sprachgebrauch der älteren Dialekte in dieser Hinsicht festzustellen. Im Altakkadischen wird in der Regel noch das *t*-Präfix verwendet (vgl. *tám-ḫur* BE I Pl. VII Col. V 23, *tá-at-ti-in-šum* RA IX 34 I 2 und zahlreiche Eigennamen wie *Tu-ki-in-ḫaṭṭi-mi-ig-ri-ša* RTC 404 Rs. 21, *Tu-li-id-da-nam* Man. Ob. A XVI 12 u. ö.[2], *Tá-bur-ḫat-tum*, *Tá-ti-in-*^{iltu}*Ištar*, *Tá-rí-iš-ma-tum* u. a. m. [Belege bei Schneider Orient. 23, 48ff.]), doch gibt es gelegentlich Ausnahmen (vgl.

[1] Für diese Bedeutung von *innanu* vgl. noch die Vokabularangaben *in-na-an-nu* = *iš-tu* (CT XVIII 13 I 18) und ta = *in-na-nu* RA XIII 94 I 37.

[2] Vgl. auch den noch nicht sicher zu deutenden Namen *Tu-li-id-*^{ilu}*Šamšiši* Nikolski II 466 Rs. 6 bzw. *Tu-li-id-*^{ilu}*Šamši* Legrain, Temps des rois d'Ur 118, 13 (auch DPM XIV No. 78, 4?).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000158

ím-ḫu-ur CT 32, 2 IV 6 und *U-bil-Ištar* CT 21, 1 d 1[1]). Im Altbabylonischen hingegen ist das Präfix *i-* (bzw. *u-*) in der Amtssprache ausnahmslos generis communis, und auch sonst begegnet außerhalb der Eigennamen nur noch ganz vereinzelt *t-* für das Fem. (vgl. *ta-at-ta-na-la-ka-ma* VAB VI 232, 14. *tu-[še?]-li-kum* ebd. 17. *tu-dam-mi-qá-kum* ebd. 19[2]; *te!-zi-bu* VAB V 14, 23[3]). In den altbab. Susa-Urkunden ist *t-* aber noch recht häufig (vgl. DPM 22/23, 131, 30f.; 200, 36. 38. 42; 221, 8; 224, 5; 246, 5. 7 u. ö.), aber auch dort findet sich daneben schon (z. T. in den gleichen Texten) *i-* (vgl. ebd. 132, 12; 221, 3; 232, 7 u. ö.). Auch in der altbab. Eigennamenbildung ist *t-* noch durchaus gebräuchlich (vgl. z. B. *iltu Ištar-ti-di-eš* DPM 23, 267, 4 (Susa); *Ta-ri-iš-ma-tum* LC 204, 3; UM VIII 2, 166 III 26; *Tab-ni-Ištar* VAB VI 96, 16 u. ö.; *Ta-ku-(un-)ma-tum* VAB V S. 496 u. ö.; *Ta-tu-ur-ma-tum* VAB VI S. 441 u. ö.; ferner die mit *Ta-ra-am-* beginnenden Namen [Beispiele VAB V S. 496 u. ö.] u. a. m.), wie es sich auch in mittelbabylonischen Namen noch gelegentlich findet (vgl. die mit *Ta-qí-ša-* und *Ta-ra-aš-* beginnenden Namen bei Clay, Pers. Names S. 137). Im Gegensatz zum Babylonischen gebraucht das Assyrische in der Regel das Präfix *t-* für das Fem., doch ist das Altassyrische da keineswegs konsequent. Wenn das Subjekt ein sexuelles Fem. ist, verwendet es wohl in den meisten Fällen *t-*, doch keineswegs immer (vgl. z. B. *i-tù-a-ar* MVAG 33, 4, 14. 15; 276, 18[4]; *ir-tí-bi* BIN IV 9, 21;

---

[1] Das Präfix *t-* begegnet nie im Prekativ (vgl. *li-ip-ru-us* CT 32, 4 XII 29; *Li-bur-si-im-ti* MAS 27); das gleiche gilt auch für die anderen Dialekte, in denen das *t*-Präfix gebraucht wird (vgl. z. B. *li-it-ta-i-id* RA 22, 170, 2.3; *li-ra-am-šu* ebd. 56).

[2] Wie Ungnad in Anm. d zu diesem Brief schon beobachtet hat, kommt in diesem Brief aber in *id-di-ma it-ta-la-ak* Z. 18 auch das *i*-Präfix für das Fem. vor, ohne daß ein Grund für den Wechsel erkennbar wäre.

[3] Von dieser Form abgesehen, gebraucht auch diese Urkunde das normale Präfix *i-* (vgl. *i-ta-na-ši-ši* Z. 18; *iš-ṭú-ru* Z. 26).

[4] Bei demselben Verbum aber auch *tá-tù-ar* ebd. 204, 13; *tù-ta-ar* ebd. 180, 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000159

CCT III 20, 39); ist das Subjekt hingegen nur ein grammatisches Fem., überwiegt durchaus *i-* bzw. *u-* als Präfix (vgl. z. B. KTBl. 4, 21; 11, 5; KTH 5, 8. 10; 16, 23; die ebd. S. 32 für *ṭatum* genannten Stellen u. ö.), daneben kommt aber auch *t-* vor (vgl. z. B. *ta-ba-ši* BIN IV 56, 9; *tí-ru-ba-n[i?]* MVAG 33, 150, 3); eine Erklärung für diese in beiden Fällen zu beobachtenden Ausnahmen kann ich noch nicht geben. — Das mittelass. Rechtsbuch hat für das Fem. immer das Präfix *t-*[1].

Im h.-e. Dialekt ist hier der Sprachgebrauch der einzelnen Dichtungen verschieden. Die Hymnen RA 22, 170f., VS X 215 und CT XV 3f. verwenden beim sexuellen Fem. immer *t-* (vgl. die Formen *ta-ar-ta-mi*, *te-eš-me-e* RA 22, 170, 17; *te-be-[e]ll* ebd. 18; *ta-at-ta-ab*, *ta-ra-aš-ši* 19; *te-te-er-ša-aš-šu-um* 45; *tu-ša-at-li-im*, *ta-at-ta-di-in* 48; *tu-ša-ak-ni-ša-aš-šu-um* 49; *ta-aṣ-ṣa-mi-su-nu-ti* 52; *tu-uš-ta-az-na[-an]* VS X 215, 7; *ta-az-mu-ur* ebd. 8; *te-ṣi-ip*, *ta-aš-ru-uk* Rs. 22; *tu-uṣ-ṣí* CT XV 3 I 13; *tu-ša-la-a-am* ebd. 14), beim grammatischen Fem. aber *i-* (vgl. *im-tal-li.....ka-ba-at-tu-uk* VS X 215 Rs. 1), während CT XV 5f. darin nicht konsequent ist (vgl. *ta-za-kà-ra-am* l. c. VI 5; *tu-na-as-s[à-a]s* VII 1 [vgl. auch III 7—9 ?], aber *it-ta-na-al-la-ak* VII 2; *ú-li-id-ma* VII 7). Im Agušajalied ist die 3. Person fem. meistens dem Mask. gleich (vgl. z. B. *i-ga-a-aš* l. c. A II 1; *ú-ki-a-al* A II 11; *it-na-(az-)za-az* B II 14. 18; *i-qá-ab-bi* B II 24; *i-za-kà-ar* B II 25 u. ö.), doch kommen, ohne daß eine Veranlassung zu dieser Abweichung erkennbar wäre, auch Formen mit *t*-Präfix vor (vgl. *ta-at-na-da-an-ši* A II 9; *ta-na-ar-ra-ad* A IV 14[2]; *ti-di* A III 5; *te-ṣí-i* A V 33 [s. o. S. 139[1]]). Beide Präfixe begegnen schließlich

---

[1] Auch bei einem nicht sexuellen Fem. (vgl. *iš-ku.. ta-at-ta-al-pa-at* KAV 1 I 83). Gegen Lewy BBK I 4, 42 liegt auch in KAV 1 VII 28 keine Ausnahme vor, da *ma-mi-ta* l. c. nicht Subjekt zu *i-pa-ša-ra-ku-nu* ist (vgl. die Übersetzung Ehelolfs z. St. und Landsberger OLZ 1924, 725), sondern *šarru ù mārūšu*.

[2] Diese Formen wohl aus **tattanadanši* bzw. **tatanarrad* verkürzt (vgl. auch Zimmern z. St.); s. a. S. 154[4].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000160

auch in CT VI 5 (vgl. *te-pu-ša-am-ma* l.c. II 12, aber *iz-za-kàr* ebd. 13). Alle anderen Dialekttexte, also besonders auch das Weltschöpfungsepos, kennen das Präfix *t-* für das Fem. der 3. Person nicht; das gleiche gilt auch für das Gilgamešepos. Ein Charakteristikum des h.-e. Dialekts als solchen ist das Präfix *t-* demnach nicht, da es offenbar nur in den besonders stark archaisierenden Dichtungen verwendet wurde; daß der Sprachgebrauch dieser *t*-verwendenden Texte aber gerade mit dem Altakkadischen und Altassyrischen übereinstimmt, ist für den h.-e. Dialekt sehr aufschlußreich[1].

VIII. Das Šafel-Pa'el (III/II) des starken Verbums.

Ein *š*-Kausativ statt des sonstigen *ša*-Kausativs kennt das Akkadische im allgemeinen nur bei den schwachen Verben mit langem mittleren Vokal, die Kausativformen nach dem Paradigma *ušmīt* — *ušmāt* bilden. Von diesem grundverschieden ist das *š*-Kausativ, das starke Verben vom Pa'el aus bilden[2]; sein Vorkommen beschränkt sich fast ganz auf den h.-e. Dialekt und von ihm beeinflußte spätere poetische Texte[3]. Daß diese Form im Altakkadischen

[1] Es ist übrigens zu beachten, daß in manchen Dialekttexten, wie dem Kēš-Hymnus und den altbab. Bruchstücken der Mythen von Atramḫasīs und Etana, ein sexuelles Fem. als Subjekt nie vorkommt, so daß wir nicht wissen, wie die Dichter dieser Texte in diesem Fall gesagt haben würden. Wenn in jüngeren literarischen Texten das Präfix *t-* begegnet, darf man wohl in der Regel auf assyrischen Einfluß schließen (so z. B. bei *erṣetu*^{tum} *taš-ti-i* Etana JAOS 30, 131, 13 oder *ta-at-ta-ṣa-a* K 9876, 8. 9 [Zimmern, Neujahrsfest I 141], wo auch die Form *re-el-tú* ebd. 13 assyrisch ist).

[2] Die auf langen Vokal auslautenden Verben rechnen in dieser Hinsicht zu den starken.

[3] Bildungen dieser Art begegnen (sehr selten) auch in den Omina (s. u.). Wie Landsberger erkannt hat, sind Formen wie *uš-ta-ša(-an)-na* im KH, *uš-ta-kaṣ(?)-ṣa-ab* KB VI 2, 100, 48 u. dgl. Durative bzw. Futura zur *t*-Form des Šafel (III 2) und haben mit den III/II-Formen nichts zu tun. Das wird besonders deutlich durch den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000161

nicht belegbar ist, kann bei der Begrenztheit der Quellen dieses Dialekts Zufall sein; unmöglich aber ist es Zufall, daß sie im Altbabylonischen und Altassyrischen ebenso wenig vorkommt wie in den verschiedenen Bearbeitungen des Gilgameš-epos; denn in den an Umfang viel unerheblicheren Denkmälern des h.-e. Dialekts ist sie nicht selten und somit eines der augenfälligsten Kennzeichen dieses Dialekts. Der größere Teil der bezeugten III/II-Bildungen gehört zu Adjektivwurzeln; ihre Bedeutung ist etwa: das Objekt zu einem machen, das die durch das zugehörige Adjektiv ausgedrückten Eigenschaften hat; in den übrigen Dialekten entsprechen ihnen daher meist Pa'el-Formen, manchmal aber auch Šafel-Formen[1]. Folgende Beispiele begegnen in den Dialekttexten: *uš-mal-li* „er füllte (an)" En. el. I 86. 136 usw. 154 usw.[2]; *uš-rab-bi* „er machte groß" En. el. I 148 usw.[3];

---

altass. Brief KTH 15, in dem wir Z. 27ff. lesen: *ki-ma ša a-na ku-wa-tim* ***tù-uš-ta-ma-ru-ṣú*** *ú a-na a-wa-ti-a* ***šu-ta-am-ri-iṣ*** (ähnl. KTS 30, 19ff.). Von diesem Durativthema des III 2 werden bei einzelnen Verben auch die (sonst vom Punktualstamm gebildeten) Partizipien und Infinitive gebildet; das wichtigste Beispiel dafür ist *muštabarrû* „der ausharrt" zu *uštabarri* (vgl. Muss-Arnolt S. 185f. u. ö.).

[1] Da die Bedeutungsunterschiede zwischen diesen beiden Kausativformen der Adjektivwurzeln noch nicht klar sind, wird im folgenden nur kurz angegeben, welche von beiden jeweils der betreffenden III/II-Bildung entspricht.

[2] Das III/II von *malû* ist auch in späteren Gebeten (vgl. z. B. BMS 21, 59) und besonders den Königsinschriften häufig (vgl. HWB 410); in der gleichen Bedeutung haben die anderen Dialekte meistens *umalli*, doch findet sich gelegentlich dafür auch *ušamli* (so in einem altakk. Susa-Text *u-sa-am-la-su$_4$-ma* DPM XIV Nr. 90, 12; *in šum-lu-ì-su* (?) ebd. 13), das in späteren Texten allerdings nur noch in Spezialbedeutungen wie z. B. „füllen", von der Einlegearbeit gesagt (vgl. V R 33 V 6; BA III 295, 32; TCL III (Sargon) Z. 385) u. a. m. verwendet wird. Ob der Gebrauchsunterschied zwischen *umalli* und *ušamli* durch die verschiedene Bildung verursacht ist, scheint mir aber recht zweifelhaft.

[3] Bedeutungsgleich ist *ušarbi* (z. B. En. el. I 153 usw.); *urabbi* heißt „er zog auf".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000162

liš-rab-bi-ib „er möge gefügig machen" En. el. I 162 usw.[1]; *muš-na-me-er* bzw. *muš-na-me-ru* „der erleuchtet" KAR 158 IV 4. VII 45[2]; *mu-uš-pa-az-zi-ir* „der birgt" KH IV 11[3]; *mu-uš-ta-aq-qí-in* „der ausstattet" KH III 62; Kēš-H. I 13. 15 (?)[4]. Seltener sind III/II-Formen bei fientischen Verben, bei denen sie meist mit dem Pa'el bedeutungsgleich sind; in den Quellen des h.-e. Dialekts sind bezeugt: *uš-rad-di* „er fügte hinzu" En. el. I 134 usw.[5] und *lu-uš-ḫal-liq* En. el.

[1] Daß *rabbu* „sanft, demütig, leise" bedeutet, hat Landsberger erkannt (vgl. dazu besonders die Gleichungen *rab-biš* = *ni-ḫi-iš*; *ra-ba-bu* = *nu-uḫ-ḫi* RA 13, 137, 15f.). Mit der III/II-Form bedeutungsgleich sind hier, wie es scheint, sowohl das Šafel (vgl. *mušar-bi-bu* Tigl. I Pr. V 65) als auch das Pa'el (vgl. z. B. *mu-rab-bi-ib* LKU 24 Vs. 2ff.).

[2] Das III/II dieses Verbums ist in den Gebeten sehr häufig (vgl. z. B. Muss-Arnolt S. 685f. u. ö.); bedeutungsgleich ist *nummuru*.

[3] Bedeutungsverwandt ist *puzzuru* „aufspeichern" (vgl. z. B. Gilg. Nin. XI 69; MVAG 33, 166, 12 u. ö.) bzw. „verheimlichen" (ebd. 8, 8); vgl. auch u. S. 154.

[4] Bedeutungsgleich ist *tuqqunu* (vgl. Muss-Arnolt 1184). Aus jüngeren Texten sind noch u. a. von folgenden gleichartigen Verben III/II Formen bezeugt:

tuš-na-as-si „du entfernst" (K 8204, 16 = Cat. S. 905), bedeutungsgleich ist *nussû* (*šussû* mit HWB 470 wohl „zum Weichen bringen");

uš-pa(-áš)-šaḫ „er beruhigt (= läßt abkühlen)" (K 9459, 6. 8: BA V S. 395; K 3459 II 9: ebd. S. 320), wobei der Bedeutung nach sowohl *puššuḫu* als auch *šupšuḫu* entspricht (die beiden Kausativformen unterscheiden sich bei *pšḫ* wohl nur in den Anwendungsweisen, nicht in der Grundbedeutung; vgl. Muss-Arnolt 841f.);

uš-rap-piš „ich machte (100 Ellen) breit" (RA XI Pl. II 19), wobei der Bedeutung nach vielleicht das m. W. noch nicht belegte Šafel entsprochen hat, da *ruppušu*, soweit ich sehe, nur „breit machen = erweitern" wiedergibt (vgl. z. B. Muss-Arnolt 976f.).

Schließlich gehört hierher auch die Form *uš-ga(l)-lit* „(wenn) es erschrecken läßt" aus dem Omentext CT 30, 30: K 3, Rs. 3 = CT 38, 47, 46 (gleichbedeutend ist *gullutu*; vgl. Meissner AOTU II 62), aus der wir lernen, daß Formen, die sonst nur poetisch sind, in den Omina gelegentlich auftreten können (für sprachliche Besonderheiten von Omentexten vgl. auch Teil I 224[4]).

[5] Diese Form ist auch noch in Königsinschriften bezeugt; bedeutungsgleich ist *ruddû* (vgl. Muss-Arnolt 955f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000163

I 39 bzw. *nu-uš-ḫal-laq* ebd. 45 „ich will (bzw. wir werden) vernichten“[1]; bei *uš-ram-ma* „er ließ wohnen“ (En. el. IV 146) entspricht aber das Šafel *šurmû* (vgl. Muss-Arnolt 971)[2]. Die *t*-Form zu diesem III/II wurde wohl in der Regel suppliert, entweder durch die Form II 2 (so ist z. B. *um-tal-li* En. el. IV 40 punkt. Präsens zu *ušmalli* ebd.) oder durch die Form III 2 (so ist *uš-tap-zé-er-ši-na-ti* KH XXIV r 58 punkt. Prs. zu *mušpazzir* ebd.)[3].

Zu besprechen bleibt noch die singuläre Infinitivform *šu-ut-ra-aq-qú-du (a-an-ti)* Aguš. A III 8. 12[4], die offenbar habitative Bedeutung hat[5]. Parallel dieser Stelle ist KAR 158 II 40: *e-nu-ma tu-ra-aq-qi-du*

---

[1] Bedeutungsgleich ist *ḫulluqu* (Muss-Arnolt 318f.).

[2] In der jüngeren poetischen Sprache, besonders in manchen Hymnen, sind III/II Formen in Vertretung von Pa'elformen auch bei fientischen Verben aller Art sehr beliebt (vgl. z. B. *uš-na-raṭ* „er bringt zum Zittern“ KAR 13, 13; *tuš-pat-ti* „du öffnest“ KB VI 2, 104, 41. [37] = KAR 321, 15; *tuš-paṭ-ṭar*? ZA IV 245 II 7; *tuš-pa-áš-šaṭ*? ebd. 11; s. ferner *tu-uš-ka-at-ta-ma* CT 19, 45: K 264 Rs. 8); das ursprüngliche Bedeutungsfeld dieser Formen ist hier aber offensichtlich ebenso überschritten, wie es bei den Adverbialisformen z. T. schon im überlieferten Text von En. el. der Fall ist (vgl. o. S. 122ff.). — Christians Vorschlag (WZKM 36, 209), diese III/II-Bildungen vom „Durativstamm“ *iparras* abzuleiten, ist ganz verfehlt, da in der alten Sprache solche Formen von durativen Verben überhaupt nicht vorkommen; es zeigt sich hier, daß der Versuch, die „ursprünglichen“ Formen auf Grund von Sprachvergleichen ohne genaueste Beobachtung der Verwendung der in den Einzelsprachen tatsächlich bezeugten Formen zu konstruieren, nicht zu haltbaren Ergebnissen führt.

[3] Vgl. noch die recht unklare Form uš?-*tap-zé-ir* VAB VI 225, 28 (Ungnad schlägt vor, in *šu-tap-zé-ir* zu emendieren). — Weitere Beispiele für solche Supplierungen fehlen.

[4] Wohl aus **šutaraqqudu* verkürzt; für ähnliche Synkopierungen bei *t-n*-Formen in den alten Hymnen vgl. Thureau-Dangin RA 22, 177[1] und o. S. 150[2].

[5] *antu* ist sicher nicht mit *anantu* gleichzusetzen, da dieses nie in Verbindung mit *rqd* bezeugt ist. Die von Ungnad in ZA 31, 38 genannten weiteren Stellen für *antu* sind als Fehllesungen zu streichen; denn in VAB VII 106, 41 ist mit Th. Bauer *a-ma!-a-ti* zu lesen, und in Virolleaud, Astr. Sin. XXXIII 61 steht das Ideogramm I-AN-UD, das nach RA XVII 199 I 22ff. *ḫa-ba-lu* oder *ta-zi-im-tu* zu lesen ist, was l. c. als Parallele zu *nukurtu* auch gut paßt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000164

an-ta; demnach ist *šutraqqudu* vielleicht am ehesten als Inf. III/II 2 anzusehen (zu einer iterativen Form **uštanaraqqid* gehörig); da aber das Thema III/II 2 durch eine sicher zu deutende Form nicht bezeugt ist, ist es nicht ganz ausgeschlossen, daß hier ein vom Durativthema gebildeter Inf. III 2 vorliegt (vgl. dazu das o. S. 151[3] zu dem Part. *muštabarrû* gesagte).

IX. Das Šafel der Verba primae *wa* und *ia*.

Bei den Verben mit *wa-* und *ia*-Augment sind dialektische Verschiedenheiten besonders hinsichtlich der Vokalisierung des Šafel-Augmentes zu beobachten; es lohnt daher auch für die Erkenntnis des h.-e. Dialekts, die in den älteren Dialekten belegten Šafel-Formen dieser Klasse der schwachen Verben zusammenzustellen[1]. Ich beginne dabei mit den Verben *wapû*, *waṣû* und *ešēru*, bei denen das Altakkadische und der h.-e. Dialekt auch in den präfigierenden Formen *ū* als Šafel-Augmentvokal haben statt des *ā* bzw. *ē* der übrigen Dialekte; der Stativ und der Imperativ, in denen ja alle babylonischen Dialekte *ū* haben, brauchen hier nicht belegt zu werden. Bei *wapû* hat der im h.-e. Dialekt abgefaßte Rahmen des KH die Punktualform *ú-šu-pí-ù* IV 62, bildet aber mit *ē* das Partizipium *mu-še-pí* IV 53 und die passive *t*-Form *li-iš-te-pí* XXIV r 88. Ich möchte diese Inkonsequenz des Rahmens des KH in der Vokalbehandlung, die sich auch bei *waṣû* findet, damit erklären, daß die Dialektformen dem Verfasser dieser Inschrift nicht mehr wirklich geläufig waren, und daß daher auch Formen der gleichzeitigen Umgangssprache in den Text ein-

[1] Daß die Vorsilben *wa-* und *ia-* bedeutungsklassenbildende Augmente sind, hat Landsberger erkannt (vgl. Islamica II 361f.). Hier kann auf das Verhältnis von Form und Bedeutung bei diesen Verben nicht näher eingegangen werden. Neuerdings hat Meissner in SPAW 1931, 382—392 über die Formenbildung dieser Verben gehandelt. Er sagt dort über das Šafel dieser Verben: „Die Schafelformen lassen sich nach den o. S. 384 gegebenen Regeln ohne Schwierigkeiten bilden". Daß diese kurze Bemerkung der Mannigfaltigkeit der überlieferten Formen durchaus nicht gerecht wird, werden die folgenden Zusammenstellungen zeigen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000165

dringen konnten[1]. Anders wird dieses Verbum in En. el. behandelt; dort gibt es sowohl Formen mit *ā* (vgl. *uš-ta-pu-ú* I 10 und *ú-ša-pu-ú-šu* IV 124) als auch solche mit *ē* (vgl. *uš-te-pa-a* V 12 und *li-iš-te-pa-a* VI 118). Hier ist der verschiedene Vokalismus, wie ich glaube, die Folge verschiedener Bedeutungen: *ušāpi* heißt „er ließ hervortreten[2] = er schuf" (auch der Stativ *šu-pu-ú* I 7 gehört hierher), *ušēpi* aber „er ließ strahlend hervortreten" (vgl. dazu auch noch *lu šu-pa-a* VI 122). Eine weitere Bedeutung von *šūpû* ist „hervortreten lassen = verherrlichen"; hier ist im Altbabylonischen der Vokal *ā* üblich (vgl. *mu-ša-pi* RA 16, 161, 5)[3].

Bei *waṣû* kommen im Šafel ebenfalls alle 3 Vokale vor. Das Altakkadische sagt *ušūṣi* (vgl. MAS 53; ferner *u-su-ṣí-am-ma* UM V 34 + XV 41: XIX x + 9; XXI x + 15), während das Altbabylonische meistens, das Altassyrische immer *ušēṣi* (Fut. altbab. *ušeṣṣi)* hat. Im Altbabylonischen gibt es daneben aber auch Formen mit *ā*; so begegnet im Schluß des KH neben *ú-še-ṣí-ši-na-ši-im* XXIV r 21 (vgl. noch *mu-še-ṣí* V 6) auch *li-ša-ṣi-a-aš-šum* XXVIII r 65, und auch in den Briefen und Urkunden findet sich neben *ušēṣi* (vgl. die Glossare) manchmal *ušāṣi* (vgl. *tu-ša-ṣí-a-am-ma* YOS II 2, 7; *tu-ša-ṣi-an-ni-a-ti* ABPh. 102, 7; *ú-ša-aṣ-ṣi-a(-am)-ma* BE

[1] Weitere sprachliche Inkonsequenzen im Rahmen des KH sind: der Gebrauch von *ina libbi* neben *qerbum* (vgl. o. S. 140); die Formen *li-**ri*** XXVI r 17 neben *li-**ru**-šu* XXVIII r 23 und *le-ia-um* I 63 neben *le-ú-um* XXIV r 4; der Wechsel von *u* mit Vokallosigkeit in der St. constr.-Endung (vgl. dazu Teil I 212[3. 4]; 213[3]) u. a. m.

[2] Daß „hervortreten" die Grundbedeutung von *wapû* ist, hat Jensen erkannt (vgl. die Übersetzungen in KB VI 2); das Qal dieses Verbums ist in KAR 128 II 31 *(ša la a-pi-i* ^{ilu}*Šá-maš)* bezeugt.

[3] In dieser Bedeutung ist *šūpû* mit *ā* als Präfixvokal in den Gebeten sehr häufig. Die späte Sprache gebraucht *ē* und *ā* (letzteres ist häufiger) bei diesem Verbum unterschiedslos in den gleichen Wendungen (vgl. z. B. bei Nebukadnezar II VAB IV 86 I 29 mit ebd. 134 VII 6). Das Altassyrische hat wie bei allen Verben dieser Gruppe nur *ē* (vgl. *ú-šé-pí-am* KTH 14, 6 und den Stativ *šé-pu-am* ebd. 39). Im Babylonischen ist das Šafel dieses Verbums übrigens nur poetisch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000166

VI 2, 9, 7; *uš-ta-ṣi-a-ši* VAB VI 110, 16; *uš-ta-ṣí-a-kum* VS XVI 62, 13; *šu-ta-ṣí-a-am-ma* YOS II 143, 13)[1]. En. el. hat aber immer *ušēṣi* u. ähnl. (vgl. l. c. II 110; IV 47. 109; VII 136).

Bei dem Šafel von *i̯šr* wechseln nur die Vokale *ū* und *ē* in den Dialekten, da *ā* bei Verben mit *i̯a*-Augment nicht gebräuchlich ist. Das Altakkadische hatte ursprünglich *ū* (vgl. den Namen *U-su-ší-ir-dì-ni* MAS 56), doch findet sich in einer altbab. Abschrift einer Inschrift des Narām-Sin auch schon eine Form mit *ē* (vgl. *a u-šé-ší-ra* RIU I 276 II 26), bei der aber die Möglichkeit schlechter Überlieferung nicht auszuschließen ist. Auch der h.-e. Dialekt hat noch *ū* (vgl. *tu-šu-še-ri-i* CT XV 5 III 6 und *mu-šu-še-er* KH IV 54), En. el. allerdings (in Folge von Modernisierung?)[2] schon ebenso wie das Altbabylonische (vgl. *tu-še-ši-ri* RA 24, 36 I 7; *li-še-še-er* ABPh. 107, 28; vgl. ebd. 33; VS XVI 155, 5; 190, 5) und alle späteren Dialekte *ē* (vgl. *mu-še-šir* En. el. VII 39). Bei der *t*-Form ist aber sowohl für den h.-e. Dialekt als auch das Altbabylonische und die jüngeren Dialekte nur *ē* bezeugt (vgl. die Stellen bei KU II S. 138; *li-iš-te-ši-ir* Kēš-H. VI 19; *uš-te-šir* AK I 20ff. Rs. 18; En. el. IV 59; *muš-te-šìr* ebd. VII 6; *tu-uš-te-eš-še-ra-an-ni* ABPh. 82, 5; *šu-te-še-er-šu* OEC III 55, 11 u. ö.).

Bei den übrigen Verben primae *wa* und *i̯a* läßt sich im Babylonischen eine *ā*-Klasse und eine *ē*-Klasse unterscheiden[3]. Zur *ā*-Klasse gehören *wasāmu* (vgl. *ú-ša-si-im* Aguš. B VIII 22), *waqāru* (vgl.

---

[1] Die altbab. Omina haben immer *ušēṣi* (vgl. RA 27, 149, 21; CT III 2, 8) bzw. *ušeṣṣi* (vgl. CT III 3f., 44. 54. 67). Bei der *t-n*-Form wechselt aber *uš-te-ni-eṣ-ṣi* (CT V 5, 44) mit *uš-ta-ni-eṣ-ṣi* (RA 27, 149, 11) und auf dem Lebermodell CT VI 2 sogar *uš-te-ni-ṣí* mit *uš-ta-na-ṣa*, ohne daß ein Grund dafür erkennbar wäre.

[2] *ū* als Präfixvokal ist bei diesen drei Verben nur in den Dialekttexten erhalten, die durch altbab. Exemplare überliefert sind.

[3] Nur die in den alten Dialekten im Šafel bezeugten Verben sind hier aufgeführt. Das Altassyrische überführt, soweit ich sehe, alle Verben mit *wa*-Augment in die *ē*-Klasse, wobei das Futurum mit Ablaut gebildet wird; ob dabei auch gleichzeitig der mittlere Konsonant

altakk. *u-sa-qi[r]*$_4$ RA VIII 139 Rs. 3) und *watāru* von der Adjektivklasse (vgl. *ú-ša-te-er-ši* VS X 215, 15; ferner KH I 19; III 2; AK I 20ff. II 15; En. el. VI 101; VII 144); ferner *warû* (vgl. z. B. *tu-ša-ri-a-am* VS XVI 13, 11; *uš-ta-ri-a-šu* ebd. 82, 11; *tu-ša-ar-ra-a-ma* (Futurum) YOS II 56, 8 u. ö.)[1], *watû* (vgl. *nu-uš-ta-tu-ú* ABPh 94, 17; 108, 11; zu VS XVI 70, 16 vgl. Kraus MVAG 36, 1, 74f.) und die *t*-Form *uštā'i* (zu *w'j*; vgl. Landsberger OLZ 1923, 72). Nur im Altbabylonischen gehört der *ā*-Klasse an *wabālu*, das *ušābil*, Fut. *ušabbal* bildet (Belege z. B. VAB VI S. 293)[2], während das Verbum im Mittelbabylonischen schon in die *ē*-Klasse übergeführt ist (vgl.

---

verdoppelt wurde, läßt sich bei der altass. Orthographie nicht sagen, ist aber unwahrscheinlich, da auch im Mittel- und Neuassyrischen hier nie eine Doppelkonsonanz geschrieben wird. Belege für Šafel-Formen kenne ich außer bei *wapû* (s. o.) noch bei den Verben *waṣû* (vgl. z. B. *ú-šé-ṣí* MVAG 33, 252, 23 u. ö. *uš-té-ṣí* KTS 16, 10 und das Futurum *ú-šé-ṣa-a-ma* ebd. 245, 9 u. ö.; für das Mittelass. s. Lewy BBK I 4, 96), *warû* (vgl. z. B. *ú-šé-ri-a-kum* CCT III 27b, 5; *lu-šé-ru-ni-ma* KTH 14, 46; *šé-ri-a-šu* KTS 30, 42; *uš-té-ri-am* CCT III 49b, 11 u. ö.), *warādu* (vgl. z. B. *ú-šé-ri-du-nim* TC 39, 18; *šé-ri-da* KTH 13, 11 u. ö.; s. a. S. 159[3]), *wašābu* (vgl. *šé-ší-ba-ma* KTS 4b, 18 und das Futurum *ú-šé-šu-bu-šu-nu* MVAG 33, 7, 13; für das Mittelass. s. Lewy BBK I 4, 85) und *wabālu* (vgl. z. B. *tù-šé-bi*$_4$*-lam* KTBl. 7, 18; *ú-šé-bu-lu* ebd. 26; *šé-bu-lu-ma* TC 22, 8; *šu-té-bi-lá-ma* CCT III 10, 17; *tù-uš-té-né-ba-la-ma* KTS 15, 5; für das Mittelass. s. Lewy BBK I 4, 85). Nur vereinzelt begegnen auch Formen mit *ā* (vgl. zu *wšb* den Imperativ *ša-ší-ib-ma* KTS 3c, 19 und zu *wbl [lu] nu-ša-bi-lá-am* SATK 76: Cont. 30, 6, 11), die vielleicht dialektisch sind (vgl. a. u. S. 159[2]).

[1] Im Altakkadischen von Susa bildet *warû* aber wie im Altassyrischen das Šafel mit *ē* (vgl. *li-šé-ri-àm* DPM XIV Nr. 7, 27).

[2] Eigenartig ist, daß der KH zu dem Šafel von *wbl* ein Substantiv *šēbultum* „Transport" bildet (vgl. KH II r 57. 64. 73), das auch im Altassyrischen bekannt ist (vgl. z. B. MVAG 33, 117, 1. 5. 9); denn im Babylonischen würden wie **šūbultu* erwarten, nach welchem Muster z. B. *šūṣûtu* „Pachtung" (vgl. z. B. VAB V 71, 5; 133, 3; ABPh. 69, 10. 21) gebildet ist, oder wenn die Analogie von zu Verben I ℵ gehörigen Adjektiven wie *šābulu* „trocken" (vgl. Jensen KB VI 1, 509f.) und *šāpû* „bewölkt" (die übrigens altbab. noch nicht bezeugt sind) gewirkt hätte, wenigstens **šābultu*. *šēbultu* ist offenbar ein Assyriasmus, der im KH sehr auffällt. [In Larsam wechselt *ši-bu-ul-ti* TCL X 125, 2 mit *šu-bu-ul-ti* ebd. 98,2.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000168

z. B. *ú-še-bi-la* BE XVII 45, 13; *uš-te-bi-la* ebd. 39, 39; *ú-še-eb-bi-la* VAB II 7, 60. 66), wobei zu beachten ist, daß das Fut. *ušebbil* (anders als im Altass.) nicht ablautet. Von den Verben mit *ia*-Augment wird *esēqu* im Šafel als Verbum primae *wa* behandelt und mit dem *ā*-Vokal konjugiert (vgl. *li-iš-ta-si-iq* Gilg. Y. VI 32. 33)[1]. Zur *ē*-Klasse gehören von den Verben mit *wa*-Augment schon altbabylonisch *wašābu* (vgl. z. B. *ú-še-ši-bu-ú* VAB VI 186, 24; *nu-še-eš-ši-ib-šu* VS XVI 3, 14; *ú-še-ši-ba-áš-šú* En. el. I 152 usw.; *uš-te-šib* ebd. VI 71)[2] und *warādu* (vgl. *ú-še-ri-si* VAB VI 159, 15. 18; ferner ABPh. 95, 19)[3]. Die Verben mit *ia*-Augment gehen außer *esēqu* (s. o.) alle nach der *ē*-Klasse, bilden aber anders als die zur *ē*-Klasse gehörigen Verben I *wa* das Futurum mit Ablaut ohne Verdoppelung des mittleren Konsonanten. Zu dieser Gruppe gehören *idû* (vgl. *ú-še-di-šum* KH XXI r 56; *li-še-di-[.]* CT VI 5, II 30 (?); Futurum *ú-še-e-da* VAB VI 128, 19 [dazu Landsberger ZDMG 69, 512]) und *enēqu* (vgl. *ú-ši-ni-qú-ú* Frank, Straßburg Nr. 37, 4 und das Part. *mušēniqtu* KH XVII r 24. 27. 29; VS XVI 80, 4; Boyer, Contribution H. E. 143, 3)[4].

Diese Zusammenstellung möge hier genügen; zu untersuchen, wie weit hier wechselseitige Beeinflussungen zwischen den Verben primae ℵ 1. 2. 3. 4. 5 und denen primae *wa* und *ia* stattgefunden haben, führte hier zu weit; denn es kam hier nur darauf an, an einem letzten Beispiel zu zeigen, wie altes Sprachgut der h.-e. Dialekt bewahrt hat.

---

[1] Landsberger hat erkannt, das manche Verben I *ia* in anderen Stammformen ebenso wie die Verben I *wa* bilden (so z. B. noch *eṣēru*, *eṣēpu* und *idû* [zum Šafel s. o.] im Pa'el).

[2] In mittelass. Königsinschriften begegnen aber neben Formen mit *ē* (vgl. *ú-še-ši-ib-ši* AOB I 44, 7) auch solche mit *ā* (vgl. *ú-šá-ši-ib* KAH II 50, 28; *lu-šá-ši-bu-uš* ebd. 60, 144).

[3] Das Futurum des Šafel von *wrd* kenne ich nur in den chemischen Texten, und zwar haben da einige Fragmente die babyl. Form *tušerrid* (vgl. *tu-šer-ri-da* ZA 36, 182, 6. 8. 9; *tu-šer-rid* bzw. *tušerrid*^{id} ebd. 15. 18. 22; 184, 8; *tu-še-er-rid* 186, 17), andere aber die assyr. Form *tu-še-rad* (vgl. ebd. 186ff., 1. 11. 22. 23. 26. 27).

[4] Das Futurum *ušēnaq* ist nur in jüngeren Texten bezeugt (vgl. HWB 308). Von altbab. noch nicht belegbaren Verben gehören noch *e'ēlu* und *elēbu* (über das ich an anderem Ort handeln werde) hierher.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000169

X. Zum Wortschatz des hymnisch-epischen Dialekts.

Um ein auch nur in großen Zügen vollständiges Bild vom h.-e. Dialekt zu gewinnen, ist es erforderlich, noch kurz auf seine lexikalischen Besonderheiten einzugehen. Ich muß mich hier darauf beschränken, in Form einer nach Bedeutungsgebieten geordneten Übersicht die Wörter aufzuführen, die mit Sicherheit oder doch großer Wahrscheinlichkeit als für den Dialekt charakteristisch angesprochen werden können. Als dem h.-e. Dialekt eigentümlich dürfen dabei keineswegs nur die Wörter gelten, die bisher ausschließlich in den Dialekttexten bezeugt sind; andererseits können aber auch nicht unterschiedslos alle Wörter, die in den nicht-poetischen Texten fehlen, Dialektwörter genannt werden. Eine scharfe Grenze zwischen solchen allgemein poetischen Wörtern und den besonders dem h.-e. Dialekt eigenen läßt sich noch nicht ziehen; Grund dafür ist einmal die Dürftigkeit der aus der älteren Zeit erhaltenen Quellen, dann aber auch der Mangel an Vorarbeiten. Für die folgende Übersicht wurde die Auswahl so getroffen, daß zunächst alle auch im Gilgamešepos, der einzigen sicher nicht im h.-e. Dialekt abgefaßten älteren Dichtung, vorkommenden Wörter ausgeschieden wurden; im übrigen konnte nur eine vorläufige Abgrenzung vorgenommen werden, was hier ausdrücklich betont sei[1].

[1] Der Wortschatz der Königsinschriften zeigt schon in der alten Zeit so viel Ähnlichkeiten mit dem des h.-e. Dialekts, die zumal später gewiß in der Regel als Entlehnungen zu werten sind (vgl. Teil I 174[3]), daß das Vorkommen eines Wortes in ihnen noch nicht beweist, daß es Allgemeingut der poetischen Sprache war; auch daß manche der Wörter in der altakkadischen Zeit noch weiter verbreitet waren, darf nicht hindern, solche Wörter, wenn sie später nur noch im h.-e. Dialekt und in durch ihn beeinflußten Dichtungen vorkommen, als Dialektwörter zu bezeichnen; in manchen Einzelfällen, zumal bei auch in den Dialekttexten seltenen Wörtern, kann es natürlich auch nur zufällig sein, wenn ein Wort außerhalb der genannten Dichtungen bisher noch nicht bezeugt ist (durch kleineren Druck werden im folgenden solche unsicheren Wörter von den sicheren

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000170

Eine eingehende Untersuchung des Wortschatzes des h.-e. Dialekts, die ich später vorzulegen hoffe, wird, was für den grammatischen Teil dieser Arbeit nicht notwendig war, auch die jüngere poetische Literatur in weitem Umfange heranziehen müssen und dadurch zu viel schärferen Unterscheidungen kommen, als sie hier durchgeführt werden konnten. Als Aufgabe ergibt sich dabei zunächst, festzustellen, ob ein Wort später Allgemeingut der poetischen Sprache der Königsinschriften, Gebete, Beschwörungen und der jüngeren Epik geworden ist, oder ob es dann gar nicht oder nur in bestimmten Hymnen und verwandten Dichtungen (wie dem akrostichischen Zwiegespräch und gewissen Inschriften Assurbanipals) noch vorkommt, deren Dialekt — man könnte ihn die „hochpoetische Sprache" nennen — sich charakteristisch von der Sprache der einfacheren Dichtungen abhebt[1]. Weiter muß untersucht werden, ob eine Wurzel als solche dem Dialekt eigentümlich ist, oder ob nur eine oder mehrere Ableitungen derselben oder gar nur bestimmte Anwendungsweisen eines Wortes anderwärts nicht bezeugt sind. Schließlich müßten für die einzelnen Bedeutungsgebiete die in den verschiedenen Dialekten bekannten Wörter nicht nur zusammengestellt, sondern auch hinsichtlich ihrer Gebrauchsweisen abgegrenzt werden; erst dann zeigt sich, zumal wenn auch noch festgestellt wird, welche Wörter jeweils nicht verwendet werden, wie reich oder ärmlich die Ausdrucksmöglichkeiten eines Dialekts für ein bestimmtes Sinngebiet sind. Auf diesem Wege ergibt sich z. B. die auffällige Tatsache, daß das Gilgamešepos, in dem doch sehr viel von „Kampf" die Rede ist, dafür nur die drei Wörter *qablu*, *tāḫāzu* und *tuquntu* kennt, während der h.-e. Dialekt noch vier weitere Wörter gebraucht (s. u.).

Dialektwörtern geschieden, ebenso wird, wenn ein Wort auch altakk. bekannt ist, jeweils darauf hingewiesen). — Die musikalischen Fachausdrücke des „Liederkatalogs" werden hier unberücksichtigt gelassen. Für die Präpositionen vgl. schon Kap. V.

[1] Eine kurze Charakteristik dieser Dichtungsart gab Landsberger in MAOG IV 311f.

Ebenso ist das Gilgamešepos arm an schmückenden Beiwörtern, an denen der h.-e. Dialekt so überreich ist; gewisse Epitheta sind ihm aber wieder allein eigentümlich.

Ein wichtiges Hilfsmittel für das Verständnis des Wortschatzes des h.-e. Dialekts bieten uns, wie Landsberger erkannt hat, die lexikalischen Listen, die neben den gebräuchlichen Wörtern ja gerade auch seltenere sammeln und erklären. Von den zweisprachigen Listen sind besonders reich an poetischen Dialektwörtern die nach Gesichtspunkten der Homonymik und Synonymik geordneten Serien AN-TA-GÁL = *šaqû* und ERIM-ḪUŠ = *anantu*, doch sind auch in den anderen Serien zahlreiche Wörter dieser Art aufgeführt. Am vollständigsten waren diese Dialektwörter aber in den einsprachigen Listen (Serien *malku* = *šarru*, AN = *Anu* u. dgl.) zusammengestellt, die Hilfsmittel sowohl für das Verständnis der alten Dichtungen als auch für die Schaffung neuer poetischer Werke waren[1]. Aus der großen Zahl der Wörter, die uns nur durch solche Listen überliefert sind, können wir ersehen, wie viel von den alten und jüngeren Dialektdichtungen uns verloren gegangen ist. In der folgenden Übersicht müssen Verweise auf die Listen aus Raumgründen unterbleiben; ebenso können die meist nur vorläufigen Übersetzungen der selteneren Wörter nur ausnahmsweise kurz begründet werden.

1. Erde, Land u. ä.

ammatu	Erde[2]	En. el. I 2.
dadmū	Wohnstätten[3]	RA 22, 171, 51; VS X 213, 11. 12; 215, 23; CT XV 4 II 6; AK I 20ff. II 5; Rs. 11; KH IV 25; XXIV r 35.
dannīnu	„Feste“	En. el. VII 135.

[1] Über diese Listen werde ich in anderem Zusammenhang eingehender handeln.

[2] Die Grundbedeutung des nur hier bezeugten Wortes ist unbekannt. Die assyrische Form (in KAR 162) lautet *abbatu*.

[3] Vgl. Meissner AJSL 47, 179ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000172

2. Gesamtheit u. ä.

gimru	Gesamtheit	Aguš. A IV 2; AK I 20ff. Rs. 11; Kēš-H. V 10; En. el. I 4; II 13 usw. 116; III 44 Var.; VII 43. 131. 142; Plural: I 98; IV 14.
gimratu	,,	Aguš. B VII 18; En. el. I 154 usw.; VI 40. 79.
kullatu[1]	,,	RA 22, 170, 30; VS X 215, 17; CT XV B II 6; AK I 20ff. Rs. 21.
kašāšu	sich zusammenscharen	En. el. III 129.
kiššatu[2]	das All	AK I 20ff. II 22 (?); En. el. IV 14; KH I 12.
millu	Rotte (?)	En. el. I 106; IV 116.
nagbu	Gesamtheit	En. el III 7; VI 166; VII 34. 137; KH IV 10.

3a. Mensch (allgemein).

abrātu	Menschen[3]	VS X 215, 23; AK I 20ff. II 11; En. el. VII 25.
epiātu, *apâtu*	Menschen[4]	CT XV 4 II 8; BRM IV 2, 6. En. el. VII 18.
ba'ūlātu[5]	,,Untertanen"	AK I 20ff. II 18; En. el. VI 114.

[1] Auch altakk. (vgl. MAS 58).

[2] Der Ausdruck *šar kiššati* ist wohl nicht nur dialektisch.

[3] Grundbedeutung nicht sicher auszumachen.

[4] Grundbedeutung wohl ,,die Umwölkten"; vgl. Jensen KB VI 1, 351. Stellen für *apû* (auch *abû*) ,,verdunkelt (sein)", von den Augen gesagt, nennt auch Thompson in Proc. of R. Soc. Med. XVII (1924) S. 29[5], wo aber Bedeutung und Etymologie (עפה) nicht richtig erkannt sind. Vgl. a. *apâti* ,,Wolken" Lamaštu-Serie Taf. II 1 18.

[5] Auch altakk. (vgl. MAS 45).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000173

tenīšētu	Menschheit[1]	AK I 20ff. II 24.
ammū	Völker (?)	KH IV 54.
iššû	Weib (?)[2]	RA 22, 170, 4. 32.

3b. Verwandtschaft, Beruf.

bukru	(erstgeborener) Sohn	CT XV 5 II 4; AK I 20ff. II [1]4; Kēš-H. I 4; KAR 158 I 20. 31. 33; En. el. I 15. 34. 56. 147 usw.; IV 20.
bukurtu	(erstgeborene) Tochter	Aguš. A I 3. 7; VI 28; B VI [8]; KAR 158 II 32.
binu	Sohn[3]	KAR 158 I 20; V 11. 18.
bintu	Tochter[4]	AK I 20ff. Rs. 26.
ḫammu	Gatte (?)[5]	RA 22, 171, 36.
nipru	Sprößling	En. el. II 2.
mansû	König[6]	KAR 158 I 40; IV 2 (?); V 9. 10.

3c. Leben; (sexuelle) Vollkraft u. ä.

šūpû	schaffen, machen zu[7]	En. el. I 7. 10; IV 124.
šaṭāpu	am Leben erhalten[8]	CT XV 3 I 12; KH IV 38.

---

[1] Wohl von *nēšu* „leben" herzuleiten. *tenīšētu* ist wohl ein genaues Synonym zu gemeinakk. *amēlūtu* „Menschheit" (Landsberger).

[2] Ein Kollektivbegriff. Zur Bedeutung vgl. CT 18, 15: K 206 Rs. 13; Pl. 19: K 107 + 4382, 19.

[3] Auch altakk. (vgl. MAS 47).

[4] Dafür im Altassyrischen poetisch *buntum* (BIN IV 126, 5).

[5] Vgl. Thureau-Dangin RA 22, 176[7]; mit *ḫmm* hat dieses Urnomen aber gewiß nichts zu tun.

[6] Vgl. die Götternamen *Namzat* und *Manzat* (vgl. Lewy, KTBl. S. 42[1]). Zur Bedeutung vgl. Ebeling BBK I 1, 23 (nach VAT 10143 + 12966, 29). Das im Irra-Mythus in der Anrede häufige *mìn-su* (vgl. BBK II 1, 4, 14; 6, 33. 39; 16, 11; 20, 36!; 22, 42! 56!) ist mit Landsberger wohl eine Partikel (vgl. *mi-in-su* K 8848, 6 [CT 18, 1]); Bedeutung etwa „mit Verlaub"?

[7] Nur in dieser Bedeutung Dialektwort (vgl. a. o. S. 156).

[8] Auch altakk. (vgl. MAS 90).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000174

ḫanāmu	?	RA 22, 170, 10 (?)[1]; VS X 215, 5.
ḫannamatu	?	KAR 158 II 17.
ḫananabû	?	CT XV 1 I 5. 7.
mēleṣu	schwellende Kraft (?)	RA 22, 170, 5. 7; KAR 158 II 15.
mašraḫū	Pracht	RA 22, 170, 16; VS X 215, 6.
nannabū	Fruchtbarkeit (?)[2]	VS X 215, 6 (?).
našmaḫū	Üppigkeit	VS X 215, 20.
ru'amu	[3]	RA 22, 170, 5. 7; VS X 215, 7; KAR 158 II 8 (?).
laḫanatu	Dirne (?)	KAR 158 VII 18.

4. hymnische Epitheta.

aṭallu	stark (?)	En. el. I 106.
alīlu	umjubelt	Aguš. A III 9. 13[4]; KAR 158 I 31.
ammaratu	?	KAR 158 II 26. 30; VI 7.
atmartu	?	KAR 158 II 31.
usūtu (?)	?	CT VI 5 II 6.
eršu	weise	Aguš. A IV 19; V 23; VII 10; B I 12?; CT VI 5 II 6; En. el. VI 35?; KH III 28.
gaṣṣatu	?	VS X 215, 26; vgl. Aguš. B I 26?
gešṭû	erster[5]	En. el. VI 148.
dabru	gewaltig (?)	En. el. I 143.

[1] Da das Subjekt *ṣīḫātum* l. c. eine Pluralform verlangt, ist die Form *i-ḫa-an-ni-i-ma* gewiß von *ḫnm* abzuleiten (gegen Thureau-Dangin z. St.).

[2] Die gewöhnliche Bedeutung „Nachkommenschaft" paßt hier nicht.

[3] Vgl. Thureau-Dangin RA 22, 174[4].

[4] Lies *a-li!-li* statt *a-te-li*.

[5] Vgl. Meissner AJSL 47, 176.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000175

dašnu	?[1]	Aguš. A III 10. 14; Kēš-H. I 7.
wašru	demütig	KH II 18 [auch LIH Nr. 59, 13].
ḫišā'u	adligen Geblüts[2]	Kēš-H. I 6.
kanūtu	die gehegte	AK I 20ff. II 17.
kunnūtu	die gehegte	AK I 20ff. Rs. 27; vgl. 31 Var.
karūbu	gesegnet (?)	En. el. VII 5.
kašūšu[3]	gewaltig (?)	En. el. II 73 (?).
laḫištu	?[4]	Aguš. B VIII 15.
murtaṣnu	?[5]	KAR 158 I 29.
muštēmiqu	der inbrünstige Beter	KH II 19; IV 65.
namarītu	die Strahlende (?)	KAR 158 II 21.
niššīku	?[6]	Aguš. A IV 14; V 16. 28; B VIII 17.
ṣēnu	böse	KH I 35; XXV r 92.
ṣillulu	Schirm[7]	KAR 158 VI 28.
rūmtu,	die Geliebte	AK I 20ff. Rs. 29.
ra'ūmtu	die Geliebte	KAR 158 II 26; VI 22.

[1] *dašnu* wird VAT 10143 + 12966, 221 mit *dannu* gleichgesetzt (vgl. a. CT 18, 28 III 35). Zur gleichen Wurzel gehört gewiß *duššumu* (vgl. Holma, quttulu S. 92; der Wechsel von *n* und *m* begegnet auch bei der Wurzel *rṣn/m* (s. u.) und bei *šašmu/šašnu)*; darnach Grundbedeutung „fett"? Das in HWB 229 genannte *duššānu*, angeblich „Fett", existiert übrigens nicht (lies mit Landsberger *kušānu)*.

[2] Die jüngere Form des Wortes lautet *ḫiššamû* (vgl. VAT 10068 + 10613 VII 15 [// *gitmālu*] und VAB VII 256, 20 [lies mit Th. Bauer *ḫi-iš-šá-me-e!*]).

[3] In KH XXVIII r 29 bedeutet *kašūšu* vielmehr „Gewaltigkeit".

[4] Vgl. *la-i-šu // la ga-me-lu* VAT 10143 + 12966, 129.

[5] *murtaṣnu* und *raṣumtu* gehören gewiß zu einer Wurzel, die in den Spielformen *rṣn* und *rṣm* vorkommt (s. Anm. 1). Weitere Stellen bei Langdon AJSL 28, 144f.; vgl. ferner *ra-aṣ-mu* ABL 1385, 15; KAR 33 Vs. 1 (dazu Ebeling, Tod u. Leben 74[a]; der Name *Tarazama* ist natürlich nicht akkadisch) und *ru-ṣú-un-tu* KAR 57 II 12 (Zimmern). Die Bedeutung dieser Adjektiva ist mit Landsberger vielleicht „schwer, lastend" (vgl. ar. *razuna* „schwer sein").

[6] Vgl. Zimmern, Ištar und Ṣaltu 33; ein Zusammenhang mit dem Priesternamen *nisakku* ist allerdings wenig wahrscheinlich.

[7] Vgl. Ebeling BBK I 3, 31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000176

raṣumtu	?[1]	KAR 158 II 15.
rašbu	ehrfurchtgebietend (?)	RA 22, 170, 1. 3; KAR 158 VI 8. 10; En. el. IV 55.
rašubbu	ehrfurchtgebietend (?)	En. el. IV 58?; V b Rs. 9?
šāmarītu	stürmisch?	KAR 158 VI 25.
šūtuqu	erhöht über	Aguš. A II 4.
šagapuru	sehr stark (?)	Aguš. B II 14. 18.
šanūdu	berühmt	KAR 158 II 31.
šuttuḫu	hochgewachsen	En. el. I 100.
šitmāru	stürmisch (?)	KAR 158 II 13.
tele'u, *telī(')a)tu*	tüchtig (?)[2]	En. el. I 59. VS X 215, 25; Aguš. A VI 28; VIII 14. 25; B VI 2; AK I 20ff. II 16. 41; Rs. 30; KH III 49.

5. Stärke, Glanz, Fülle, Wandel u. ä.

kašūšu	Gewaltigkeit[3]	KH XXVIII r 29.
magšaru	Stärke	En. el. I 162 usw.
puggulu	kräftig machen (?)	En. el. I 18.
birbirru	funkelnder Glanz	Aguš. A IV 5.
kubuttû	Reichlichkeit(?)	En. el. VII 21.
ṣimru	Fülle	En. el. VII 21.
ussu[4]	(gute) Führung	KH V 17; XXIV r 6.

6. Wort u. ä.

inimmû	Wort?	En. el. VI 22.
epšu pî	Ausspruch	RA 22, 171, 40; KAR 158 VII 5. 47; En. el. I 161 usw.; II 127 usw.; III 57. 115; IV 23; VI 3. 19. 103. 115.

[1] Vgl. o. S. 166[5].

[2] Vgl. Zimmern ZA 32, 179ff.

[3] Vgl. o. S. 166[3].

[4] Auch altakk. (vgl. MAS 39)? *ussu* ist Lehnwort aus sum. us, wie zuerst Jensen in Lit. Zentr. 1913, 511f. ausgesprochen hat; bestätigt wird es durch TU 51 Rs. 9f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000177

ni(b)bû	Nennung (?)	Aguš. A VII 4?; En. el. VI 21. 127.
nannû	Geheiß	VS X 215 Rs. 12; En. el. VI 132.
seqru[1]	Ausspruch, Geheiß	RA 22, 170f., 29. 49. 54; VS X 215, 21; Aguš. A II 15; V 17. 22; VI 19; B VIII 2; En. el. II 129 usw.; IV 4. 6. 9; VI 161 Var.
,,	Name	AK I 20ff. II 2. 8.
ḫubūru	Lärmen (?)[2]	BRM IV 1, 4. 8.
šagīmu	Gebrüll	En. el. II 52.
tisburu	reden (?)[3]	En. el. III 5. 14.

7a. Not, Wut u. ä.

dumāmu	Wehklage[4]	En. el. IV 113.
šapšaqu	Not	En. el. VI 126.
danṣu	gequält (??)[5]	Kēš-H. IV 10.
nazarbubu	toben (?)	En. el. I 131 usw.
labābu	wüten (?)	En. el. I 131 usw.; II 12 usw.

[1] Während sonst *zikru* „Name" und „Geheiß" bedeutet, unterscheidet der h.-e. Dialekt im allgemeinen von *zikru* „Name" das ihm eigentümliche Wort *seqru* „Geheiß". Ganz konsequent durchgeführt ist diese Scheidung allerdings nicht, denn *zikru* bedeutet auch hier neben „Name" (so CT XV 4 II 2; AK I 20ff. II 15 (?); En. el. I 156 usw.; VI 51; VII 137. 139. 143; unsicher VS X 215 Rs. 28; CT XV 6 VI 1) „Ausspruch" (wenigstens in den nur in jüngeren Abschriften erhaltenen Texten; vgl. AK I 20ff. Rs. 42; En. el. II 79; VI 1. 102. 140. 161 Var.), was aber vielleicht eine Folge der modernisierenden Textumgestaltung in den genannten Dichtungen ist; ebendadurch ist wohl auch *seqru* in der Bedeutung „Name" für *zikru* in den Text von AK I 20ff. II 2. 8 gedrungen.

[2] Vgl. Landsberger KlF I 328 und Ebeling, Tod und Leben Nr. 1, Rs. 21.

[3] Zur Übersetzung vgl. Ebeling, AOTU II 4, 93. Wohl identisch mit der sonst „zwitschern, schwatzen" bedeutenden Wurzel *ṣab/pāru*, die in der Bedeutung „reden" aber nur dialektisch zu sein scheint.

[4] Der Tiername *d/tumāmu* ist mit Landsberger wahrscheinlich ein Fremdwort, das nicht von der Wurzel *dmm* abzuleiten ist.

[5] Lies a. a. O. *re-e da-an-ṣú-tim*. *danṣu* gehört wohl zu der m. W. sonst nur noch in Akrostich. Zwiegespräch 229 und ZA IV 256, 17 bezeugten Wurzel *dmṣ*, deren genaue Bedeutung unbekannt ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000178

7b. Freude, Wunsch, sehen u. ä.

bu'aru	Heiterkeit (?)	RA 22, 170, 15.
šu'aru	Freude (?)	VS X 215, 13; KAR 158 VII 39; En. el. I 24.
tarṣi'ātu	Vergnügen (?)[1]	VS X 215 Rs. 5.
nismatu	Wunsch (?)	CT XV 6 VI 7; En. el. IV 126; KH III 1.
palāsu[2]	sehen	VS X 215, 24; En. el. VII 127.
še'û	sehen[3]	En. el. I 6. 60; II 81; III 5?; IV 66.
mekû	Sinn (?)[4]	RA 22, 170, 6. 8; En. el. I 60; II 81; IV 66.

8a. Kampf.

anantu,	Kampf	Aguš. A I 11; III 15; IV 11; VIII 20; En. el. I 150 usw.; II 4; IV 78.
anuntu	Kampf	KAR 158 I 23.
gutappuru	die Kräfte messen	Aguš. A III 1.
ṣelû	streiten	Aguš. A V 44.
ṣulâtu	Zwist (?)	En. el. I 132 usw.
šašmu,	Zweikampf	CT XV 3 I 9; En. el. IV 86. 94; VI 150.
šašnu	Zweikampf	CT XV 4 II 17.

---

[1] Vgl. Teil I 215[1].

[2] Nur der Gebrauch des Verbums im Grundstamm ist dialektisch (*i-pa-la-as* Gilg. Nin. I 1 12 ist mit Landsberger vielleicht Fehler statt *i-tap!-la-as*; denn *i* vor Imperativ gibt es gegen Jensen OLZ 1932, 558 nicht).

[3] In der Bedeutung „suchen" ist *še'û* aber auch sonst gebräuchlich.

[4] Die Bedeutung dieses Wortes ist noch unklar (die von Ebeling, AOTU II 4, 90 und BBK I 1, 24 vorgeschlagene Lesung *šipku* ist wegen der Schreibung *mi-ki-a-am* RA 22, 170, 6. 8 und altakk. *me-ki-šu* (vgl. MAS 65) gewiß abzulehnen). Vgl. neben der nicht ganz klaren Stelle Babyl. IV 112, 69 (*áš-ri me-ki teštene'i*) besonders Akrost. Zwiegespr. 82 *me-ki ilāni*; darnach ist die Bedeutung vielleicht „Sinn", wofür auch das Ideogramm A-RÁ (vgl. SAI 8844) spricht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000179

tamḫāru	Schlacht[1]	Aguš. A III 7. 11; Kēš-H. V 18; En. el. I 131 usw.; 151 usw.; KH XXVII r 86.

8b. schlagen, vernichten u. ä.

arāḫu	niederrennen ?	En. el. IV 54.
dapānu	niederwerfen ?	CT XV 4 II 12; Aguš. A III 5.
šuḫarmumu	?	En. el. I 139 usw.
sādu	erschlagen (?)	Kēš-H. IV 8; En. el. I 73; IV 123.
ra'āsu	zerschlagen (?)[2]	Kēš-H. V 22; En. el. IV 16.
šurabbubu	gefügig machen	En. el. I 162 usw.
šarbabu	Demütigung	En. el. I 139 usw.

8c. Feind; beleidigen u. ä.

egru	widerstrebend (?)[3]	Kēš-H. V 26; En. el.VI 154.
gārû	Feind[4]	En. el. I 74.
šābû	Feind[5]	En. el. VI 125.
ruššû	beleidigen (?)[6]	Aguš. A VI 29.
taršītu	Beleidigung (?)	Aguš. A VII 9.

---

[1] Auch als akk. Lehnwort im Altsumerischen bezeugt (vgl. *tám-ḫa-ra* Entemena VAB I 38 I 26 = BIN II 1, 26).

[2] Auch altakk. (vgl. *u-ra-is* RIU I 275 II 19; *re-es B.* CT 21, 1c, 15).

[3] Die Grundbedeutung der Wurzel *'gr* ist „über kreuz legen" (vgl. zuletzt Weidner AJSL 38, 163. 192). *lišānu egru* „unverständliche, wirre Sprache" (vgl. Kēš-H. VI 11; RIU I 146 IV 6) ist wohl nicht nur dialektisch.

[4] *gerû* „befehden, prozessieren" ist aber gemeinakkadisch.

[5] Gehört wohl zur gleichen Wurzel wie das vielleicht auch dialektische *šubbû* „unterdrücken" (vgl. dazu Falkenstein, LKU S. 13). Das Verhältnis dieser Wurzel zu *šebû* „sich sättigen" ist noch nicht geklärt.

[6] Das sonst nicht gebräuchliche Verbum begegnet auch in dem grammatischen Text UM V 142 Rs. IV 10ff. und dem „Berliner Vokabular" I 23ff. (Reisner ZA IX 159f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000180

9a. Zeit u. ä.

aḫra	nach (?)	En. el. II 3 (Lesung unsicher)?
aḫrâti/aš	für die Zukunft	En. el. VI 108; VII 133.
immu	Tag	En. el. II 16 usw.; V b Vs. 2[8].
maḫriš	zuerst (?)	AK I 20ff. Rs. 17.
qadmiš	zuerst (?)	AK I 20ff. II 3.

9b. gehen u. ä.

aḫāru[1]	zurückbleiben	CT XV 3 I 8.
urruḫiš	eilends	En. el. II 113. 115. 118.
nabalṭû	ausweichen (?)[2]	En. el. IV 16.
gâšu	gehen	KAR 158 VII 31.
**ḫasû*	durchdringen (?)	Aguš. A V 11.
šapāpu	?[3]	VS X 215, 2 (?); CT XV 5 II 3; KAR 158 VII 19; En. el. I 22.

10. bauen, bilden u. dgl.; Bauwerke.

bašāmu	bilden	En. el. I 61; IV 35; V 1; VI 68.
kešēru	wiederherstellen	En. el. VI 152.
šuršudu	festgründen	VS X 215 Rs. 11; En. el. I 77; V 6; V b Rs. 28; KH I 25; II 58; IV 14.
ibru	?	VS X 215 Rs. 2; En. el. VI 58.
zikkū (?)	Zinnen?	Kēš-H. VI 29.
kutlatu	Sperrwand (?)[4]	CT XV 2 VIII 8. 9.
sagû	Heiligtum	En. el. IV 12; VII 10.
simakku	Heiligtum	En. el. V b Rs. 11.

---

[1] *uḫḫuru* „hintansetzen u. ä." ist aber gemeinakkadisch (vgl. Landsberger AfO III 164[4]).

[2] Vgl. Meissner AJSL 47, 159f.

[3] In CT 18, 6, 59 mit *alāku* gleichgesetzt; daß an allen hier genannten Stellen dasselbe Verbum vorliegt, ist nicht sicher.

[4] Aram. כּוֹתְלָא und neuhebr. כּוֹתֶל „Wand" (Levy, Neuhebr.-aram. Wb. II 437) sind wohl gegen Zimmern, Fremdwörter 32, zu diesem Wort zu stellen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000181

11. Verschiedenes.

elbiš	(hoch)aufgeschossen	Aguš. A VII 2 (vgl. o. S. 103[3]).
antu	?	Aguš. A III 8. 12; KAR 158 II 40 (vgl. o. S. 154[5]).
atta'u	?[1]	En. el. I 135 usw.
guduttû	Tisch ?[2]	Aguš. B VII 16.
giridû	Abschreitung ?	Kēš-H. VI 18.
kulpāšu	?	Kēš-H. V 19.
kamāmu	?	En. el. II 87.
kassusu	kräftig (?)	CT XV 5 II 6.
šutakṣubu	vermindern(? ?)[3]	En. el. V 20.
kurkurratu	?	CT XV 1 II 4f.
meānu	Krone (?)	BRM IV 2, 7.11.
manāru	?[4]	CT XV 5 II 5.
mussû	unterscheiden[5]	En. el. VII 40.
mēsu	Kult (?)[6]	En. el. VI 166.
namrā'u	fett	RA 22, 171, 44.
sunnunu	?	En. el. III 135[7].
paḫāziš	?	BRM IV 2, 37.

---

[1] Die von Hommel vertretene Gleichsetzung mit äth. *maltāḥt* (vgl. Holma, Körperteile 151) ist kaum richtig. Eher könnte man denken, daß in dem Wort eine dialektische Pronominalform „irgendjemand (?)" vorliegt (Landsberger).

[2] Lies l. c. nach Phot. *gu-du!-tu-ú*. *guduttû* wird in den Synonymenlisten mit *paššūru* gleichgesetzt (vgl. CT 18, 3 VI 14; Ass. 21506 u IV 13).

[3] Vgl. noch CT XIII 32 Rs. 10 (zu En. el. VII gehörig ?), KB VI 2, 100, 48 und *ka-ṣi-bu* in dem Kommentar STC II Pl. LIV, 82, 3—23, 151, 5.

[4] Etwa eine Ableitung von *nāru* „töten" ?

[5] Vgl. Falkenstein LKU S. 13.

[6] Mit Landsberger wohl von *mesû* abzuleiten und demnach vielleicht ein mit Waschungen verbundener Kult.

[7] Lies mit Landsberger *ú-sa-an-ni-nu ra-ṭi-šu[-un]* wegen Sargon Cyl. 39 *su*(Var. *zu*)*-un-nu-nu ra-ṭi-šu-un*. Ist *sunnunu* (vgl. a. K 13654, 4 [CT 18, 9)] eine Nebenform von *zunnunu* (wie *seqru* von *zikru*) ?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000182

patāqu	trinken[1]	En. el. III 9. 134.
ṣānu	anschwellen lassen ?[2]	En. el. IV 99. 115.
šuddulu	erweitern	KH III 18.
šutlumu	übereignen	RA XXII 171, 48; CT XV 4 II 7; Aguš. B VII 29.
tamšīlu	Ebenbild[3]	En. el. I 16; IV 144; V 2; VI 112.

Ergebnisse.

In den hier vorgelegten grammatischen Untersuchungen hat die Notwendigkeit, den sprachlichen Stoff nach historischen oder sachlichen Gesichtspunkten zu gliedern und unter Umständen auch die Behandlung anderer Dialekte in den Vordergrund treten zu lassen, oft verhindert, die Eigenarten des h.-e. Dialekts übersichtlich für sich zu stellen; es sei hier in aller Kürze nachgeholt[4].

Bei den Personalpronomina ist die besonders bei den suffigierten Formen häufig durchgeführte Apokopierung ihrer Schlußvokale die auffälligste Eigenart des h.-e. Dialekts, die ihn besonders von der ebenfalls poetischen Sprache des Gilgamešepos deutlich unterscheidet. Es ist möglich, daß diese auch bei den Präpositionen (vgl. S. 134 ff.) zu beobachtende Neigung zur Ausstoßung kurzer auslautender Vokale durch die den meisten Dialektdichtungen eigentümliche metrische

[1] Wegen des mit *(l)iptiqu* l. c. parallelen *(l)īkulu* muß für diese Stellen wohl die Bedeutung „trinken" angesetzt werden; das Verhältnis dieser Wurzel zu dem homonymen *patāqu* „bilden, formen" (in En. el. I 133 usw.; VI 14. 58; VII 135 bezeugt) muß freilich noch ungeklärt bleiben.

[2] Vgl. Thureau-Dangin 22, 174[5]; die oben (nach Landsberger) gegebene Übersetzung trifft den Sinn des Wortes wohl noch genauer.

[3] Auch altakk. (vgl. MAS 91; RIU I 275 III 33); vgl. a. Schott MVAG 30, 2, S. 10.

[4] Auch hier beschränke ich mich im allgemeinen auf die Formenlehre (vgl. dazu Teil I 165[1]).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000183

Form der Viererstrophe verursacht oder doch verstärkt wurde, die (wie es scheint, im Gegensatz zu den Versformen des Gilgamešepos) sehr scharf akzentuierte Einheiten forderte (vgl. Landsberger, Islamica II 371f.)[1]; für eine solche Annahme sprechen besonders auch einige der Teil I S. 178f. und 188f. besprochenen Einschränkungen im Gebrauch der Kurzformen (Teil I S. 175ff.). Ein weiteres Kennzeichen des Dialekts ist der verhältnismäßig mannigfaltige Gebrauch des Determinativpronomens *šāt*, das in den gleichzeitigen Dialekten sonst nur in Eigennamen und erstarrten Wendungen vorkommt (vgl. Teil I S. 194ff.). Bei den Fragepronomina sind die singulären Formen *ma'na* und *iammen* dem Dialekt eigentümlich (vgl. Teil I S. 199f.). Recht beträchtlich sind die Abweichungen des h.-e. Dialekts bei den Pronomina *mamman* und *mimma*, bei denen er (gewiß aus metrischen Gründen) neben den Normalformen die Formen *manāma* und *mimmāmu* verwendet; ferner ist der besonders häufige Gebrauch von *mimmû* als Relativpronomen und mit Suffixen in der Bedeutung „alles von, irgend etwas von" zu beachten (vgl. Teil I S. 201ff.).

Auf dem Gebiet der Nominalflexion zeigt zunächst die Bildung der St. constr.-Formen und der Formen mit Pronominalsuffixen auffällige Besonderheiten, von denen allerdings die meisten auch anderen poetischen Dialekten eigentümlich sind; nur im h.-e. Dialekt üblich scheint lediglich die Flexion von *pû* vor Suffixen (vgl. Teil I S. 217); von den anderen poetischen Bildungsweisen werden jedoch z. B. der Nominativ des St. constr. auf *-u*, der Bindevokal *-a* vor Suffixen und vor dem *-t* der Femininendung im h.-e. Dialekt viel häufiger verwendet als etwa im Dialekt des altbab. Gilgamešepos (vgl. Teil I S. 211ff. S. 220ff.).

[1] Wohl aus dem gleichen Grunde werden im h.-e. Dialekt *t-n*-Formen bisweilen verkürzt (vgl. o. S. 150[2]) und die Substantive *zikaru* und *šikaru* zu *zikru* (vgl. AK I 20ff. II 19; En. el. II 110) und *šikru* (vgl. En. el. III 136) zusammengezogen; in den meisten Fällen vermeiden allerdings auch die übrigen babyl. Dialekte drei kurze Silben hintereinander.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000184

Eines der auffälligsten Kennzeichen des h.-e. Dialekts sind Häufigkeit und mannigfaltige Verwendungsweisen der Adverbialisbildungen auf *-um* und auf *-iš*. Während sich der Gebrauch dieser Formen in den meisten anderen Dialekten auf wenige erstarrte Bildungen beschränkt, hat der h.-e. Dialekt bei fast allen Anwendungsweisen dieser Formen die Möglichkeit zu Neubildungen bewahrt; nur bei dem freistehenden *um*-Adverbialis fehlt sie auch ihm (vgl. S. 101). Von besonders weitreichender Bedeutung ist, daß außer dem Altakkadischen (und z. T. auch dem Altassyrischen) nur der h.-e. Dialekt noch *-iš* als Kasusendung verwendet; die Grundbedeutung dieser Endung zu ermitteln, wurde oben S. 117ff. unter Heranziehung der kuschitischen Sprachen versucht. Die Endung *-iš* bei Vergleichen kennt der h.-e. Dialekt aber noch nicht (vgl. S. 128f.)[1].

Bei den Zahlen ist für den h.-e. Dialekt neben der Kasusflexion von *ištên* besonders die Bildung einer Ordinalzahl „der erste" vom gleichen Stamm charakteristisch, die *ištênû* oder *ištiiû* lautet (vgl. S. 131), außerdem ist die in Verbindung mit *kibrātum* gebrauchte Nebenform *arba'u* zu *erbû* zu beachten (vgl. S. 133).

Recht zahlreich sind die Besonderheiten des h.-e. Dialekts bei den Präpositionen, die nur teilweise solche der Bildungsart sind, wie die häufige Apokopierung des auslautenden Vokals von *ina*, *ana* und *eli* und die Verbindung von *kīm(a)* mit Suffixen (vgl. S. 139). Erheblicher sind die Abweichungen im Gebrauch der Präpositionen und besonders der prä-

[1] Eine vollständige Darstellung der Grammatik des h.-e. Dialekts müßte neben der Nominalflexion auch die Nominalbildung berücksichtigen; denn es scheint, daß auch gewisse Nominalformen dem Dialekt eigentümlich sind (so z. B. die Formen *šaf'al* (z. B. in *šapšaqu* und *šarbabu*), *šafa'ul* (vgl. *šagapuru*, *šan(a')udu*) und das passive Partizip *fa'ūl* (z. B. in *ba'ūlātu*, *karūbu*, *ra'ūmu*), ferner bei Wurzeln med. ʾ Formen wie *bu'aru*, *ru'amu*, *šu'aru* u. a.). Wegen des Fehlens von Vorarbeiten konnte diese Frage jedoch nicht eingehender untersucht werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000185

positionalen Ausdrücke; hier ist zumal auf die Präposition *išti* hinzuweisen, die im übrigen Babylonischen fehlt und ferner auf die Adverbialisformen *qerbum*, *qerbiš*, *ašriš*, *maḫriš*, *muttiš*, *ṣēriš* und *qudmiš*, von denen die meisten überhaupt nur im h.-e. Dialekt bekannt sind (vgl. S. 138ff.).

Unter den Konjunktionen ist *innanu* „jetzt, als" dem h.-e. Dialekt eigentümlich (vgl. S. 148).

In der Verbalflexion sind die Besonderheiten des h.-e. Dialektes nicht so erheblich wie in der Nominalflexion, da Erscheinungen wie das *t*-Präfix für das Femininum der 3. Person Singularis gar nicht allen Dialekttexten gemeinsam sind (vgl. S. 150f.) und auch der Vokal *ū* statt *ā* bzw. *ē* in den präfigierenden Tempora des Šafel's der Verben primae *wa* und *ia* nur in einigen der archaischsten Dialekttexte bezeugt ist (vgl. S. 155ff.). Von großer Bedeutung für die Erkenntnis des h.-e. Dialekts ist aber die nicht selten bezeugte Bildung eines Šafel-Pa'el (III/II) vom starken Verbum, das bisher (von einem Beispiel aus den Omina abgesehen) in keinem anderen Dialekt nachweisbar ist (vgl. S. 151ff.).

Durch die hier zusammengestellten grammatischen Sonderbildungen — es wurden, wie noch einmal betont sei, nur die augenfälligsten Eigenarten untersucht — dürfte, wie ich glaube, der Beweis erbracht sein, daß wir zu Recht die Sprache der in der Einleitung genannten Dichtungen als einen besonderen Dialekt des Akkadischen behandelt haben, ein Beweis, der durch die S. 162ff. gegebene Liste von Dialektwörtern noch zwingender wird. Auch die Frage, wie dieser Dialekt, den ich „h.-e. Dialekt" zu nennen vorschlug (vgl. Teil I S. 163), unter den anderen Dialekten einzuordnen sei, wurde im Rahmen der Einzeluntersuchungen schon mehrfach erörtert; es ergab sich dabei, daß der h.-e. Dialekt dem Altakkadischen besonders nahesteht, mit dem er u. a. die häufige Verkürzung der Pronominalsuffixe (vgl. Teil I S. 178. 188ff.) und einiger Präpositionen (vgl. S. 134ff.), die Formen des Determinativpronomens (vgl. Teil I S. 194ff.), bei den Indefinitpronomina die Form *manāma* (vgl. Teil I S. 202f.), die Ver-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000186

wendung der Nominalform *faʿūl* (vgl. S. 175[1]), die Zahl *arbaʾu* (vgl. S. 132f.), die Präposition *išti* (vgl. S. 138), gewisse Eigenarten der Verbalflexion, wie das *t*-Präfix beim Femininum der 3. Person (vgl. S. 148ff.) und die Verwendung des Vokals *ū* statt *ā* bzw. *ē* im Šafel der Verben primae *wa* und *ya* (vgl. S. 155ff.) und zahlreiche Dialektwörter (vgl. S. 162ff.) gemeinsam hat, ganz besonders aber im Gebrauch der Adverbialisbildungen mit ihm weitgehend übereinstimmt (vgl. S. 92ff.). Bei dieser Verwandtschaft mit dem Altakkadischen fällt es nicht auf, daß auch das Altassyrische mit dem h.-e. Dialekt mehr Gemeinsamkeiten hat als mit irgend einem anderen babylonischen Dialekt, wie u. a. ebenfalls die Verwendung der Adverbialisformen, der Gebrauch der Präposition *išti* und das *t*-Präfix beim Verbum zeigen. Trotzdem ist der h.-e. Dialekt nach Ausweis seiner Lautgestalt ein babylonischer Dialekt, der nur auf vielen Gebieten der altakkadischen Sprachstufe näher steht als der altbabylonischen, obgleich die uns erhaltenen Dialektdichtungen wohl alle aus der altbabylonischen Zeit stammen; manche von ihnen haben dementsprechend auch nur noch wenige Eigenarten der altakkadischen Sprachstufe bewahrt.

Die wichtigste dieser jüngeren (oder mindestens weniger archaischen) Dialektdichtungen ist Enūma eliš. Da uns von En. el. nur Abschriften aus dem 1. Jahrtausend erhalten sind, enthält der uns vorliegende Text eine Anzahl von zweifellos der jüngeren Sprache angehörigen Formen und Bildungen, die dazu nötigen, noch einmal die Frage zu stellen, ob wir En. el. mit Recht auf eine Stufe mit den alten Dialektdichtungen gestellt haben. Die wichtigsten dieser jüngeren Spracheigentümlichkeiten sind: 1. die häufige Vernachlässigung der Regeln, die den Gebrauch der Kurzformen der einsilbigen Suffixe in den alten Dialekttexten einschränken, zumal die in der alten Sprache unmögliche Verkürzung dieser Suffixe hinter Adverbialisformen (vgl. o. S. 123f., Teil I S. 180f.); 2. bei den selbständigen Personalpronomina das Vorkommen der jüngeren Formen *kâtunu*, *kâšun*, *šâšun* neben der alten

Form *šunūti* (vgl. Teil I S. 193) sowie die gelegentliche Verwischung des Unterschiedes zwischen Dativ- und Genetiv-Akkusativformen (vgl. ebd. S. 185f. 193); 3. in der Nominalflexion die Ungenauigkeit im Gebrauch der Kasusendungen im St. determ.[1] und auch vor Suffixen (vgl. Teil I S. 215[3]. 218. 227); 4. die völlige Verdrängung des *iš*-Adverbialis vor Suffixen durch den *um*-Adverbialis (vgl. o. S. 127); 5. das Vorkommen von Formen des *um*-Adverbialis an Stelle von Akkusativen (vgl. o. S. 122[2]) sowie der sekundären Adverbialisbildungen auf *-uš* und *-aš* (vgl. o. S. 124ff.); 6. das Vorkommen der jüngeren Form *ultu* neben *ištu* (vgl. o. S. 137[2])[2]. Die meisten dieser jüngeren Formen sind gewiß einfach durch die späteren Abschreiber in den Text gedrungen, die unter 2., 4. und 5. genannten Spracherscheinungen lassen sich auf diese Weise aber nicht ganz leicht erklären, sondern nötigen zu der Frage, ob der vorliegende Text von En. el. nicht das Produkt einer späteren Überarbeitung der ursprünglichen Fassung ist. Daß diese ursprüngliche Fassung spätestens gegen Ende der altbabylonischen Zeit entstanden ist, wird bewiesen 1. dadurch, daß, wie auch der vorliegende Text noch deutlich erkennen läßt, die Unterscheidung der Kasusformen beim Pronomen (vgl. Teil I S. 185) und Nomen (vgl. Anm. 1) ursprünglich gewiß streng durchgeführt war; 2. durch das gänzliche Fehlen von *iš*-Vergleichen (vgl. o. S. 128f.); 3. durch den

[1] Die Verwendung der drei Kasusendungen ist auf den neubab. Abschriften sehr willkürlich, aber auch die assyrischen sind darin keineswegs mehr genau (vgl. z. B. die Akkusative *(a-a-)bi mut-ta-du* IV 124 (CT XIII 19), *kar-šú* VII 35 (CT XIII 26), *tu-qu-un-tu* VI 23. 25. 29 (KAR 164) u. a. m., die Genetive *qaq-qa-ru* V b Rs. 36 (CT XIII 25), *nam-ru* VI 128 (KAR 164), *šu-ḫar-ra-tu* VII 42 (CT XIII 28) u. a. m.). Wenn ein Vers auf mehreren Exemplaren erhalten ist, ist die Überlieferung in der Regel uneinheitlich, doch bietet dann meistens wenigstens eine Abschrift die korrekte Kasusendung.

[2] Im Gegensatz zum ninevit. Gilgamešepos (vgl. Formen wie *tul-tab-ši* I II 20, *ul-tab-lak-ki-is-su* I v 30 u. a. m.) ist hier aber der Lautübergang *št* < *lt* bei III 2-Formen nie belegt; vgl. nur noch die Form *il-ta-si* I 42, die variantenlos durch 4 Duplikate bezeugt ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000188

Wortschatz (es sei hier besonders auf die o. S. 139ff. behandelten präpositionalen Ausdrücke sowie Wörter wie *seqru*, *mekû* u. a. m. hingewiesen)[1]; 4. durch den Strophenbau (vgl. Teil I S. 171[2]) sowie den Inhalt der Dichtung (Marduks Erhöhung)[2].

---

1 Keinen großen Wert legen möchte ich auf Archaismen wie die in neubab. Abschriften begegnenden unkontrahierten Formen *ra-bi-ù-tim* I 29, *ra-bi-ú-tum* V 1 Var. VII 143 Var. (s. a. II 92) und *te/i-bi-ú-ni* I 129 usw. Var., da solche Schreibungen auch in den neubab. Königsinschriften vorkommen (vgl. VAB IV S. 353 u. ö.). Im Altbabylonischen begegnen übrigens solche unkontrahierten Formen nur noch in den Königsinschriften und den Dialekttexten häufig.

2 Auf diese letzten Gesichtspunkte kann ich hier nicht näher eingehen; für den Stil vgl. z. B. Landsbergers Beobachtungen in ZA 35, 119 über den Gebrauch des Ventivs im Sinne eines dativus ethicus (diese Erklärung der l. c. behandelten Formen möchte L. jetzt bevorzugen). Zum Inhalt sei nur folgendes bemerkt, das ich später weiter auszuführen hoffe. Das Weltschöpfungsepos ist eine Mischung von Heldendichtung und theologischer Lehrdichtung. Wird die Gattung der Lehrdichtung durch verwandte Beispiele aus der sumerischen Dichtung, besonders die Ninurta-Mythen, als alt erwiesen, so ist die der Heldendichtung neben dem Gilgamešepos durch die in ihrer Gestaltung En. el. sehr ähnlichen altbab. Dialekthymnen als gleichfalls recht alt bezeugt. Die nachweislich jüngere Heldendichtung (z. B. der Irra-Mythus und die mittelassyrische Kriegsdichtung) unterscheidet sich in Form, Aufbau und dichterischer Gestaltung sehr erheblich von En. el., da dort vielfach die Handlung in Monologe bzw. Dialoge aufgelöst ist. Im 8. Jahrhundert gar, in dem nach Schott's Auffassung En. el. etwa entstanden sein soll, wurde, soweit wir bisher sehen können, die Form der Heldendichtung gar nicht mehr gepflegt, da in dieser Zeit von den in Frage stehenden alten Formen wohl nur noch der Hymnus fortlebte, wobei sich die jüngsten Beispiele dieser Gattung weniger durch neue Gedanken als durch immer künstlichere Formen (z. B. das Akrostich; vgl. Schott MVAG 30, 2, 128) auszeichneten; ihre Sprachgestalt, die sich von der der alten Dichtungen deutlich abhebt, zeigt eine oft wenig glückliche Mischung von archaisierenden Formen mit jüngsten Bildungen. Die Dichter aber, die auch neue Gedanken zu gestalten hatten, schufen sich dafür, natürlich unter Anlehnung an die überkommenen Dichtungsgattungen, auch neue Formen, von denen hier das Zwiegespräch (vgl. z. B. das akrostichische Zwiegespräch und das Zwiegespräch zwischen Herr und Diener) und der „Selbstbericht eines

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000189

Daraus ergibt sich, daß wir in den oben genannten jüngeren Formen Modernisierungen zu sehen haben, bei denen nur zu fragen ist, ob sie alle im Laufe der Zeit durch Abschreiber-„Verbesserungen" in den Text geraten sind, oder ob (vielleicht zur Zeit der Entstehung des Kanons in der Kassitenzeit) eine alle Teile der Dichtung umfassende sprachliche Überarbeitung vorgenommen wurde, die die Dichtung vielleicht einerseits durch „Modernisierung" zugänglicher machen, andererseits aber auch durch künstliche Archaisierung (vgl. dazu besonders o. S. 127[2]) romantischer gestalten wollte, eine Frage, die zu entscheiden jetzt nicht möglich ist, da wir über die Art der Über-

---

geläuterten Dulders" (Landsberger; vgl. z. B. *Ludlul bēl nēmeqi* und die Höllenfahrt eines assyrischen Königs) genannt seien. Die in diesen Formen zum Ausdruck gebrachten Gedanken sind recht ungleich, doch ist den verschiedenen Dichtern wohl das eine gemeinsam, daß ihnen die herkömmliche Auffassung der Religion unsicher geworden ist und sie besonders nach einer erneuten Klärung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit strebten; einige, wie den Verfasser des Zwiegesprächs zwischen Herr und Diener, führten solche Zweifel allerdings nur zu einer alle Werte zersetzenden Skepsis; andere kamen über oberflächliches Moralisieren nicht hinaus. In Dichtungen wie *Ludlul bēl nēmeqi* aber und dem (von Ebeling völlig zu Unrecht mit dem Qohelet verglichenen) akrostichischen Zwiegespräch werden religiöse Grundfragen wie das Hiob-Problem mit großem Ernst behandelt und z. T. auch mit erheblicher dichterischer Kraft gestaltet. Es ist gewiß kein Zufall, daß etwa in der gleichen Zeit — die Entstehungszeit der oben genannten Dichtungen ist genau noch nicht bekannt; einige von ihnen könnten vielleicht schon in der ausgehenden Kassitenzeit entstanden sein — auch in Israel die Propheten sich um die Erneuerung der Religion von ihrer sittlichen Seite her bemühten. Das Verhältnis der Prophetenschriften zu verwandten babylonischen Dichtungen zu klären, wird eine besonders wichtige Aufgabe der künftigen Forschung sein; finden sich doch neben den gedanklichen Parallelen auch zahlreiche literarisch-formale wie z. B. die, daß in der jüngeren Literatur beider Völker eine Art „eschatologischer Stil" ausgebildet wurde.

Daß von all dieser religiösen Problematik der babylonischen Dichtungen der späteren Zeit in En. el. nichts zu merken ist, zeigt auch wieder eindeutig, daß En. el. viel älter ist als diese jüngeren Schöpfungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000190

lieferung alter Dichtungen kaum etwas wissen; dürfen wir doch aus der uns bekannten Überlieferungsgeschichte des Gilgamešepos keine Schlüsse ziehen, da bei dieser Dichtung Versbau, Wortlaut und vielleicht auch poetische Intention sehr erheblich geändert wurden, was bei En. el. sicher nicht der Fall war. Ganz unwahrscheinlich schließlich wäre die Annahme, daß En. el. in späterer Zeit nach alten Mustern gedichtet worden wäre, da wir sonst kein Beispiel dafür kennen, daß alte Formen später völlig stilgetreu nachgeahmt worden wären. Daß wir alte Abschriften von En. el. nicht haben, ist, da die altbabylonischen Schichten von Babylon heute bekanntlich vom Grundwasser überdeckt sind, keineswegs verwunderlich.

Ungeachtet dieser vorläufig nicht lösbaren Überlieferungsprobleme dürfen wir aber zum Schluß feststellen, daß Schotts Versuch, eine späte Entstehung von En. el. zu beweisen, gescheitert ist. Enūma eliš ist vielmehr, wie die übrigen im h.-e. Dialekt abgefaßten Dichtungen beweisen, in altbabylonischer Zeit entstanden; es ist, soweit wir wissen, die umfangreichste und vielseitigste Dichtung in dem sicher sehr alten Stil, dessen sprachliche Ausdrucksform der hymnisch-epische Dialekt ist.

Nachträge zu Teil I.

Zu S. 177. In Z. 11 füge hinzu *a-la-qí-a-ku-uš* VS XVI 62, 19.

Zu S. 178[1]. Auch in den altbab. und mittelbab. Eigennamen bildet *rēṣu* im Nom. mit Suffixen Formen wie *rēṣū'a*, *rēṣūšu*, *rēṣūša* u. ä. (vgl. Chiera, UM XI 2, S. 163f.; Clay Pers. Names S. 196); ebenso auch in jüngeren Texten (vgl. *at-ta-ma re-ṣu-ú-a* Maqlû II 89 und Muss-Arnolt S. 978f.); in den altakk. und altass. Namen lautet der Nom. jedoch *rēṣī* (vgl. Ungnad MAS 81; Stephens, Pers. Names S. 92). Überzeugend erklären kann ich diese eigenartige Behandlung von *rēṣu* nicht.

Zu S. 183[4]. Daß *ana* in mittelass. *a-na šu-a-šu* bzw. *šu-a-ša* nota accusativi ist (vgl. Ehelolf, Rechtsbuch S. 33[7]), scheint für die behandelte formelle Unterscheidung ohne Bedeutung zu sein.

Zu S. 187[1]. Vereinzelt wird auch *-šina* zu *-šna* verkürzt (vgl. *šu-qú-ul-ta-áš-na* KTS 7a, 14). Auffälligerweise kommt in dem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000191

unveröff. (wohl mittelbab.) Babylontext BE 38000 auch einmal eine Form *ep-še-ta-aš-nu* vor (frdl. Mitteilung A. Falkensteins).

Zu S. 190. *-šunu* bzw. *-kunu* werden im älteren Assyrisch aber auch als Dativsuffixe neben *-šunūti* bzw. *-kunūti* gebraucht (vgl. z. B. MVAG 33, 7, 10; KAV 99, 40; 103, 29; 105, 7; 205, 14 u. ö.).

Zu S. 192. Für *kunūti* als Genetiv vgl. TC II 37, 10.

Zu S. 193[3]. Vgl. jetzt auch *ú-ul ia-ú-ut-te* [lies *tu*?] in dem Susa-Text DPM 23, 326, 6; ferner *la šu-a-am-ma* VS XVI 201, 20.

Zu S. 198. Vgl. noch *an-ni-a-ma-tim* VS XVI 173, 8; *a-ni-im-mu-ú* und andere Formen dieses Pronomens begegnen auch in dem Assur-Vokabular VAT 9528 (unveröff.).

Zu S. 199[5]. Für „warum" verwendet das Altassyrische auch *me-ma-a* in TC II 15, 14, das doch wohl aus **min* und der Fragepartikel *-mā* (vgl. dazu Th. Bauer ZA 40, 252[22]) zusammengesetzt ist.

Zu S. 200. Für *mīššu* vgl. noch den altass. Eigennamen *Mì-šu-rabi* (Stephens, Pers. Names S. 58) und nam-mu = *mi-in-šu* VAT 9528 I 21.

Zu S. 200[3]. Ebenso wohl das Mittelbabylonische (vgl. *mi-na-a-šu-nu* BE XVII 51, 16).

Zu S. 200[5]. A. Falkenstein vermutet gewiß mit Recht, daß **a-i-ta-ka* l. c. für *za!-i-ri!-ka* verlesen ist (für gú-dù = *zā'iru* vgl. ŠL Nr. 106, 123); *aiiu* mit Suffixen ist demnach vorläufig nirgends belegt [sum. lies übrigens gú mu-e-da-ab!-dù-uš-a].

Zu S. 204 o. Für *mamman* in positiven Sätzen vgl. auch noch KTS 41a, 16 und TC II 36, 40 (das Verbum steht an beiden Stellen im Prekativ). In TC II 21, 28 bedeutet *mamman* (es folgt ein Imperativ) wohl „jeder beliebige".

Zu S. 204 Mitte. *mimma* ist jetzt auch altakk. bezeugt (vgl. *mim-ma ù-la a-qá-bi* JRAS 1932, 296, 25).

Zu S. 207. Im Altassyrischen wird statt *mimmû* vielmehr *mimma* vor Suffixen verwendet (vgl. z. B. *mì-ma-ša-ma* TC II 12, 11; 15, 37).

Zu S. 211[2]. Vgl. noch *Šu-mi-ì-li-a* PSBA 33 Pl. 47 Nr. 30, 25.

Zu S. 212. Der St. constr. *a-bu* begegnet auch in PRAK I Pl. 23: B 302, 2.

Zu S. 212[2]. Ein weiteres Beispiel ist wohl der St. constr. *di-nu* UCP X S. 159, 9. Wahrscheinlich schlecht ist *li-bu* VAB V 282, 14 als Akk. des St. constr.

Zu S. 217: Zu 8). Vgl. noch die Namen *Ma-ri-er-še-tim* TCL X 13, 5; 97, 5. 10 u. ö. und *Ma-ri-*^{ilu}*Amurrim* LC 232, 25; TCL XI 174 Vs. 41.

Zu S. 220, 5. Der Beleg YOS II 4, 9 ist mit Kraus MVAG 36, 1, 7 zu streichen.

Zu S. 223. Lies in Z. 14f.: ... die Feminina der Adjektiva (..) und die belebte Wesen bezeichnenden Feminina behandelt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000192

Inhaltsübersicht.

Einleitung
A. Ziel und Methode der Untersuchung ..... Bd. 40, 163
B. Die Quellen des hymnisch-epischen Dialekts . „ 166
I. Die Pronomina
1. Die selbständigen und die suffigierten Personalpronomina und das anaphorische Pronomen [Singularformen: S. 176; Pluralformen: S. 187; freistehende Possessivpronomina S. 193³] ..... „ 175
2. Das Determinativpronomen *šū* ..... „ 194
3. Die Demonstrativpronomina ..... „ 197
4. Die Fragepronomina *mannu* und *mīnû (mīnu)* ... „ 199
5. *aiium* und *aiiumma* ..... „ 200
6. *mamman* [S. 201] und *mimma (mimmû)* [S. 204] „ 201
II. Die Deklination der Nomina im Status constructus und vor Suffixen [Übersicht über die altbab. Bildungsweisen S. 210; poetische St.-constr.-Formen auf *-i* und *-u* bzw. auf *-a* vor Suffixen S. 209; zu den einzelnen Nominalbildungstypen S. 215].... „ 208
III. Die Adverbialisbildungen des Nomens auf *-um* und auf *-iš* [1. Einleitung S. 90. 2. Der Adverbialis auf *-um* vor nominalem Genetiv S. 92 und 3. vor Genetivsuffixen S. 95. 4. Der unverbundene *um*-Adverbialis S. 99. 5. Die *iš*-Adverbien von Adjektiven S. 102. 6. Der *iš*-Adverbialis von Substantiven unverbunden S. 103 und 7. mit abhängigem Genetiv S. 108. 8. Adverbien auf *-išam* und *-(iš)šum* S. 111. 9. Die Endung *-iššiia* usw. S. 115. 10. Ergebnisse und Ausblick auf verwandte Erscheinungen in den anderen semitischen und den kuschitischen Sprachen S. 117. 11. Gebrauch der Adverbialisbildungen in En. el. S. 122. 12. Jüngere Bildungen; Schluß S. 128] ..... Bd. 41, 90
IV. Die Zahlen ..... „ 131
V. Präpositionen und präpositionale Ausdrücke [S. 139] „ 133
VI. Die Konjunktionen ..... „ 146
VII. Die Präfixe des Femininums der 3. Person Singularis beim Verbum ..... „ 148
VIII. Das Šafel-Pa'el (III/II) des starken Verbums..... „ 151
IX. Das Šafel der Verba primae *wa* und *ia* ..... „ 155
X. Zum Wortschatz des hymnisch-epischen Dialekts... „ 160
Ergebnisse ..... „ 173
Nachträge ..... „ 181

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000193

Die Liste der Menschenklassen im babylonischen Kanon.

Von **B. Landsberger.**

1. In seinen Beiträgen zum assyr. Wörterbuch I 76ff. (auch als Zeitschrift-Artikel erschienen in AJSL 47, hier 220ff.) veröffentlicht Meissner die fast vollständig erhaltene Berliner Tafel VAT 10216 in Umschrift und bemüht sich, die Fortsetzung dieser Tafel an Hand von Fragmenten der Bibliothek Asurbanipals zu rekonstruieren. Dies ist ihm nur in sehr unvollkommener Weise gelungen. Bei den von ihm zur Konstituierung des Textes verwendeten Fragmenten E, H, I, K bemerkt Meissner, daß sie „einer anderen Serie" angehören. Das trifft nicht zu, ebenso die Ergänzung von Kol. III durch Text E, von Meissner selbst als unsicher bezeichnet. Ich gebe hier kurz den Tatbestand.

2. Die Menschenklassen werden im späteren Kanon auf vier Tafeln („Haupttafeln" im Gegensatz zu den sub 3. zusammengestellten Auszügen) behandelt. Sie bilden den Anfang einer Serie. Diese wird jedoch in den uns erhaltenen Unterschriften der Bibliothek Asurbanipals nicht genannt, vielmehr begnügen sich diese mit der Stichzeile; nur VAT 9558 (Tf. IV) ist auf dem linken Rande zu ergänzen: [*duppu* 4^{kam} KU.]QAR LÚ [= *amēlu*]. Die vier Tafeln sind nach ihren Anfangszeilen:

I LÚ = *amēlu*;
II PA. [...]. $ŠA_6$ = *kisalluḫu*;
III SÍB = *rē'û*;
IV NIN = *bēltu*.

Diese Aufeinanderfolge wird durch Stichzeilen an die Hand gegeben. Die Tafeln sind uns in folgenden Exemplaren erhalten:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000194

Tf. I VAT 10216 (s. sub 1), dessen Stichzeile (Meissner S. 77), wie mir Falkenstein bestätigt, [....] = *ki-sal-[lu]-uḫ-ḫu* zu lesen ist. Ein Fragment dieser Haupttafel in einer etwas ausführlicheren Fassung (s. sub 4) bildet das Fragment K (nach Meissners Numerierung).

Tf. II Sm. 12 (CT 19, 23f., früher V R 13); zugehöriges Fragment: VAT 9501 (KAV Nr. 28).

Tf. III K. 2051 (zuletzt veröffentlicht von Langdon, RA 14, 85f., früher II R 32 Nr. 5) + K. 11221 (RA 17, 170), letzteres Join, nicht Duplikat; weitere Joins sind vermutlich: zu Kol. II: K. 11196 (RA 17, 169); zu Kol. III: K. 4645 (CT 19, 40). Zur gleichen Tafel (Kol. I) auch Rm. II 478 (RA 17, 187) (s. § 8). Bei dieser Tafel ist die Anfangszeile zwar nicht erhalten, da aber in Kol. I, die uns etwa ab Z. 15 erhalten ist, die Unterklassen der Hirten behandelt werden, da ferner der Auszug aus dieser Tafel K. 4244 (CT 19, 10) mit SÍB = *rē'û* beginnt, so ist die Bestimmung von K. 2051 als dritte Tafel unserer Serie sicher.

Tf. IV wird hauptsächlich durch das von Meissner öfter herangezogene VAT 9558 repräsentiert (A), dazu folgende Duplikate: B = VAT 9717, C = VAT 10368,[1] D = Ki. 1904—10—9, 66 (Meek, RA 17, 195f.).

Mit diesen 4 Tafeln war die Liste der Menschenklassen abgeschlossen, denn die Stichzeile von VAT 9558 [giš. GU]L. SAR = *pir'u* weist auf andere Gegenstände, wie auch die Auszüge (s. sub 3) völlig andere Dinge enthalten.

3. Die Bezeichnung „Auszüge" für die zahlreichen anderen zu unserer Serie gehörigen Fragmente ist insofern nicht ganz zutreffend, als in diesen Tf. I in extenso gegeben wird und die Auszüge erst von Tf. II ab beginnen. Ich behalte, obgleich G und K eigentlich als „Haupttafeln" auszuscheiden wären, die Bezeichnungen Meissners (S. 76f.) bei und füge diesen noch hinzu:

---

[1] Ehelolf hat mir seine Kopien dieser Texte freundlichst zur Verfügung gestellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000195

L: K. 13603 (CT 19, 4), Dupl. zu Kol. II Z. 19—28 des Meissner'schen Textes, das die Lesungen Meissners bestätigt; M: K. 14915 (unveröffentlicht) = Kol. III 9—15[1]; N: K. 4244 (CT 19, 10); P: K. 2037a (CT 19, 26).

Von diesen Fragmenten ist bei A, C, F, L, M nur der Tf. I entsprechende Teil erhalten, die übrigen haben folgenden Inhalt:

B: Tf. I, Auszug aus [II] und IV.

D: Tf. I, Auszug aus [II] und IV.

E: Nur Ende des Auszuges von IV erhalten, Schluß der Tafel.

H: Tf. I, Auszug aus II und [?][2].

Die erste Tafel der „Auszug"-Serie, die ich generell mit Tf. α) bezeichne, enthielt also in der Regel: Tf. I ganz, Auszüge aus Tf. II und IV. Nach B und D läßt sich der Tf. II umfassende Teil auf 35—38 Zeilen bestimmen. Als 2. Tafel „Auszüge" (β) schließt sich an: N, das nach einer Lücke durch P fortgesetzt wird, mit Auszügen aus Tf. III, woran sich Auszüge aus Tf. V, die nicht mehr Menschenklassen enthielt, anschließen, nämlich: P (= K. 2037a, CT 19, 26) Z. 22: giš. MI [= *ṣillu*], giš. MI á.gú.[zi.ga = ...]; für Fortsetzung s. sofort.

Neben diesem offenbar häufigeren Typus, der auf α) die Entsprechungen der Tafeln I, II, IV enthielt, auf β) die von Tf. III und Vff., muß es aber auch folgenden Typus gegeben haben:

α) entspricht Tf. I, II, III,
β) entspricht Tf. IVff.

Von α) dieser letzteren Rezension haben wir kein als solches erkennbares Exemplar erhalten, aber β) dieser Rezension wird repräsentiert durch den Text J, wo in der linken Kolumne ein Auszug aus Tafel IV steht, dem unmittelbar der

[1] Varianten: 10 [*mu-m*]*aš-šu-u*, 13 šu-]*u*, 15a [*nu-ḫ*]*a-tim-mu*.

[2] Ob B, D, E und H sich zu einem Tafel-Exemplar zusammenschließen, wäre in London zu prüfen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000196

Auszug aus Tafel V, mit P übereinstimmend, folgt, nämlich: [giš. MI = *ṣillu*], giš. MI á. gú. zi. g[a = ...], giš MI. LÁL = [.....] (CT 19, 41, rechte Kol.). Näheres zu den Auszügen s. unten § 7—9.

4. Die altbabylonischen Vorläufer unserer Liste bei Chiera, SLT zeigen, im Unterschiede von anderen altbab. Gegenstandslisten, schon eine feste Anordnung, die im großen und ganzen mit der späteren übereinstimmt.

Der Text ist in drei „Tafeln" gegliedert, die ich nach den Anfängen bezeichne:

A: lú; B: sag; C: síb.

A entspricht der späteren Tf. I und II, was hier kurz demonstriert sei:

SLT Nr. 109, Kol. 1, Z. 1 = Tf. I 1 (Zählung überall nach dem Meissner'schen Text); Z. 2 = 41; Z. 4 = Kol. II 14; Z. 5 = 15; Z. 6 = 17; Z. 7 = 19; Z. 8 = 23; Z. 9 = 24; Z. 10 = 30; Z. 11 = 27; Z. 12 = 28; Z. 13 = 48 (in K jedoch 35a); Z. 14 = 37; Z. 15 = 44.

Der Text setzt sich fort in SLT Nr. 100 „Col. 2", wo sich die Entsprechungen von Z. 52 und wohl 55ff. des Meissner'schen Textes finden. Nach kurzer Lücke folgt Nr. 109, Kol. 2, Dupl. 100, „Col. 1" und 106, Kol. 1. (Entsprechungen zu Z. 62ff. des M.'schen Textes). Von hier ab sind die alten Fassungen ausführlicher als die assyrischen, das neubab. Frgm. K. hat jedoch, soweit erhalten, die ausführlichere Abfassung der alten Duplikate bewahrt. — Nach dem Abschnitt „*šatammu*" setzt als weiteres Dupl. die von Thureau-Dangin demnächst in der Syria zu veröffentlichende Tafel Ras Šamra Nr. 9 ein; diesen mir von Thureau-Dangin freundlichst bekanntgegebenen Text kürze ich als R.-Š. ab. Dadurch läßt sich der Text bis Nr. 109 Kol. 3 vollständig gewinnen (entspricht Meissner II 65—III 1). Ende von Kol. 3 ergänzbar durch Nr. 105 „Col. 2", 103 Kol. 2 und 106 Kol. 2, hierauf R.-Š. und vom *nuḫatimmu* ab wieder Nr. 109, Kol. 4. Hier (Z. 9)' endet die Entsprechung von Tf. I. Die Fortsetzung des altbab. Textes (wie auch von R.-Š.) entspricht der späteren Tf. II: SLT Nr. 105, „Col. 1", Nr. 106, Kol. 3, Nr. 107, 108, 99.

Während altbab. A im wesentlichen Beamtennamen umfaßt, behandelt B Verwandtschaft und Gesinde, C freie Berufe und Priester. Altbabyl. B entspricht im großen und ganzen der späteren Tf. III, altbab. C der späteren Tf. IV, aber es gibt größere Abweichungen; so wird der Abschnitt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000197

„Hirte" altbab. in C, später am Anfang von Tf. III eingereiht, umgekehrt das Thema „Landmann" altbab. in B, später am Ende von Tf. IV behandelt.

B und C sind auf einer Tafel vereinigt, jedoch durch Trennungsstriche geschieden: SLT Nr. 240; 238; 102; Fragmente: 104, 101 und, von Falkenstein, OLZ 34, 1053 nachgewiesen, UM 11, 3, Nr. 68; Schülertafel: SLT 111. In R.-Š. Rs. von der Mitte der Mittelkolumne ab (stark verkürzt).

5. Da alle anderen Gegenstandslisten der Hammurabi-Zeit zu der Serie ḪAR-ra = *ḫubullu* verarbeitet wurden, muß es wundernehmen, daß unsere Liste nicht gleichfalls in diese kanonische Serie aufgenommen, sondern an den Anfang einer eigenen Serie gestellt wurde. Ḫ.-ḫ. selbst hatte allerdings eine Tafel mit Berufsnamen, und zwar die letzte der Serie (wohl 23. oder 24.), s. die Zusammenstellung von Matouš, Einleitung zur Berliner Ausgabe von ḪAR-ra = *ḫub*. Davon ist aber außer den aus dem Kommentar ḫar.gud zu entnehmenden Zeilen, soviel ich sehe, nur das Fragment V R 32, Nr. 3 erhalten[1], dessen Zugehörigkeit zu Ḫ.-ḫ. eben durch den Kommentar bewiesen wird.

Dagegen stellt das von Meissner S. 86 öfters herangezogene VAT 10613[2] mit seinem Duplikat[3] 80—7—19, 129 (Meissner, Suppl. 26*) eine Sammeltafel dar, die in ihrem ersten Teil alle Art Ideogramme, darunter auch solche für Menschenklassen, erklärte. Dieser letztere Abschnitt ist im Grunde wohl ein knapper Auszug aus unserer kanonischen Menschenliste in der Reihenfolge Tf. I, II, IV, III. Von der für sich stehenden Tafel CT 37, 24f. abgesehen, sind damit wohl alle sich mit Menschenklassen befassenden bab.-ass. Texte untergebracht.

---

[1] Die dritte, vom Herausgeber ergänzte Kolumne dieses Fragments ist zu streichen.

[2] Eine Ausgabe dieser Tafel nebst ergänzenden Fragmenten bereitet von Soden vor.

[3] Duplikat auch hinsichtlich der von Meissner nicht veröffentlichten Vorderseite.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000198

6. Bemerkungen zu Tafel I.

Die Wiedergabe von VAT 10216 (Text G) durch Meissner läßt sich mehrfach berichtigen. Ich verdanke diese Verbesserungen der Kollation Falkensteins.

Kol. I 1f. F bietet Z. 1 und 2 anscheinend in umgekehrter Reihenfolge (nur Zeilenenden erhalten).

5: G *be-lum*

12: G gleiches Ideogr. wie A

31: G ká-kalam

33 Glosse: ti-iš-ka- 

34 G: erstes Zeichen 

35 G: Glosse ti-ri-gi

36 H: *mu-un-ziz ba-bi*

47 G: lugal (šá-ra) šár

52 G: lugal (ú-mu-na) 7

53 G: lugal (ni-ni) 50

54 G: lugal (níg-gi) nigi

63—64 G: *šar-rat ku-lu-lu*

Kol. II 18: sukkal. šà.  (nicht -a), d. i. sukkal.šà.é.a.

23ff.: Das Fgm. L (s. oben 186) sichert die linke Spalte.

56: F gal. giš. kak.[.....]; SLT Nr. 100,16f.: *ra-bi ziga-t*[*im*].

60: Meissner konfundiert den Beamtennamen *šandabakku* mit dem „Obergärtner", *šandanakku*, der an einer ganz anderen Stelle unserer Serie, nämlich in Tf. IV, behandelt wird. Der Tatbestand ist folgender (dies zugleich zu III 44 bei Meissner).

1. *šandabakku*, wohl aus sum. šà(g)-dub-ak, ist sowohl ein Beamter als ein Gegenstand aus Ton (= *kangu ša nikkassi*), vermutlich die gesiegelte Tonplombe, und dementsprechend der Beruf *š.* „Verwalter der (kgl.) Vorratshäuser". Wie Unger, ZAW N. F. 3, 314 durch den Vergleich von BE 8, Nr. 42, 6 mit ebd. 48, 11 wahrscheinlich gemacht hat, ist *š.* die Lesung des in neubab. Zeit häufigen Beamtennamens gú. en. na; danach der *š.* in dieser Zeit etwa = „Provinzstatthalter". Die Lesung Ungers wird durch Vergleich von Asb. Rm. III 63 mit CT 35, 33, 14 bestätigt.

2. VAT 10613 (Meissner Anm. 77 u. 108) lies *šá-an-da-na-ku*; RA 21, 179, II 15 (vgl. Dossin z. St.): GAL.NI = *sa-an-da-na-kum*; VAT

9558 (Meissner ebd.): gal. NI mit Glosse šá(!)-an-dan = *šá-an-da-na-ku*; K. 4560 (CT 19, 41; Meissner, Suppl. Anh. 12; unser E) wird das vorletzte Zeichen von Thompson als *a*, von Meissner als *bak* gegeben. Auch hier dürfte das Orig. *-na-* haben, was nach einer alten Kopie Zimmerns zutrifft. Vgl. auch den „Obergärtner des Liebesgartens" KAR Nr. 158 Rs. II 35 und Kraus, MVAeG 35, 2, 63.

66 G: nicht en. sar, sondern KAP. sar, vgl. SLT Nr. 106 I 10—12: KAP (!). sar, mu.sar, dup.sar (ebenso R.-Š. Kol. II Anfang).

Kol. III 1f. s. unten S. 234. Kol. III 5. Die Ergänzung ner-[gál = *e-ti]l-lu* wird durch SLT Nr. 109 III 6f. gesichert.

7. Auszüge aus Tf. II. Von den 35—38 Zz., die der Auszug aus dieser Tafel umfaßte (s. § 3), sind durch H 20 erhalten (K. 2012, Rs. 3ff.)[1]. Die ersten vier Zeilen entsprechen CT 19, 23 Kol. I 1, 5, 7, 14; *ālik urki* und *rēdû* (H, Rs. 7f.) sind die Entsprechungen von [uku]-uš; sie sind dem nicht-erhaltenen Teil von Kol. I entnommen, der sich durch SLT Nr. 105 „I"; 106 III; 107 „II" restituieren läßt; die nun folgenden *napalû* und *turgumannu* entsprechen CT 19, II 15—19; *šakkanakku* = ebd. Z. 20; die weiteren Zeilen von H sind den nur zum geringen Teile durch KAV Nr. 28 erhaltenen Teilen von Kol. II und III entnommen, die insbesondere das im Altbab. und R.-Š. sehr ausführliche Kapitel PA (= *aklu* und *šāpiru*) enthielten, vgl. SLT Nr. 99, 107, 108; R.-Š. Vs. letzte Kol. und Rs. Kol. I und II; Z. 16 von H = KAV Nr. 28, 9. Der erhaltene Teil von Kol. III befaßt sich zunächst mit ṢAB = *ummānu* (= H, Z. 17—20); sodann H, Z. 21 = CT 19, 24, 20b und H, Z. 22 = ebd. 24, nämlich: lú. balag. gá = *mu-še-lu-u* [*e-dim-me*].

8. Auszüge aus Tf. III (Textbestand § 2).

Auszüge: Fragmente N und P (s. § 3).

N: Z. 1—5: Entsprechungen in Tf. III nicht erhalten.
6: K. 2051 I 4 (Zeilenzählung nach Langdon, RA 14, 83)

[1] Z. 1 und 2 sind die Zeilenenden nicht sicher zu lesen, wahrsch. aber zu [*si-ra-s*]*u-u* und *sa-b*[*u-ú*] zu ergänzen; also Ende von Tf. I.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000200

7: K. 2051 I 9
8: —, viell. aber Überlieferungsvariante von K. 2051 I 10.
9: K. 2051 I 16 (?)
10: Rm. II 478, 8
11: Rm. II 478, 14
12: Rm. II 478, 15
13: —, vgl. jedoch Rm. II 478, 17
14: Rm. II 478, 18
15: K. 2051 II 6
16: Entspr. nicht erh.

P: Z. 1 = K. 4645, 7
2 = K. 4645, 8
3 = ?
4 = K. 2051 III 5a
5 = K. 2051 III 5b
6 = K. 2051 III 6
7 = K. 2051 III 7
8 = K. 2051 III 8
9 = K. 2051 III 9 (?)
10—18 = K. 2051 IV (nicht erh. Teil)
19 = K. 2051 IV 8
20 = K. 2051 IV 14b
21 vgl. K. 2051 IV 17
22 vgl. K. 2051 IV 22f.
23 = K. 2051 IV 19.

9. Auszüge aus Tf. IV (Zeilenzählung mit Meissner). Bei den meisten Wörtern läßt Meissner durch Verweise auf die Berliner Exemplare von Tf. IV schon erkennen, daß es sich um einen Auszug handelt. Wie oben § 3 erwähnt, gehört dementsprechend das Fgm. E nicht zu Kol. III, sondern an das Ende von Kol. IV.

Ich füge hier nur für die Zeilen, bei denen Meissner keinen Verweis auf den Hauptteil gibt, diesen hinzu:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000201

III Z. 58 Entsprechung nicht erhalten.

Z. 59—61. Der Abschnitt *paššīšu* läßt sich folgendermaßen herstellen: a) Ki. 1904—10—9, 66, 4ff.; b) Schluß VAT 9717 I 1—8; c) R.-Š. Rs. Kol. II Ende (gekürzt).

Z. 62 = VAT 9717 I 10.

Z. 64f. Entspr. nicht erh.

Z. 66 = VAT 10386 II 1.

Z. 67 = VAT 9717 II 5.

IV Z. 7 = VAT 9717 II 35.

Z. 9. Diese Zeile fehlt in der Haupttafel.

Z. 10f. vgl. VAT 9717 III 17: sag. ḫa. za = *mu-kil re-ši*; 18 sag-uš synonym.

Z. 16 zu [*raq*]-*qi-du* zu ergänzen; = VAT 9717 IV 1 und VAT 9558 III 14.

Z. 17 wohl zu [*ba-qi-*]*lu* zu ergänzen; = VAT 9717 IV 21 und VAT 9558 III 33; VAT 10386 Rs. 10. Lücke.

III Z. 32 erg. [lú. bár.] tag.ga = ᚠᚠ (= *ēpiš*) *ba-šá-*[*mu*]; vgl. Meissner S. 60.

Z. 33 = VAT 10386 IV 3; Ideogramm wohl zu [lú. giš. kak.] KA.ŠÌR zu ergänzen; also nicht identisch mit dem lú.KU.KA.ŠÌR (ŠÌR mit Glosse kiš)[1] = *ka-ṣi-*[*ru*] von 80—7—19, 129 (Meissner, Anm. 99), wofür das Berliner Duplikat VAT 10613 III 20: lú.KA.ŠÌR = *ka-ṣi-ru*.

Das Z. 34—36 entsprechende Stück der Haupttafel ist auf allen Exemplaren abgebrochen.

Z. 40f. fehlt auf der Haupttafel (VAT 9558).

Z. 44. S. § 6 zu II 60.

Ende der Tafel.

---

[1] Der Text bietet allerdings lú. KU (ka-kiš) šÍR.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000202

Die Anu-Hymne AO 6494 (TU Nr. 53).

Von **C. Frank.**

Hymnen oder Kultlieder für den Himmelsgott Anu, der innerhalb des babylonischen Pantheons blaß und unpersönlich erscheint, sind bisher sehr gering an Zahl.[1]. In Uruk allerdings hatte Anu einen reich entwickelten Kult. Außer der hier bearbeiteten Hymne, die uns Uruk bescherte, findet sich eine weitere Uruktafel bei Clay, Records IV Nr. 8, deren Unterschrift[2] zeigt, daß Anuhymnen dort auch in einer Serie zusammengefaßt, also in größerer Anzahl vorhanden gewesen sein müssen. Das Ritual (Opfer und Feste) des Anu von Uruk, als Obliegenheit der *kalû*-Priesterschaft, und sein Götterstaat sind uns durch andere Tafeln aus Uruk (vergl. Thureau-Dangin, Rit. Accad. 61ff.) wohlbekannt. Als selbständiges Literaturstück daraus wäre noch das šuilla-Gebet AO 6461 (Thureau-Dangin, Tabl. d'Uruk Nr. 43, übersetzt in Rit. Accad. S. 108—111, auch von Meissner, Bab. u. Assyr. II 156) zu erwähnen. Einzelne Huldigungen und Lobpreisungen für Anu enthalten die Eingangszeilen von AO 6458 (TU Nr. 51 u. RA XI S. 147ff.), dem wundervollen Text zur Verherrlichung der Ištar, sowie Ritualtexte, die das Fest Anus

[1] [Innerhalb der kanonischen Literatur sind Hymnen und Gebete an Anu kaum vorhanden: ein sum. šu-illa an ihn zitiert IV R 53, 44d nach der Ergänzung Ungnads (OLZ 21, 117); ein akkadisches King, Magic Nr. 6, 1ff.; ein *šigû* KB 6, 2, S. 60, Z. 31. Herausg.]

[2] Viertes *pirsu* der Serie lugal-e dimmer ankia mit Stichzeile e-lum urú-zu Unug^{ki}-šè ud-dam-bi è-ba-ra=*kabtu ana alika Uruk kīma* ^{d}*Šamaš up-uḫ* „Gewaltiger, Deiner Stadt Uruk wie die Sonne leuchte"; Lesung *up-uḫ* nach Landsbergers Vorschlag. Bestätigt durch Reisner Nr. 39, 26f., übers. von Langdon, Sum. Lit. T. S. 168ff. (hier *up-ḫa*, nicht *ár-ḫa*).

behandeln, z. B. Clay Rec. IV Nr. 7 = Thureau-Dangin RA XX 107ff. Rs. 32—38 u. a.

Unser Text enthält nun zuerst auch einen Lobpreis, um dann in eine allgemeine Huldigung der Götter für Anu überzugehen, mit der er endet[1]. Auffallend sind dabei die vielfachen Ähnlichkeiten mit Šamašhymnen, die die hymnische Terminologie aufweist. Allerdings gilt Šamaš als Sohn Anus[2]. Vielleicht erklärt dieses Vater-Sohn-Verhältnis die merkwürdigen Anklänge, die diese Hymne als ein spätes Produkt ohne besondere Originalität erscheinen läßt[3]. Übrigens steht sie darin nicht allein. Auch die Anuhymne bei Clay (s. ob.) hat solche wörtliche Übereinstimmungen aufzuweisen, wenn man z. B. Z. 22 u. 23 mit Z. 28 u. 29 des Šamaštextes Nr. 8 bei Schollmeyer vergleicht, oder die Vorstellung vom Netz des Gottes, dem nichts entrinnt, ebendort Z. 27 ähnl. bei Schollmeyer Nr. 16 II 27 u. 28 u. 31.

Diese Übereinstimmung in der hymnischen Terminologie erlaubt unsern teilweise recht zerstörten Text an vielen Stellen glücklich zu ergänzen. Ja teilweise geht die gemeinsame Terminologie — im Grunde sind es freilich nur Worte und Formeln einer mehr oder weniger feststehenden Kultsprache — noch über den Anu-Šamaš-Kreis hinaus und gibt Ausdrücke und Vorstellungen wieder, die sonst in Enlil- und Sinhymnen vorkommen, z. B. die bekannte ehrfurchtsvolle

[1] Ähnlich ist der Bau des erwähnten šu-illa-Gebets, AO 6461, nur endigt dieses in eine Bitte (Rs. Z. 13ff.: „Deiner Stadt [wende Dich wieder zu]" und „am Feindesland Deine Stadt räche"). [Trotz des Fehlens der eigentlichen Bitte, die als stereotyp fortgelassen sein könnte, möchte ich auch unsere Dichtung nicht zu den echten Hymnen zählen, sondern gleichfalls der Gattung šuilla zurechnen, eben wegen der evidenten Ähnlichkeit mit AO 6461 und der für diese Gattung charakteristischen „Fürbitte-Litaneien", vgl. MAOG 4, 306, insbes. Anm. 2. Hg.]

[2] Vergl. bei Schollmeyer Nr. 23, 1 oder Nr. 15, 11.

[3] [Um diese Entlehnungen dichterischer Gemeinplätze zu erklären, bedarf es m. E. nicht des Hinweises auf das mythologische Verwandtschaftsverhältnis zwischen beiden Göttern. Übrigens gilt Šamaš in der Regel als Sohn des Sin. Hg.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000204

Huldigung der Igigi und Anunnaki (Z. 13/14); oder gar das Motiv von Z. 15/16: Anu geht glänzend wie Šamaš und Sin am Himmel auf.

Vs.

[lugal]-e an-[k]i-a ka eš-ba[r-b]ar-ra dingir gal-gal-[e-n]e

[šar]-*ri šamē*^{e} *ù erṣetim*^{tim} *pa-ri-is pu-ru-us-su-ú* [*ilāni rabūti*]

[An-n]a lugal-e an-ki-a ka eš-bar-bar-ra dingir gal-gal-[e-ne]

[^{d}]*A-num šar-ri šamē*^{e} *ù erṣetim*^{tim} *pa-ri-is pu*[*russū ilāni rabūti*]

5 [á]-ág-gá gal-gal si-mu-un-da-ab-si-sá-e-dè An [zag-bi.....]

[*mu*]*š-te*(?)-*šir te*(?)-*rit*(?)*ra*[*b*]-*ba-a-te* ^{d}*A-num šá ul-la-nu*[*-uš-šu.....*]

[^{giš}]gu-za ^{giš}níg-PA bal-a nam(!)-lugal-la-a-ni [.....]

[*n*]*a-din* ^{iš}*ḫaṭ-ṭu ku*(!)-*us-su-ú*(!) *ù p*[*a*]-*la-a* [.....]

[...a-za-lu]-lu an-e-til-la níg-zi(!)-gál-[la-...]

10 [..*k*]*a*(?)-*la t*[*e*]-*ni-še-e-ti* [...]-*ti* [*šik*]-*na-at n*[*apištim*]...

[zag-zu] en(!) na-t[uš] l[ugal-e] n[u]-ub-[íl(?)]

[*ul-la-n*]*u-uk-ka be-l*[*u u*]*l a-ši-ib šar-ri ul in-na-*[*aš-ši*]

[mu-pàd-da]-zu-šè ^{d}Nun-gal-e-n[e] ^{d}A-nun-na-g[é-e-ne...]

[*a-n*]*a z*[*i*]-*ki*[*r*] *šu-mi-ka* ^{d}*Igigi ù* ^{d}*A-nun-*[*na-ki...*]

15 [.....]-ta(?)-è-zu-gé zalag-ga..[m]u-un-ni(?)-[...]

[*i-n*]*a a-ṣ*[*i*]-*e-ka a-na ek-li*(?)-*tim*(?) *na-mir*(!)-*ti ta-ša*[*k-kan*]

[...]-la an-na-zu-gé(?) ušu(?)-zu(!) an-na-gé(?) bár(?) a an-[.....]

[*ina*] *šamē*^{e} *p*[*a*]-*ra*[*k*]-*k*[*u ša i-l*]*u-ti-ka e-diš-ši-*[*ka*(?)...]

[é-an-]na-zu é(?) [...é(?)-] nam(!)-en-n[a....]

20 [.....] *šu*(?)-*p*[*i*]-*e*(?) *ud*(?)[...]*tag* [.....]

[..... ka-ta-è-a-]-zu.....

[.....] *iš-tu ṣi-it*(?) *pi*(?)-*i*(?)-*ka*(?)[.....]

Rs.

[.....gá]l [.....]

[*šiknat n*]*a-piš-ti ma-la b*[*a* ?-*šu-u*....]

[An-gu-la an] ḫé-da-ḫúl-la ki-a [ḫé-d]a-ḫúl-l[a]

[^{d}*A-num*] *ra-bu-ú šamē*^{e} *li-iḫ-du-ka irṣitim*^{itm} *li-ri-iš-*[*ka*]

[^{d}En-lil-]lá ḫé-da-ḫúl-la ^{d}Nin-lil-lá ḫé-da-ḫúl-la:

^{d} ⟦ *liḫ-*[*di*]*-ka* ^{d} ⟦ *li-ri-iš-k*[*a*]

[^{d}En]-ki ḫé-da-ḫúl-la ^{d}Nin-maḫ ḫé-da-ḫúl-la:

[^{d}B]E (= *Ea*) *liḫ-di-ka* ^{d}[*Ninmaḫ li-ri-iš-ka*]

[^{d}En]-zu-na ḫé-da-ḫúl-la: ^{d}Nin-gal ḫé-da-ḫúl-la:

^{d}*Sin li-iḫ-di*(!)*-ka* ^{d} ⟦ [*lirīš-ka*]

[^{d}]Utu ḫé-da-ḫul-la ^{d}Šè-ri$_5$-da ḫé-da-ḫúl-la

[^{d}]*Šá-maš li-iḫ-di-ka* ^{d}*A-a li-ri-iš-ka*

[^{d}]Iškur dumu-zu ḫé-da-ḫúl-la ^{d}ŠU-ZABAR-kù(g) ḫé-da-ḫúl-la

[^{d}]*A-da-du ma-ru-ka li-iḫ-di-ka* ^{d}*Ša-la li-ri-iš-ka*

[é]-ri-eš-a dúr-ra nam-lugal-zu-gé tu-tu-r[a]-zu-dè

a-na bīt ri-eš šu-bat šar-ru-ti-ka ina e-ri-bi-ka

[An]-tum dam-dam ki-ág-gá-zu(!) inim-šà-dùg-ga-zu ḫu-mu-un-ra-ab-[bi]

An-tum ḫi-iš-tum na-ra-am-ti-ka a-mat ṭu-ub lìb-bi liq-bi-k[*a*]

[šà(g)-zu] ḫé-en-ḫun-gá bar-zu ḫé-en-šed$_7$-e-dè ḫu-mu-un-ra-[dug$_4$]

[*lib*]*-ba-ka li-nu-uḫ ka-bat-ta-ka li-*⟨*iṭ*⟩*-šá-aḫ liq-bi-ka*

...im]-gíd-da(!) *šá* ^{m}[^{d}.....] *apli š*[*á*.....]

[...ud 2]3 kam mu 10(?) + x.[ka]m [*An-*]*-t*[*i-'-i-ku-su šarru*]

Vs.

König des Himmels und der Erde, Entscheider der Entscheidungen der großen Götter,

Anu, König des Himmels und der Erde, Entscheider der Entscheidungen der großen Götter!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000206

der rechtleitet die erhabenen „Befehle", Anu, ohne den [.....]
der verleiht Zepter, Thron und *palû*, seine Königswürde[...]
die gesamte Menschheit ...., die Lebewesen ....
ohne dich thront kein Herr, wird kein König erh[oben];
bei deiner Namensnennung ... die Igigi und Anunnaki...
bei deinem Erscheinen setzest du über die Finsternis strahlende Helle,
im Himmel dein Göttersitz ... du allein ...
dein E-anna, dein (?) ...., [E]-nam-enna (?) ...
... das Wort aus deinem Munde (?) ...

Rs.

... die Lebewesen soviel da sind ...
o großer Anu, die Himmel mögen sich deiner freuen, die Erde möge dir zujauchzen!
Enlil usw., Ninlil usw., usw.
wenn du ins *bīt rēš*, den Sitz deiner Königsherrschaft, eintrittst,
möge Antum, deine geliebte Gemahlin, Worte der Herzensfreude zu dir sprechen,
möge sie zu dir sprechen: „Dein Herz beruhige sich, dein Gemüt besänftige sich!"
„Gedrängte Tafel" des [.....], Sohnes des [.....]
Monat ... 23. Tag, Jahr 10 + x des Königs Antiochus (?)

Bemerkungen:

Vs. Z. 1/2: vergl. gleichlautende Zeile im Šamaštext bei Schollmeyer, Hymn. u. Geb. an Šamaš Nr. 26, 3/4.

Z. 5/6: Ähnl. Sinn im Š.-Text bei Schollmeyer Nr. 5, 5/6, ergänzt und bearb. von Langdon, Bab. Penit. Psalms (OECT VI) 51ff. — Für das Ende d. Z. vielleicht noch Schollmeyer Nr. 26, 7/8. — Zur Verbalbildung vgl. mundab-sá-e-dè bei Perry, Sin Nr. 1 Vs 30 u. Poebel, Sum. Gr. S. 55.

Z. 7/8: Schenker von Thron u. Zepter wie Š. bei Schollmeyer Nr. 26, 13/14, u. wie Ištar, laut Übertragung der Macht (AO 6458 s. ob.) durch Anu, bei Zimmern ZA XXXII 172, 28; auch AO 6461 Vs 1/2; ebenda 7/8 vergl. für den Schluß unserer Z.: *nābū šarrūtu*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000207

Z. 13/14: Der Inhalt der Z. dürfte sich etwa mit ähnl. Stellen decken, wo von der Verbeugung und Huldigung der Igigi u. Anunnaki die Rede ist z. B. in dem oben erwähnten Anutext AO 6461 Vs 9—12, oder in dem Enliltext K 5098 No. 3—5 bei Meek BA X 1 S. 18ff. (jetzt auch bearbeitet von Langdon a. a. O. 16f.) und dem kleinen Frgt. K 3259 bei Meek S. 37f., oder in dem Sintext IV R 9 bei Perry, Sin S. 3 Z. 57—60.

Z. 15/16: Auch diese Vorstellung findet sich bekanntlich in Šamaš- (und Sin-)texten, wo sie der Natur dieser Götter gemäß passender ist als hier, z. B. Schollmeyer Nr. 1, 1ff. Nr. 2,1ff. Nr. 3,1, Nr. 29, 3 (vergl. Ebeling, Quellen I 43, 21ff.), auch Nr. 16 I 15 u. 17 u. a. Auch hier haben wir wohl an den Stern des Anu zu denken: *Anu rabû ša šamê*, vgl. Thureau-Dangin, Rit. Acc. S. 85 Anm. 2.

Z. 17/18: ušu-zu = *ediššika* auch in dem gen. Sinhymnus Z. 53—56.

Z. 21/22: vielleicht im Anschluß an den Anu-Text AO 6461 Vs 3/4 zu ergänzen.

Z. 8: ^{d}KU-NIR-da nach Gl. CT XXV 9, 27: Še-ri$_5$ (s. Thureau-Dangin, Homophones S. 27) -da zu lesen und doch wohl identisch mit šír (= BU)-ri-da, ebendort Z. 12 (s. auch CT XXIV 40, 35[1] und hierzu HWB 696a).

Z. 10: Zu ^{d}šu-zabar-kù(g) s. CT XXV 10, 36: *Šala ša nēmeqi* u. K. 24 II 9 (Langdon, Bab. Lit. S. 27), wo das Original *be-lit* AK(!)-*ru*(!)-*un-ni* bietet (nicht *é-nú-un-ni*). Vgl. K. 7605, 4 (RA 17, 151).

Z. 13: Für *bīt rēš*, das Anuheiligtum in Uruk s. Thureau-Dangin, Rit. Accad. passim, auch Furlani in Aegyptus X (1929) 25ff.

Z. 18: im-gíd-da kann in Hinblick auf Th. 1905—4—9, 88 bei Thureau-Dangin RA XXI 128 verglichen mit K. 2495 (daselbst S. 129) u. AO 6471 (TU Nr. 50), die länger und ausführlicher sind (vergl. RA XXI 135 u. 127), nur etwa „zusammengedrängte[2], ausgezogene Tafel" bedeuten (gíd hier nicht „lang sein", sondern *sanāqu*)[3].

---

[1] Zur Ergänzung von Z. 26 vgl. nebenbei Delitzsch, HWB 338a.

[2] Diese Bedtg. möchte ich mit Streck S. 575 für *asniq abrēma* der Tafel-Unterschriften Asurbanipals annehmen.

[3] [Daß die im-gidda, soweit sie literarische Texte enthalten, eine Art Auszüge sind, läßt sich auch an Hand von Reisner, Hymnen, wo alle im-gidda zugleich als *nisḫu* bezeichnet sind, und auf Grund zahlreicher Omen-Tafeln zeigen. Viel näher als die vom Verf. vertretene Deutung (gíd = *sanāqu*, aber die Bdtg. „zusammendrängen" läßt sich für dieses Verbum und Ideogramm kaum nachweisen vgl. Thureau-Dangin, RA 17, 105) läge die Fassung von gíd =

nasāḫu; s. Eilers, OLZ 34, 930. Aber es hat nicht den Anschein, daß die Bezeichnung im-gidda von literarischen Texten hergenommen wäre, und eine Bedtg. „Rechnungsauszug" für die nichtliterarischen im-gidda (so Krückmann, Diss. 75) erscheint mir als ursprünglich noch nicht gesichert. Daher möchte ich es vorziehen, mit San Nicolò und Ungnad zu Nr. 371 der Neubab. Rechts- und Verwaltungsurkunden die Bezeichnung im-gidda von einem bestimmten Tafel-Format herzuleiten, allerdings nach unserer Bezeichnungsweise nicht „lang und schmal", sondern im Gegenteil breit und kurz; freilich zeigen seit der neubabylonischen Zeit die im-gidda die verschiedensten Formate. Zu beachten: Harper 308, 3f. — Wie Ehelolf mitteilt, scheint man in Bogh. unter im-gidda literarische Produkte (nicht „Tafeln") zu verstehen, die als „Einzelkapitel" mit anderen zu einem in sich geschlossenen „Werke" zusammengestellt werden. Vgl. einerseits KUB 9, 31 II 39 = King, HT 1 II 13; KUB 17, 8 I 57, andererseits KBo 4, 1 Rs. 31 (Schluß der Tafel) = KUB 2, 2 II 36 (Schluß dieses Textabschnittes). — Die von Ehelolf ermittelte Bedeutung deckt sich insofern mit dem Sprachgebrauch der bab.-ass. Schreiber, als die im-gidda auch hier meistens Auszüge in dem Sinne sind, daß sie einem größeren Kontext entnommene Einzelkapitel darstellen. Hg.]

Adoration von Symbolen auf einem hocharchaischen Siegel.

Von **R. Heidenreich.**

Der schöne Siegelzylinder[1], dessen Abrollung hier wiedergegeben wird (Abb. 1), befindet sich in der staatlichen Skulpturensammlung zu Dresden und wurde während des Krieges in Mesopotamien erworben. Sein Fundort ist unbekannt. Er besteht aus hellem Calcinit. Der Erhaltungszustand ist bis auf eine Absplitterung und kleine Verletzungen am Rande gut.

Die Szene, die auf dem Zylinder abgebildet ist, scheint in solcher Vollständigkeit einzigartig zu sein und soll daher zunächst beschrieben werden. Ein Mann trägt mit erhobenen Händen ein Libationsgefäß, das unten spitz ist und einen nach vorn gerichteten Ausguß hat. Sein großer Kopf mit dem riesigen Auge ist unbedeckt, aber nicht rasiert. Das Haar fällt hinter dem Ohr frei auf den Rücken herab. Er trägt nur ein einziges Kleidungsstück, einen kurzen Schurz aus eigentümlich gegittertem Gewebe, der an der Seite geschlossen ist. Vor diesem Manne geht eine zweite menschliche Gestalt, die sich in der Kleidung wesentlich von der ersten unterscheidet. Ihre Haartracht besteht aus einem Zopf, der um den Kopf gelegt und im Nacken zu einer Rolle zusammengedreht ist, ähnlich dem griechischen Krobylos. Eine Kopfbedeckung möchte man nicht annehmen, wenn man die Monumente betrachtet, an denen die gleiche Haartracht

---

[1] Veröffentlicht von Unger in Bossert, Geschichte des Kunstgewerbes aller Zeiten, III, Taf. XXVII, 2. Unger beschreibt ihn als profane Szene aus dem Leben des Fürsten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000210



Abb. 1.
Zylinder in Dresden.



a b

Abb. 2.
Zylinder im Louvre
(nach Delaporte, Cat. Taf. 69).

Zu Zeitschr. f. Assyriologie, N. F. VII (XLI), S. 200 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000211

vorkommt[1]. Der Oberkörper ist wie bei der ersten Figur nackt, der Unterkörper jedoch mit einem langen Rock bekleidet, der bis auf die Knöchel reicht. Die stoffliche Struktur dieses Rockes ist sehr gut wiedergegeben, denn durch das Gewebe hindurch wird die Form der Beine deutlich sichtbar. Lange Röcke der gleichen Form und mit dem gleichen Gittermuster finden sich noch auf einer Kalksteinplatte mit altertümlicher Ritzzeichnung aus Lagasch[2] und auf den Blau'schen Reliefs[3]. Die Gravierung der Steinplatte ist von ziemlich mäßiger Qualität, aber auf den Reliefs kann man wieder das Durchscheinen der Beine beobachten. Die halbpiktographischen Schriftzeichen auf den Blau'schen Reliefs machen es wahrscheinlich, daß sie in die Ǧemdet-Nāṣr-Periode gehören, während die Tafel mit der Ritzzeichnung aus etwas späterer Zeit stammt[4].

Der Mann mit dem Libationsgefäß hat das Kinn rasiert, der im langen Rock trägt einen Bart, den man unter der deutlichen Absetzung des Kinns erkennt[5]. Mit beiden Händen trägt er ein Tier, das wegen der langen, nach hinten geschwungenen Hörner wohl als Gazelle zu deuten ist, während ein sehr ähnliches, weiter rechts im Raum schwebendes Tier mit nach innen gekrümmten Hörnern wohl ein Schaf darstellt. Merkwürdig sind die kleinen konischen Aufsätze auf den Rücken beider Tiere. Man könnte daran denken, daß keine lebenden Tiere, sondern in Tierform gebildete Gefäße gemeint seien, wie sie öfter im hethitischen Kultur-

---

[1] Jordan, Abh. d. Pr. Akad. d. Wiss. 1930, Phil.-hist. Kl. Nr. 4, Abb. 23 und die Blau'schen Monumente, King, A History of Sumer and Akkad Tafel gegenüber S. 62. Die Echtheit dieser Reliefs sollte man heute nicht mehr bezweifeln.

[2] Déc. en Chaldée Pl. 1 bis, Fig. 1, a—b.

[3] King, a. O.

[4] Langdon, OEC 7, S. VII.

[5] Ein Bart ist sicher bei dem stehenden Mann des größeren Blau'schen Reliefs zu erkennen, und auch bei dem Manne der Ritzzeichnung aus Lagasch, die neben ihrem Federschmuck auch sonst eine ganz andere Haartracht hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000213

kreis vorkommen[1]. Für diese Ansicht spräche die eigentümlich steife Art, in der das Tier getragen wird.

Vor den Menschen stehen Dinge auf der Erde, deren paarweises Auftreten sich vorläufig der Deutung entzieht. Zunächst zwei Gefäße oder Körbe[2], die mit Früchten gefüllt sind, über denen noch je drei Pflanzenstengel liegen. Um die Körbe herum sind Blumen auf den Boden gestreut, und vor ihnen stehen zwei schlanke Gefäße auf konischen Füßen.

Bis dahin ist die Erklärung der dargestellten Handlung nicht schwierig, wenn man von zwei über den Opfergaben angebrachten T-förmigen Gegenständen absieht, die wir nicht zu deuten vermögen. Es handelt sich um die Darbringung von Opfergaben, ein Vorgang, welchen die sumerische Kunst häufig zum Vorbild nimmt. Wir können auch fast alle Einzelheiten auf anderen Denkmälern nachweisen: Das Bereithalten des Libationsgefäßes von etwas anderer Form auf einem Flachrelief aus Tello[3], etwa aus der Zeit des Eannatum, der Steintafel des Ur-Enlil aus Nippur[4] und einem später zu besprechenden Kalksteinrelief aus Ur[5]. Ebenso ist auch das Darbringen eines Opfertieres aus Siegelzylindern späterer Zeit häufig dargestellt[6]. Während aber auf den verglichenen Denkmälern der Gott, dem geopfert wird, selbst zugegen ist, fehlt er auf unserem Siegelzylinder. Da, wo man ihn erwarten müßte, stehen zwei genau gleiche Gebilde, die sich lediglich in einer sehr alten Epoche der sumerischen Geschichte auf verschiedenen Monumenten finden. Da sie hier offenbar die Gottheit selbst vertreten, wird man zunächst mit Recht nach einem Parallelfall für eine solche Substitution fragen. Auf dem eben erwähnten Relief aus Ur[7]

[1] Weber, Hethitische Kunst Taf. 47; Karo, die Schachtgräber von Mykene Taf. 115; v. Bissing, Arch. Anz. 1923—4, S. 106.

[2] Man vergleiche etwa den Korb des Ur-nanše Déc. en Chald. Pl. 2 bis, 1.

[3] Déc. en Chald. I S. 109.

[4] Hilprecht, Babyl. Exped. I, Taf. XVI.

[5] Gadd, History and Monuments of Ur Taf. XI.

[6] Weber, Altorientalische Siegelbilder Nr. 261 u. 265.

[7] Gadd a. O; vgl. Weber a. O. Nr. 430. Dort sitzt der Gott vor dem Tempeltor mit Bügelschäften.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000214

zeigt die obere Zone eine gewöhnliche Libationszene etwa aus der Zeit des Königs Entemena. Im unteren Streifen wiederholt sich das gleiche Opfer, durch das Herbeibringen von Opfertieren bereichert, diesmal nicht vor dem Gott, sondern vor dem Tor seines Tempels. Zu beiden Seiten des Tores sind Bügelschäfte angebracht, deren Spitzen frei herausragen. Da das Relief im Tempel der Mondgöttin gefunden wurde, dürfte der adorierte Gott der Mondgott Nannar, das Tor aber der Eingang zu seinem Heiligtum sein. Das wird durch die Bügelschäfte bestätigt, denn das sumerische Zeichen für Bügelschaft (ŠEŠ) dient in der Zeit, aus der das Relief stammt, als Ideogramm für den Mondgott Nannar[1] und den Namen seiner Stadt Ur[2]. Auch auf der erwähnten Kalksteinplatte mit der Ritzzeichnung aus Lagasch scheinen die Pfeiler mit den keulenartigen Endungen die Stelle eines Gottes, wahrscheinlich des Ningirsu, zu vertreten, denn der vor ihnen stehende Mann macht eine adorierende Geste mit der rechten Hand.

Ist in diesen Fällen das Symbol für den Gott eingesetzt, so muß das gleiche für unseren Siegelzylinder gelten, die beiden Gebilde, vor denen geopfert wird, müssen Symbole einer Gottheit sein.

W. Andrae hat versucht, diese Gebilde aus einer technischen Zweckform, nämlich aus Schilfbündeln, die beim Bau einfacher Rohrhütten als Stützen des Einganges gedient hätten, zu erklären[3]. So einleuchtend diese Erklärung ist, es bleibt doch der aus der Volute herausquellende und herabhängende Teil ungedeutet. Auf dem hier besprochenen Zylinder, der gerade Einzelheiten sehr genau wiedergibt, kann nur bei den Bindungen des Schaftes von einer schilfartigen Stilisierung die Rede sein. Ein in Warka gefundenes

---

[1] Deimel, Šum. Lex. 331, 45.

[2] Deimel a. O. 331, 26.

[3] Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im alten Orient S. 49ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000215

Tonfragment[1] gibt in seiner Ritzung die schilfähnliche Struktur wieder, während ein anderes Fragment vom gleichen Fundort[2], das als Einlage eines Tonstiftmosaiks diente, in der Zeichnung von seiner Umgebung beeinflußt und umstilisiert ist. Es muß auffallen, daß die Schilfbündel an keiner Stelle mehr in ihrer vermeintlich ursprünglichen Verwendung an einer primitiven Schilfhütte auf den Denkmälern anzutreffen sind. Sie stehen zwar auf Siegelzylindern manchmal neben einem Tor[3], aber dieses setzt in seiner klaren Gliederung den Lehmziegelbau voraus und kann kaum als Reminiszenz an eine Rohrhütte verstanden werden. Gewöhnlich stehen die Schilfbündel auf dem Boden, entweder einzeln oder verdoppelt, und dann meist symmetrisch angebracht, auf unserem Siegel kehren sie den herabhängenden Teil nach vorn. Auf einer Gipsmulde im Britischen Museum[4] finden sie sich nicht nur in den erwähnten Arten der Anbringung, sondern auch seitwärts aus dem Dach einer Schilfhütte herausragend. Hier fehlt jeder tektonische Sinn, so daß man nicht an primäre Verwendung denken darf.

Ist also die gegenständliche Bedeutung des Schilfbündels noch nicht mit voller Sicherheit geklärt, so dürfen wir doch behaupten, seinen symbolischen Sinn zu kennen. Denn das Schilfbündel ist als Vorläufer des Ideogramms für die Göttin Inanna nachgewiesen und in der ältesten Schriftperiode[5] wiederholt belegt, auf den piktographischen Tabletten aus Warka sogar mit dem Stern (dingir) determiniert[6].

Der Inanna werden also auf dem Siegelbild die Opfer dargebracht. Es wäre eine interessante Parallele, wenn in Ägypten der „Ḏed-Pfeiler" mit Andrae aus dem Papyrusbündel hergeleitet werden dürfte[7]. Dieser heilige Pfeiler des

[1] Jordan a. O. Abb. 23; Andrae a. O. Taf. II, d.
[2] Jordan a. O. Abb. 24.
[3] Andrae a. O. Abb. 67, c; Weber a. O. Nr. 490.
[4] Andrae a. O. Taf. II, a—c.
[5] Deimel a. O. 103, 1; Langdon, OEC 7, Nr. 285; Deimel, Fara I Nr. 462.
[6] Nach freundlicher Mitteilung von Herrn A. Falkenstein.
[7] Dagegen jedoch Schäfer, Festschr. f. Griffith 425.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000216

Osiris bildet zugleich, ähnlich wie wir es im Falle von ŠEŠ gesehen hatten, die alte Bezeichnung der Stadt Busiris, deren späterer Name „Haus des Osiris" bedeutet.

In der Verehrung solcher Symbole mag eine Erinnerung an viel ältere Zeit liegen, denn als man ihre Bilder auf den Siegeln wiedergab, bestanden längst aus dauerhafterem Material errichtete Tempel, in denen die Götter verehrt wurden. Aber in Verbindung mit dem Symbol mag auch die Schilfhütte einen sakralen Sinn bewahrt haben, indem sie vielleicht als heilige Hürde galt, in deren Bereich man die Herdentiere in den Schutz der Gottheit stellte.

Die Einordnung des Dresdener Siegelzylinders in die Entwicklung der ältesten sumerischen Glyptik gelingt mit Hilfe des veröffentlichten Materials aus den neueren Ausgrabungen einigermaßen genau. Auf dem Fragment des einzigen Siegelzylinders, der im gleichen Stil gearbeitet ist[1], finden wir eine ganz ähnliche Opferszene abgebildet (Abb. 2a und b). Die Form des Zylinders ist von der des anderen abweichend. Er hat über der zylindrischen Abrollfläche eine schräge Fortsetzung, auf der in erhabenem Relief, also nicht zum Siegeln bestimmt, wie auf der Gipsmulde zwischen zwei Weidetieren zwei Schilfbündel stehen (auf Abb. 2a rechts oben sichtbar). Die beiden Tiere ähneln im Stil denen der Gipsmulde und könnten in der gleichen Zeit entstanden sein. Auf den Schmalseiten der Mulde, die aus Warka stammen soll, sind neben Tieren und Schilfbündeln achtblättrige, sehr gut durchgebildete Rosetten angebracht. Ihre genauen Gegenstücke haben sich als Teile einer Toninkrustation in der dritten Schicht von Warka gefunden[2].

Der Figurenstil der beiden Rollsiegel ist ziemlich einzigartig. Am nächsten entspricht ihm der Stil einer Abrollung, die aus Schicht IV in Warka stammt[3]. Übereinstimmend ist

[1] Louvre A. 116, Pl. 69, 8, a—b. Das Schilfbündel ist bei richtiger Abrollung des vollständigen Zylinders vor den Menschen zu denken.
[2] Jordan a. O. Abb. 21.
[3] Jordan a. O. Abb. 34—35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000217

besonders die weiträumige Kompositionsweise, die in der älteren mesopotamischen Kunst sonst nirgends angetroffen wird. Die Figuren stehen frei im Raum, nicht einmal unmittelbar auf dem unteren Rande der Abrollfläche[1]. Auch in der Bildung der Körper scheint manches übereinzustimmen, obwohl der Vergleich durch die starke Zerstörung der Abrollung des Warka-Siegels erschwert ist. Gemeinsam findet sich vor allem die eigentümliche Haartracht mit dem Knoten im Nacken, die auf der Abrollung der größere Mann trägt, bei dem man auch einen Bart zu erkennen meint. Ob sein Gewand nur bis zu den Hüften reichte, läßt sich nicht entscheiden. Der kleinere Mann kann nur einen kurzen Schurz getragen haben, wenn er überhaupt bekleidet war. Im allgemeinen macht der Stil der Abrollung einen frischeren und ursprünglicheren Eindruck, wenn man etwa das Schreiten mit leicht vorgebeugtem Oberkörper mit der steifen Haltung der auch in den Proportionen weniger gut gelungenen Figuren auf den Siegelbildern vergleicht. Wir befinden uns in den Anfängen der Schöpfung eines festen Stiles, denn ein einheitliches Schema für die Zeichnung der menschlichen Figur ist noch nicht festgelegt: Während der kleinere Mann der Abrollung im Gegensatz zur späteren Gepflogenheit ganz von der Seite gesehen ist, wird die Brust des größeren in der sonst bei den Sumerern üblichen Weise in Vorderansicht gezeigt. Einen ähnlichen Unterschied glaubt man auf dem Zylinder des Louvre zu bemerken.

Betrachten wir zunächst noch ein schönes Rollsiegel des Louvre, auf das zwei Rinder in lebendiger und naturwahrer Behandlung graviert sind[2]. Hinter den Rindern wachsen zwei Ähren, ähnlich denen, die der schreitende Mann auf dem fragmentierten Zylinder zum Opfer bringt. Aber diese Opferähren sind wesentlich stilisierter gebildet, denn an Stelle der natürlich gezeichneten Körner ist ein Wabenmuster getreten.

[1] Am Dresdener Stück ist die Beschädigung des unteren Randes zu bedenken.

[2] A. 26, Pl. 63, 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000218

Alle diese Beobachtungen lassen vermuten, daß die Abrollung aus Warka älter ist als die beiden verglichenen Zylinder. Dem entspricht auch die Tatsache, daß zur Entstehungszeit des Zylinders, dessen Abrollung uns erhalten ist, der Bohrer noch unbekannt war, während die anderen Stücke Spuren von Bohrarbeit tragen.

Eine ähnlich naturwahre Wiedergabe von Tieren zeigen einige Abrollungen aus Warka IV[1]. Schon auf dem Zylinder mit der Hürde[2] ließ die Sicherheit der Gravierung nach, und auf dem oberen Teil des fragmentierten Zylinders sind die Tiere etwas verschwommen gebildet im Vergleich zu den Tieren der Gipsmulde und den prachtvollen Rindern des Zylinders im Louvre. Das gleiche gilt auch von den kleinen Opfertieren des Dresdener Zylinders, dessen Einordnung in die Stilabfolge durch die Betrachtung der weiteren Entwicklung der Glyptik, welche wenigstens teilweise einem Verfall nahekommt, genauer festgestellt werden kann.

War der Bohrer auf den bisher erwähnten Stücken nur sparsam bei der Wiedergabe an sich runder Gegenstände verwendet, so sehen wir seine stilauflösende Wirkung bereits auf dem Zylinder mit den beiden Spitzkrügen[3]. Hier sind die Gelenke und andere Teile der Tierkörper gebohrt. Wohin diese Stilentwicklung führt, ist klar. In den jüngeren Schichten von Warka gibt es Siegel, die lediglich aus gebohrten Punkten zusammengesetzte Muster tragen[4]. Zu ihnen geht der Weg über Produkte der Glyptik, welche entweder Tiere[5] oder in einer Reihe sitzende Menschen[6] abbilden, beide ganz in gebohrte Punkte zerfallen. Es ist sicher, daß dieser Stil der Ǧemdet-Nāṣr-Periode angehört. Daß sie auch in Warka ver-

[1] Jordan a. O. Abb. 32—33.
[2] Louvre A. 25, Pl. 63, 3, a—b.
[3] Louvre A. 29, Pl. 63, 2.
[4] Jordan a. O. Abb. 14. Vgl. auch Weber Nr. 569.
[5] Cat. Coll. de Clerq Pl. I, 1—2; Ward, Morgan Coll. Nr. 128, 130, 133, 136 (von diesen vielleicht einige falsch); Louvre A. 27, Pl.63, 5; A. 30, Pl. 63, 6; A. 31, Pl. 64, 1; Hogarth, Hittite Seals Pl. II, 36.
[6] Zusammengestellt OLZ XXIX, 1926, Sp. 625.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000219

treten war, zeigen die Funde von kleinen, rundplastischen Tieren[1], die in diese Zeit datiert werden dürfen[2]. Sie stehen wegen ihrer plastischen Durchbildung in starkem Gegensatz zu der verfallenen Glyptik der gleichen Epoche, tragen aber auf ihren Unterseiten, die als Stempelsiegel dienten, Bilder im Bohrstil der Rollsiegel[3].

In der allgemeinen Bildung der Figuren und in der lockeren Komposition ist dem Dresdener Rollsiegel ein Zylinder im Louvre verwandt[4], dessen sitzender Frau eine sakrale Bedeutung zukommen dürfte, auch wenn sie, wie ich vermutet habe, eine Spinnerin ist. Der Zylinder ist in seiner flauen Gravierung manchen der vorher erwähnten Zylinder mit Weidetieren verwandt.

Wenn es erlaubt ist, aus dem geringen bisher bekannten Material Schlüsse zu ziehen, werden wir den Dresdener Zylinder und sein Gegenstück im Louvre an das Ende der Periode der Schicht IV von Uruk setzen dürfen, aber noch vor Beginn der Ğemdet-Nāṣr-Periode. Sollte die Entwicklungsreihe, deren Rekonstruktion hier versucht wurde, sich bewähren, so ist gleichzeitig bewiesen, daß zwischen den Perioden der Schicht IV von Warka und Ğemdet-Nāṣr kein Bruch liegt, sondern ein sehr langsamer Übergang, dessen Dauer wir einstweilen nicht ermessen können. Dafür spräche auch das Fortleben eines so merkwürdigen Kleidungsstückes wie des langen Rockes mit dem Gittermuster.

---

[1] Jordan a. O. Abb. 12.

[2] Langdon, OEC 7, Einleitung S. V.

[3] Ähnliche Tiere: Louvre T. 15—18, Pl. 1 u. 2; Louvre S. 197, 199, 206, 210, 212, 213, 214, 216, Pl. 21—23; Hogarth a. O. S. 55, Abb. 57 A u. B; Speleers, Cat. des Intailles et Empreintes des Musées Royaux du Cinquantenaire Nr. 585—6.

[4] A. 117, Pl. 69, 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000220



Abb. 1.

Zu Zeitschr. f. Assyriologie, N. F. VII (XLI), S. 209 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000221



Abb. 2.

Zu Zeitschr. f. Assyriologie, N. F. VII (XLI), S. 209 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000223

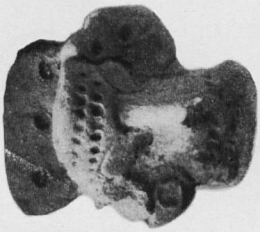


Abb. 5.



Abb. 4.

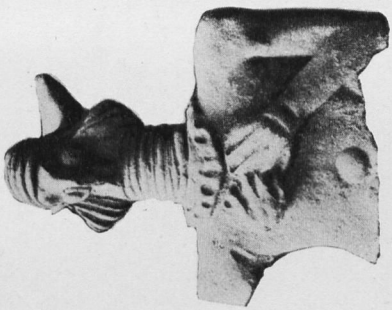


Abb. 3.

Zu Zeitschr. f. Assyriologie, N. F. VII (XLI), S. 209 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000225

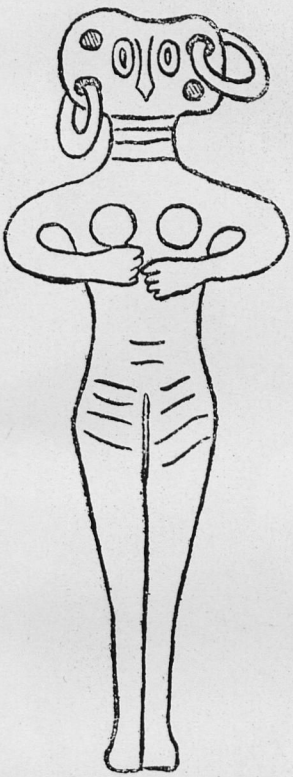


Abb. 6.



Abb. 7.

Zu Zeitschr. f. Assyriologie, N. F. VII (XLI), S. 209 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000227



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000228



Abb. 8.



Abb. 9.

Zu Zeitschr. f. Assyriologie, N. F. VII (XLI), S. 209 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000229

Ein Basaltidol aus churrischem Bereich.

Von **A. Moortgat.**

Dem Direktor des Städtischen Museums für Natur-, Völker- und Handelskunde in Bremen, Herrn Prof. Schauinsland, gelang es vor kurzem, die hier mit seiner freundlichen Erlaubnis vorgelegte Statuette (Abb. 1/2) im Kunsthandel zu erwerben. Den Beschauer durch bizarre Formen zunächst verblüffend, vermag sie ihn bei näherer Betrachtung alsbald in ihren Bann zu ziehen. Eine solche „magische" Wirkung, die im Grunde jenseits vom Künstlerischen liegt, ist bezeichnend für die Bildhauerwerke eines nordsyrisch-nordmesopotamischen Kulturkreises[1], den wir bisher „hethitisch" nannten, dem aber die Bezeichnung „churrisch-mitannisch" gerechter wird[2]. Wem die Werke dieses Kreises vertraut sind und wem zugleich die Form Mittlerin einer Wesensart ist, wird die erwähnte Wirkung als stille Bestätigung für die an sich nicht bindende Angabe des Händlers gelten lassen, unsre Statuette stamme aus dem Euphratgebiet. Wir brauchen uns jedoch mit einem solchen gefühlsmäßigen Urteil nicht zu begnügen.

Das Material, aus dem die Statuette gefertigt wurde, ist grobkörniger Basalt, die gleiche Gesteinsart, die die Bildhauer

[1] Ein typisches Beispiel bietet der große Vogel vom Tell Halaf: M. Frh. v. Oppenheim, Der Tell Halaf, 1931, Taf. 14. — Zur Erläuterung dessen, was hier gemeint ist, vgl. R. Otto, Das Heilige 21./22. Aufl. 1932 S. 84f.: „Das Gräßlich-fürchterliche der primitiven Götterbilder und Götter-Schilderungen, das uns heute oft genug abstoßend erscheint, hat für den Primitiven und Naiven, auch heute noch, und gelegentlich noch unter uns, durchaus die Wirkung, echte Gefühle echter religiöser Scheu anzuregen."

[2] OLZ 1930, Sp. 841—54. — Vgl. jetzt A. Moortgat, Die bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker 1932, speziell S. 39ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000231

in Sendschirli, Karkemisch, Tell Ahmar, Tell Halaf und anderen nordsyrisch-nordmesopotamischen Ortschaften dauernd verarbeitet haben.

Dargestellt ist ein nackter, menschlicher Körper, der durch die Betonung der Hüften und die Andeutung der Scham in Form eines Kreises als weiblich bezeichnet wird. Füße sind nicht ausgearbeitet; die eng aneinander gelegten Beine kommen vielmehr ohne jede Ausführung der Gelenke unmittelbar aus einer schweren, angearbeiten Standfläche hervor. Die Arme sind waagerecht bis in Schulterhöhe erhoben, die geschlossenen Hände gleichzeitig zur Brust zurückgeführt, wobei die rechte Hand mit dem Rücken abwärts, die linke dagegen aufwärts gerichtet ist. Auf dem schmächtigen Körper sitzt ein unverhältnismäßig dicker, mit schwerer Perlenkette geschmückter Hals, von einem mächtigen Kopfe bekrönt, auf den sowohl durch Dimensionen wie durch Form und Ausdruck der Akzent des Ganzen gelegt ist. Das Gesicht hat durch Überentwicklung bezw. Unterdrückung wesentlicher Bestandteile den Ausdruck eines Raubvogels bekommen. Am Hinterkopf sitzt eine gewaltige, flach rechteckige Zierplatte, an jeder Ecke mit einer kreisrunden Vertiefung für eine Einlage versehen. Auch die Stirn trägt eine solche Vertiefung.

Die Statuette von 23,5 cm Höhe ist zwar äußerlich eine freistehende Rundplastik, in Wahrheit aber als Reliefbild erfaßt und technisch durchgeführt. Die Rückseite ist flach und gestaltlos wie bei einem Relief, der Bildgrund jedoch um die Konturen der Vorderansicht herum vollkommen weggemeißelt. Lediglich die Beine sind rundplastisch gearbeitet, wobei sich jedoch der Meister, um die Standfestigkeit der Statuette zu wahren, genötigt sah, hinter ihnen den Grund als Steg anstehen zu lassen. Warum er den Übergang von der Rückseite der Beine zum hinteren Steg nicht glatt verlaufen ließ, sondern mit einem kreisrunden Buckel versah, bleibt unklar.

Die Herstellung eines Rundbildes als ausgeschnittenes Relief

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000232

in Vorderansicht ist ein Verfahren, das dem Material unseres Stückes, dem Stein, nicht entspricht, dagegen vor der hellenistischen Zeit in Vorderasien bei Terrakotten vielfach das übliche war. Sie wurden meist, sofern sie nicht in alten Zeiten freihändig gemodelt sind, aus einer Form gedrückt, wobei die Rückseite flach und unbearbeitet blieb. Das führt dazu, in unserer Statuette kein ursprüngliches Stadium zu erkennen, vielmehr nach Vorstufen in der Tonplastik zu suchen. Solche unter dem uns bekannten Terrakottenbestand aufzufinden, ist nicht schwer.

Ein großer Teil aller vorderasiatischen Tonfiguren hat uns eine wichtige weibliche Gottheit überliefert in Gestalt einer nackten, aufrechtstehenden Frau, die mit beiden Händen die Brüste hält. Dieser Typus, der im Laufe der Jahrhunderte mannigfaltige Abwandlungen erfuhr[1], liegt auch unserer Statuette zu Grunde. Am frühesten und zugleich am sichersten greifbar ist er in zahlreichen einschlägigen Terrakotten aus den sumerischen Schichten H und G der Stadt Assur[2]. Sie bieten seine älteste Fassung[3] (III. Jahrtausend v. Chr.). Vieles ist leicht wiederzuerkennen, das wir bereits bei der Bremer Statuette feststellen konnten: die nach unten spitz zulaufenden, enganliegenden Beine, die zu den Brüsten geführten Hände, der schwere Halsschmuck, das vogelartige Gesicht, dem der Mund fehlt[4], die große Zierplatte am Hinter-

[1] G. Contenau, La déesse nue babylonienne, 1914. — E. Douglas van Buren, Clay figurines of Babylonia and Assyria, 1931, S. 2ff. Abb. 3ff. — L. Legrain, Terracottas from Nippur, 1930, S. 12ff. Abb. 1ff.

[2] W. Andrae, Die archaischen Ischtartempel in Assur, WVDOG 39, 1912, Taf. 51ff.

[3] Ich sehe dabei ab von den in den tiefsten prähistorischen Schichten in Uruk und Ur gefundenen z. T. bemalten Tonfiguren einer menschlichen Gestalt mit vogelartigem Kopf. Von ihnen zu den Assurstücken ist zunächst kein Weg zu erkennen. J. Jordan, 3. vorläufiger Bericht über Ausgrabungen in Uruk, 1931, Taf. 21 links. — L. Legrain, Gazette des beaux arts, Oktober 1932, Abb. 5—11.

[4] Das Fehlen des Mundes ist bezeichnend. Vgl. Contenau a. a. O. S. 52. — Auch bei den Masken, mit denen die Henkel einer ganzen

kopf (Abb. 3 u. 5). Manche dieser Züge sind noch deutlich aus der Technik des Handwerkers, der die Bildchen mit der Hand aus Ton knetete, zu verstehen. Die Nase bekam ihre Schnabelform, indem sie zwischen den Fingern abgekniffen wurde; die Augen wurden aus einem angeklebten Tonscheibchen und einem darauf gelegten Kügelchen hergestellt. Wenn beide Merkmale, sowohl Vogelnase wie Kugelaugen, und zwar noch ausgeprägter, bei dem Bremer Stück aus hartem Gestein wiederkehren, so ist auch darin deutlich eine Übertragung in ein fremdes Material zu erkennen.

Auch die Schmuckplatte am Hinterkopf ist bei den Assurterrakotten noch einigermaßen verständlich. Es kann sich eigentlich nur um einen Kamm oder eine steife künstliche Haartracht handeln, die uns durch eine spätere Terrakotte des Louvre in naturalistischer Ausführung verdeutlicht wird[1]. Bei manchen Terrakotten ist dieser Aufbau mit mehreren Tonkügelchen besetzt, die wohl Einlagen oder Perlen wiedergeben sollen[2]. Sie ziehen sich zuweilen auch über die Stirn[3]. In ihnen haben wir das Vorbild zu sehen für die kreisrunden Vertiefungen auf Zierplatte und Stirn unsrer Steinfigur.

Bereits im ältesten Assur und Nippur kommen Tonfiguren vor, die wie das Bremer Stück auf eine Wiedergabe der Brüste verzichten (Abb. 3), und auch die Betonung der Scham durch einen Kreis ist nicht ganz ohne Parallele[4]. Das sonst unerläßliche Schamdreieck mag bei der Steinstatuette aufgemalt gewesen sein, wie es bei vielen Terrakotten der Fall ist.

Gruppe von großen Krügen aus Kisch (E. Mackay, Report on the excavations of the „A" cemetery at Kish I, 1925, Taf. I unten und
[1] II oben) verziert sind, ist meist kein Mund angegeben.

[2] W. Andrae a. a. O. Abb. 41.
Zu vergleichen ist eine nicht unmittelbar hergehörige Perücke aus glasiertem Ton, die in Susa gefunden wurde. Sie ist mit zahlreichen Kugeln als Schmuck versehen: Mémoires de la Délégation en Perse VII, Taf. VIII/IX.

[3] W. Andrae a. a. O. Taf. 52, 1.

[4] L. Legrain a. a. O. Taf. II 7. — W. Andrae a. a. O. Abb. 42.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000234

Nach allem bisher Bemerkten ist kein Zweifel mehr möglich an der inneren Typenverwandtschaft der Bremer Statuette mit den altsumerischen Tonfiguren. Man könnte sogar geneigt sein, das Stück auch zeitlich und örtlich den besprochenen Terrakotten nahezurücken. Damit würde man aber nicht das Richtige treffen, denn neben den starken Ähnlichkeiten bestehen auch wichtige, entscheidende Unterschiede, die das Stück von der altsumerischen Zeit trennen. Zunächst wäre der stark dämonische Charakter unserer Figur zu erwähnen, etwas, was den herangezogenen Tonbildchen fremd ist. Ferner hat sich der Schwerpunkt des ganzen Aufbaues verschoben: während bei den alten Terrakotten der Kopf vielfach übertrieben klein gebildet wird, ist er bei der Steinstatuette übermäßig betont. Weiter ist die Zierplatte am Hinterkopf bei keiner sumerischen Tonfigur so sehr in die Breite gezogen. Endlich weist die Zwitterform zwischen Rundplastik und Relief auf eine jenen Assurterrakotten erst folgende Zeit hin, denn aus der Form gedrückte Tonfiguren, die dazu das Vorbild abgegeben haben müssen, sind frühestens seit der Mitte des III. Jahrhunderts v. Chr. zu belegen[1].

Nun geht aber die Fassung des Typus, dem die Bremer Statuette angehört, in der babylonisch-assyrischen Plastik gerade seit dieser Zeit zugunsten einer natürlicheren Formgebung verloren, sodaß an eine spätere entwicklungsgeschichtliche Einreihung unseres Stückes innerhalb dieses Kreises erst recht nicht zu denken ist. Das Bremer Stück muß demnach in einen Bereich gehören, in dem der Typus der Assurterrakotten aus dem frühen III. Jahrtausend in späteren Jahrhunderten weitergeführt worden ist, in dem die Tendenz statt auf Naturalistik vielmehr auf die Ausbildung der stark technisch bedingten Formen dieser Terrakotten zu einer wirklichkeitsfremden Sprache gerichtet war. Dieser Kreis kann nur der syrisch-nordmesopotamische, wenn man ihn völkisch bezeichnen will, der churrische sein. Und in der Tat

[1] E. Douglas van Buren a. a. O. S. XIV.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000235

finden wir dort einzelne Tonfiguren, die deutlich dem sumerischen Typus der nackten, stehenden Frau angehören, von ihm aber in Einzelheiten ebenso abweichen wie das Bremer Stück. Sie stammen aus Cypern, Palästina und Nordsyrien und gehören in die Mitte des II. vorchristlichen Jahrtausends. Im II. Jahrtausend aber ist die Verbreitung eines Typus, der aus der sumerischen Kultur stammt, zugleich über Cypern, Palästina und Nordsyrien nur auf gemeinsam churrischer Grundlage denkbar. Das Berliner Antiquarium besitzt eine Tonfigur aus Cypern[1] (Abb. 4), die unserem Steinbild nahe verwandt ist in Bein- und Armhaltung, vor allem aber in der Ausführung von Gesicht und Zierplatte. Die Nase ist nicht nur abgekniffen wie bei den Assurfiguren, sondern ähnlich dem Bremer Stück absichtlich schnabelförmig geschwungen, wobei der churrische Hang zur Gestaltung von Mischwesen mitgewirkt haben mag. Der Mund fehlt hier wie dort, und die Zierplatte am Hinterkopf reicht im Gegensatz zu den älteren Terrakotten aus Assur zu beiden Seiten weit über das Gesicht hinaus. Vier Durchbohrungen entsprechen ebensovielen Vertiefungen bei der Bremer Statuette. Bei ganz ähnlichen Terrakotten aus Tell Ta'annek stecken in den Durchbohrungen noch ein, zwei oder mehrere Ringe[2] (Abb. 6/7). Churrisch-mitannischer Einfluß in Palästina ist längst

---

[1] Val. K. Müller, Frühe Plastik, S. 148/149 Taf. XLVI Abb. 432.

[2] G. Contenau a. a. O. S. 97 Abb. 110/111. Vgl. E. Sellin, Tell Ta'annek, Denkschrift der Wiener Akademie L, 1904, S. 80 Abb. 113. Man hat bisher von übertrieben großen Ohrer mit Ohrringen gesprochen. Das wird jetzt durch das Bremer Stück widerlegt. Es handelt sich um eine Zierplatte, die entweder mit Einlagen oder mit ringförmigen Spangen geschmückt sein kann. [Noch während des Druckes lernte ich ein der Bremer Statuette verwandtes Idol kennen, das Prof. Sauerlandt für das Hamburger Museum für Kunst und Gewerbe erwerben konnte. Aus weichem Kalkstein gefertigt, weist es in der Zierplatte die gleichen Durchbohrungen auf wie die Terrakotten. So scheint doch wohl nur das härtere Material des Bremer Stücks den Bildhauer veranlaßt zu haben, sich mit Vertiefungen zu begnügen.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000236

aus dem Namenmaterial bekannt[1]. Aber auch auf Cypern muß er einmal stark gewirkt haben, da eine ganze Gruppe von Rollsiegeln und Siegelabrollungen, die mit Sicherheit als mitannisch gelten können, auf der Insel zahlreiche Verwandte aufzuweisen hat[2]. Die nordsyrischen Parallelen aus Sendschirli (Abb. 8/9), jetzt im Berliner Museum, bilden formal die Brücke zwischen den cyprisch-palästinensischen Stücken und den sumerischen; sie stehen dem Urtypus der Assurterrakotten vor allem in der Form der Kopfzierplatte noch näher. Wichtig sind aber auch sie, weil sie, ähnlich unserm Stück, über der vogelartigen Nase eine Vertiefung aufweisen und zugleich den Typus auch für Syrien im II. Jahrtausend belegen.

So weisen bei der Bestimmung der Bremer Statuette alle Indizien, Gesamtwirkung, Material, Typus, Einzelformen und Händlerangabe in dieselbe Richtung, nämlich in den churrischen Kulturbereich. Örtlich wie zeitlich behält man dabei allerdings einen weiten Spielraum, denn die churrisch-mitannische Kunstübung erstreckt sich von Nordmesopotamien bis an das Mittelländische Meer; auch trifft ihr Ende nicht mit dem politischen Untergang der Mitannimacht (ca. 1400 vor Chr.) zusammen. Gerade im Euphratgebiet, aus dem die Bremer Statuette stammen soll, haben eine ganze Reihe von Lokalfürstentümern (Sendschirli, Karkemisch, Tell Ahmar) churrisch-mitannische Kultur sogar bis in den Anfang des I. Jahrtausends weitergeführt.

[1] H. Gustavs ZDPV Bd. 50, 1927, S. 7ff.

[2] G. Contenau, Les tablettes de Kerkuk, Babyloniaca IX, 1926, S. 104 Abb. 64, 79—85.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000237

Lexikalisches Archiv.

1. *garāru* (*qarāru*).

Auf Grund der bekannten Stelle *ša lapan kakkēia dannūte kīma purīme igruru* Sanh. IV 33f. (Luckenbill 176) hatte man *garāru* = „laufen" gesetzt, wodurch man glaubte, 1. die Etymologie von *gerru* „Weg" gefunden zu haben, 2. das mehrfach belegte *garāru ša mê* als „Laufen (vom Wasser)" erklären zu können. *garāru* wäre somit ein Synonym von *rapādu* und *lasāmu*. Dagegen sprechen schon die durchaus verschiedenen Ideogramme; ferner ist aber auch die Ableitung eines Wortes für „Weg" vom Laufen, ebenso die Verlegung der deutschen Metapher: laufen (vom Wasser) ins Akkadische nichts weniger als selbstverständlich (ein *lasāmu ša mê* dürfte wohl jedem Akkadisten unmöglich vorkommen).

Eine Reihe neuer Stellen schließt jedoch die Bdtg. „laufen" für *garāru* schlechthin aus. Man gelangt vielmehr für diesen Stamm zu einer Bedeutung „sich hin und her winden, sich schlängeln, sich krümmen".

1. Von Menschen, die an Leibschneiden leiden HWB 204b; hierher *libbašu igdanarrur* Ebeling Archiv f. Gesch. d. Med. 13, S. 4, 32:9, wenn hier nicht ein Ausdruck für Diarrhöe vorliegt; dann zu 3. — Von Schlaflosen Craig RT II 8 Rs. 1, Thompson AMT 96 Nr. 2:8 (Ebeling MAOG 5, 3, 11ff.). — Von durch Dämonen Geängstigten [*upa*]*llaḫanni ušagraranni* KAR 88 Frg. 4 Rs. linke Kol. 15 = 76:2, ähnlich Thureau-Dangin, RA 18, 197. Dieses *garāru* als Folge des *pulluḫu* „in Schrecken setzen" gibt uns den Schlüssel zum Verständnis des eingangs gegebenen Zitates; somit: „die vor meinen gewaltigen Waffen sich (aus Angst) wie Wildesel gekrümmt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000238

hatten"[1]. — Als Zeichen der Devotion „sich auf der Erde krümmen" *uškānu iggararu* KAR 135 IV 13, *ina maḫrīšu ittangararru* CT 35, 38:8. — Ungeklärt allerdings *nagarruru* BB Nr. 261, 7 (u. 21); der parallele Brief ABPh Nr. 114, 7 hat *elû* dafür.

2. Von Tieren.

a) Schlangen KAR 389 I 21, CT 40, 23:28.

b) Wildesel s. o. u. 1.

c) Schweine CT 28, 35, 7 = CT 38, 47, 17, hierher wohl auch IV R 61 I 11.

d) Fische CT 41, 14:12 „Wenn ein gekochter [Fi]sch sich hin- und herwindet" (Omen).

3. Von Flüssigkeiten.

a) Wasser. *garāru* bzw. *qarāru ša mê* CT 18, 32:23, CT 39, 17, 60,[2] CT 41, 45:9, *qarūra ša mê* „Ablaufen des Wassers" KB 6, 1, 240:154. Dem Kranken läßt man kaltes Wasser auf den Kopf rinnen Küchler, Assyr.-Bab. Medizin S. 2:13. *qāriru* „Rinnsal" BA 5, 321, 8.

b) Schweiß. S. Holma, Körperteile 8[5].

c) Leckende Fässer. S. Meissner, Beitr. z. assyr. Lex. I S. 30.

4. *garir* „gekrümmt" King, Suppl. Nr. 128, 8f.; CT 38, 14, 17.

5. Unbekanntes Subjekt ... *iggarir* (=) *libbû mê isambu'* Craig, Astrol.-Astr. T. 92:15. — *Aušgarrar* KAR 196 IV 9.

Daß 1. und 2. dieselbe Wurzel repräsentieren, ist klar. *garāru ša mê*[3] (3.) gehört nach den einheimischen Listen zur gleichen Radix wie *garāru ša amēli*, hat aber ein davon verschiedenes Idg., sodaß man Homonymie nicht unbedingt ausschließen kann. Für das *garāru ša mê* steht es fest, daß es

[1] Jacob, Altarab. Beduinenleben[2] 116 (von der Jagd auf Wildesel): „Bei Tagesanbruch, nachdem sie schon sorglos geworden, schießt er [der Jäger] plötzlich einen Pfeil ab. Da fahren sie [die Wildesel] zusammen, daß ihnen vor Schreck beinahe das Fell reißt".

[2] Ob man nach der Überlieferungsvariante *idarruru* zu dieser Stelle *darāru* als Synonym von *garāru* bzw. *nagarruru* ansetzen darf (Meissner, Beitr. z. ass. Lex. I 42), ist sehr zweifelhaft, da auch CT 18, 6, Rs. 23 die Ergänzung *na-*[*dar*]*-ru-rù* möglich ist.

[3] Nie IV/1 bzw. IV/3, im Gegensatz zu der Anwendungsweise unter 1) und 2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000239

ursprünglich mit *q* anzusetzen ist [nicht so dagegen für *g.* 1. u. 2.][1].

Wir möchten den einheimischen Lexikographen darin folgen, daß *g. ša amēli* und *g. ša mê* ursprünglich eins sind, indem auch das letztere auf die Idee des „sich Hin- und herwendens" zurückgeht. Wir hätten dieselbe Metapher wie im deutschen: die charakteristische Bewegung der Schlange sieht man im „sich Schlängeln" ablaufenden Wassers wieder.

Theo Bauer.

2. *asakku* II = „Tabu".

Das Akk. hat bekanntlich zwei dem Sumerischen entlehnte Homonyme *asakku*, deren eines mit dem Ideogramm KÙ.AN = azag geschrieben wird; dieses letztere wird jetzt allgemein mit „Finsternis" übersetzt, s. die Zusammenstellung von Weidner, IAK 65 Anm. 6. Diese Übersetzung beruht weniger auf der Etymologie (hebr.-aram. Wurzel חשך) als auf dem Wechsel von *bīt asakki* mit *bīt eklēti* in den bekannten Endformeln der ass. Königsinschriften. Aber sowohl die Etymologie, die nach Jensen, KB 6, 1, 433 sogar für *asakku* I (aus sum. á-sìg, azág) genügen soll,[2] wie der erwähnte Schluß erweisen sich auf Grund neuer Stellen als trügerisch. *asakku* II ist vielmehr ein Synonym von *ikkibu*, wie die Nebeneinanderstellung folgender Reihen lehrt:

Ebeling, Tod und Leben

Nr. 1, Rs. 27	*asakku īkula*	*anzilla ukabbisa*
KAR Nr. 45, 10 f.	*ātakal as[akku]*	*ukabbis anzillu*
IV R 10a 33 ff.	*ikkib iliia ... ākul*	*anzil ištariia ..... ukabbis*

[1] Vgl. für den Schwund der Emphase mit gleichzeitigem Stimmhaftwerden die Wurzel *qll*, die schon in altbab. Zeit als *gll* erscheint, ferner *grš* neben *qrš*. Dagegen ist *grn* „aufhäufen" nicht ursprünglich als *qrn* anzusetzen.

[2] Die beiden fälschlich identifizierten Wörter sind streng auseinanderzuhalten, obgleich ein Provinzschreiber einmal *asakku* II mit dem Idg. á-sìg (anstatt KÙ.AN) schreibt: Unger, PKOM 2, S. 12, 27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000240

(*asakku* || *anzillu* auch Etana Langdon, Babyl. 12, 32, 31; ähnlich ASKT 119, 6ff.; Šurpu II 70 und 96; Craig, RT I 14,3). Dazu sind die Nachsätze der diagnostischen Omina zu stellen, die aus den Umständen der Krankheit die vom Kranken begangene Verfehlung „diagnostizieren":

asak ilišu u il ališu īkul AJSL 43, 40, 69 und 73; CT 37, 33, Rs. 14;

ikkib ilišu īkul AMT 106, 2, 33; CT 37, 39, 22;

(vgl. *ēnti ilišu iššiq* CT 37, 37, 20; *ana ēnti ilišu iṭḫi* SBH S. 148 II 26, 28—30).

asakku (azag) und *ikkibu* (níg-gig) bezeichnen also den gleichen Sachverhalt nach seinen verschiedenen Seiten: das erste, wie das Idg. sagt, als das dem Gotte Heilige, Sakrosankte, das zweite als das (dem Menschen) Schmerz, Krankheit Verursachende[1], Greuliche.

Das „Einreißenlassen des Essens von Tabu-Speise" (*šuršû asakku aklu*) ist in einer Inschrift Asarhaddons (BA 3, 240, 3) Ausdruck für die vor keinem Sakrileg zurückschreckende Gottlosigkeit.

ana bīt asakki šūrubu[2] der Endformeln (s. o.) bezieht sich sonach auf das Verstecken der Bauurkunde in einem Hause bzw. Gemache, das *ḫarām* ist, nicht betreten werden darf[3], oft noch mit dem Zusatz *ašar lā amāri* „an unsichtbarem Orte"; dadurch wird auch die Bedeutungsnuance des mit *bīt a.* wechselnden *bīt eklēti* gekennzeichnet[4].

---

[1] Jensen, OLZ 1929, 850 deutet *ikkibu* vielmehr als das „für eine Gottheit Schmerzliche", was durch KAR 45, 16f. (*ikkibka* || *ša mariṣi elīka*) befürwortet wird. Aber *ikkibu* wird auch ohne *ili* gebraucht (in welchem Falle man nach J. Ellipse annehmen müßte) und es ist auch = *maruštu*, dies aber eigentlich „Schmutz", „Verunreinigung" (als Schmerz, Krankheit bewirkend).

[2] Vgl. auch ŠL Nr. 269; Nr. 468, 13.

[3] Vgl. Nr. 3b dieses Artikels.

[4] Sonstige Belege für *a.*: KB 6, 1, 138, 26 ergänzt; unklar die Gleichung KÙ.AN = *a-sak-ku* = *kás-pa ili* CT 41, 33, 9a. Ist hier etwa das Metall KÙ.AN (dazu zuletzt Lewy, Kültepe-Texte d. Sammlung Hahn S. 16f.) gemeint?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000241

3. *ana pašīri šakānu* und Verwandtes.

a) Die Bedeutung „verstecken", „verheimlichen" dieser Phrase ergibt sich aus dem Parallelismus mit *pasānu* Harper 1105, 9: *niptesnu u ana pašīri niltakan*[1]. Denn für das erste Verbum steht die Bdtg. „verheimlichen" fest, s. HWB 532b; Ebeling, Neubab. Br. a. Uruk 236, 10; 293, 19 und unten d.[2] Dadurch wird eine bisher unverständliche Bestimmung des Kontrakts VS 4, 79, 19f. (San Nicolò-Ungnad Nr. 29, vgl. ZA NF. 5, 291f.) klar: *uilti(m) lapani* A *ana pašīri aškunu* „(ich schwöre): keine Schuldurkunde (d. h. mir zustehende Forderung) habe ich vor A verheimlicht".

pašīru „Geheimnis" ist nach seiner Etymologie das, was aufgeklärt, erklärt, enträtselt werden muß.

b) *pišīriš* für *pašīriš* an der HWB. 550a verzeichneten Stelle Tig. VIII 68: „wer meine Gründungsurkunden im *asakku*-Hause (s. S. 219) an unsichtbarem Orte heimlich deponiert";

c) *pišru, piširtu*; KAR 128, 16: *ina qereb šamê piširka aḫ[zu]* „(die Götter) im Himmel lernen dein Geheimnis" (Ideogr. von *pišru* ist á.úr, das sonst = *puzru*: Deimel, ŠL 334, 92b; BIN II Nr. 22, 33/34)[3]. Steht für diese Stelle die Bdtg. „Geheimnis" (freilich im Sinne des schon enthüllten Geheimnisses) durch das Idg. fest, so scheint *pišru* sonst einfach „Omendeutung", die nicht geheim sein muß, zu sein: HWB 550a; Thompson, Rep. 89, Rs. 9; 111, 2[4]; *piširtu* neben *šūtābultu* „Erklärung" KAR 151, Rs. 30; doch auch: *ina piširti* „heimlich" 5 R 47, 37b; *il pišir[ti]* „geheimnisvoller Gott"(?) Hehn, BA 5, 320 II 7; (unklar *pi-ši-ri* .. ^{il}*Šamaš* ^{il}*Adad u* ^{il}*Marduk parāsu* vom Erkunden des göttlichen Willens durch Opferschau Langdon, Neubab. Königsinschr. 102 II 20).

---

[1] Hier nehmen die Vertragschließenden die Verpflichtung auf sich, irgendwelche Erkundungen vor dem Feinde geheimzuhalten, aber dem Assyrerkönig mitzuteilen.

[2] *psn*, das auch in den Spielformen *psm* und *pṣn* erscheint, bedeutet eigentlich „mit einem Schleier bedecken".

[3] Demnach nicht **wišru*, Sing. zu *mešrêti* (so Ebeling, MVAG 1918, 2, 77).

[4] Harper 1080, 4; 1118, Rs. 4; 1134, 9. Rs. 5; 1214, Rs. 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000242

d) *pašīratti* = „heimlich“: Harper 1286, Rs. 3 (‖ *ina pisindu*); ebd. 281, Rs. 2 und 4; 792, 7. Figulla, MVAG 1912, 1, 56 ungefähr richtig: *p.* = „Geheimschreiben“; aber das Wort ist an allen Stellen deutlich Adverb[1].

4. *dalāpu* (*dalābu*).

Die Bedtg. „schlaflos, bei Nacht munter sein“ (mit starker Modifikation der bisher üblichen und von Meissner, Beitr. 1, 40 vertretenen Bedeutungen „bedrängt sein“ und „gehen“) ergibt sich von selbst aus den meisten der von Meissner angeführten Belege, so insbesondere de Genouillac, Kich II pl. 3, C1, I 6: *idallip rē'û ul(i) iṣallal* (es folgt: *kaparšu idlip*) oder stativisch (ein „Permansiv“ kann natürlich nie die fientische Bdtg. „du wandelst“ haben): KAR 58, Rs. 13f., vgl. 12 (von den 3 Nachtwachen) *ērātina naṣrātina dalpātina lā ṣālilātina*; KB 6, 2, 98, 44 von Šamaš, der, ohne zu schlafen (*dalpāta*), Tag und Nacht wandert; ähnlich Hehn BA 5, 321, 12 *dal-pa*[*-ta*] „du wachst“; Harper 109, Rs. 7—9 *ibaššī ina ramenika tadilibi* „wachst du wirklich persönlich (beim Kranken)?“; ebd. 248, Rs. 1f.: *adallip issīšu* „ich wache bei ihm (dem Kranken)“; ähnlich 1370, 12. Außer diesen schon von Meissner verwerteten Belegen: KAR 300 Rs. 10 [*ina*] *mūšīāti iddanalipma lā iṣallal*; Ebeling, Neubab. Br. Nr. 266, 11 *lā addalipi* „(ich schwöre:) ich schlafe nicht, (um die Arbeit zu beenden)“.

Die Derivata *dilpu* Harper 740, Rs. 7 (von der Krankenwache), *diliptu* (HWB 217b), *dulpu* (Meissner S. 39 anstatt *dullu*) bedeuten „Schlaflosigkeit“.

dalpu in hist. Inschriften: 1. schlaflos, übermüdet Sargon, 8. Feldz. Z. 127; 2. „schlaflos“ im Sinne von beunruhigt, nicht zur Ruhe kommend, ebd. 61 (opp. *šupšuḫu*); 155. Syn. *šud'upu*, z. B. ZA 5, 180, 16; RA 25, 112, 4. Das Bewirken dieses Zustandes = *dullupu* (HWB 217b; CT 35, 44, 17),

[1] Zu derartigen Adverbien vgl. vielleicht Torczyner, Sprachtypus S. 52b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000243

doch anscheinend auch *dalāpu* transitiv: King, BMS Nr. 11, 3; (so viell. auch das schwierige *dalāpiš kuri* Weltsch. I 66 „vermochte (ihn) nicht zu wecken" oder ähnl.).

5. *ṣarātu, teṣ/zû, naš/sāḫu.*

Diese Verba werden von Weidner, AfO 8, 54f. besprochen. Er kommt wohl dem richtigen Sachverhalt nahe, vermag ihn jedoch nicht scharf zu fassen. Das Material, das schon von Weidner vollständig geboten wird, beruht auf der Serie á = *nâku*, dem „Voc. Martin" und dem Vokabular VAT 9558 (s. ob. S. 185) nebst dessen Duplikaten. Die in Betracht kommenden Stellen des letzteren lassen sich schon aus Delitzsch, Sum. Gl. 282 und 288 entnehmen; es werden hier nicht wie in den beiden anderen Quellen die Verba, sondern die zu diesen gehörenden Partizipien bzw. Nomina agentis geboten, die offenbar als Schimpfwörter dienen. Die drei Verba haben alle das Idg. KU, aber die Lesungen sind verschieden. Die Bedeutungen sind:

a) *ṣarāt/du* = „forzen", b) *teṣ/zû*, = „cacare", c) *našāḫu, nasāḫu* = „Durchfall bekommen"; daran schließt die Serie á = *nâku* noch KU = *zû* „Kot", wodurch der Sinnzusammenhang des Ganzen gegeben ist.

a) *ṣarāt/du* = syr. *ʿarreṭ* (Brockelmann² 548a), arab. *ḍaraṭa*. CT 23, 13, 18 sind *iparrud* und *iṣarrut* Überlieferungsvarianten, die nicht zur gegenseitigen Erklärung dienen dürfen; die erste ist wahrscheinlich schlecht, da man *iparrid* erwartet; danach ist die Stelle so zu verstehen, daß der Kranke von Zeit zu Zeit Winde hat. Eine weitere Stelle bei Weidner S. 55b.

b) *tezû* (die Var. *tesû* des Voc. Martin ist wohl falsch). Danach ist das ständig mit *zû* „Exkremente" verbundene Verbum (*zūšu izzi* Holma, Kt. 68[1]; CT 38, 47, 52; 50, 54ff.) nicht als **nezû*, sondern als *tezû* anzusetzen. *zû* und *tezû* sind etymologisch eins. Auf die Schwierigkeiten der Ansetzung des ursprünglichen Stammes, die auch bei dem hebr. Äquivalent bestehen, gehe ich nicht ein, sondern verweise nur auf die

Analogie von *šânu*, zu dem gleichfalls ein sekundärer *t*-Stamm, *šatānu*, gebildet wurde. Die zuerst von Delitzsch AL⁴ 181b ausgesprochene Etymologie (zu hebr. צֵאָה, צֹאָה) könnte wegen der ständigen Schreibung mit *z*, sowohl beim Nomen wie beim Verbum, angezweifelt werden, aber gelegentlich findet sich doch auch *ṣ*: CT 37, 33, K. 3795, Rs. 4 *ina* KU-*šu marta i-te-iṣ-ṣi* „wenn er aus seinem After Galle von sich gibt"; ähnlich LKU 76, 1 f.; Ebeling, Tu L 1, Rs. 30; *iṣ-ṣi* K. 3953 II 27 (unveröffentlicht). — CT 39, 45, 22; RA 14, 125, 24 *šīnātīšu izzi*.

c) *našāḫu* (so nach VAT 9558), Var. *nasāḫu* (so in der Serie á = *nāku*; hat nichts mit *n.* „ausreißen" zu tun)[1]; fehlt im Voc. Martin. Die Bedeutung „Durchfall bekommen", „sich besudeln" ergibt sich aus folgendem:

1. šà(g)-sur = *niš/sḫu* (Deimel, ŠL 483, 78 u. 81) wohl „Fließen des Leibesinnern"[2], jedenfalls aber eine Krankheit des *libbu*; die dagegen gerichtete Beschwörungsgattung šà(g)-sur-tarruda = *nišḫu parāsu* „Aufhörenmachen der Diarrhöe" ZA 10, 197, 13[3]; ZA 30, 208, 18.

2. šà(g)-sur = *za*(!)-*na-ḫu* ZA 10, 197, 14, ebenso *niš/sḫu* = *zanāḫu* (Weidner S. 55b), dieses aber nach Voc. Martin = šè-bar-ra d. i. *uššuru zê*, was an der bekannten Sanh.-Stelle (HWB 755a) von den sich aus Angst besudelnden Feinden gesagt wird. — Vgl. auch Langdon, JRAS 1928, 146: *zû* = *zinḫu*. Die von Zimmern bei Weidner, LSS 7, 81 gegebene Etymologie dürfte zutreffen.

Küchler S. 30, 44 ist sonach zu übersetzen: „Wenn einer Arznei getrunken hat und sich weder erbricht noch Durchfall bekommt".

Ungeklärt ist die Gleichung *nišḫu* = *su'ālu* Weidner 55b.

---

[1] Für dieses Nebeneinander von *š* und *s* bei gewissen akk. Stämmen (z. B. *mušš̌û/mussû*, *š/sikkatu*, *š/salû*) ist noch keine ratio gefunden.

[2] Dies ist die am nächsten liegende Deutung; für andere vgl. ŠL l. c. sub d; Virolleaud, Adad VII 8.

[3] Es folgt hier die Beschwörungsart šà(g)-si-sá zur Herstellung geregelten Stuhlganges (s. MAOG 4, 321).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000245

6. Zu Meissner, Beiträge zum assyrischen Wörterbuch II.

Der Aufforderung Meissners, S. 1 dieses neuen Werkes, dem wir wieder die Ordnung weit verstreuten Materials aller Perioden und Textgattungen mit bewundernswerter Vollständigkeit der Belege und die Aufklärung einer großen Zahl bisher in ihrer Bedeutung verkannter Wörter verdanken, komme ich hiermit nach.

Nr. 1. Für *ullītiš* s. auch oben S. 105; eine Parallelstelle zu dem von Poebel veröffentlichten Vokabular bietet de Genouillac, Kich I pl. 7, B. 34. Wir lesen hier Z. 8ff. die Reihe: *ur-ra-am*, *ul-li-ti-iš*, *ul-la-al-li-a-sú*. Danach ist *ullītiš* auch an unseren Stellen auf die Zukunft zu beziehen und die zweite der von Meissner zitierten Zeilen zu lesen: *ul-làl-li-a-as-sú*. Dieses merkwürdige Zeitadverb dürfte zu übersetzen sein „(später einmal) an dem und dem Tage". Es ist eine Weiterbildung von *ullalla* „der und der" (neben *annanna* JSOR 1, 22, 6 mit Verbesserung des letzten Zeichens); seine Bildung weist Ähnlichkeit auf mit *timālī'attam* Z. 10 des Poebelschen Vokabulars; hinter der Fem.-Endung noch ein pron. suff. nach Art der bei Brockelmann, Grundr. 2, S. 260 angeführten Fälle.

Für das noch nicht sicher gedeutete Säugetier *ugudilû* = *simkurru* s. meine in Kürze erscheinende „Fauna" § 24c.

Nr. 2. anše-libir(ra) kommt, wie man aus den Verweisen bei Deimel, ŠL Nr. 208, 57 leicht entnehmen kann, zur Zeit der 3. Dyn. von Ur häufig vor; dies macht die Deutung als Maulesel nicht gerade wahrscheinlich; dazu kommt noch, daß anše-libir in der Serie ḪAR-ra (CT 14, 11) weit ab von *parû* und *kūdānu* steht. (Für dieses letztere kommt die Bdtg. „Maulesel" stark in Betracht.) Wenn anše-libir bald mit *agalu* bald mit *sīsû* wiedergegeben wird, so beweist dies nur, daß die späteren Gelehrten in der Erklärung dieses alten Ideogramms unsicher waren. Deshalb könnte Meissners Bedeutungsbestimmung zwar für *agalu*, nicht aber für anše-libir zutreffen; gestützt kann sie jedenfalls durch die Gleichsetzung mit letzterem nicht werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000246

Vielleicht dürfen wir bei a.-l., aber auch bei *agalu*, eher an den Onager denken, der — allerdings aus viel früherer Zeit — für Babylonien bezeugt ist (Christian, AfO 5, 143, Anm. 3).

Nr. 3. Dem Satze Meissners, daß, „wenn ein Wort teils mit *d*, teils mit *t* geschrieben wird, in Wahrheit ein *ṭ* vorliegt, auch wenn sich eine Schreibung mit *ṭ* nicht nachweisen läßt", muß ich widersprechen. Es wird niemanden einfallen, aus dem Nebeneinander von *nadānu* und *natānu* eine Wurzel נטן* oder aus *bâtu* und *bâdu* ein ביט* zu erschließen. Zwar beansprucht auch M. nur, daß dieser Satz „im allgemeinen" gilt, aber ich möchte ihm jede Geltung absprechen. Vielmehr ist einzig und allein für die Fixierung der Aussprache die Orthographie maßgebend, die allerdings streng nach Orten und Zeiten zu beobachten ist. So z. B. kann das Zeichen *du* von der 1. bab. Dyn. ab, außer im Südbab. der Hamm.-Zeit, nicht *ṭu* gelesen werden[1]. Haben wir etwa die Schreibungen *du-up-pu*, *tu-up-pu* und — allerdings bisher noch nicht belegt — **ṭu-up-pu*, so kann daraus nur gefolgert werden, daß alle drei Aussprachen üblich waren; keinerlei Anlaß liegt aber vor, die letztere (meist seltenste) Aussprache allein gelten zu lassen und durchgängig einen spezifisch semitischen Laut zur Umschrift eines ursprünglich sumerischen Wortes zu verwenden. Um zunächst auf die sumerischen Lehnwörter einzugehen, so beschränkt sich ja das Schwanken zwischen Lenis und Fortis nicht nur auf die Wiedergabe von sum. d; wir finden es auch bei sum. b (*b*/*parakku*) und g (*ēkallu*, aber *kigallu*, *ušumgallu* usf.). Selten ist im Vergleich zu diesen beiden Entsprechungen die Wiedergabe von sum. d durch *ṭ* (und vollends von sum. g durch *q*, wofür ich nur *girseqqû* OLZ 1922, 243, ferner zwei späte Schreibungen von *niknakku*, HWB 408a oben, beibringen kann): bei sum. dub und dessen Komposita läßt sich überhaupt keine Schreibung mit *ṭ* nachweisen (denn der PN *Ṭubūsu* neben *Ṭabūsu* hat gewiß nichts mit *dup-ussû*

[1] Ebenso ist die Schreibung TU für *ṭu*, soweit sie in neuass.-neubab. Zeit auftritt, archaistisch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000247

zu tun); M. und andere lesen (gegen ein Dutzend keilschriftlicher Instanzen) *ṭuppu* auf die Autorität des hebr. טִפְסָר hin[1], eines späten Lehnwortes, das in נְטּ sein Seitenstück hat, im Gegensatz zu dem alten Lehnwort תַּמּוּז und (von M. angeführt) תַּרְנְגֹל; rechnen wir, wie wahrscheinlich, auch *ittû* zu den sum. Lehnwörtern[2], so beruht hier die M.'sche Ansetzung als *iṭṭû* auf einer einzigen Vokabular-Variante, gegen die ca. 20 Textzeugen stehen. Etwas zahlreicher werden die Beispiele, wenn wir die Zeichennamen hinzunehmen, wo meist bei aufgelöstem Silbenschluß (Schema *gaqqu* für Zeichen GAG/K) die Emphatica erscheint; auch hier im Wechsel mit der Lenis (Christian, MVAG 1913, 1, 17)[3]. Im ganzen ist jedoch die Umschreibung von sum. d durch akk. *ṭ* selten und wohl immer ein wenig künstlich[4]. — Zur Anwendung des M.'schen Satzes auf echt akkadische Wörter sei hier nur kurz bemerkt: *eṭlu* „mannbar" hat etymologisch nichts mit *etellu* „Machthaber" zu tun; *ṭuḫdu* (so anzusetzen wegen AKA 166, 12), dazu Nebenform *duḫdu*, nicht aber *tuḫdu*; bei *ṭeḫû* zwingt die Schreibung mit TE nicht zur Annahme einer Spielform mit unemphatischer Aussprache, da TE altbab. (und dementsprechend in späteren Texten archaisch) auch den Wert *ṭe*$_4$ hat; s. auch zu Nr. 45.

---

[1] Dazu viell. noch eine von Meissner beigebrachte altsüdar. Entsprechung: *ṭp* Conti Rossini, Chrestomathia 159.

[2] Das Erdpech hat seinen akk. Namen von der berühmten Asphaltstadt *It* (heute Hīt; vgl. Scheil, Tukulti-Ninip Z. 59); gerade unsere Aussprache-Schwankungen (nebst der Gemination des Kons.) zwingen zu der Annahme, daß der Name dieser Stadt wenn nicht ursprünglich sumerisch, so doch schon den Sumerern geläufig war.

[3] Ausscheiden muß man Zeichennamen wie *qummu*, *ṣummu*, die einem akk. Lautwert *qum*, *ṣum* entsprechen. — Sonst wird bekanntlich nur im Emesal sum. d gelegentlich mit ṭ, g mit q wiedergegeben; ferner hier und da in Aussprache-Glossen.

[4] Bei der phonetischen Ausdeutung dieser Erscheinung ist zu berücksichtigen, daß auch im Sumerischen umgekehrt akk. *ṭ* durch d, akk. *q* durch g wiedergegeben wurde; es genügt also einfache Analogie zur Erklärung. Ähnlich verhält sich hebr.-aram. (auch akk.) ט zu griech. τ oder hebr.-aram. (akk.) ק zu griech. κ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000248

Nr. 7. Die Stelle OECT 6, 29, 10 hat bereits Jensen, OLZ 1929, 851 richtiggestellt, hier auch einen ähnlichen Beleg beigebracht. Jensen hat wohl recht darin, *usukku* näher an das Auge zu verlegen als das hinsichtlich des Idg. gleiche bzw. verwandte *lētu*. — Das neben dem recht unsicheren *usukku* II = „Tempel" angesetzte *usukku* III = *musukku* (fem. *musukkatu*) bedeutet „sexuell unrein"; s. DLZ 1928, 2101.

Nr. 9. ^{šam}KI.KAL bespreche ich in „Fauna Mesopotamiens" (§ 12c) zu Z. 40 (von Ḫ.-*ḫ*., Tf. 14) mit dem Ergebnis, daß es das gewöhnliche Wort für „Gras" ist (ähnlich Thompson, Herbal 34); die normale Lesung ist *sassatu;* vgl. außer der zitierten Stelle aus Ḫ.-*ḫ*. noch CT 11, 45 I 21ff.: [^{šam}KI.KAL] = *sa-as-sa-tum* (!)[1]; es folgt *la-ar-du, a-ra-an-tum*. Auch in dem von M. zitierten Omen CT 39, 6a, 7 = Rm. 122, 38 (RA 13, 30) ist *arantu* nicht Lesung, sondern Variante von ^{šam}KI.KAL. Daß es sich speziell um eine Wasserpflanze handelt, ergeben die Belege nicht; vgl. insbes. KAR Nr. 165, 12ff. Auch die Hindeutung auf weiße Blüten kann ich nicht sehen, vielmehr nur auf Reinheit und reinigende Kraft. CT 41, 9, 6 natürlich nicht die *arantu*-Pflanze, sondern das Weibchen des Tieres *armu* (wohl „Steinbock").

Nr. 10. Daß das gleiche Wort 1. Lockvogel, 2. Vogelfänger, 3. Netz des Vogelfängers bedeute, ist nicht wahrscheinlich. Für das Akk. ist zunächst die zweite Bdtg. anzuzweifeln, nicht nur wegen der Unmöglichkeit, *arru* aus *āriru* entstehen zu lassen; auch das Idg. gíd.da.ḪU spricht entschieden für Bdtg. 1; ferner muß in den Verpflegungslisten der Kassitenzeit *arru* doch etwas anderes sein als *usandû*, aber eng damit zusammengehören. Ich glaube, daß wir an allen Stellen, die sicher zu *arru ša iṣṣūri* gehören, mit „Lockvogel" auskommen.

Nr. 15. *bēl dami amēli* vielmehr ein Mann, der Blutschuld gegen jmd. auf sich geladen hat, ähnlich *āmir dami;* [vgl. jetzt Šamši-Adad I AAA 19 pl. LXXXII Kol. IV 17: *šarriqu bēl dami*.]

[1] So, richtig, Meissner, Suppl. 8*.

Nr. 17. Auf die grammatischen Erklärungen (in einigen Punkten modifizierter Auszug aus SPAW 1931, 382ff.) gehe ich nicht ein, sondern beschränke mich auf eine Besprechung von Abschnitt m. Das zu *ṷašru* „demütig" gehörige Verbum, das angeblich „sich niederlassen" oder „niederknien" bedeutet, scheint mir nicht genügend gesichert, wie ja M. jetzt selbst anmerkt. Daß *ana apti ušīr* nur II 1 von שור sein kann, dürfte nach den von Zimmern, OLZ 1928, 1 beigebrachten Parallelstellen nicht angezweifelt werden (vgl. schon Ungnad, ZA 31, 39²); aber auch die von Bauer, ZA NF. 6, 253²⁴ zusammengestellten Belege nach Art von *Enlil ana mātišu damiqta* (daneben *ana damiqti*) *ušār*, denen man noch RA 19, 142, 10 hinzufügen kann, können wegen der zweimal belegten Variante *ušāri* nur von einer „hohlen Wurzel" abgeleitet werden. Die Stelle von Ištars Höllenfahrt, an der וישר angeblich transitiv ist, wird man unter Vergleich der unten S. 315 übersetzten analogen hethitischen Schilderungen treffender übersetzen: „der Esel schwängert die Eselin nicht, der Jüngling schwängert nicht das Mädchen" (III 1 הרה). Es bleiben *iššir* der Ritualien und *iššir* Weltsch. III 70 als möglicherweise zu unserer Wurzel gehörend, aber auch sie sind nicht eindeutig und lassen, wie schon Jensen, KB VI 1, 321 bemerkte, die entgegengesetzte Bdtg. „sich wieder in Positur stellen" und Herleitung von ישר zu. Was schließlich das II 1 „freilassen usf." betrifft, so will M. durch die unmittelbare Anreihung an *ṷašru* etc. wohl nicht dessen etymologische Identität mit *uššuru* behaupten; Brockelmann, Grundr. 1, 541 und Ungnad, ZA 31, 39² leiten dieses Piel von ישר ab, was mir gleichfalls nicht gesichert erscheint.

Nr. 23. Das von M. zitierte *ša ana mušēniqti ušbu* beweist, daß an allen Stellen, wo sich *ašābu* mit *-šu* verbindet, dieses als Dativsuffix aufzufassen ist.

Nr. 28. Bauer, Asb. II S. 34 Anm. führt das hier besprochene Wort in den Spielformen *atulīmānu*, *talīmānu* (= „beide Hände") an.

Nr. 37. Die ZA NF. 3, 218² gegebenen weiteren Belege für

lamassat Inanna schließen M.'s Deutung wohl aus; auch die schwierige Stelle[1] Asurn. II 133 (HWB 225a; M. bucht nur eine Parallelstelle), wo gewiß mit AKA S. 345 AN.KAL = *lamassu*, nicht mit Delitzsch HWB *an dunānu* zu lesen ist, spricht nicht gerade für „Statuette", sondern berichtet wohl nur von der Herstellung eines *lamassu*-Bildes.

Nr. 41. *šumšû*, als Infinitiv JRAS 1920, 567, 20 = „Abend", bedeutet auch nach Analogie der übrigen sem. Sprachen (Brockelmann, Grundr. 1, S. 528), dem Ideogr. MI.ZAL (vgl. UD.ZAL) und den Stellen wohl nur „in die Nacht eintreten". So spricht die Geliebte an der von M. zitierten Stelle des Liederkatalogs: „Heute nacht werde ich die Nacht dir, (mein) Junge, widmen"; in der Serie *ana ittišu* vermutlich *išēr* = „er steht früh auf" und *ušamša* = „er geht schlafen"; so auch von dem im Nachtquartier weilenden, d. h. unsichtbaren Monde (wie sonst nâ und *bâtu* vom Monde; s. Kult. Kal. 111); so auch in dem abstrusen Omen Sin III 14, das ich nicht näher erklären kann[2].

Nr. 42. Die Berichtigung meiner Übersetzung des *ēntu*-Omens gab schon Zimmern bei Koschaker, Hamm.-Studien 233. Ich kann nicht verhehlen, daß mir die Bildung eines Verbums **šarāšu* aus *ša rēši* (*rēšēn*), auch schon die Übertragung dieser Bezeichnung auf Frauen, wie die Anwendung des Part. II 2 für die geforderte Bedeutung höchst bedenklich scheinen. — Auch die Bedeutungsansetzungen von Nr. 43 sind wenig überzeugend[3].

Nr. 45. Mit Zimmern halte ich auf Grund von CT 38, 5, 117f. die Ansetzung mit *d* für zwingend und habe OLZ 1926, 763, Anm. 3 meine frühere Lesung aufgegeben. Allerdings folge ich Zimmern nicht darin, die *nadītu* zu Beschwörungspriesterinnen zu machen, wozu wir keinerlei Anlaß haben; vielmehr erkläre ich sie als „brachliegende" d. h. unfrucht-

[1] Das Verbum zu *enūma* Z. 132 fehlt; man erwartet etwa *abnû*.

[2] Das hier als Textvariante zu *ušamšamma* stehende *ušeššeramma* kann nur von ישׁר, nicht von *šēru* abgeleitet werden.

[3] *ninbuṭa* wird man zunächst zu *ebēṭu*, nicht zu *nabāṭu* stellen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000251

bare Frauen. Die früher von mir und jetzt von Meissner für die Lesung *naṭītu* ins Treffen geführte Siegelzylinder-Legende ist belanglos, denn das Siegel stammt aus der Zeit der 3. Dyn. von Ur, in der das Zeichen TI noch den Lautwert *dì* hat; vgl. z. B. den Namen Schneider, Orient. 24, Nr. 802: *Tá-dì-in-Ištar* (auch in dem Namen des Vaters unserer *nadītu* steckt das Element *Taddin-*).

Nr. 47. *rappu* hat nach Jensen, OLZ 1929, 851 nichts mit „Brandfackel" zu tun. Der in der Serie ḪAR-ra parallele Passus lautet:

K. 4249 (CT 19, 46) [giš.	rab]	*rap-pu*
	(weitere Ideogramme)	
VAT 13593		
(LTBA I Nr. 18) giš. k]ak.	rab	*šik- k[at rap-pi]*
giš.]	rab. gal	*nar-d[a-(ap-)pu]*
giš. KA.	giš	*mal-lu-[ṭu]*

malūṭu, *malāṭu* ist trotz der Schreibung des Berliner Textes wohl nom instr. von *lâṭu*, dem ständig mit *rappu* verbundenen Verbum[1]. Jensen lehnt mit Recht die Bdtg. „verbrennen" ab, aber sein eigener Vorschlag (*rappu* „Stock", *lâṭu* „schlagen") befriedigt nicht; vielmehr *l.* etwa = „zähmen", „im Zaum halten"; das mit einer Spitze versehene *rappu* und seine Synonyma sind die hölzernen Instrumente dazu, wie etwa Fuß- oder Handblöcke.

Nr. 48. Vgl. Koschaker, OLZ 1932, 320.

Nr. 50. Die bautechnische Bdtg. von *se/immiltu* wird durch den Vergleich der hebr. und aram. Wörter für „Stiege" gesichert: am ähnlichsten neusyr. *sīmeltā*; mand. *sumbiltā*, altsyr. *sebbeltā*; hebr., jüd.-aram., arab. mit Metathese: *sullam* (Brockelmann, Lex.[2] 455). Alle diese Wörter sind als

[1] Vgl. Meissner, MVAG 1910, 516; Thureau-Dangin, RA 16, 170 (besonders zu beachten: *lā'iṭ kiššati* = *ṣābit kiššati*); Sargon, 8. Feldzug 116; KAH 2, Nr. 158, 30. *lâṭu* (med. ʾ), nicht **la'āṭu* wegen der Stelle Langdon, Neubab. Königsinschr. S. 216, 1; davon wohl *līṭu* „Geisel".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000252

Entlehnungen aus dem Akk. zu betrachten. Die wenigen Stellen, in denen, von der übertragenen Bdtg. „Bergstieg" abgesehen, *s.* sich im Kontext vorfindet, passen zu dieser Identifizierung: so KAR 223, 9, wo jemand auf der Treppe (*bīt simmilti*) zum Dach emporsteigt oder VS 4, 152 (San Nicolò-Ungnad Nr. 327), wonach 3 *s.* (wohl Außentreppen) bis auf weiteres zur Verfügung des Mieters stehen[1]. Das Idg. giš. I.LU fordert einen ursprünglich hölzernen Gegenstand; es ist sonst = *askuppatu*, also wohl 1. Stufe; 2. Stiege. Der Stufenturm von Sippar é-I.LU-an-kug-ga ist demnach ein „Stufenhaus des lauteren Himmels". Für giš. I.LU als geometrischen Terminus vgl. Thureau-Dangin, RA 29, 114.

Nr. 59. Vgl. CT 37, 25 II 24f. *amīlšul-la-nu* = *še-ʾ-r*[*u*]; *amīl*$_{NU}$ = *šeʾru*; sonst *amīl*$_{NU}$ = *nu-ʾ-*[*u*] CT 37, 24 II 18; CT 28, 41, 14b wird die Mißbildung „Schweinelippe" u. a. damit erklärt, daß Ober- und Unterlippe *še-ʾ-ra*. M.'s Deutung ist sehr unsicher, ebenso das von Holma, Quttulu 67 Gesagte. (Auch *šuʾūru* Gilg. Thompson S. 22, 23; UM 5, Nr. 147, 6 ist wohl nicht „behaart", sondern „schmutzig"; dagegen deutet das Idg. des *šuʾūru*-Priesters [Meissner, Beitr. 1, 83, 60] auf eine Art Nasiräer.)

Nr. 60. Daß Meissner die Haupt'sche Bedeutungsbestimmung *irrû* = „Mohn" als sehr wahrscheinlich bezeichnet und Thompson (Herbal 46) von dessen Beweisführung sagt: „in spite of weak premises, he was right", ist schwer zu verstehen, denn alle Voraussetzungen dieser Identifikation sind völlig haltlos. *irrû* ist nach seinem Idg. eine Gurkenart; es wird häufig als Heilmittel verwendet. Diese beiden Momente könnten genügen, um *i.* als Koloquinte zu bestimmen. Aber diese Pflanze scheint schon vergriffen durch *liligû*, die „Durstgurke", die Thompson, Herbal 40 mit gutem Grunde als Koloquinte deutet[2]. Bestätigt scheint diese Identifikation jetzt zu werden durch die Gleichung *liligû* = *pe(q)qû*

[1] Wären dies Teile des Hauses selbst, wäre diese Zusatzbestimmung unnötig.

[2] Vgl. etwa Euting, Reise I 228.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000253

LTBA I Nr. 86, Kol. 10—12, 10; denn hebr. *paqqūʿ* ist nach der überwiegenden Tradition = Koloquinte (Löw, Flora 1, 537ff.). Gegen Thompson spricht nur entscheidend, daß *liligû* und *peqqû* nicht offizinell verwendet werden. Dies aber müßte man von der Koloquinte unbedingt erwarten. Vielleicht darf man daher doch der anderen Tradition folgen, die *paqqūʿ* usf. als Springgurke (Ecballium Elaterium) erklärt. Dazu paßt 1. die Etymologie (Wurzel *pqʿ* = „platzen", vgl. Fitting u. Littmann, ZDMG 65, 345); 2. auch der Name „Durstgurke" ließe sich verstehen, da die ungewöhnlich saftigen Früchte von Ecb. El. im äußersten Notfall zum Stillen des Durstes dienen können.

Für *i.* = „Koloquinte" spricht noch *irrû* = *marru* „bitter" (HWB 139a); sollte sich diese Deutung bewähren, so könnten wir sie auch durch eine treffende Etymologie stützen: *irri qiššê* sind nach CT 3, 3, 33 (Hunger, LSS 1, 1, 52) Gurkenranken; die Koloquinte ist jedoch charakterisiert durch „die viele Meter langwerdenden kriechenden Stengel" (Löw l. c. 538).

Mag also *i.* diese oder jene Gurkenart sein, es ist schwer zu verstehen, warum die „Lebenspflanze" κατ' εξοχην gerade durch *i.* erklärt wird, wenngleich ich solchen gelehrten Erklärungen nicht viel Wert beimesse[1]. Für Harper 771, 6 (von M. zitiert) paßt Koloquinte nicht; noch weniger aber Mohn. Und sollte man überhaupt gerade ein Schlaf- und Betäubungsmittel als „Lebenspflanze" bezeichnet haben?

Nr. 64. Ein sonst nicht zu belegendes Wort **šātu*, **šattu*, das M. als Entsprechung von aram. *šāʿā* = „kleiner Zeitabschnitt" wieder aufleben lassen will, kann ich aus *šāt urri*, *šāt mūši* nicht entnehmen. Diese Ausdrücke erklären sich einfach durch eine Ellipse von *maṣṣartu šāt urri* bzw. *mūši*

[1] Z. B. wird CT 37, 32 IV 29f. ^{šam}ḪUL. ḪAB = *irrû* (!) auch mit dem „Tausendgüldenkraut" *imḫur-līmu* gleichgesetzt; nach Thompson, AMT 58, 1, 11 waren dies aber zwei verschiedene Heilmittel. Oft sind diese Gleichungen so zu verstehen, daß die erste durch die zweite Droge ersetzt werden kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000254

nach Art von (*kakkabū*) *šūt Enlil* und andererseits der bei v. Soden, ZA NF. 6, 195 aufgeführten Beispiele für *šāt* .....; die Variante *šatturri* aus *šāt'urri*. Die geforderte Entsprechung von *šā'ā* müßte **šētu* lauten; bei einer ungewöhnlichen Entsprechung **šattu*, die Delitzsch in *ana šatti* zu finden glaubte, könnte der constr. nur **šatti*, nicht *šāt* lauten, auch würde die angebliche Bedtg. „für immer!" schlecht zu der von *šā'ā* passen. Zudem ist eine Sprache, in der die Wörter für „Jahr" und eine andere Zeiteinheit homonym sind, undenkbar. Aber dieses *ana šatti*, das in neubabyl. Königsinschriften den Übergang vom Baubericht zu der Segens(*naplis*)-Formel anzeigt, bedeutet gar nicht „für die Dauer"; es entspricht vielmehr dem nam-bi-šè, bzw. ḫar-šè-àm der altbab. Königsinschriften, = *a-na šu-a-ti* (Deimel, ŠL 401, 63, vgl. OLZ 1931, 134f.) „daraufhin", „dafür"; [*a-na ša-a-ti* Šamši-Adad I AAA 19 pl. LXXXII Kol. III 6]. So deutlich mit einer leichten Abweichung vom Üblichen („schaue darauf!") Langdon, Neubab. Königsinschr. 88, 13ff. ^{il}*Marduk* ..... *aššatta naplis. ana šatti* ist also eine formell noch nicht sicher erklärbare Variante von *ana šâti*[1]. Die Bauurkunde von Emašdari bietet denn auch anstelle von sonstigem *ana šatti* vielmehr *ana šu-a-tim* (RA 22, 60, 15 = Reuther, Innenstadt 136, 50). Die sumerische Entsprechung e-ne-ra = *ana šatti* (5 R 62, 60) sichert diese Deutung.

B. Landsberger.

7. *šassukku.*

Die Göttin *Bēlet-ṣēri* wird in Zimmern BBR 24 Vs. 36 *šasukkat šamê u erṣetim* und ebd. 87 I 7 (nach Sm. 802) *šassukkat ilāni rabûti* genannt; eine Deutung dieses Beinamens ist bisher m. W. nicht gegeben worden. Meissner wies in TLZ 1911, 676 als erster darauf hin, daß in dem Synonymenlistenbruchstück K. 11773 (CT 18, 14), Z. 11 auch

[1] Vielleicht wurde das Thema *šât* nach Analogie adjektivischer Neutra wie *ṭābtu* mit Feminin-Endung versehen. Etwas verschieden ist der Gebrauch von *a. š.* im Nippur-Kudurru von Nebukadnezar I., Kol. 1, 22; hier leitet es von der Eulogie zur Erzählung über und ist etwa mit „demgemäß" wiederzugeben. Niemals steht *a. š.* parallel *ana matīma, ṣâti, arkât ūmi.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000255

das zu *šassukkatu* gehörige Maskulinum *šassukku* vorkommt. Aus dem dieses Bruchstück ergänzenden Duplikat VAT 10233 (LTBA II 11) lernen wir, daß dieses *šassukku*(!) mit *tupsarru* gleichgesetzt wurde; dazu paßt, daß die *Bēlet-ṣēri* neben *šassukkatu* auch öfters den Titel *tupsarratu* führt (vgl. Deimel, Panth. Nr. 368). Eine weiterer Beleg für das Maskulinum ist Ebeling, Tod und Leben Nr. 1, 3: . .*pān*(?) *ša-as-su-ki* (!) *en-qu-ú-ti* (nach Kollation des Originals). Genau läßt sich die Bedeutung dieses im späteren Akkadischen nur poetischen Wortes aber erst auf Grund der sumerischen Entsprechungen bestimmen. In der I. Tafel der Serie lú = *amēlu* (VAT 10216 = Meissner, Beitr. z. ass. Wb. I 76ff.) finden wir Kol. III 1 die Gleichung dto. (= dub-sar)-a-šag$_4$-ga = *ša-as-ḫe-pi*, deren akkadische Spalte sicher zu *ša-as-*[*suk-ku*] zu ergänzen ist.[1] Hiernach ist *šassukku* der „Schreiber", genauer „Buchführer des Feldes". Wie die Bildung und die von Meissner TLZ 1911, 676 mit Recht damit in Verbindung gebrachte sumerische Glosse šá-su-ug zu dem Ideogramm SAG-[...] in K. 14135, 2 (CT 19, 40) zeigen, ist *šassukku* ein sumerisches Lehnwort. Dieses unvollständige Ideogramm läßt sich jetzt ergänzen. In SLT 109, einem altbab. einsprachigen Vorläufer der Serie lú = *amēlu* (vgl. Landsberger hier S. 187) steht nämlich hinter dem dub-sar-a-šag$_4$-ga (Col. III 4) ebd. 5 der Beamtenname sag-x (s. u.), der nach dem Zusammenhang und der eben genannten Stelle K. 14135, 2 sicher šassu(g) zu lesen ist (< sag-sug oder sag-su-a(k)[2]). Wir werden demnach das bisher ungedeutete zweite Zeichen (= Thureau-Dangin REC 447) dieses Wortes sug$_5$ bzw. su$_{14}$ zu lesen haben (ich umschreibe es als su(g)$_5$). Dieser Beamtenname ist in den sumerischen Wirtschaftstexten sehr häufig, wenn auch die Lesung bisher unbekannt war. Er wurde zuerst von Hrozný in WZKM 23, 203f. unter Nennung zahlreicher Belegstellen besprochen. Hrozný hat zwar die Urform des Zeichens SU(G)$_5$ auf Grund der Inschrift des Lupad richtig bestimmt, hat aber sowohl in der Identifikation dieses

---

[1] In der folgenden Zeile III 2 ist mit Landsberger gewiß LÚ. gán (mu-lu-[....)g]íd = *a-bi áš-*[*li*] zu lesen, da der lú-gán-gíd auch im Obelisk des Maništusu C XIV in Verbindung mit dem *šassukku* begegnet.

[2] Beide Grundformen des Wortes sind möglich; allerdings spricht der Genetiv (dam) sag-su(g)$_5$-ka DP 133 V 5 mehr für die zweite Möglichkeit. (Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß statt su(g) vielmehr t/du(g) zu lesen ist, wie akk. *šassūru* aus šà-tùr, *Nisaba* aus Nidaba entstanden ist.) An dieser Stelle sei B. Landsberger herzlich für seine Unterstützung bei der Deutung des Wortes gedankt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000256

Zeichens mit neuass. MAL + AŠ wie in der Deutung des Beamtennamens als „Kanalmeister" geirrt. Etwa gleichzeitig schrieb Thureau-Dangin in Arch. u. ass. Studien, H. Hilprecht gewidmet, S. 157 Anm. 2 im Anschluß an einen altbab. Brief (jetzt VAB VI 64) über diesen Beamten und unterschied dabei (gegen REC 447) richtig zwischen dem Zeichen $SU(G)_5$ und dem noch von Deimel in LAK Nr. 666 damit vermengten nicht gunierten ṬU. Die Bedeutung des Wortes bestimmte er ungefähr richtig als „administrateur du domaine (royal)". Nach dem von ihm behandelten Brief sowie dem seither bekannt gewordenen Brief ABPh. 32 (vgl. Ungnad ebd. S. 23[1]) hatte der *šassukku* in der altbab. Zeit über die als Lehnsgüter vergebenen königlichen Felder sorgfältig Buch zu führen (es wurde besonders auf genaue Grenzangaben Wert gelegt!) und die pünktliche Erfüllung der Lehnspflichten (vgl. KH § 27ff.) zu überwachen. Hiernach dürfte die Übersetzung „Katasterdirektor" angemessen sein. Ein allzu hoher Beamter scheint der *šassukku* in altbab. Zeit nicht gewesen zu sein; in der vorsargonischen Zeit hatte er aber einen vornehmen Rang inne; denn der $sag\text{-}su(g)_5$ Lupad konnte sich sogar eine Stele setzen lassen (vgl. Hrozný l. c.). Welche Funktionen er in den verschiedenen Zeiten im einzelnen ausübte, kann hier nicht untersucht werden; erwähnt sei nur noch, daß er nicht nur in Lagaš und Šurippak häufig bezeugt ist (vgl. Deimel ŠL Nr. 115, 303), sondern auch schon auf einer Kiš-Tafel aus der Ǧemdet-Nāṣr-Zeit vorkommt (OEC VII 13 II 2). — Das Zeichen $SU(G)_5$ ist nun weder mit dem nicht gunierten ṬU identisch (s. o.) noch ein irgendwie zusammengesetztes Zeichen[1], sondern es ist ein einfaches Zeichen, dessen Bildbedeutung allerdings nicht klar ist. Nach der altbab. Zeit ist es ungebräuchlich geworden und wurde in den jüngeren Texten schlecht durch ṬU wiedergegeben (vgl. mit Thureau-Dangin l. c. den der Nin-isinna beigelegten Namen: $sag\text{-}su(g)_5$ (= ṬU)-an-na Reisner SBH 11 Rs. 6 = Langdon, Liturgies Nr. 73 Rs. 24); in dem späteren Zeichen ṬU sinddemnach vier archaische Zeichen zusammengefallen. — Ob man nun aus dem Titel *šassukkatu* schließen darf, daß die *Bēlet-ṣēri* (= Nin-gú-edin-na) ursprünglich eine Schutzgottheit der Feldgrenzen gewesen sei, scheint mir recht fraglich, denn in den späteren Texten war *šassukk(at)u* offenbar einfach ein poetisches

[1] Langdon in OEC VII Zeichenliste Nr. 396 und, ihm mit Vorbehalt folgend, Deimel ŠL Nr. 234 wiederholen den Irrtum Hrozný's (s. o.); den $sag\text{-}su(g)_5$ führt Langdon aber entgegen der Zeichenform seiner Kopie fälschlich unter dem nicht gunierten ṬU auf (bei ihm Nr. 394); ein guniertes $SU(G)_5$ gibt es übrigens gegen Langdon Nr. 397 nicht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000257

Wort für „Buchführer(in)" (so gewiß auch in dem eingangs zitierten Ebeling, Tod und Leben Nr. 1, 3); auch der Beamte *šassukku* ist in der späteren Zeit nicht mehr bezeugt. Die *Bēlet-ṣēri* wurde in dieser Zeit gewiß vornehmlich als „Buchführerin" der Unterwelt verehrt. Zu den mit dieser Gottheit verknüpften religionsgeschichtlichen Fragen vgl. noch Zimmern, Der bab. Gott Tammuz S. 713.

8. Nachträge.

Im Bulletin of the John Rylands Library Manchester, Vol. 16, 507—528 hat T. Fish eine Anzahl altbabylonischer Briefe veröffentlicht und (leider wenig befriedigend) bearbeitet. Da mir diese Veröffentlichung erst nach Abschluß des Druckes meiner Arbeit über den hymnisch-epischen Dialekt bekannt wurde, seien die für die oben behandelten Fragen bedeutsamen Formen hier kurz nachgetragen.

Zu Teil I 183, 24. Die Maskulinform *kâšum* ist jetzt auch noch durch *ka-šu-um* Fish Nr. 888, 42 bezeugt.

Zu Teil I 186[1]. Ein weiterer Beleg bei Substantiven: *a-bu-ka ù be-li-i̯a-a iq-ta-ab-bu-ni* Fish Nr. 890, 36f.

Zu S. 100. Vgl. noch die Formen *wa-ar-ka-an-nu-um* Fish Nr. 891, 13 (das doppelte *n* fällt sehr auf!) und (zu Anm. 4) *an-na-nu-um* ebd. 885, 11.

Zu S. 114. Daß die Endung *-išam* bei Pronominalstämmen im Altbabylonischen genau die gleiche Bedeutung hat wie im Altassyrischen, wird jetzt durch das altass. *ammišam* entsprechende Adverbium *ú-ul-li-ša-am* „dorthin" Fish Nr. 888, 17 bewiesen.

Zu S. 134, 14 ist die Form *i-nu-mi-šu* Fish Nr. 897, 16 nachzutragen.

Zu S. 139. Vgl. noch *i-na ki-mi-na-an-na* „in einer Zeit wie der jetzigen" Fish Nr. 888, 28.

Ferner ist in der Übersicht auf S. 111 noch die Form *nu-ri-iš-ki* (*ana*) VS X 215, 24 nachzutragen: *pa-al-sà-a-ši-im*[1] *ki ilušamšim ni-šu*(!) *nu-ri-iš-ki* „Es schauen wie auf die Sonne die Menschen auf (dich,) dein Licht." — Rs. 1 dieses Textes ist gegen o. S. 150, 19 *im-ri li-ri-iš ka-ba-at-tu-uk* zu lesen.

[Der neue Zylinder des Šamši-Adad I (Thompson, AAA 19 pl. LXXXI ff.) ergibt folgende Nachträge: Zu Teil I 202 f.: *ma-an-na-ma* (Kol. II 9); zu ebd. 208: *mi-im-mu-šu* (Kol. II 8); zu ob. S. 108 ff.: *aḫ-ri-ti-iš* u_4*-mi la-ba-ri-iš bītim* (Kol. III 11 f.). K.-Z.]

W. v. Soden.

---

[1] *ši* ist wohl ein Schreibfehler für *ki*, der durch den Wechsel zwischen 3. und 2. Person in dieser Strophe veranlaßt wurde.

Bücherbesprechungen.

Jordan, Dr. Julius: Erster vorläufiger Bericht über die von der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Uruk-Warka unternommenen Ausgrabungen. Nebst den inschriftlichen Quellen zur Geschichte Eannas von Dr. Albert Schott (= APAW, Phil.-hist.-Kl. 1929 Nr. 7). 4° 67 S., 31 Tafeln und 18 Abb. im Text.

—: **Zweiter vorläufiger Bericht** über die von der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Uruk unternommenen Ausgrabungen (= APAW, Phil.-hist. Kl. 1931 Nr. 4). 4° 55 S., 6 Tafeln und 44 Abb. im Text.

—: **Dritter vorläufiger Bericht** über die von der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Uruk unternommenen Ausgrabungen (= APAW, Phil.-hist. Kl. 1932 Nr. 2). 4° 37 S., 24 Tafeln und 3 Abb. im Text.

Die überragende Bedeutung der deutschen Ausgrabungen in Uruk für die Genese der babylonischen Kultur und damit für unsere Anschauung vom Werden der höheren Kulturen überhaupt ist in der Fachliteratur bisher nicht genügend hervorgehoben und über diese hinaus kaum bekannt geworden. Mit schätzenswerter Zurückhaltung hat Jordan, der Leiter der ersten drei Kampagnen und geistige Vater der ganzen Ausgrabung, darauf verzichtet, mit den hohen chronologischen Zahlen, die sich ihm ergaben, Sensation zu machen; aber in welchem Grade seine Ergebnisse trotzdem „sensationell" sind, wird man unschwer erkennen, wenn man rein mengenmäßig das bisher über die vorgeschichtlichen Perioden Bekannte mit dem Neugewonnenen, die bisher angewandten nebelhaften Begriffe „archaisch" und „hocharchaisch" mit der von Jordan erarbeiteten klaren Schichtenabfolge, endlich die bis vor kurzem herrschende grundfalsche Gesamtanschauung (s. S. 241) mit dem neuen, differenzierten aber gesicherten Befunde vergleicht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000259

Nachdem im ersten Ausgrabungswinter jüngere Kultbauten zutage gefördert wurden, von denen der Ištar-Tempel des Karaindaš durch seine singuläre Anlage und seine eigenartige kunstvolle Fassade am bemerkenswertesten ist, wurde vom zweiten Jahre ab der Spaten der Ausgräber von selbst in die Perioden gelenkt, in welchen, im großen gesehen, die eigentliche Bedeutung Uruks lag, in die Zeiten vor Urnanše. Die Tradition der Babylonier selbst, die Eanna und die Stadtmauer von Uruk als Werk des Gilgameš und der sieben Weisen betrachtete, hat davon zwar nicht viel gewußt, denn sie reicht nicht über die Jordan'sche Schicht I zurück, erfaßt auch nicht mehr den Anfang dieser; was vor ihr lag, verlegten die Babylonier in die Zeit „vor der Flut". Wohl aber hat die Schrift Kunde von der einstigen Bedeutung Uruks erhalten: nach seinem Ideogramm, Hügel + Turm, war zur Zeit der Schrifterfindung Uruk „die Stadt" schlechthin, während die Ideogramme von Ur, Larsa, Kullab, Ḫallab erst durch Zusätze zu diesem alten Schriftzeichen unterschieden werden. Im Gebiete des Tempels Eanna hat Jordan von der Schicht des Urnanše, die 21 Meter über dem Grundwasser liegt, die Grabung fast bis zum Nullpunkte in die Tiefe geführt und dabei in lückenloser Abfolge mit größter, auch dem Laien evidenter Klarheit Periode über Periode bloßgelegt. Nicht weniger als 18 Schichten konnten dabei unterschieden werden; diese Schichten sind als Bauschichten zu verstehen; bei Schicht I hat sich inzwischen eine Unterteilung in mindestens drei, wahrscheinlich noch mehr Bauzeiten, ebenso bei IV in drei Bauperioden als notwendig erwiesen (3. Ber. S. 9 bzw. 13). Diese Schichten lassen sich zu Kulturperioden zusammenfassen, nicht auf Grund willkürlich herausgegriffener Merkmale, sondern auf Grund der Gesamtphysiognomie, wie sie sich in Bauweise, Kunst, Glyptik, Keramik kundgibt:

1. I. Plankonvex-Zeit (diese sehr klare Abgrenzung nach der Ziegelform durch die Bezeichnung Lagaš-Periode zu ersetzen, wie es Christian, WZKM 38, 183 vorschlägt, empfiehlt sich keineswegs, denn in Lagaš sind nur die letzten drei Generationen dieser Kulturperiode hinreichend bezeugt);
2. II—III. Ǧemdet-Nāṣr-Zeit;
3. IV—VI. Uruk-Periode;
4. VII—XII. elObeid-Periode;
5. XIII.—... Urzeit.

(Die Abgrenzung zwischen 4. und 5. ist noch unsicher.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000260

Gleichzeitig mit Jordan (1929/30) hat auch Woolley in Ur an zwei verschiedenen Stellen Tiefgrabungen ausgeführt, die ebenfalls auf eine lange und bewegte Vorgeschichte der babylonischen Kultur schließen lassen; da er aber kein Gelände mit übereinanderliegenden Bauschichten zur Verfügung hatte, kam die Schichtenfolge nur undeutlich heraus. Er mußte teils nach Siegelzylinder-Straten datieren, teils auf Periodenunterscheidung überhaupt verzichten. So liefert Uruk die relative Datierung für die Funde der übrigen in so alte Zeit zurückreichenden Grabungsstätten Babyloniens und seines Kulturkreises, während diese das in Uruk gefundene Material ergänzen, was bei einzelnen Perioden, so insbesondere bei der einstweilen in Uruk noch sehr mangelhaft belegten wichtigen Periode I, notwendig ist. — Wollen wir das Wichtigste, was an Jordans Ergebnissen völlig neu ist, herausheben, so müssen wir anführen: der Riemchen-Ziegel als Charakteristikum von Periode II—IV erkannt; reine Bilderschrift in größeren Lagern schichtenmäßig festgelegt (Schicht IV); Tempel- und Stufenturm-Bauten der Perioden II—VI rekonstruiert (dies wohl das überraschendste Ergebnis); Entwicklungsgang der Glyptik durch Bauschichten gesichert.

Die meisten der bisherigen und wohl auch der künftigen Funde lassen sich nunmehr mit Leichtigkeit in den gewonnenen Rahmen der Kulturperioden einordnen, und schon jetzt können wir innerhalb dieser durch feinere Unterscheidungen die einzelnen Verlaufsphasen der Entwicklung verfolgen; dagegen stellt es außerordentliche Anforderungen an das wissenschaftliche Taktgefühl, diese Perioden in absoluten Zahlen zu taxieren. Hier muß sich der an der Analogie späterer, gesicherter Perioden geschulte Blick der Ausgräber verbinden mit dem Feingefühl des Kulturhistorikers, der das Auf und Ab der Entwicklung innerhalb einer Kulturperiode auf seine vermutliche Dauer abschätzt. Jordan selbst scheint uns sehr vorsichtig zu Werke gegangen zu sein, wenn er das obere Ende von Schicht I auf ca. 3000, Schicht V auf ca. 4000 festsetzt. Allerdings erscheint das erste Datum etwas zu niedrig. Denn setzen wir Urnanše um 2800 an (der niedrigere Ansatz von Christian-Weidner beruht auf Streichung der Gutium-Periode und Verkürzung des Zeitraumes Urnanše bis Urukagina), so würde die gesamte Plankonvex-Zeit bis zu ihrem letzten Vertreter Eannatum nur etwa 250 Jahre umfassen; aber schon die Blütezeit dieser Periode, die durch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000261

die erste Dyn. von Ur, sowie durch die Königsgräber von Ur repräsentiert ist, erfordert bei knappster Bemessung 200 Jahre, schon in Anbetracht der uns überlieferten Königsnamen; rechnen wir nun weiter die Zeit vor der höchsten Entwicklung sowie die Entstehungszeit dieser Kultur, die nach allen Indizien auf einer Tabula rasa aufgebaut hat, hinzu, so werden wir mindestens bis 3200 für ihre Anfänge zurückgehen müssen. Nicht nur Uruk, wo drei oder mehr Bauperioden im Tempel von dieser Kultur umfaßt werden, sondern auch die mächtigen Straten von Ur, Lagasch, Kisch und Fara sprechen zugunsten einer Taxierung dieser Periode auf ein halbes Jahrtausend. Hoffentlich bringen die an mehreren Ausgrabungsorten zutage getretenen Funde aus dieser Zeit bald für den letzten Teil dieser Periode die schon längst erwartete inschriftliche Klärung, während für den Gesamtverlauf dieser Kulturperiode die Aufstellung exakter Entwicklungsreihen von Ziegelformaten und Siegelbildern wie auch die Beobachtung der Bart- und Gewandtracht wenigstens die relative Aufeinanderfolge der Fundstücke, die noch lebhaft umstritten ist, sichern kann. Die Verlegung der Blütezeit von I auf 3500 und die folgenden Jahrhunderte (Woolley) läßt sich kaum rechtfertigen. So erheben die neuen Tatsachen ebenso sehr Protest gegen unberechtigt hohe Datierung der obersten archaischen Schichten wie gegen die Minimalchronologie, die es als ihre Aufgabe ansieht, alle Daten so weit wie irgend möglich zu drücken; sie hat ihre Methode zu einem ganzen System ausgebaut, große Kulturperioden auf ein kurzes Jahrhundert zu reduzieren, feinere Unterscheidungen nicht zuzulassen, Übergangsperioden zu streichen und auch bei der relativen Datierung die Kulturphänomene prinzipiell für spät zu erklären, was wir im Interesse einer voraussetzungslosen Interpretation der neuen kulturhistorischen Tatsachen aufs tiefste bedauern.

Mag es auch Ketzerei gegen das Dogma der Minimalchronologie sein, nach dem die höhere Kultur in einem relativ kurzen, für uns greifbaren Zeitraum entstanden ist, so dürfen wir es heute anhand der gewiß sehr vorsichtigen Schätzungen Jordans ruhig aussprechen, daß die Entstehungszeit („Vorgeschichte") der höheren Kultur bis zur eigentlich historischen Periode, in der zuerst Königsinschriften verfaßt wurden und in die demgemäß auch die historische Erinnerung zurückreicht, auf etwa zwei Jahrtausende zu veranschlagen ist. Gegenwärtig ist der Abdruck eines Siegelpetschaftes aus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000262

Schicht XII (dritter Vorbericht Tf. 19) das älteste Wahrzeichen der höheren Kultur. Aber die Grenze zwischen der schon individuelle Züge aufweisenden „Vorgeschichte Babyloniens" und der Urgeschichte, deren Zeugen an allen Stellen der Erde auftreten, ist noch nicht sicher gezogen.

Diese neu gewonnene bzw. gesicherte Anschauung steht allerdings im krassen Gegensatz zu der vor den Ausgrabungen von Ur und Uruk herrschenden, wie wir sie etwa noch 1925 bei Eduard Meyer, Die ältere Chronologie Babyloniens, Assyriens und Ägyptens S. 39 lesen können. Wenn hier die Priorität der ägyptischen Kultur damit begründet ist, daß „in den ältesten erhaltenen Monumenten Babyloniens die bildende Kunst — und das Gleiche gilt von der Architektur — noch auf einer ganz primitiven Stufe stehe", so genügt jetzt ein Hinweis auf die mit Urnanše zumindest gleichzeitigen, großenteils aber vor dessen Zeit liegenden Funde von Ur oder, falls diese Datierung nicht anerkannt wird, auf die künstlerisch vollendeten Siegelabrollungen der Schicht IV von Uruk oder gar auf den „weißen Tempel" der Schicht VI, um dieses Argument völlig zu entkräften. Ohne die leidige Prioritätsfrage neu aufzurollen, wird nunmehr die ägyptische Vorgeschichte, die natürlich nicht annähernd über so aufschlußreiche Schichtenfolgen verfügt wie die babylonische, in ihren allgemeinsten Datierungs- und Verlaufsfragen von der letzteren zu lernen haben. Dabei besteht Aussicht, daß Siegelzylinder-Funde in Ägypten bald auch spezielle Synchronismen ergeben, denn der ganz Vorderasien umfassende Herrschaftsbereich der babylonischen Glyptik macht an den Grenzen Ägyptens nicht Halt. Allerdings ist es durchaus möglich, daß die historische Tradition der Ägypter weiter zurückreicht als die babylonische, da hier möglicherweise der Kulturbruch zwischen Schicht II und I die geradlinige Entwicklung der Schrift und ihre Verwendung zu höheren Zwecken gehemmt hat. Aber geschrieben hat man wohl in Babylonien früher als in Ägypten, denn in Mesopotamien hat das Bedürfnis des wirtschaftenden Volkes zur Erfindung der Schrift geführt, nicht erst der Luxus der Könige, wie bei den auf Stein geschriebenen ältesten Dokumenten der Ägypter.

Die durch die Ausgrabungen in Uruk ermöglichte exakte schichtenmäßige Datierung der Siegelzylinder hat für den ganzen großen Bereich dieses babylonischen Kulturkreises Geltung und zeigt am besten, wie die Funde von Uruk weit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000263

über die Grenzen der eigentlichen Assyriologie hinauswirken. Auch die allgemeine Prähistorie wird sich ständig mit ihnen auseinandersetzen müssen. Der Assyriologe selbst, der erst jetzt auf die den Menschen von jeher beschäftigenden Fragen nach den Anfängen, der Urzeugung der Kultur Auskunft zu geben berechtigt ist, gewinnt zunächst die negative Überzeugung, daß von einer einheitlichen, geradlinigen, zielgerichteten Entwicklung der Kultur im Sinne eines strengen Evolutionismus nicht die Rede sein kann. Trotzdem kann er die für eine einheitliche Betrachtung und Behandlung der Jahrtausende notwendigen Konstanten finden in den „Urformen", die sich, zähe am Boden haftend, über den Wechsel der Rassen, Sprachen, Wirtschaftsformen hinweg, oft durch Tradition geheiligt, durch die Jahrtausende hindurch erhalten. Diesen von Andrae in glücklicher Weise für die Grundformen des Tempelbaues geprägten, aber vielleicht allzu stark mit konkretem Ideengehalt gefüllten Begriff auf möglichst viele Gebiete der Kultur auszudehnen und sich so Paradigmen für den Wandel der kulturellen Phänomene zu schaffen, wird die nächste Aufgabe des Kulturhistorikers sein. Ein solches Verfolgen der einzelnen Motive durch den ganzen überschaubaren Zeitraum der Entwicklung wird wohl fruchtbarer sein als die beliebte Zuordnung bestimmter Formen des Kulturguts an bestimmte Völker. Derartige Schlüsse etwa von der Keramik auf das Volkstum der Kulturträger werden immer unsicher sein. Die Frage beispielsweise, welche Phase der babylonischen Kultur der Einwanderung der Sumerer entspricht, läßt sich auch heute noch nicht beantworten. Wohl hat Jordan es wahrscheinlich gemacht, daß zwischen Schicht II und I die Einwanderung von Barbaren liegt, daß die Steintempel von Schicht V der Zuwanderung eines Bergvolkes zuzuschreiben sind, aber die erwähnte Bodenständigkeit der Kultur setzte sich, wie wir es auch in den historischen Perioden beobachten, meistens gegen die Einwanderer durch. So haben wir aufgrund des Studiums der ältesten Schrift, das Falkenstein mit der Veröffentlichung der alten Schriftdenkmäler von Uruk übernommen hat, keinen Anlaß, von der Annahme abzugehen, daß wir die Sumerer tatsächlich als die Erfinder der Schrift anzusehen haben, daß also die Zerstörer der Ǧemdet-Nāṣr-Kultur nach einem Vakuum wieder auf den alten Grundlagen der sumerischen Kultur aufbauten. Aber auch der Erforscher dieses wichtigsten Überlieferungsgutes, der Schrift, kann keinen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000264

geradlinigen Entwicklungsverlauf sehen, wie er überhaupt seinen Gegenstand nicht als anschauliches Ganzes darstellen kann, sondern er wird ihn lösen müssen in ein Bündel von „Urformen". Eine solche Urform stellt jedes einzelne Schriftzeichen und der damit bezeichnete Gegenstand dar, womit ein überaus fruchtbares Feld kulturgeschichtlicher Forschung neu geöffnet ist; man denke etwa daran, welche Schlüsse das Zeichen für den Pflug ermöglicht.

Nur sehr summarisch und in großen Zügen konnten wir auf die zahlreichen Problemstellungen hinweisen, welche die durch Jordan begründete wissenschaftliche Vorgeschichts-Forschung von uns fordert. Wir danken Jordan dafür, daß er durch seine feine und sichere Beobachtungsgabe, sowie durch seine unermüdliche Beharrlichkeit diese wissenschaftlichen Grundlagen geschaffen, wir danken der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft, daß sie den richtigen Mann an den richtigen Ort gestellt hat.

B. Landsberger.

Freiherr von Oppenheim, Max: Der Tell Halaf. Eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien. Leipzig, Brockhaus, 1931. 276 S., 64 einfarbige und 4 farbige Tafeln. Geh. 12, geb. 14 RM.

Die Veröffentlichung der Ergebnisse, die die Ausgrabungen des Freiherrn von Oppenheim auf dem Tell-Halaf gehabt haben, ist ein Ereignis, das alle am Alten Orient Interessierten mit Spannung erwartet haben. Man wußte einiges von ihnen aus des Autors kurzem Bericht „Der Tell Halaf und die verschleierte Göttin" (AO 10, 1, 1909), aus gelegentlichen Erwähnungen und Abbildungen von Fundstücken, die der Krieg verschlagen hatte, aus der Sammlung, die ins Britische Museum gelangt ist[1]. Überschauen konnte man sie erst, als Freiherr von Oppenheim sein „Tell-Halaf-Museum" (Charlottenburg, Franklinstraße 6) eröffnete. Und nun macht der Ausgräber die Kultur des Tell-Halaf in Wort und Bild auch dem zugänglich und verständlich, der nicht so glücklich ist, die Originale selbst betrachten und studieren zu können. Das Buch wendet sich an einen größeren Leserkreis, die genaue Darlegung des Grabungsbefundes und die Veröffentlichung der Fundstücke mit allem wissenschaftlichen Beiwerk bleibt einem größeren Werke vorbehalten.

[1] Syria 5 (1924) Taf. 29f.; Hogarth, Kings of the Hittites (1926) Fig. 4, 49, 50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000265

Es ist in der Tat eine neue Kultur, die hier dem Boden Mesopotamiens entstiegen ist; sie in das große Ganze der altorientalischen Kulturentwicklung einzuordnen das große Problem, das der Tell-Halaf stellt. Schon wegen seiner Lage ist dieser Fundplatz wie kein anderer geeignet dafür wichtige Anhaltspunkte zu liefern. Denn in der Mitte zwischen Ninive und Kargamiš gelegen, ist er der einzige Ruinenhügel Ober-Mesopotamiens, der bisher wissenschaftlich erforscht wurde. Hier sollte, darf man erwarten, die kulturelle Mittelstellung Mesopotamiens zwischen Babylonien-Assyrien und den Ländern am Mittelmeer deutlich werden.

Aus Nordsyrien sind Steinbilder des gleichen Stils, wie sie der Tell-Halaf überreich geliefert hat, seit langem bekannt. Man nennt sie, durch eine eigentümliche Entdeckungsgeschichte in die Irre geführt, noch immer „hethitisch". Aber infolge der genaueren Kenntnis der Geschichte des II. Jahrtausends, die namentlich der Erschließung des Tontafelarchivs von Boğazköy zu verdanken ist, beginnt sich die Ansicht immer mehr durchzusetzen, daß die sog. hethitische Kunst Nordsyriens mit dem großen Hethiter-Reich Kleinasiens genetisch nichts zu tun hat, daß sie vielmehr dem Volke zuzuschreiben ist, das vor dem Vordringen der Hethiter über den Taurus ganz Ober-Mesopotamien vom Mittelmeer bis zum Zagros beherrschte: den Ḫurritern (Subaräern). Der Tell-Halaf verstärkt diese Ansicht weiter; ja er erhebt sie, mindestens in ihrem negativen Teil, zur Gewißheit. Denn das Chabur-Quellgebiet ist niemals ein Teil des Hethiter-Reichs gewesen, Hethiter-Könige haben es höchstens einmal auf einem Raubzug betreten. Die Kunst des Tell-Halaf kann also nicht hethitisch sein.

Daß sie ḫurritisch sei, ist zunächst nur eine Hypothese. Sie geht davon aus, daß die nach dem Boğazköy-Fund notwendige schärfere Fassung des Begriffs „Hethiter" zwingt, zwischen Anatolien und Nordsyrien einen Trennungsstrich zu ziehen. Die leider wenig zahlreichen Sprachdenkmäler Ober-Mesopotamiens zeigen aber zusammen mit dem Material an Eigennamen und im Einklang mit den historischen Nachrichten, daß im II. Jahrtausend in Ober-Mesopotamien die Ḫurriter heimisch gewesen sind. Nichts liegt näher als die Annahme, daß die für Ober-Mesopotamien und Nordsyrien so charakteristischen Steinbilder in die politische Blütezeit fallen, die das Land unter ḫurritischer Führung durchlebt hat. Damit rühren wir schon an das zentrale Problem der Da-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000266

tierung. Die historische Überlieferung liefert nämlich keinen Anhalt dafür, daß Ḫurriter vor 1900 in Obermesopotamien gelebt und geherrscht haben[1]. Sie werden zuerst gelegentlich der Kriegszüge erwähnt, die die großen Könige des älteren Ḫatti-Reiches nach Nordsyrien, ja bis nach Babel geführt haben (18. Jahrhundert). Die altassyrischen Texte des 20. Jahrhunderts, die einen engen Verkehr zwischen Assur und Kappadokien, der durch Ober-Mesopotamien führen mußte, beweisen, wissen nichts von den Ḫurritern. Die spärlichen ḫurritischen Eigennamen, die sie bieten, gehören Assyrern an; und im assyrischen Winkel bietet das Auftreten von Ḫurritern im III. Jahrtausend ja nichts Überraschendes. Das Aufhören der assyrischen Handelstätigkeit weist mit aller Entschiedenheit auf eine große Katastrophe hin, die kaum in etwas anderem als in der Überflutung Ober-Mesopotamiens durch die Ḫurriter bestanden haben kann[2]. Auch in der Zeit der Dyn. von Akkad, für die wir einiges über Ober-Mesopotamien aus den Original-Inschriften der Könige Sargon und Narām-Sin wissen, ist nicht das mindeste über Ḫurriter in diesem ganzen Gebiet bekannt. Das ist nicht nur ein argumentum e silentio; denn ein König, der bei Diarbekir eine Stele hinterlassen hat, müßte von diesem Volke etwas überliefert haben, wenn es damals schon vorhanden gewesen wäre.

Um das auf die Steinbilder des Tell-Halaf anzuwenden, so bedeutet es: sind sie ḫurritisch, dann müssen sie ins zweite Jahrtausend gehören. Freiherr von Oppenheim hält sie gleichfalls für ḫurritisch, aber er datiert sie viel höher hinauf. Dieser Gegensatz in den Ansichten erfordert eine nähere Behandlung. Von der Lösung des Datierungsproblems hängt es ja geradezu ab, welchen Platz wir der Kultur des Tell-Halaf in der Gesamtentwicklung des Alten Orients anweisen. Der Ausgräber kann sich auf die Ansicht eines Kenners altorientalischer Archäologie, die Ansicht von E. Herzfeld, berufen, die in einem dem Buche angefügten Anhang (S. 225—233) kurz skizziert wird[3]. Trotz der Autorität Herzfelds

[1] S. schon Landsberger, ZA NF 1, 232. Der Schluß, der dort auf die Urheber der sog. hethitischen Felsskulpturen gezogen wird, ist mir allerdings nicht recht verständlich. Vgl. gegenüber den Einwendungen von Gadd, RA 23, 68, wieder Landsberger, OLZ 1931, 130.

[2] Bilabel, Geschichte Vorderasiens und Ägyptens I (1927) 138f.; Götze, Das Hethiter-Reich (AO 27, 2) 13.

[3] Zum Problem hat sich Herzfeld schon vorher, ohne auf den Tell-Halaf einzugehen, geäußert in seinen Archäologischen Mitteilungen aus Iran Bd. 2 (1930) Heft 3—4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000267

scheint mir in der Datierungsfrage das letzte Wort noch längst nicht gesprochen. Mit der Datierung der Kunst des Tell-Halaf, die in dem anzuzeigenden Buch unter Berufung auf Herzfeld vertreten wird, kann ich mich nicht einverstanden erklären.

Um zunächst einen ganz rohen chronologischen Rahmen zu spannen, ist es notwendig, den Schichtungsbefund der Grabung zu geben (s. namentlich S. 235). Unter der arabischen und der hellenistischen Schicht, die uns beide hier nicht interessieren, ließen sich folgende vier Schichten unterscheiden:

1. Die assyrische Schicht.
2. Die Schicht der Kapara-Dynastie mit den Monumentalbauten, an und vor denen die Steinbilder angebracht sind.
3. Die Buntkeramik-Schicht.
4. Die Schicht der altmonochromen Keramik (s. namentlich S. 258).

Die assyrische Schicht wird durch Tontafelfunde auf die Zeit zwischen rund 800 und dem Ende des assyrischen Reiches datiert.

Aus der Kapara-Schicht sind ebenfalls einige Inschriften[1] vorhanden, die der Datierung dienlich sind. Br. Meissner, der in einem besonderen Anhang (S. 266) Übersetzungen beigesteuert hat, datiert sie auf Grund von Schrift und Sprache ins 12. Jahrhundert. Obwohl die Keilschrifttexte noch nicht veröffentlicht sind, wird man dem zustimmen. Denn es stimmt trefflich zu der Tatsache, daß in der Kapara-Schicht Eisen angetroffen worden ist; die Eisenzeit Vorderasiens beginnt aber mit der ägäischen Wanderung von 1200. Auch aus historischen Gründen empfiehlt sich Meissners Datierung. Denn nach ihr fällt die Kapara-Schicht zwischen das Ende des Mitanni-Reiches und den Eroberungszug Tiglat-Pilesars I., d. h. in eine Zeit, in die der Ḫilāni-Bau des Kapara vorzüglich passen würde[2]; einem Herrscher dieser

[1] Bedauerlich ist, daß der darin vorkommende Ländername noch nicht entziffert ist. Wenn Meissner *Pa-lit(?)-e-ma* liest, so deutet er durch das Fragezeichen selbst an, daß das wenig befriedigend ist.

[2] Das Bīt-Ḫilāni ist namentlich aus Sencirli von Kilamuwa an belegt. Der Kapara-Bau verlängert die Reihe solcher Bauten nach oben hin. Vgl. zuletzt den Aufsatz von F. Wachtsmuth, Arch. Jb. 46 (1931) 32ff. Der Name hängt zweifellos mit dem heth. Worte *ḫilamar*, Gen. *ḫilamnaš* zusammen, das etwa „Torbau" bezeichnen muß.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000268

Zeit, zwar selbständig, doch ohne größere Macht, würde man es auch am ehesten zutrauen, daß er seine Paläste, wie es in weitem Maße zweifellos geschehen ist, mit älteren Kunstwerken ausstaffierte.

Die Buntkeramik-Schicht ist prähistorisch. Man muß es außerordentlich bedauern, daß die Grabung eine Unterteilung dieser Schicht, die sich zweifellos über lange Zeiträume erstreckt, nicht ergeben hat. An den angeschnittenen Stellen waren die Schuttablagerungen durch die spätere Überbauung anscheinend stark durcheinandergeworfen. Vielleicht gibt es aber doch Stellen, wo sie ungestört beobachtet werden können. Hubert Schmidt, der hervorragende Fachmann, von dem der Verfasser ebenso knappe wie inhaltsreiche Ausführungen über die Buntkeramik als Anhang seinem Buche beigibt (S. 250—265), betont, daß der Tell-Halaf die verschiedensten Waren Vorderasiens am selben Orte biete. Wäre es bei dieser Sachlage nicht besonders wichtig festzustellen, in welcher Aufeinanderfolge sie hier vorkommen? Könnte der Tell-Halaf nicht geradezu zum Zeitmesser Vorderasiens werden? Alle Beteiligten hoffen zuversichtlich, daß es Freiherrn von Oppenheim vergönnt sein möge, seine Forschungen recht bald fortzusetzen. Wir unterbreiten ihm den Wunsch, durch eine Tiefgrabung zu versuchen, in die Struktur der Buntkeramik-Schicht einzudringen. Sie reicht jedenfalls in eine ferne Vergangenheit zurück, bis in die Steinkupfer-Zeit, in der man die Töpferscheibe noch nicht kannte. Wahrscheinlich ist auch anzuerkennen, daß zwischen der Buntkeramik- und der Kapara-Schicht eine Zeitspanne liegt, während der der Tell-Halaf unbewohnt war. Absolute Zahlen können vorläufig nicht angegeben werden. Vielleicht ist das in einer nahen Zukunft möglich, wenn sich etwa über die prähistorischen Fundstätten Assyriens ein Anschluß an die archäologische Chronologie Südmesopotamiens ergibt. Vorläufig können nur zwei „Synchronismen" angeführt werden: Unter der Keramik von Samarra sind einige Halaf-Scherben angetroffen worden, und umgekehrt kommt auch in Tell-Halaf Samarra-Ware vor[1]. In Assur ist die Schicht G/H — sicher

---

Daß man sich soweit verirren kann, das *bīt ḫilāni* als *bīt Hellani* „hellenisches Haus" zu erklären, wie in Wasmuths Lexikon der Baukunst I (1929) 203 s. v. Assyrien zu lesen ist, ist mir völlig unverständlich.

[1] E. Herzfeld, Die vorgeschichtlichen Töpfereien von Samarra (1930), VIf., 92ff.

älter als die Akkad-Zeit — bereits ohne Buntscherben, solche sind aber in tieferen Lagen Assurs gelegentlich aufgetaucht[1]. Damit soll über das Ende der Buntkeramik des Tell-Halaf nichts ausgesagt sein, sie beginnt aber jedenfalls vor rund 2700 und geht wahrscheinlich nicht unbeträchtlich weiter zurück.

Die Schicht der monochromen Keramik muß dann noch weiter zurückführen, ohne daß sich vorläufig irgend etwas Genaueres ausmachen ließe.

In welche Schicht gehören die Steinbilder? Das haben wir nun, zu der uns interessierenden Datierungsfrage zurückleitend, zu fragen. Sie sind in der Kapara-Schicht gefunden; aber wie der Ausgräber richtig ausführt, sind sie an den Bauten Kaparas zum zweitenmale verwendet (S. 104f., 115, 127f., 128)[2]. Sie tragen zwar vielfach die Kartusche Kaparas, aber schon die Nachlässigkeit, mit der diese vielfach angebracht ist, zeigt, daß sie nachträglich daraufgesetzt ist. Die Ansicht des Ausgräbers geht dahin, die Platten seien der Buntkeramik-Schicht entnommen worden. Diese Annahme scheint mir nicht verpflichtend zu sein. Der Zusammenhang zwischen Reliefplatten und Buntkeramik ist durch nichts bewiesen. Sie sind nirgends so zusammen gefunden, daß ihre Zusammengehörigkeit sichergestellt wäre. Man müßte dazu Reliefplatten, und seien es auch nur Trümmer, in der Buntkeramik-Schicht feststellen. Sie müßten unter allen Umständen aufzufinden sein; denn es ist ausgeschlossen, daß die Beraubung in dem Maße erfolgt sei, daß auch nicht die geringste Spur übrig geblieben wäre. Es zwingt uns also nicht das mindeste, die Reliefplatten nach der Buntkeramik zu datieren. Beides muß vielmehr unabhängig von einander zeitlich eingeordnet werden. Ist der Tell-Halaf in der ersten Hälfte des II. Jahrtausends wirklich unbewohnt gewesen, so besteht durchaus die Möglichkeit, daß Kapara die Platten von einer nahegelegenen Ruine geholt hat, die seinem Zugriff ohne große Mühe zugänglich war. Unter Umständen aus Fecheria. Zunächst wissen wir also nur, daß die Reliefs

---

[1] W. Andrae, Die arch. Ischtar-Tempel (1922) 16, 117.

[2] Das hat sein Analogon in Kargamiš. Wie Unger, Reallex. der Vorgesch. 6, 226 richtig ausgeführt hat, hat der jüngste Kargamiš-Stil ältere Platten umgearbeitet oder sogar abgemeißelt, um die Steine ein zweitesmal verwenden zu können. Auch hier sind offenbar Platten älterer Bauwerke in jüngeren wieder verwendet worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000270

älter sind als rund 1280[1]. Alles andere kann nur durch stilistische Untersuchung und Vergleich mit anderen datierten Monumenten des Alten Orients ausgemacht werden.

Es ist zuzugeben, daß auch Herzfeld diesen Weg einschlägt. Wie erklärt es sich, daß er zu einem Ergebnis kommt, das wir ablehnen müssen? Er begeht, wie mir scheint einen grundlegenden Fehler: er treibt stilkritische Untersuchung, ohne sich um die geschichtliche Entwicklung zu bekümmern. Gewiß ist das Primitive und Urtümliche älter als das künstlerisch Verfeinerte und Durchgebildete. Aber das gilt nur innerhalb einer geschlossenen Kulturprovinz, solange sie sich von außen ungestört entwickelt. Niemandem wird es einfallen, etwa eine Dipylon-Vase für älter zu halten als ein spätmykenisches Gefäß, weil sie primitiver ist; jedermann weiß, daß ein solcher Schluß unzulässig ist, weil zwischen den Perioden ein Kulturbruch liegt. Herzfelds Datierungen beruhen aber auf einem solchen unzulässigen Vergleich. Die Heranziehung der sumerischen Kunst als Vergleichsmaterial kann zwar aufzeigen, woher die Bildmotive der Halaf-Kunst stammen, sie kann aber nicht zum künstlerischen Maßstab gemacht werden, nach dem das Alter dieser Darstellungen bestimmt werden könnte. Wer so verfährt, übersieht, daß zwischen den beiden Reihen von Monumenten ein Kulturbruch liegt, über den sich einige Bildmotive hinüberretten, nach dem aber nichtdestoweniger die künstlerische Entwicklung von vorn beginnt.

Daß nach Gudea und der 3. Dynastie von Ur die überlieferten Monumente so spärlich werden, ist kein Zufall, sondern tief begründet. Um 1900 — nur in Unter-Mesopotamien noch anderthalb Jahrhunderte hinausgeschoben — ist über Vorderasien eine Katastrophe hereingebrochen, die für große Teile dieses weiten Gebietes tiefgehende ethnische und kulturelle Veränderungen zur Folge hatte. Um 1900 beginnt das Hethiter-Reich, um dieselbe Zeit hört der assyrische Handel mit Kappadokien auf, kurz danach treten die Ḫurriter zuerst auf, und wieder zur gleichen Zeit beginnt der kassitische Druck auf Südmesopotamien. Das alles ist die Auswirkung einer großen Völkerwanderung, die die Gebirgszone Vorder-

[1] Mir scheint, daß auch das Fehlen von Hieroglyphen-Inschriften, die sonst vielfach mit den „hethitischen" Monumenten zusammengehen, ein Argument für die gegebene Datierung ist. Denn auch an den Fundstätten Nordsyriens treten diese Inschriften erst zu den jüngeren Monumenten, während die älteren schriftlos sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000271

asiens überflutet und auch den Kulturgürtel in Mitleidenschaft zieht. Die Krise ist erst mit dem Wiederaufstieg Assurs in der Amarna-Zeit überwunden. In der Zwischenzeit liegt der politische Schwerpunkt Vorderasiens im Mitanni-Reich, das Kerkuk, Assur, Ober-Mesopotamien, Nordsyrien nachweislich umfaßte und möglicherweise noch viel weiter gereicht hat.

Bei dieser Sachlage ist es das methodisch Gegebene, zuzusehen, wie denn die Kunst des jungen Assur aussieht, als es sich von der Mitanni-Herrschaft wieder loslöste, sich umzusehen unter den freilich spärlichen Monumenten aus der zweiten Hälfte des II. Jahrtausends. Damals entwickelte sich politisch aus den alten Trümmern ein neues geordnetes Ganzes; in der Kunst kann das nicht anders gewesen sein. Man darf nicht versäumen, das Problem der Datierung auch vom anderen Ende her aufzunehmen; dieser Weg ist sogar der einzig Zulässige, denn hier brauchen wir mit keinem Kulturbruch zu rechnen; wir dürfen erwarten, die geradlinige Entwicklung anzutreffen, die das Vorhergegangene weiterführt. Da sollte doch nicht übersehen werden, daß die der Halaf-Kunst so nahe verwandten Denkmäler Nordsyriens — alle Unsicherheit der Chronologie im Einzelnen zugegeben[1] — in die Kunst der Panammu, Bar-Rekub usw. (ab 800) ausmünden. Es sollte zu denken geben, daß so viele Motive der Halaf-Kunst in der assyrischen Kunst weitergebildet wieder auftreten. Es ist doch kaum denkbar, daß die Zwischenglieder zwischen nordsyrischer und assyrischer Kunst einerseits und der des Tell-Halaf andrerseits so gänzlich fehlen könnten, wenn diese wirklich — und so will es Herzfeld — um 2300 zu Ende war.

Wir brauchen jedoch glücklicherweise bei einer solchen negativen Beweisführung nicht stehen zu bleiben. Es kann natürlich keinem Zweifel unterliegen, daß die Darstellungen von Stiermensch und „Gilgameš", die Löwenkämpfer, die einen Baum anspringenden Tiere, die Tierkämpfe, die Tierkapellen, die Fabelwesen an Motive der sumerischen Kunst anknüpfen. Man braucht nur die Funde aus Ur, Lagaš, Fara usw. zu überfliegen, um das zu sehen. Aber ebenso sicher zeigen die Kerkuk-Siegel, die nach den Tafeln, auf denen sie abgerollt sind, in die Mitte des II. Jahrtausends gehören, und dazu die gleichzeitigen Siegel aus Assur trotz

[1] Die letzte Behandlung von F. W. Freiherr von Bissing in AfO 6 (1931), 159ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000272

ihrer geringen Zahl mit aller Deutlichkeit, daß wir uns mit ihnen in derselben Sphäre befinden, aus der auch die Kunst des Tell-Halaf hervorgegangen ist.

Das muß wenigstens an einigen Beispielen belegt werden. Zu diesem Zwecke vergleiche ich einzelne Motive des Tell-Halaf mit dem Material, das Contenau in seinem Buch „Les Tablettes de Kerkouk et les Origines de la Civilisation Assyrienne" zusammengestellt hat[1].

	T.-H.	Cont.
„Ḫumbaba":	36a	91
Löwe fällt Gazelle an:	27b, vgl. 26a 28a	88, 124; 92?
dto. gekreuztes Bildschema:	26a	70
Stier spießt Löwen:	26b, 27a	31 (syr.)
Gazellen springen Palme an:	24b	86, 107; vgl. 90, 99
Sphinx:	34b	73, 84, 87
Doppelköpfiges Flügelwesen:	33a	68, 128
Stiermenschen bzw. „Gilgameš"-Gestalten mit Sonnenscheibe:	8b	74, 80
Himmelsstützen:	32a	68

Vor allem muß auf die geflügelte Sonnenscheibe hingewiesen werden. Denn dieses Motiv kommt in der sumerischen Kunst nicht vor, spielt aber in Kerkuk und Assur schon dieselbe Rolle wie in Nordsyrien und bei den Hethitern. Schon Weber (Siegelbilder S. 64) hat die Ansicht ausgesprochen[2], daß dieses wichtige Symbol ikonographisch auf die berühmte „Im-GIG"-Darstellung, geläufig aus Lagaš und ʿUbaid, anzutreffen auch auf Keramiken aus Nihawend und Susa, zurückzuführen ist. Gerade auf den Kerkuk-Siegeln schwebt die Sonnenscheibe öfters vogelartig über antithetischen Tieren, z. B. Cont. 83, 91, 94, 95, 96 (?), so daß man an Darstellungen wie etwa Weber, Siegelbilder 233 erinnert wird. Ist diese Herleitung richtig, wie mir wahrscheinlich ist[3],

[1] Die verschiedenen Kataloge von Siegel-Sammlungen sind mir sämtlich in Marburg nicht zugänglich.

[2] Die a. a. O. versprochene eingehende Behandlung hat Weber freilich niemals geliefert.

[3] Einwirkung der ägyptischen Sonnenscheiben-Darstellungen auf diese Umbildung scheint mir nicht ausgeschlossen. Bekanntlich suchte Ed. Meyer in ihnen das Vorbild der hethitischen Darstellungen, s. Reich und Kultur der Chetiter 29ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000273

so kann die Sonnenscheibe nur auf Denkmälern vorkommen, die jünger sind als die Lagaš-Zeit. Herzfelds Parallelisierung der Halaf-Kunst mit der Entwicklung der sumerischen Kunst von Mesilim bis Gudea würde also hinfällig werden.

Auch ohne das kann ich nicht glauben, daß eine Kunst, die sich sonst so nahe an mesopotamische Bildschemen anlehnt, wie es die Halaf-Kunst auch nach Herzfelds Meinung tut, so gar nichts von dem erkennen läßt, was uns an der Kunst Urnanšes, Eannatums, Entemenas, Gudeas charakteristisch ist, wenn sie wirklich mit ihr gleichzeitig ist. Keine Zottenröcke, keine Familienreliefs, keine Libations- und Symposions-Szenen, keine Kampfbilder nach Art der Geierstele, keine Präsentation vor den Göttern. Diese Motive leben dabei bis zum großen Völkersturm, und müßten unbedingt auch in der obermesopotamischen Kunst des III. Jahrtausends erwartet werden.

Es kann für mich nicht die Rede davon sein, daß wir in der Halaf-Kunst Kunst aus dieser Zeit vor uns haben. Es ist mir vielmehr sicher, daß sie ins II. Jahrtausend, in die Mitanni-Zeit gehört. Manches, was bei Herzfelds Datierung auffällig ist, erklärt sich so von selbst. So vor allem das Bildschema des Wagenkampfes, das so trefflich zu dem paßt, was wir von der Mitanni-Dynastie wissen, — man braucht nur das Stichwort Kikkuli zu nennen — und bei deutlicher Verwandtschaft jünger ist als das entsprechende Bildschema der sumerischen Kunst, das uns die sog. Standarte von Ur kennen gelehrt hat[1].

Von dieser Überzeugung kann mich auch nicht abbringen, was Herzfeld in seinen Archäologischen Mitteilungen aus Iran unter dem Titel „Hettitica" über die Datierung der hethitischen Monumente Kleinasiens und Nordsyriens gesagt hat[2]. Ich lehne es aus denselben Gründen ab wie seine Ausführungen über die Halaf-Kunst. Nirgends kann er etwas Bindendes für seine Frühdatierung beibringen. Ich habe an anderer Stelle ausgeführt, wie die von mir vertretene Datierung sich für die kleinasiatischen Monumente bewährt und in vollem Einklang mit allem steht, was wir von kleinasiatischer Geschichte und kleinasiatischer Archäologie wissen[3].

---

[1] S. A. Moortgat, OLZ 1930, 841ff.
[2] Band 2 Heft 3—4.
[3] In meiner demnächst erscheinenden Kulturgeschichte des vorgriechischen Kleinasien.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000274

Älter als die Bildwerke des Tell-Halaf, deren relative Chronologie aufzustellen ich den Archäologen überlassen muß, sind zweifellos die Skulpturen vom Ǧebelet el-Beiḍā, einer Bergkuppe fast 100 km ssö. vom Tell-Halaf. Es sind Monumente von einer Kultstätte oder von einem monumentalen Grabbau. Neben der Kolossalstatue eines bärtigen Mannes im Zottenrock handelt es sich um zwei Doppelstelen, die ähnliche Gestalten im Relief zeigen[1]. Daß diese Monumente stilistisch mit denen des Tell-Halaf zusammengehören, ist mir von vornherein nicht über allen Zweifel erhaben. Freilich wird man anzunehmen haben, daß ihre Urheber im Chabur-Quellgebiet heimisch gewesen sind, schon aus geographischen Gründen. Doch ist damit noch nicht gesagt, daß das bereits Ḫurriter gewesen sein müßten. Schon äußerlich besteht ein recht deutlicher Unterschied zwischen derMenschendarstellung dieser Stelen und der des Tell-Halaf. Wir finden plötzlich den Zottenrock dargestellt, wir finden eine dem Tell-Halaf fremde Art den Bart zu tragen oder darzustellen, eine eigentümliche Zeichnung des Gesichtes mit dominierendem in Vorderansicht gegebenem Auge, schließlich eine merkwürdige kappenartige Kopfbedeckung.

Das Zottengewand ist charakteristisch für eine ganz bestimmte, begrenzte Periode sumerischer Kunst. In der älteren sumerischen Zeit, die dank der Funde von ʿUbaid der 1. Dynastie von Ur zugeordnet werden kann, ist der Zottenrock noch ungewöhnlich. Erst seit der Lagaš-Zeit beherrscht er das Feld. Wie Lagaš und Assur G/H übereinstimmend zeigen, ist es damals jedoch überwiegend üblich, den Oberkörper nackt zu lassen. Freilich fehlen Beispiele von Bedeckung der linken Schulter nicht ganz. Häufig ist das aber erst in der Akkad-Zeit; besonders sei auf die fragmentierte Stele Sargons im Louvre hingewiesen[2]. Hier ist der König Sargon und sein Kriegsvolk mit ganz ähnlichen Zottenröcken bekleidet wie der Gott vom Ǧebelet el-Beiḍā.

Barttracht, Zeichnung des Gesichtes und (mit einiger Reserve) auch die Kappe erinnern zwar an die Einlegefiguren aus Kiš[3], die aus dem Schutte des vorsargonischen Palastes A stammen. Aber das harte Material spricht

---

[1] Tafel 62 und 63.
[2] Essad Nassouhi RA 21 (1924) 65ff.; E. Unger, Sumerische und akkadische Kunst (1926) Nr. 33, 34.
[3] Excavations at Kish 1, Tafel 36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000275

doch wieder für die Zeit der Dynastie von Akkad. Die älteren Bildhauer haben sich lieber weicherer Steinsorten bedient.

Ich glaube also, daß die Stelen des Ǧebelet el-Beiḍā der Zeit von rund 2600 angehören und von einer vor-ḫurritischen Bevölkerung geschaffen worden sind. Dank der Inschriften Sargons und Narām-Sins wissen wir ja einigermaßen, wie es damals in Obermesopotamien aussah. Es war in der Hand einer akkadisierten, ursprünglich wohl amurritischen Bevölkerung, die den Dagan als ihren obersten Gott verehrten. Ihre Kunst müssen wir uns als eine barbarisierte akkadische Kunst vorstellen, und so kann man die Stelen des Ǧebelet el-Beiḍā in der Tat einordnen. Eine gewisse Verbindung mit den Monumenten des Tell-Halaf stellt lediglich das Stehen des Gottes auf dem Tiere dar. Es geht aber nicht an, dieses für eine ḫurritische Eigentümlichkeit in Anspruch zu nehmen. Es findet sich auch auf anderen Denkmälern der Akkad-Zeit[1] und auf Kültepe-Siegeln (20. Jahrh.)[2], auf dem Kültepe aber haben Ḫurriter nichts zu suchen.

Ich mußte dem Ausgräber in der Frage der Datierung seiner eindrucksvollsten Fundstücke, der Steinbilder, widersprechen. Damit ist seine Leistung und die Wichtigkeit seiner Grabungsergebnisse nicht im mindesten beeinträchtigt. Nach meiner Auffassung gewinnen die Steinbilder vom Tell-Halaf nur an Bedeutung, wenn sie nicht ins III. sondern ins II. Jahrtausend gehören. Denn dann gehören sie in die dunkelste Zeit der altorientalischen Geschichte, in die Zeit als Sumer längst dahin war, als Assur und Babel daniederlagen, als das Ḫatti-Land als orientalische Großmacht erst im Werden war. Dann helfen sie die schmerzliche Lücke füllen, die in der altorientalischen Geschichte nach der Zeit der Wanderungen des 20. Jahrh. heute noch klafft.

Man kann nur wünschen, daß es dem Freiherrn von Oppenheim vergönnt sein möge, seine Grabungen fortzusetzen. Vielleicht ergibt die Grabung in Fecheria, die er sich vorgenommen hat, neben der mit Sicherheit zu erwartenden

---

[1] Vgl. Ed. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter 159.

[2] Ohne die einschlägigen Publikationen kann ich nur auf Weber, Siegelbilder 30 und 271 verweisen. Eine Durchsicht der bei Heidenreich, Beiträge zur Geschichte der vorderasiatischen Steinschneidekunst (Heidelberger Diss. 1925) 48f. in Liste D und F zusammengestellten Abdrücke und Zylinder wird wahrscheinlich noch mehr Beispiele ergeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000276

Ausbeute an neuen Steinbildern auch epigraphische Funde, die die endgültige Lösung der hier angedeuteten Frage ermöglichen.

Mai 1932. Albrecht Götze.

Unger, Eckhard: Babylon die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier. Mit 56 einfarbigen und 1 mehrfarbigen Tafel und mit einem Plan von Babylon. Berlin u. Leipzig: W. de Gruyter & Co. 1931. XV, 382 S. gr. 8°. RM. 26.10. Gebunden 28.80.

1. Allgemeines.

Für die Topographie der Stadt Babylon war man bis vor etwa 80 Jahren nur auf die Angaben der griechischen und römischen Schriftsteller und die mehr oder weniger genauen, aber meist ganz kurzen Mitteilungen der modernen Besucher des Ruinenfeldes angewiesen. Die Ausgrabungen der französischen Expedition in den Jahren 1851—54, d. h. zu einer Zeit, als die Entzifferung der babylonischen Keilschrift noch in den ersten Anfängen stand, gaben zwar einen mächtigen Antrieb zur Erforschung dieser Schrift und der Sprache der in ihr geschriebenen Texte, brachten aber für die Topographie der Stadt keine Klärung. Im Gegenteil: das von Oppert rekonstruierte Stadtbild mit seinen außerordentlich übertriebenen Maßen hat eine vollkommen irrige Vorstellung von der Größe der Stadt aufkommen lassen, die auch noch die mit großem Fleiß zusammengestellte Skizze von A. Baumstark (Paulys Realencyclopädie Neue Bearb. Bd. II Sp. 2667—2699, 1896) beherrscht. Mit diesen Irrtümern konnte erst die deutsche Expedition aufräumen, die 1899 unter Koldeweys Leitung ihre Ausgrabungen in Babylon aufnahm und sie fortsetzte, bis die Kriegslage 1917 ihre Einstellung nötig machte. Über die Ergebnisse dieser Ausgrabungen wurde fortlaufend, aber eklektisch in den MDOG berichtet. In den WVDOG brachten außerdem mehrere Mitglieder der Expedition eine Reihe umfassender Monographien, zum großen Teil sehr stattliche Arbeiten, heraus. Es darf wohl angenommen werden, daß die Ergebnisse der Expedition, soweit sie für die Topographie der alten Weltstadt erheblich sind, zum weitaus überwiegenden Teile jetzt vorliegen. Hierzu kommt nun noch eine Fülle von keilschriftlichen Angaben, die unter Umständen topographisch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000277

wichtig sind. Sie sind in der Hauptsache von viererlei Art: 1. topographische Beschreibungen oder wenigstens Zusammenstellungen; 2. Königsinschriften, insbesondere Inschriften des neubabylonischen Reichs von Nabopolassar bis Nabonnedos; 3. religiöse Texte, besonders Festrituale; 4. Kudurru- und Geschäftsurkunden. Was von diesen Inschriften bis 1903 zugänglich war, und die Anschauungen über die Ruinen, die ich in den zwei Jahren meines Aufenthalts in Babylon (1901—1903) hatte gewinnen können, habe ich nach meiner Rückkehr zu einer kleinen Skizze „Das Stadtbild von Babylon" verwertet. Manches, was ich damals für richtig oder möglich hielt, hat sich als unhaltbar erwiesen; anderes, darunter insbesondere meine Ansetzung des Stufenturmes Etemenanki und seiner Treppe[1], hat sich bewährt. Auch in der Frage der Stadttore und der Hauptstraßen von Babylon habe ich U. vorarbeiten können (WVDOG V 40ff.). Koldewey selbst hat 1912 in seinem Buche „Das wiedererstehende Babylon" die Ergebnisse dreizehnjähriger Ausgrabungen verwertet. Von den Keilinschriften hat er dabei nur sparsamen Gebrauch gemacht, meist nur von solchen, die ihm in Übersetzungen anderer zur Hand waren, auch wenn diese offenbar der Berichtigung bedurften. Die schon bei Erscheinen der 1. Auflage von der Kritik gerügten Fehler

[1] AO 5, 4 S. 23. Das Heft ist 1904 erschienen. MDOG Nr. 59 S. 19 änderte Koldewey diese Jahreszahl in 1914 und wies demgemäß meine Schrift in seiner chronologischen Aufzählung der früheren Rekonstruktionsversuche an die vorletzte Stelle, während sie der Zeit nach vor allen anderen (Hommel 1904; Thureau-Dangin 1909; Scheil & Dieulafoy 1913) zu nennen war. Wie Koldewey zu diesem Irrtum (ein bloßer Druckfehler ist nach Lage der Dinge ausgeschlossen) gekommen ist, weiß ich nicht. Aber da inzwischen (1913) die deutsche Expedition die Ruine Ṣaḥan untersucht und z. T. ausgegraben hatte, zog dieser Irrtum noch einen anderen nach sich. In seinem Nachruf auf Koldewey (Berl. Museen. Berichte aus den Preuß. Kunstsammlungen 46, 1925, S. 3) sagt Andrae: „Ganz zuletzt schenkte er" (Koldewey) „uns die Ergänzung des babylonischen Turmes, dessen Standort und letzte Reste er ermittelt hatte." Ermittelt, soweit dies ohne Ausgrabung möglich war, hatten die richtige Stelle und die letzten sichtbaren Reste des Stufenturmes Etemenanki die beiden Assyriologen Meissner (Von Babylon nach Ḥira und Ḫuarnaq S. 3. Lpz. 1901) und ich, mehr als ein Jahrzehnt früher, als Koldewey an die Ausgrabung dachte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000278

(z. B. die alten, längst von anderen berichtigten Lesungen Marduknadinschum, Imgur-Bel und Nimitti-Bel) sind in den späteren Auflagen ungeändert stehen geblieben, und die 4., erst 1925, kurz nach Koldeweys Tod, erschienene Auflage seines Werkes enthält wenig Neues, abgesehen von seiner Rekonstruktion des Stufenturmes, durch die er sich zu allen anderen Bearbeitern der Sache in bewußten Gegensatz brachte. U. hat jetzt den gesamten Stoff selbständig durchgearbeitet und große Sorgfalt darauf verwendet, alles dazu gehörige zu erfassen. Wenn dies trotzdem nicht restlos gelungen ist, so möchte ich ihm daraus keinen erheblichen Vorwurf machen. Übersehen hat er jedenfalls den Kudurru Merodachbaladans und nicht genügend ausgenützt ein recht wichtiges Bruchstück einer altbabylonisch geschriebenen Inschrift (CT 37 pl. 21 Nr. 38346; vgl. unten). Andererseits glaube ich ihm gern, wenn er zweimal (S. VI und S. 12) versichert, daß er rund 6000 Keilschrifttafeln zu seinem Zwecke durchgesehen bzw. studiert hat. Die Sammlung des Stoffes erforderte auf alle Fälle eine Summe entsagungsvoller Arbeit. Aber auch die Nutzbarmachung der Ausgrabungsergebnisse war keineswegs mühelos. Mit Recht beklagt sich U. (S. 162 Anm. 2) über einen besonders krassen Fall, daß in Koldeweys letzter Auflage (1925) ein veralteter Plan von einem Gebäude vorgelegt wird, von dem die Expedition bereits 1914 einen besseren und vollständigeren besaß, der nun erst 1930 veröffentlicht wurde. Daß Koldewey die Mauerreste schonte und die im Innern verborgenen Bauurkunden an Ort und Stelle ließ (S. 141 u. a.), ist im übrigen eine altbekannte Tatsache, mit der man sich abzufinden hat. Wenn einmal die Irak-Regierung dort selbst die Untersuchung der Mauern veranlassen oder einer fremden wissenschaftlichen Expedition einräumen sollte, werden sicherlich noch Dutzende wohlerhaltener Tonzylinder und Tonprismen mit Bauurkunden Nebukadnezars und seiner Vorgänger und Nachfolger auftauchen und viele Fragen beantworten, die man jetzt notgedrungen in der Schwebe lassen muß. Im Interesse der Wissenschaft liegt es allerdings, daß diese Nachuntersuchung möglichst bald vorgenommen wird. Denn es ist schwer zu glauben, daß sich Raubgrabungen seitens der Eingeborenen und Entwendungen der dabei gefundenen Bauurkunden lange verhindern lassen werden.

U.s Buch gliedert sich in 24 Kapitel. Das I. beschreibt die Lage der Ruinen, das II. behandelt die mannigfaltigen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000279

keilschriftlichen Angaben zur Topographie der Stadt, das III. die bekannte keilinschriftliche Landkarte, die Babylon inmitten des vom Okeanos umflossenen Erdkreises zeigt, von dem sieben dreieckige Halbinseln emporragen, das IV. „Name und Geschichte Babylons" (ein Abriß der Geschichte in Tabellenform ist S. XIVf. vorausgeschickt), das V. eine allgemein gehaltene Übersicht „Das Stadtbild von Babylon", dann verbreitet sich die Stadtbeschreibung ins Einzelne. U. behandelt die Befestigung der Stadt, Stadtmauern, Tore und Pforten, Stadtviertel und Vororte, Wasseradern, Straßen und Brücken, Straßenaltäre und Zellen, die Heiligtümer, darunter besonders ausführlich den Haupttempel Esagila und den zugehörigen Stufenturm Etemenanki, endlich Paläste und Schloßmuseum. Das letzte und umfangreichste Kapitel enthält „Urkunden zur Beschreibung von Babylon". Hier hat U. eine Anzahl Keilschrifttexte, z. T. mit Transkription, übersetzt oder in Übersetzungen anderer wiederholt und Auszüge aus der Bibel, klassischen Schriftstellern und den Beschreibungen neuerer Reisender mitgeteilt. Die 57 Tafeln (ungerechnet das Frontispiz, das eine wohlgelungene und sehr instruktive buntfarbige Ansicht des Stadtgebietes zeigt) enthalten Pläne, Ansichten einzelner Altertümer und Rekonstruktionen, außerdem Keilinschriften teils in Autographie, teils in Lichtdruck, schließlich einen Plan des ganzen inneren Stadtgebiets, der U.s Auffassung widerspiegelt.

Bei der ungewöhnlichen Schwierigkeit des Gegenstandes wird niemand erwarten dürfen, daß dieser erste umfassende Versuch einer Topographie der Stadt Babylon in allen Einzelheiten einwandfreie und vollkommene Ergebnisse zeitigen mußte. Bei näherem Zusehen gewinnt man freilich den Eindruck, daß den Verfasser die große Sorgfalt, die er bei der Sammlung des Stoffes bewiesen hatte, bei der Bearbeitung des Gegenstandes selbst vielfach verlassen hat. Die Übersetzungen aus dem Akkadischen, die er aus eigenem bietet, sind nur zu oft anfechtbar oder direkt fehlerhaft, die Deutungen mißlungen. Unstreitig am schlechtesten weggekommen ist das Metrologische, das in einem Werke wie diesem auf eine ganz besonders sorgfältige Behandlung Anspruch machen durfte. Gelegentlich hat sich U. durch Lieblingsideen auf falsche Bahn lenken lassen, z. B. in den Abschnitten „Die Orientierung der Bauwerke" und „Die Offenbarung der Gottheit durch den Windhauch" (S. 122ff.). Die Auffassung des achtseitigen (oder vielmehr zehnseitigen ?) Tonprismas Kpl. Nr. 7834 als „Hof- und Staatskalender Nekukadnezars" (S. 35;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000280

S. 282) ist schief. In Wirklichkeit handelt es sich bei diesem Text, wie bei der großen Mehrzahl der Nebukadnezar-Inschriften, um eine Bauurkunde, und zwar für einen Palast. Diese Bauurkunde unterscheidet sich von allen anderen bis jetzt bekannten darin, daß sie alle Würdenträger des Reichs, die der König zu persönlichen Dienstleistungen am Bau heranzog, namentlich aufführt, am Schluß der Aufzählung auch noch die Tributärkönige von Phönikien und der philistäischen Küste. Leider ist der eigentliche Schluß dieses einzigartigen Inschriften-Bruchstücks, dessen erste Bekanntgabe U. zu verdanken ist, verloren.

In eigentümlicher Weise hat U. den Tempel Z zu ermitteln gesucht (S. 141 u. ö.). Richtig ist jedenfalls seine Beobachtung, daß die Gottheit dieses Tempels weiblich gewesen sein muß. Aber daß sie Gula und der Tempel Z Esabad gewesen sei, wie U. sich auf Scheingründe hin erst einredet, um hinterher (S. 143 Anm. 1) zuzugeben, daß auch die Göttin Išḫara in Betracht kommen könnte, wird schwerlich Zustimmung finden. Für geglückt halte ich unter anderem U.s Nachweis, daß die „Neustadt" der westliche, also diesseits des Euphrat gelegene Stadtteil war, und seine Ansetzung der 8 Stadttore, für die das mir früher noch unbekannte Fragment K. 15122 von entscheidender Bedeutung geworden ist. Dagegen bin ich bei einer Untersuchung[1] über die Lage des Tempels Esagila und des Stufenturmes Etemenanki und ihre Umgebung zu z. T. sehr abweichenden Ergebnissen gekommen, von denen ich hier die wichtigsten, aber ohne Begründung, vorlege[2].

S. 169 2: „Der Erhabene Platz" (Haupthof) *(kisalmaḫḫu)* wird von U. im Norden von Esagila, auf dem Gelände innerhalb des Peribolos von Etemenanki gesucht. Ich halte die Lage des *kisalmaḫḫu* im Süden, unmittelbar an den „Hauptbau" von Esagila anstoßend, für die wahrscheinlichste. S. unten S. 272.

3: „Ištar- und Zababa-Platz." „Die genauere Lage ist noch nicht anzugeben." und

4: „Kleiner Platz mit Ubšukkinna." U. vermutet ihn im „östlichen

---

[1] Diese soll im nächsten Bande der WVDOG erscheinen und die hier weggelassene ausführliche Begründung der oben kurz mitgeteilten Ergebnisse bringen.

[2] Ich empfehle, zu dem Folgenden ständig Ungers Abb. 26 (Taf. 17) zu vergleichen. Die vom Brückentor nach Osten bis zur Südostecke des Peribolos von Etemenanki verlaufende Straße bezeichne ich als „Brückenstraße", die von dieser Ecke aus an der Ostseite des Peribolos entlang laufende Straße und ihre Fortsetzung als „Nordsüdstraße".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000281

Anbau von Esagila." — Ich halte den „Hof der Ištar und des Zababa" für identisch mit dem „kleinen Hof" und vermute ihn im westlichsten Teil des „östlichen Anbaus", unmittelbar an der Ostfront des „Hauptbaus" von Esagila.

5 und Kap. XIX (SS. 201—206): Die „Heilige Pforte" (ká-sikil-la, *bābu ellu*) will U. mit dem großen Tor in der Ostfront des Peribolos von Etemenanki identifizieren. Ich halte dies für möglich, für wahrscheinlicher aber eine südlichere Lage in dem noch nicht ausgegrabenen Stück der Nordsüdstraße, da wo die Verlängerung der durch das nördliche Haupttor der Ostfront des „östlichen Anbaus" gelegten Westostaxe (die wahrscheinlich einer Straße entspricht) auf die Nordsüdstraße trifft. Auch U. hat auf seinem „Großen Plan" (Abb. 64 Taf. 57) an dieser Stelle ein Tor eingezeichnet. Er hält es für die „Belit-Pforte" (s. u. zu S. 186, 17).

SS. 170—176: „Der Nuchar." Das in der Esagila-Tafel ZZ. 25 bis 36 beschriebene Bauwerk *nuḫar* identifiziert U. mit dem „Hauptbau" von Esagila; auch der östliche Anbau „dürfte weitere Teile des nuḫar enthalten". Ich fasse wie Koldewey *nuḫar* hier als den „Hochtempel" auf, der einst auf der obersten Kolossalstufe von Etemenanki stand (s. unten SS. 285 f.).

SS. 171ff.: „Die Kapelle Ekua des Marduk" findet U. in „einem gewaltigen Portikus"; es ist „ein gewaltiges Vestibül" östlich vom Binnenhof des „Hauptbaus" von Esagila. Ekua[1] muß aber im Westen gelegen haben, wie Koldewey mit Recht betont hat. Die Nische für das Postament des Mardukbildes ist an der Westwand des Raumes, gegenüber dem östlichen Eingang, deutlich erkennbar. Der Gott blickte nach Osten.

SS. 182—187: 1. „Die Erhabene Pforte" (Haupttor) (ká-maḫ) „bildete einen Eingang zu den beiden Plätzen (kisallu)". Ich suche ká-maḫ in dem großen Tore in der Nordfront des „östlichen Anbaus", dicht an der Stelle, wo die deutsche Expedition einen Teil des „Hauptbaus" ausgegraben hat.

2. „Die Sonnenaufgangs-Pforte." „Wahrscheinlich kommt die nach Nordosten gerichtete Pforte des „östlichen Anbaus" von Esagila in Betracht." U. meint offenbar das größte Tor im nördlichen Teil der Ostfront des Anbaus. Das ist möglich. Die vage Bezeichnung „Tor des Sonnenaufgangs" kann sich aber auch auf das Tor in der Mitte der Ostmauer des „Hauptbaus" beziehen. Ich unterscheide diese zwei Tore als „äußeres Osttor" und „inneres Osttor".

3. „Das „Stadttor" von Esagila." U. begnügt sich mit dem Hinweis auf das Brücken-Tor „in nächster Nähe von Esagila" (weit

[1] Konventionelle Lesung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000282

über 100 m Abstand!). Ich vermute ká-gal in dem Tore der Südfront des „östlichen Anbaus", direkt gegenüber von ká-maḫ.

4. „Pforte des Großen Schutzgeistes"[1] (ká-^{d}Lama-(a)-ra-bi). U. identifiziert diese „und drei andere Pforten nach Etemenanki zu angrenzend" mit „den vier Pforten des Peribolos von Etemenanki, die sich nach Süden, dem Esagila-Tempel gegenüber, befinden", also sich nach der Brückenstraße öffnen. Ich halte die oben genannte Pforte für das Südtor des „Hauptbaus" von Esagila.

5. „Pforte des Überflusses" (ká-ḫé-gál). U. vereinerleit sie mit ká-nun-ḫé-gál; „sie lag im Peribolos von Etemenanki". Ich halte beide Pforten für verschieden: die erste für das Westtor des „Hauptbaus" von Esagila, die zweite für das Westtor des „Hochtempels".

6. „Wunder-Pforte" (ká-u_6-di-bar-ra) „gehörte zu den vier Pforten des südlichen Peribolos von Etemenanki." Ich halte diese Pforte für das Nordtor des „Hauptbaus" von Esagila.

7. „Heils-Pforte (Glanz-Pforte)" (ká-silim-ma) „Name der Osthauptpforte von Ekua." Ich nehme zwei Pforten dieses Namens an, die beide innerhalb des „Hauptbaus" von Esagila gelegen haben müssen. Die Lage von ká-silim-ma I ist nicht näher zu bestimmen. Ká-silim-ma II ist entweder die östliche Pforte von Ekua (das aber — gegen U., s. oben zu S. 171! — im westlichen Teil des „Hauptbaus" lag) oder die Pforte, die den Zugang vom Binnenhof zum Vorraum von Ekua vermittelte. Diese beiden Pforten, zwischen denen man die Wahl hat, lagen hinter einander und der Nische des Mardukbildes direkt gegenüber.

8. „Pforte der Üppigkeit (Kapelle der Ṣarpanîtum)" (ká-ḫi-li-sud) „ist der westliche Ausgang der gemeinsamen Kapelle Ekua." Das wirkliche *papaḫu Ekua* hat keinen westlichen Ausgang, sondern nur einen östlichen Zugang, der am ehesten für ká-silim-ma II (s. soeben) in Anspruch genommen werden muß, und je einen Durchgang nach Süden und nach Norden, die zu Nebenräumen führen. Einer dieser beiden Nebenräume nebst dem zugehörigen Durchgang zu Ekua muß das *papaḫu* der Ṣarpanitum gewesen sein.

9—13: „Lebens-Pforte", „Pforte der Erlösung von Sünde", „Pforte des Lobpreises", „Pforte der Erlösung von Mühsal" und „Pforte des Heiligen Wassers" (welch letztere U. mit der von ihm als „Heilige Pforte" — s. oben zu S. 169, 5 — bezeichneten vermengt) halte ich für Durchgänge im Inneren des „Hauptbaus" von Esagila. Eine genauere Bestimmung ist vorläufig unmöglich. Dasselbe gilt von 14: „Ezida-Pforte", die U. in der Nebenpforte, südlich vom „inneren Osttor" (nach meiner Bezeichnung, s. oben zu S. 182, 2), wiedererkennen will.

---

[1] Diese Deutung kann nicht zutreffen, s. unten S. 297.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000283

15. „Einzugs-Pforte des Nabu in Esagila." „Als Tor käme die große Südpforte im östlichen Anbau von Esagila in Betracht", die ich für ká-gal (s. oben zu 3) halte. In Betracht könnten noch andere Tore kommen, z. B. das südlich vom „äußeren Osttor" befindliche große Tor in der Ostfront des „östlichen Anbaus".

16. „Ozeans-Pforte" (ká-nun-zu-ab), „gehörig zu den vier Pforten im südlichen Peribolos von Etemenanki (s. o. 4—6)". Sie gehört vielmehr zu den vier Toren des „Hochtempels".

17. „Bêlit-Pforte" (ká-NIN) vereinerleit U. mit *bāb* ^{il}*Belti-ia* (KÁ-^{d}GAŠAN-*ia*) Nbn. Stele VIII 38. Letztere halte ich für ká-ḫi-li-sud (s. o. 8). Erstere läge (so U.) „an der Straße Aiburšâbum. Gegenüber der Pforte mündete die Seitenstraße nach dem Schicksalstempel, der Zella des Marduk, Ubšukkinna." Ähnlich S. 189. S. 202 hält U. es für möglich, daß für ká-NIN vielmehr ká-sikil zu lesen sei, wie schon Thureau-Dangin an der von U. S. 186 Anm. 1 angeführten Stelle vermutet hatte. Das ká-NIN wäre demnach mit der „Heiligen Pforte" (s. o. zu S. 169, 5) identisch. Dies ist meiner Überzeugung nach auch wirklich der Fall. Ich vermute ká-sikil aber, wie oben angeführt, nicht an der Mitte der Ostfront des Peribolos von Etemenanki, sondern eher an einer südlicheren Stelle der Nordsüdstraße, wo die Seitenstraße nach dem „östlichen Anbau" abging. Diese Stelle ist, wie auch bereits hervorgehoben, noch nicht von der Ausgrabung berührt worden.

S. 189. Ubšukkinna betrachtet U. als Hauptzella des Marduk. ..Ein anderer Name ist Duku." „Die Lage dieser Hauptzella des Marduk ist jedoch noch nicht festgestellt. Vermutlich liegt sie noch im Hügel Amran ibn Ali, unterhalb des heutigen Heiligtums des gleichnamigen hier begrabenen Heiligen." S. 169, 4 hatte U. den „Bezirk um die Zella Ubšukkinna" „im östlichen Anbau von Esagila" vermutet. Ubšukkinna ist in Wirklichkeit keine Cella, sondern ein „Hof" (*kisallu*, was U. durch „Platz" wiedergibt). Duku ist nicht gleichbedeutend mit Ubšukkinna, sondern zugehörig zu diesem. Es ist das *parakku* („Hochsitz"), das auf diesem Hofe stand. Nach meiner Auffassung lag dieser Hof im Gelände des „östlichen Anbaus", keinesfalls unter dem Grab ʿAmrâns, das erheblich weiter südlich steht.

SS. 201f. Die „unvollendete Tür" *(dalat arkabinni)*, die in der Esagila-Tafel Z. 4 im Zusammenhang mit dem „kleinen Hof" erwähnt wird, deutet U. als eine Scheintür oder als eine Pforte, die für gewöhnlich vermauert gehalten, bei gewissen Gelegenheiten (Fest der Türöffnung) aber geöffnet wurde. „Die Scheintür (verschlossene Tür) entspricht jedenfalls der „Heiligen Pforte"." Ich vermute die „unvollendete Tür" vielmehr an der Ostmauer des „Hauptbaus" von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000284

Esagila, wo man, entsprechend der Pforte südlich vom „inneren Osttor", eine ebensolche nördlich davon erwarten würde. Eine Nische für die Pforte scheint tatsächlich vorhanden zu sein, aber sie wurde nicht durchgebrochen.

Im Folgenden sei noch eine Anzahl einzelner Bedenken und Berichtigungen verzeichnet. S. 4: Schiltberger, Rauwolf und Eldred sind nie in Babylon gewesen. S. 5: Ob Herodot in Babylon war, muß ich — ohne seine falschen Zahlen für die Unglaubwürdigkeit des Vaters der Geschichte „ausbeuten" zu wollen — nach wie vor bezweifeln. S. 20: Daß Ur und Eridu noch um 3000 v. Chr. am Gestade des Persischen Golfes gelegen waren, ist jedenfalls noch nicht erwiesen, ebensowenig der Satz (S. 21), „daß die Babylonier von der Polarnacht am Nordpol eine gute Vorstellung gehabt haben". Wenn wir einmal babylonische Nachrichten über die Mitternachtssonne der Arktis erhalten sollten, würde sich eher darüber reden lassen. S. 23: Die „babylonische Landkarte" stammt wohl aus persischer Zeit. Erst unter Dareios I. wird *(nāru) marratum* zur Bezeichnung des „Meeres" verwendet. S. 27: Die Stele mit dem Gesetzbuch Ḫammurapis ist nicht 1904 (Druckfehler?), sondern im Winter 1901—02 gefunden worden. Noch 1902 erschien Scheils editio princeps. S. 28 u. ö. Steht es jetzt fest, daß die Kassiten Indogermanen waren? S. 32: Daß der Ort *Gab-li-ni* der Chronik Gadd Z. 10 mit dem bei Nippur gelegenen Orte dieses Namens identisch sei, ist wohl nicht anzunehmen. Sollen die ägyptischen und assyrischen Truppen den König von Akkad bis nach Südbabylonien verfolgt haben? Lewy (MVAG 1924, 2 S. 9 Anm. 1) ist gewiß im Recht, wenn er den Ort am mittleren Euphrat sucht. Vielleicht ist es das *Gabbarini* der Šamašrēšuṣur-Stele (WVDOG IV 12ff.). S. 41: Auf dem Hügel ʿAmrân stehen jetzt nur zwei muslimische Grabkapellen. Die hellenistischen Häuser sind im Nordrande des Hügels ausgegraben worden, das griechische Theater im Hügel Homera, babylonische Privathäuser im Merkes. Umgekehrt ist (S. 222) „unter dem heutigen Hügel Babil" kein Palast begraben. Der Hügel Bābil besteht aus einer von den modernen Ziegelräubern vielfach durchwühlten Terrasse aus Backsteinen. Auf dem Rücken der Terrasse erhob sich Nebukadnezars dritter Palast, dessen wenig ansehnliche Ruinen bereits (abschließend?) aufgenommen sind. S. 66: Stadtteile von Babylon sind schon vor Hommel erkannt worden; in meinem „Stadtbild von Babylon" S. 30 sind die damals bekannten zusammengestellt. S. 68: Das Stadttor des Ellil suche ich an der gleichen Stelle wie U., aber nicht deshalb, weil dort die Straße nach der Ellil-Stadt Nippur hindurchgeführt haben muß, sondern weil dort der Kanal des Aḫē-šullim floß, der auch in dem von U. übersehenen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000285

Kudurru Merodachbaladans erscheint. Zwei der in diesem beschriebenen Grundstücke lagen aber in der Nähe von Litamu, einem Vorort, den ich bereits 1904 im Süden Babylons, unweit des benachbarten Uraš-Tores, angenommen hatte. S. 69: Für den von U. (S. 45) unerklärt gelassenen Namen des giššu-Tores habe ich 1921 in meinem Pauly-Artikel Κίσσιαι πύλαι auf den Ortsnamen Giššu hingewiesen. — Ištar-Tor: Ob U. die Angaben des Kontraktes Ball richtig interpretiert hat, ist mir sehr zweifelhaft, ebenso ob die nördliche Fortsetzung der Straße A'īburšabûm „Königstraße" hieß. Am Ištar-Tor war zur Zeit des Dareios im Westen und Norden auf Hunderte von Metern weit kein Platz für ein Privatgrundstück, auch im Süden und Osten nur jenseits des Tempels Emaḫ. Es bleibt tatsächlich nichts anderes übrig als anzunehmen, daß damals das Qaṣr-Gelände im Osten vom Euphrat umströmt war, eine Ansicht, die Koldewey aus anderen Gründen von jeher vertreten hatte (WEB⁴ S. 17. S. 179, 13). S. 70: Daß das Šamaš-Tor im westlichen Stadtteil lag, hat U. richtig gesehen. Nur sind die von ihm angeführten Beweise nicht gleichwertig. Der Ausdruck „gegenüber" in dem auch mir wohlbekannten Kontrakt Str. Nbn. 193 ist doch zu unbestimmt, um die Lage des Tores genau festzustellen. Und daß dort der Weg nach Larsam hindurchführte (S. 46), kann auch nichts beweisen, weil das nordwärts gelegene Sippar ebensogut Sonnenstadt war wie das südbabylonische Larsam. Entscheidend ist die Lage des Šamaš-Tempels in West-Babylon, die seit 1923 durch die Nebukadnezar-Inschrift CT 37 pll. 5ff. gegeben ist. S. 73: Das Uraš-Tor hat ein ziemlich wechselvolles Schicksal gehabt. 1904 hatte ich es am Südende der Fortsetzung von A'īburšabûm angesetzt. 1912 vermutete es Koldewey (WEB S. 196) in dem fast 1 km davon entfernten „Brückentor" (ebenso 1925 in der 4. Aufl.). Am 5. Februar 1918 sagte Koldewey in seinem Berliner Vortrag (Arch. Anz. 1918 S. 73) mit Bezug auf die Stadtmauern von Babylon: „Tore sind noch nicht ausgegraben", und in den Stadtplan (Sp. 75f. daselbst) sind, außer dem altbekannten Ištar-Tore, keine weiteren eingezeichnet. Damals hatten die deutschen Ausgrabungen in Babylon bereits aufgehört. Durch Wetzels Monographie „Die Stadtmauern von Babylon" (1930) wurden jedoch Grundrißpläne dreier Stadttore bekannt, die U. (Taf. 8) als Tore des Uraš, des Zababa und des Marduk (dieses = Giššu-Tor) reproduziert. Das Uraš-Tor sucht U. unweit der Stelle, die ich 1904 angegeben hatte. S. 74: Das Zababa-Tor. Bei Koldewey (WEB 152f.) figuriert 1912 und noch 1925 „ein kleiner Hügel mit Barnstein-Mauern in Asphalt, die vielleicht von einem Tore herrühren, aber noch nicht ausgegraben sind" nahe dem Südende der inneren Stadtmauer. Es kann sich nur um das Stadttor des Zababa handeln, das 1925 tat-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000286

sächlich längst ausgegraben war, und dessen Grundriß auch in Koldeweys Plan der inneren Stadt von 1925 (WEB[4] Abb. 256) eingezeichnet ist, ebenso wie die beiden anderen Stadttore des Uraš und des Marduk — alle drei natürlich ohne Namen. Mit anderen Worten: Koldeweys Text von 1925 repräsentiert ein mindestens 9 Jahre zurückliegendes Stadium der Ausgrabungen, sein gleichzeitiger Stadtplan in Bezug auf die Stadttore den letzten Stand! Die Identität des Zababa-Tores mit dem nur einmal erwähnten Ninurta-Tore hatte ich vor Jahrzehnten selbst in Erwägung gezogen, ohne es zu veröffentlichen. Vielleicht mit Recht betrachtet U. (S. 74 Anm. 1) jetzt diese Identität als Tatsache[1]. S. 76: U.s Vermutung, daß das Brückentor dem in Privaturkunden öfter genannten *bāb kalakki* entsprechen könne, ist möglich, wenn auch nicht sicher[2]. Das arabische Wort *kelek* wird übrigens ohne Tešdîd geschrieben. SS. 78ff. U. nimmt an, daß die verschiedenen Schreibungen des Namens Babylon ká-dingir-ra, šu-an-na, din-tir-ki ursprünglich besondere Stadtviertel von Babylon bedeutet hätten und später zu Bezeichnungen der ganzen Stadt Babylon geworden seien. Das ist ja in der Tat wahrscheinlich. Schwierig ist aber in den meisten Fällen zu entscheiden, ob die besondere oder die allgemeine Bedeutung vorliegt. U. hat auch den Versuch gemacht, die ursprüngliche Lage dieser Stadtteile zu bestimmen, ob mit Erfolg, muß die Zukunft lehren[3]. Unter *libbi ali* ist jedenfalls, wie ich annehmen möchte, das ganze Stadtgebiet innerhalb der Mauer Imgur-Ellil zu verstehen, sowohl das östlich als auch das westlich vom Euphrat gelegene. Dann ist aber auch Tuba (A. ḪA. KI), das gemäß dem von U. S. 303f. übersetzten Kontrakt innerhalb Babylons gelegen war, nicht als „Vorort" (S. 92), sondern als „Stadtteil" (S. 83) zu betrachten. Das ist um so wahrscheinlicher, da sich während der Belagerung Babylons im 20. Jahre Šamaššumukins, als in der Stadt schon die größte Not herrschte, für ein Grundstück außerhalb der Stadt, das natürlich von den Assyrern besetzt gewesen wäre, schwerlich ein Käufer gefunden hätte. S. 87: U. will den Ort Bīt šar Bābili südlich von dem Trümmerhügel Babil suchen, wo eine größere Siedlung existiere. Von dieser ist mir nichts bekannt. U. meint wohl die dürftigen Reste von Alt-Kuâriš, das vor ungefähr 70 Jahren (vermutlich wegen der damals herrschenden Cholera) von den Einwohnern verlassen wurde; dieses Dorf war

---

[1] Daneben besteht freilich, worauf mich Landsberger hinweist, auch die Möglichkeit, ká-gal-^{d}Nin-EB als Irrtum des Schreibers für ká-gal-^{d}EB („Uraš-Tor") aufzufassen.

[2] Vgl. San Nicolò-Ungnad zu Nr. 229 und 534.

[3] S. auch unten S. 290f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000287

natürlich neueren Ursprungs. S. 88: Der Ort Maḫê heißt vielmehr Baḫê. Zu den Orten in der Nähe von Litamu gehören jedenfalls auch Bitašani' und Nabatu (Merodachb. Kud. IV 9, 17, 19.) S. 95. Die äußerst schwierige Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Flüsse Purattu und Araḫtu will U. dahin beantworten, daß Purattu die allgemeine Bezeichnung für Euphrat, Araḫtu die besondere für das Ostufer des Stromes sei. Das ist sehr unsicher, wenn auch eine andere, minder gekünstelte Lösung der Schwierigkeit z. Z. nicht gegeben werden kann. S. 101, 10: Ob der „Königsgraben" mit dem Kanal Libil-ḫegalla zu identifizieren sei, möchte ich dahingestellt sein lassen. Doch nennt Merodachb. IV 22, 23, 31, 46 eine *nār šarri* in der Flur Dunni-ṣēri, die wahrscheinlich auch in die Nähe Babylons gehört. S. 103 Nrr. 12 und 14 hat U. nicht richtig auseinander gehalten. Die Backsteine mit dem aramäischen Stempel *lblḥj* fanden sich im Norden der „Hauptburg" in einem ausgemauerten 9 m breiten Kanal (vgl. MDOG Nr. 4 S. 2 mit Plan), den man anfangs deshalb für den Libil-ḫegalla hielt, zumal da er genau westöstlich verläuft. Der wirkliche Libil-ḫegalla wurde aber später im Süden und außerhalb des Qaṣr gefunden. Es erhob sich nun die Frage, welcher Name dem zuerst entdeckten Kanal im Norden zukomme. Delitzsch (Babylon S. 16) und ich schlossen aus den Angaben Nebukadnezars (jetzt VAB IV 117 Z. 26ff., S. 137 VIII 31ff.), daß jener Kanal der sein könne, den der König aus Ehrfurcht vor Marduk beim Bau des zweiten Palastes nicht verstopft habe. Tatsächlich bildete er ja auch die Nordgrenze des zweiten Palastes (der „Hauptburg"). Das *šu* in *pa-la-ga-šu* „sein Kanal" bezogen wir auf Marduk, und ich zog daraus die Folgerung, daß der Name dieses Kanals „Marduk-Kanal" gewesen sei. Das mag nun richtig oder falsch gewesen sein: verwechseln darf man beide Kanäle jedenfalls nicht. S. 107: Der Surra-Kanal läßt sich wohl mit der *nār Suru* (*Suri*) Merodachb. III 49, IV 4 verbinden und wäre dann bei Litamu zu suchen. S. 147: Die Stadt Ḫararati lag auf der Grenze von Akkad und Assyrien, kann also nicht im südlichen Babylonien gelegen haben; vgl. RLA I S. 379a. S. 150 behauptet U., daß das Zeichen *MAN* mit der Bedeutung „König" in babylonischen Texten ungebräuchlich sei. Die Stelle, gegen die er polemisiert, gibt er mit WVDOG V (Druckfehler st. XV) S. 58 an. In dem wirklichen WVDOG V S. 44 wird er aber zwei Belege für die Verwendung des Zeichens *MAN* mit der Bedeutung „König" in der altbabylonischen Inschrift Nebukadnezars vom Nahr el-Kelb finden. S. 157: Die Lesung *Madānu* für ^{d}DI.KUD findet sich schon WVDOG IV S. 39 u. (1903). S. 159. Der Name Bīt niqê ist jetzt überall durch Bīt ikribī zu ersetzen (vgl. Zimmern BSGW Bd. 70 H. 5 S. 44 Anm. 6); desgleichen Duazag

(S. 189) durch Duku (vgl. zuletzt Zimmern ZA 34, 192ff.). S. 165: Nicht nach dem Ertrage der Felder, sondern nach der Menge des Saatgutes wird in Babylonien die Fläche eines Grundstücks bemessen. S. 173 u. ö. wird immer wieder Palmholz und „Dauer"-Holz zu Zwecken verwendet, für die Palmstämme sich ganz und gar nicht eignen. Das „Dauer"-Holz steht übrigens nicht asyndetisch, sondern appositionell zu *musukkanu* (mesmaganna)-Holz; vgl. über diesen Baum zuletzt AfO VII 41f. S. 180: Das Schiff fährt nicht auf der Krone des Euphrat, sondern durch seine Flut. S. 183 Nr. 3: Nabuna'id Stele VIII 44 handelt nicht von einem Tore Esagilas, sondern dem Tore des Tempels Emaḫ. S. 197: Das bekannte assyrische Relief mit der gehörnten Ziggurrat auf einer von zwei fischreichen Strömen umflossenen Landzunge (U. Abb. 32) möchte U. auf Babylon deuten, hält das aber selbst für unsicher. Dombarts Deutung auf Susa, die er verwirft, ist freilich nicht mit aller Strenge beweisbar, mir aber jedenfalls höchst wahrscheinlich. — Störend wirken bei U. gelegentliche Entgleisungen im Ausdruck, die fast wie Kathederblüten anmuten: S. 92 Nr. 26a. E.: „Da der Vorort also von den Assyrern besetzt war, so könnte hier doch der Vorort gemeint sein; denn ein Stadtviertel Tuba ist bisher sonst noch unbekannt." S. 196: „Der Ausdruck šaḫuru wechselt mit šuḫuru. Diese Kapelle befand sich auch unten im tiefgelegenen Tempel, nicht nur auf dem Tempelturme, wie beim Turm zu Babel." S. 197: „Die Ausmaße der Stockwerke des Turmes zu Babel zeigen sehr interessante Abmessungen." „Was die Breite anbelangt, die stets quadratisch ist..." S. 209: „Herodot (I, 183) spricht von einer 6 m hohen Sitzstatue." (Mißt Herodot nach Metern?)

Zu dem Kapitel über die Paläste wäre vor allem eine ausgiebige Benutzung des Textes Br. M. 38346 (CT 37 pl. 21) notwendig gewesen, den U. nur einmal bei der Šamaš-Straße (S. 112 Nr. 13) flüchtig erwähnt. Weshalb U. diese Straße nach Dilbat verlegt, ist mir unbekannt. Auch ist es mir keineswegs gewiß, daß diese Inschrift von Nebukadnezar (so S. Smith und Unger) herrührt. Das Bruchstück der Vorderseite enthält die Enden der ersten 8 Zeilen der Inschrift. Der Königsname ist nicht erhalten, und die Titel stimmen nur z. T. mit den uns sonst aus den neubabylonischen Königsinschriften bekannten Titeln überein. Außer Nebukadnezar scheint mir auch sein Sohn Ewilmerodach als Urheber der Inschrift sehr in Betracht zu kommen. Sicher hat aber S. Smith Recht, wenn er den Inhalt der rückseitigen Inschrift auf Babylon bezieht. Sie lautet in Übersetzung: „[Der Palast, (reichend)] (1) von der breiten Straße des Šamaš-Tores bis zum Ufer des *Pur*[1]*-at-ti*, (2) allwo die Könige, meine

[1] Geschrieben *ga:* Steinmetz- oder Kopierfehler? Das Determinativ *nāru* fehlt. — Nachträglich sehe ich, daß S. Smith obige Inschrift

Väter, ein „Schlafgemach“[1] gebaut hatten, (3) dessen Hausflur nicht weit (genug), (4) dessen Bau nicht gut ausgeführt, (5) dessen Dach aus Zedernbalken gezimmert (war): (6) von diesem Palaste, der Wohnung der Freude, (7) dem Hause[2] der *Lust*[3], dem Wohngebäude des Jauchzens...“. Hier hört das Verständnis des Zusammenhangs auf. Z. 8, am Anfang stark beschädigt, schließt mit dem Verbum *ub-lam-ma*; von Z. 9 sind nur zwei Spuren erhalten.

Da das Šamaš-Tor im westlichen Stadtteil von Babylon stand, erhalten wir in diesem Texte die erstmalige keilschriftliche Bestätigung der griechischen Nachrichten über Paläste am Westufer des Euphrat. Vielleicht handelt es sich dabei direkt um τὰ πέραν βασίλεια (Arrian. anab. VII 25; Plutarch Alex. 76), wo Alexander d. G. im Sommer 323 gestorben ist.

Katastrophal ist im allgemeinen die Behandlung der Metrologie in Kap. XXIV ausgefallen. Ich bezweifele z. B., daß der Leser sich in dem Zahlengewirr der Esagila-Tafel, das U. S. 246f. ohne jede erklärende Anmerkung bringt, zurechtfindet[4]. Einige weitere Beispiele mögen noch folgen. S. 303 Nr. 34 deutet U. 8 Quadratruten (von je 49 Quadratellen) auf 8 Gar zu je 12 Ellen, also 96 Ellen anstatt 392 Quadratellen; S. 304 ZZ. 9, 15 und 16 stimmen die Posten nicht, aus denen sich die Summe zusammensetzen soll, und der Kaufpreis ist als ½ Mine + 1 Sekel Silbers anstatt ½ Mine — 1 Sekel angenommen, so daß die Addition des Kaufpreises und der Zugabe ebenfalls nicht stimmt. Weshalb U. Z. 45 anstatt „im Geheimen,

---

RA 21, 91 s. (1924) selbst behandelt hat. Anstatt *a-di ki-ša-ad pur(!)-at-ti* transkribiert er *a-di ki-sik-ki bi(!)-el-ti* und übersetzt „to the *kisukku* of Beltis“, was ich für unmöglich halte. Ob *bi* eine auf erneuter Kollation beruhende Berichtigung der alten Lesung *ga* sein soll oder Konjektur Smiths, ist mir nicht klar geworden. Auf jeden Fall wäre eine neue Prüfung des Zeichens auf dem Original sehr erwünscht.

[1] *ga-nu-ni*. Landsberger möchte dieses Wort lieber pluralisch auffassen.

[2] *ú-ra-aš*, st. constr. von *uršu;* aber es könnte auch *urāšu* syn. *bītu* (Meissner, MVAG 10, 240, 26) vorliegen.

[3] *kan-né-e* steht im Parallelismus zu *ḫi-d[a]-a-tim* (Z. 6) und *ri-ša-a-tim* (Z. 7). Landsberger schlägt vor, statt *kan* vielmehr *tak* zu lesen. Beide Zeichen ähneln ja einander in der altbabylonischen Schrift in dem Grade, daß ein Steinmetzversehen wohl möglich wäre; *uraš taknē* würde etwa das „schmucke Haus“ (Landsberger: eher „das wohlbehütete Haus“) bedeuten.

[4] Vgl. den nächsten Aufsatz.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000290

im Schleichhandel" übersetzen will „auf dem Markte", ist mir nicht klar geworden. S. 307 Anm. 1 gibt U. an: 1 Rohr ist = 6 Ellen. Daß dann auf der nächsten S. Nr. 39 ein verfallenes Haus auf 10 Rohr 6 Ellen, nicht 11 Rohr, S. 313 Nr. 47 ein bebautes Hausgrundstück auf 6 Rohr 6 Ellen 13 Zoll, nicht 7 Rohr 13 Zoll, bemessen wird, empfindet er nicht als störend. Die Berichtigung erfolgt erst viel zu spät S. 356 im „Verzeichnis der topographischen und bautechnischen Ausdrücke". S. 306 wäre eine Gelegenheit gewesen, San Nicolòs und Ungnads Übersetzung der Urkunde 36 in etwas zu verbessern. Wenn nicht alles trügt, haben wir hier in *akālu* den akkadischen Namen für das Zehntel-Sila[1]. Es wäre also zu übersetzen nicht „entsprechend je 6 Gar zu 1 Sekel und $^1/_3$ Gar als „Essen" der Aussaatfläche", sondern „jedes Feldstück von $6^1/_3$ akālu Saatgut für 1 Sekel". S. 310 handelt es sich bei beiden Urkunden nicht um zweimalige Vermessungen je eines Grundstücks, sondern um je 2 verschiedene Grundstücksparzellen.

Ich breche ab. U.s Buch bringt sicherlich viel Neues und Interessantes. Aber um wirklich Nutzen stiften zu können, bedarf es einer ganz gründlichen Durchsicht und z. T. Umarbeitung.

2. Zur Esagila-Tafel.

Im Anschluß an Ungers[2] Transkription und Übersetzung der Esagila-Tafel seien hier einige Bemerkungen hinzugefügt, die dazu bestimmt sind, dem Fernerstehenden das Verständnis dieses an Schwierigkeiten reichen Textes zu erleichtern.

§ 1. Zeile 1 beginnt: *Esagila kisalmaḫḫu* ⟝ Gan *ma-da-as-su* (nicht ma-da-az-zu, wie U. hat) ⟨ Gan; das letzte Drittel der Z. ist abgebrochen. U. ergänzt: [2 sar u ½ sar rabbi] und übersetzt die Z.: „Esagila, erhabener Platz, Messung mit iku: 1 iku [und 2½ sar groß]." Dagegen erheben sich verschiedene Bedenken. ⟝ Gan bedeutet sonst „1 ikû". Es liegt kein Grund vor, von dieser Deutung abzugehen und „in ikû" zu übersetzen. Das folgende ⟨ Gan, das U. „1 iku" transkribiert und übersetzt, kann an sich zunächst nur bedeuten „und ikû" oder „10 ikû"[3]. Schon dadurch wird U.s Deutung

---

[1] Vgl. auch schon Landsberger, ZA 39, 292.

[2] S. 237—240; 246—249.

[3] Auf eine dritte Möglichkeit weist mich Landsberger hin. ⟨ Gan könnte für ⟩ Gan stehen, und dies ist die Bezeichnung für das *ubu* = ½ iku. 1½ iku (vgl. unten zu Z. 11) ist aber die Summe der Flächen des kisalmaḫḫu und des kisal Ištar u Zababa. — Daß ⟩ und ⟨ von den Keilschriftschreibern leicht verwechselt werden, ist unbestreitbar. Zu dem, was ich darüber ZDMG 67, 312 aus-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000291

und Ergänzung unmöglich. Aber noch mehr! Nach ihm soll schon hier das Flächenmaß des kisalmaḫḫu gestanden haben, das Z. 6/7 mitgeteilt wird. Man fragt: Wozu die Wiederholung? Zudem steht am Schluß von Z. 6 richtig ⟝ Gan, in Z. 1 vor der Lücke aber ⟨ Gan. Schließlich läßt sich das deutsche „so und so viel ikû groß" nicht wörtlich in das Akkadische übersetzen, ebenso auch in Z. 2, die U. ohne Klammer und Fragezeichen transkribiert „kisal Ištar u Zababa: 2 sar u ½ sar kisal Ištar u Zababa rabbi" und übersetzt „Ištar und Zababa-Platz: 2½ sar Ištar und Zababa-Platz groß". In § 2 wird die Größe des „Hofes der Ištar und des Zababa" umständlich nach Länge und Breite gemessen. Die Fläche wird Z. 10 richtig auf 47½ Sar (musar) berechnet, d. i. genau 19 mal so viel als vorher in Z. 2 angegeben sein sollte! Hätte U. den Keilschrifttext eingesehen, so würde er gefunden haben, daß dieser Widersinn in Z. 2 gar nicht steht, sondern auf 2½ Sar folgt deutlich *kisal* und der Anfang eines Zeichens, das kaum ein anderes als *maḫ* gewesen sein kann. Es ist also sicher nicht vom Hofe der I. und des Z. die Rede, sondern wahrscheinlich vom „hohen Hofe". In der Lücke haben noch 3 bis 4 Zeichen Platz, dann folgt das Ende eines Zeichens, das recht gut *gal* gewesen sein kann, und schließlich wohlerhalten das Zeichen *bi*. Das letzte Wort der Zeile könnte also tatsächlich *rabi* gewesen sein, wie es am Anfang von Z. 4 wirklich steht[1]. Vielleicht ist vor *Gal-bi*

---

geführt habe, möchte ich noch nachtragen, daß King und Thompson den altpersischen Worttrenner am Felsen von Bīsutûn immer als Winkelhaken gesehen haben (The Sculptures and inscription on the rock of Behistûn p. 1 n. 1: The division-wedge is always written on the rock as ⟨, never as ⟩). Mir scheint es freilich, als ob die (nicht sehr deutliche) Photographie einer Probe der Inschrift bei A. V. W. Jackson, Persia (zwischen pp. 196 u. 197) diese Beobachtung Kings und Thompsons nicht bestätigte, sodaß es bei der Wiedergabe des altpersischen Worttrenners durch ⟩ (so Rawlinson und die Späteren) wohl sein Bewenden haben müßte.

[1] Landsberger macht mich darauf aufmerksam, daß GAL-*bi* niemals = *rabî* „groß" (Genitiv) ist, sondern nur (*rabi* oder) *irabbi* „er wird groß, er nimmt zu". Auch meint er, daß ⟝ GAN nicht „in ikû" bedeuten könne. Er schlägt, die Richtigkeit der S. 271 Anm. 1 mitgeteilten Emendation vorausgesetzt, folgende Übersetzung von § 1 Anfang vor: „Esagila: der Haupthof (kisalmaḫḫu) mißt 1 ikû; ½ ikû [ist das Maß] des Istar- und Zababa-Hofes, (wenn) 2½ Sar vom [Haupt]hofe [hin]zukommt, nämlich die *azamû* von ub-šu-ukkinna; nimmt man (jedoch) 2½ sar vom kl[einen(?)] Hofe zu dem 1 ikû (des Haupthofes) [hinzu], nämlich die *suḫātu* .....,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000292

auch noch ⩤ Gan zu ergänzen, wie am Ende von Z. 3 steht. Ganz gefüllt ist die Lücke damit noch nicht, es bleibt noch Raum für ungefähr 1 Zeichen. Doch würde dem Sinne nach nichts fehlen, wenn man Z. 2 übersetzen dürfte: „Hof der Ištar und des Zababa. 2½ musar (vom) kisalma[ḫḫu im gro]ßen [ikû]". Die erste Hälfte der Z. 2 gehört nach dieser Deutung noch in engen Zusammenhang mit Z. 1, die ich mit unseren jetzigen Hilfsmitteln nicht herzustellen vermag. Die zweite Hälfte verbinde ich mit der 1. Hälfte von Z. 3, wie schon hier vorausgreifend bemerkt sei. ZZ. 3 und 4 transkribiert U.: „Asamû (das Original hat *a-za-mu-ú)* ša Ubšukkinna: 2 sar u ½ sar kisallu ṣihru, šiddu, pûtu ina iku (Z. 4) rabbi. — Suhatum ša ina tiḫ dalat arkabinni aššu šiddu pûtu iku." Hier macht U. einen Trennungsstrich, obwohl das Folgende eng zu den letzten 4 Worten gehört. U.s Übersetzung lautet: (Z. 3) „Der Tempelbezirk („Das Glänzende"? = Asamû [s. oben]) von Ubšukkinna: 2½ sar, kleiner Platz, Seite, Front in iku" (Z. 4) „groß. Das Suḫatum längs der „unfertigen (Schein-) Tür", da betreffs Seite, Front, iku (Fläche)" (Z. 5) „du nicht weißt (sc. die Einzelmaße)", und nun kommen die Maße des kisalmaḫḫu. Textkritisch ist zunächst zu bemerken, daß in Z. 3 von drei auf *kisallu* folgenden Zeichen nur die unteren Teile erhalten sind. Das erste dieser 3 Zeichen ist wohl tur (so schon Scheil), also ideographisch *ṣiḫru*, wie U. richtig transkribiert. Das folgende Zeichen ist am meisten beschädigt. Die Spuren passen zur Not auf uš (*šiddu*), wie U. transkribiert. Es folgt dann *u*, das U. wegläßt, und schließlich ein Zeichen wie sag[1] (*pûtu*). Die Ergänzung der 3 Zeichen hinter tur kann indessen nicht als sicher gelten, weil die Worte „Länge und Breite" in diesen Zusammenhang nicht passen. Eine Interpunktion wie die modernen Lateinschriften besitzt die akkadische Keilschrift bekanntlich nicht. Es gibt allerdings ein interpunktion-

---

(so ergeben sich folgende beiden Rechnungen:)". Es folgt die Berechnung der beiden Höfe. Diese Übersetzung setzt voraus, daß die beiden Höfe einander benachbart lagen; und je nachdem, ob man je einen Komplex von 2½ Sar zu dem einen oder anderen Hofe rechnet, hätten folgende zwei Verschiedenheiten der Ausmaße sich ergeben: a) kisalmaḫ = 1 ikû; k. I. u Z. = ½ ikû
b) „ = 1 ikû + 2½ Sar; k. I. u Z. = ½ ikû — 2½ Sar (= 47½ Sar).
Die zweite Variante wäre den Berechnungen von § 1 und 2 zugrundegelegt.

[1] Oder *ka*. Landsberger hält es für muḫ (s. S. 270 Anm. 1), indem er den vorhergehenden Winkelhaken hinzunimmt. Das ist graphisch sehr wohl möglich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000293

ähnliches Zeichen, zwei übereinander stehende schräge Keilköpfchen, die namentlich in zweisprachigen Texten zur Trennung der verschiedenen Sprachen angehörigen Textteile dienen, wenn diese auf einer und derselben Zeile vereinigt sind. In der Esagila-Tafel kommt dieses Zeichen wiederholt vor, nach meiner Zählung 13 mal. Es hat hier offenbar zwei Aufgaben zu erfüllen. Meist dient es als Trennungszeichen, besonders zwischen Gruppen von Zahlzeichen, die nicht zusammengehören. Andererseits dient es aber auch als Gleichheitszeichen, entsprechend unserem =, besonders um das Produkt einer Multiplikation kenntlich zu machen. Die Keilköpfchen erscheinen in unserem Text erstmalig in Z. 4 vor dem Worte *su-ḫa-tum*, und es entsteht nun die Frage: dienen sie hier als Trennungs- oder als Gleichheitszeichen? U. hat sie im ersteren Sinne auffassen wollen und die Worte „Das Suḫatum längs der „unfertigen (Schein)-Tür"" durch Komma an das Folgende mehr angeschlossen als davon getrennt. Dies ist ganz unmöglich. Mit den Worten: „Da Länge, Breite (und) Bodenfläche[1] du nicht kennst" wird deutlich ein ganz neuer Gegenstand eingeführt, nämlich Maße und Berechnung des kisalmaḫḫu. Also gehören die Worte von *suḫātum* bis *arkabinni* unbedingt zum Vorhergehenden, und man hat zu verbinden: „2½ musar (vom) kisalma[ḫḫu]..... (werden in Anspruch genommen, oder ähnlich, von) azamū des Ubšukkinna. 2½ musar (vom) kleinen Hofe ..... 1 iku groß... (werden in Anspruch genommen, o. ä., von) suḫatum, die neben der „unvollendeten Tür" (ist bzw. sind)." Die Bedeutungen von azamū und suḫatum sind mir unklar. Ubšukkinna, das wir uns nicht als Gebäude oder Göttergemach, sondern als geräumigen Hof[2] vorzustellen haben, lag nach meiner Auffassung im „östlichen Anbau" von Esagila, kisalmaḫḫu südlich vom „Hauptbau" von Esagila, im Osten anstoßend an azamū von Ubšukkinna. Unter dem „kleinen Hofe" verstehe ich den „Hof der Ištar und des Zababa" (s. u. zu Z. 10) und suche ihn im nordwestlichen Teil des „östlichen Anbaus". Dort läßt sich auch eine Stelle bezeichnen, wo sich möglicherweise eine „Scheintür" (dies könnte mit U. als eigentlicher Sinn des terminus *dalat arkabinni* angenommen werden) befunden hat.

---

[1] gan hat (Meissner SAI 2009) auch die allgemeine Bedeutung *eqlu*, eigentlich „Feld". Thureau-Dangin (RA 19, 88) transkribiert und übersetzt die 3 Worte *šidda pût eqli* „la longueur et la largeur du terrain", macht also das dritte von den ersten beiden abhängig. Ich halte sie, wie U., für koordiniert.

[2] Schott ZA 40, 19 auf Grund von BA 3, 331 Col. VIII 12ff. Unger (S. 189) kennt diese Stelle offenbar auch, hat sie aber nicht ausgewertet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000294

Der Schluß des Abschnitts ist folgendermaßen zu übersetzen: „Wenn Länge, Breite (und) Bodenfläche (Z. 5) du nicht kennst(, so wisse:) 11 33 20 (ist die) Länge des kisalmaḫḫu, 9 die Breite des kisalmaḫḫu. 11 33 20 mal 9 (Z. 6) (ergibt) 1 42 30. 1 42 30 mal 18 (ergibt) 30 45. Wenn du (die Bedeutung von) 30 45 nicht kennst(, so wisse: es ist so viel wie) 1 ikû (Z. 7) 2½ musar (Feld mit) Getreidesaat, mit einer großen Elle (gemessen. Das sind die) Maße des kisalmaḫḫu."

Ehe wir uns in die eigentliche Bedeutung dieser Rechenoperationen vertiefen, sei bemerkt, daß in dem Maß der Langseite 11 33 20 ein Fehler enthalten ist. Setzt man mit Thureau-Dangin[1] dafür ein 11 23 20, so stimmt die folgende Rechnung. U. hat die Verbesserung in seiner Transkription und Übersetzung stillschweigend aufgenommen, ohne sie als Verbesserung zu kennzeichnen. Die 11 23 20 sind nach unserer Schreibung $(11 + \frac{23}{60} + \frac{20}{3600})$ Gar oder $(11 + \frac{69}{180} + \frac{1}{180} = 11\frac{70}{180} =) \; 11\frac{7}{18}$ Gar. Das ist die Länge des Rechtecks, seine Breite 9 Gar. Durch Multiplikation beider erhält man $(99 + \frac{7}{2} =) \; 102\frac{1}{2}$ Quadrat-Gar oder musar. Mit Benutzung des Dezimalsystems ist nun die Reduktion auf 1 ikû 2½ musar, auf die der Babylonier erst nach mühsamem Weiterrechnen am Ende kommt, spielend leicht. Man braucht nur 102½ musar durch 100 zu teilen, um sofort 1 ikû 2½ musar zu erhalten. Der Babylonier reduziert zunächst das Produkt, weil dieses > 60 ist, auf den 60. Teil und schreibt 1 42 30, also nach unserer Schreibung $1 + \frac{42}{60} + \frac{30}{3600} = 1 + \frac{84}{120} + \frac{1}{120} = 1\frac{85}{120} = 1\frac{17}{24}$. Nun beginnt die Umrechnung in Hohlmaß. Da auf das musar 18 Gín Getreidesaat gerechnet werden, muß man die Zahl der musar mit 18 multiplizieren, um die entsprechende Zahl der Gín zu erhalten. 102½ ·18 ist 1845. Das wären also die Gín, deren Zahl man mittels Division durch 60 auf sila reduzieren kann. $1845 : 60 = \mathbf{30}\frac{45}{60}$. Der Babylonier hatte schon die 102½ durch 60 dividiert und dabei 1 42 30 oder in unserer Schreibung und gekürzt $1\frac{17}{24}$ erhalten. Werden diese Zahlen mit 18 multipliziert, so muß das Produkt unmittelbar die Zahl der sila angeben. $(1 + \frac{42}{60} + \frac{30}{3600}) \cdot 18 = 18 + \frac{42}{60} \cdot 18 + \frac{30}{3600} \cdot 18 = 18 + \frac{42 \cdot 3}{10} + \frac{30}{200} = 18 + \frac{126}{10} + \frac{3}{20} = 18 + 12{,}6 + 0{,}15 = 30{,}75$ oder $\mathbf{30}\frac{45}{60}$. Oder $1\frac{17}{24} . 18 = 18 + \frac{17 \cdot 18}{24} = 18 + \frac{17 \cdot 3}{4} = 18 + 5\frac{1}{4} = 18 + 12\frac{3}{4} = 30\frac{3}{4} = \mathbf{30}\frac{45}{60}$. Das ist die Zahl, die der Babylonier auch anführt, nämlich 30 45 in sexagesimaler Schreibung. Aber anstatt nun einfach zu sagen: das bedeutet 30 sila 45 Gín Getreidesaat, erklärt er, es seien 1 ikû $2\frac{1}{2}$ musar Getreidesaat. Diese Angabe ist sehr auffällig, denn ikû und musar sind doch nicht Hohlmaße, sondern Flächenmaße. Sinnvoll wäre sie nur dann, wenn sie sich auf ein wirkliches Saatfeld und nicht auf einen gepflasterten Hof bezöge.

[1] RA 19, 88.

§ 2 (= ZZ. 8—10) betrifft den Hof der Ištar und des Zababa. Die Länge ist 10 33 20, d. h. $(10 + \frac{33}{60} + \frac{20}{3600})$ Gar, die Breite 4 30, d. h. $4\frac{30}{60}$ Gar. Die Multiplikation beider ergibt $(10 + \frac{99}{180} + \frac{1}{180}) \cdot 4\frac{1}{2}$ oder $10\frac{100}{180} \cdot \frac{9}{2}$ oder $10\frac{5}{9} \cdot \frac{9}{2}$ oder $\frac{95}{9} \cdot \frac{9}{2}$ oder $\frac{95}{2}$ oder $47\frac{1}{2}$, in sexagesimaler Schreibung 47 30, wie der Babylonier auch angibt. Das sind Quadrat-Gar oder musar. Der Babylonier hätte ohne weiteres erklären können: diese 47 30 bedeuten $47\frac{1}{2}$ musar, was er aber erst wieder nach einer umständlichen Rechnung erreicht. Die 47 30 hatte er nicht zu reduzieren brauchen, weil die Zahl < 60 ist. Die Notwendigkeit der Reduktion trat für ihn erst ein, als die zweite Multiplikation, die mit 18, ein Produkt ergab, das > 60 ist. $(47\ 30) \cdot 18 = 855$, was der Babylonier mittels Division durch 60 auf $14\frac{1}{4}$ oder $14\frac{15}{60}$, von ihm geschrieben 14 15, reduziert. Wir verfahren etwas anders, indem wir die Zahl 855 als 855 Gín erklären und diese mittels Division durch 60 auf 14 sila 15 Gín reduzieren. Nun kommt wieder eine ähnliche überraschende Erklärung des Babyloniers wie am Schluß von § 1: „Wenn du (die Bedeutung dieser Zahl) 14 15 nicht kennst, (so wisse: es ist so viel wie) 40 musar (und) 7½ musar (Feld mit) Getreidesaat, mit einer großen Elle (gemessen. Das sind die) Maße des Hofes...." Am Schlusse fehlt nur ein Zeichen, so daß U.s Ergänzung Ištar u Zababa, obwohl sachlich richtig, epigraphisch unmöglich ist. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß das fehlende Zeichen tur war; *kisallu ṣeḫru* „der kleine Hof" als Kurzbezeichnung für „Hof der Ištar und des Zababa" ist schon deshalb geeignet, weil dieser Hof tatsächlich der kleinere der beiden Höfe war. Wir werden ihn mit dem „kleinen Hof" in Z. 3 (s. schon oben) identifizieren müssen.

§ 3 (ZZ. 11—15) beginnt zunächst mit einer Summierung der Flächeninhalte beider Höfe: „Zusammen 1 ikû 10 musar Getreidesaat, mit einer arê-Elle (gemessen, beträgt) die Summe beider Höfe." Hier liegt, was U. nicht hervorhebt, ein elementarer Rechen- oder Schreibfehler des Babyloniers vor, den ich bereits 1914 angemerkt habe. Der Babylonier hat die 40 musar in Z. 10 übersehen und nur 1 ikû $2\frac{1}{2}$ musar + $7\frac{1}{2}$ musar addiert. Es müßte also heißen 1 ikû 50 musar[1]. Getreidesaat ist dies natürlich ebenso wenig wie die Einzelposten in den ZZ. 7 und 9. Die 1 ikû 50 musar entsprechende Menge Getreidesaat wäre (30 sila 45 Gín + 14 sila 15 Gín =) 45 sila oder 4 sāt 5 sila.

In den ZZ. 12 und 13 werden, durch das Wort *siḫirti* „Umgebung,

---

[1] Landsberger weist mich darauf hin, daß der Fehler auch in dem Zeichen sar liegen könnte. Setzt man dafür gan, so würde das Ergebnis ebenfalls richtig, nämlich 1½ ikû, wie ⩤ gan ⩥ gan in Z. 1 nach seiner Deutung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000296

ringsum" eingeführt, 6 Tore namhaft gemacht, die nach U. den Zutritt zu den Plätzen (oder Höfen: *nirib ana kisallāte*) vermitteln sollten. Das Wort für „Plätze" ist von U. ergänzt, aber nicht richtig. Die wenigen erhaltenen Spuren des Zeichens passen nicht zu *kisallu*, aber vielleicht zu *AN* (ideogr. *ilu*). Wenn dieses ergänzt werden darf, ist dahinter höchstens noch für 1 Zeichen Raum, also entweder für das Ideogramm eines bestimmten Gottes oder für das Pluralzeichen *meš*. Es wäre dann *i*[*lāni*^{meš}] zu lesen. Die folgenden 2 ZZ. 14 u. 15 trennt U. ab. Obwohl sie zu den mir am wenigsten verständlichen Teilen der Esagila-Tafel gehören, glaube ich, wie schon Scheil, daß sie eng an das Vorhergehende anzuschließen sind. U. übersetzt: „Was anbetrifft den Ritualplatz neben Ubšukkina für die Prozession in Esagila, sowie die Umgebung der „Heiligen Pforte": so sind Maße nicht angeführt." *ki-du-du é-kur* kann natürlich nicht „Ritualplatz" bedeuten, sondern, wie Scheil übersetzt hat, „les rites de l'Ekur". Die Bedeutung des Ideogramms kàd. kàd. e ist mir dunkel. U. übersetzt „für die Prozession"[1], Scheil „ouvrent", wohl im Hinblick auf Meissner SAI 829. Am ehesten würde ich an *kaṣāru* (SAI 830) denken und *uktaṣṣarū* „sie versammeln sich" vermuten, obwohl ich mir die Schwierigkeiten auch dieser Deutung keineswegs verhehle. Der Name der „Heiligen Pforte" scheint mir nicht sicher gelesen. Was U. als *el* (sikil) liest, sieht auch in Thureau-Dangins Autographie eher aus wie *di šú*. Trotzdem halte ich U.s Lesung dieser Zeile für möglich. Das Vorhergehende würde ich versuchsweise ergänzen und deuten: „6 Tore, Zugang für die G[ötter], die nach dem Tempelritual sich an den Seiten von Ubšukkinna vereinigen, Esagila und Umgebung, Tor..." Vielleicht darf man an die nächtliche Feier in Uruk denken, zu deren Ritus es gehört, daß bestimmte Götter aus Ubšukkinnaki hinaus auf die Straße gehen, um den Tempel herum ziehen und ihn schließlich einzeln und durch verschiedene Tore wieder betreten (Thureau-Dangin, Rit. acc. 123).

Die Beschreibung von Esagila ist nach meiner Auffassung hiermit abgeschlossen. Der Schreiber wendet sich jetzt dem Stufenturm Etemenanki, der ziqqurrat von Babylon, zu, indem er mit dem kigallum beginnt. Die Berechnung geschieht in § 4 nach suklum- oder kleiner Elle[2], in § 5 nach arê- oder großer Elle. Von beiden §§ sind

[1] Ähnlich Landsberger, der eine Lesung *kitkittû* „Zeremonie" für möglich hält.

[2] Der Begriff „klein" liegt in *suklum* an sich nicht. Es ist Synonym von *ammatum* „Elle". Bei Sanherib (Bauinschriften von Meissner u. Rost SS. 8ff.) findet sich wiederholt die *suklum rabītum*, einmal mit *ammat* davor, also eine (Art?) Großelle. Vgl. auch daselbst S. 22 Anm. 19; Weissbach OLZ 1914 Sp. 200.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000297

die Zeilenenden, von § 5 auch die Anfänge der Zeilen beschädigt und teils schon von Scheil und mir, hauptsächlich aber von Thureau-Dangin ergänzt worden. U. weicht von dessen Transkription und Übersetzung (RA 19, 89 s.) mehrfach ab. Es fehlt z. B. am Ende der 1. Zeile beider §§ (Z. 16 u. Z. 20) je 1 oder 2 Zeichen. Thureau-Dangin ergänzt beide Male *-ka*. In Z. 20 ist das letzte Wort rein syllabisch geschrieben *a-ma-ri-[ka]*, am Ende von Z. 16 ideographisch *IGI. DU*$_8$, wozu U. noch [A] ergänzt. Thureau-Dangins Ergänzung *-ka* übernimmt er nicht. Ich halte sie in Z. 20 für notwendig; in Z. 16 ist vielleicht besser ideographisch *ZU* zu ergänzen, am besten mit vorhergehendem *A*, also igi-du$_8$-[a-zu]. U. übersetzt die Worte *ana amāri* „in Sicht gebracht", Thureau-Dangin *ana amāri[ka]* „afin que tu voies"; letztere Deutung ist offenbar die richtige. Die letzten Worte der ZZ. 17 und 21 liest Thureau-Dangin *nikasa-šú a-na šutābuli* (oder syllabisch *šu-ta-bu-[li]*) und übersetzt „afin d'en produire le compte", U. liest statt *nikasa-šú* (geschr. *NIG. ŠIT-šú*) *ša minûtišu* und übersetzt das Ganze „deren Zahl mit Bezug auf „Ernteertrag" ist". Auch hier ist Thureau-Dangins Auffassung entschieden die richtigere[1]. Das letzte Wort von § 5 (Z. 24) hatte bereits Scheil richtig ergänzt *mit-ḫu-[ru]*; weshalb U. dies zu *miṯḫu[rtum]* verbösert, ist mir unverständlich.

§ 4 besagt: (Z. 16) „Die Maße des kigallum von Etemenanki, Länge und Breite, dir zu betrachten(: es ist) (Z. 17) KU. KU. KU (d. h. 60 + 60 + 60 oder 180) die Länge, KU. KU. KU (ebenso) die Breite (, gemessen) mit 1 suklum-Elle. Diese Zahl zu erklären (nimm) drei [mal drei] (, das macht) (Z. 18) 9; 9 mal 2 = 18. Wenn du (die Bedeutung dieser Zahl) 18 nicht kennst (, so wisse: sie bedeutet) 3 Pi Getreidesaat mit 1 kleinen Elle (gemessen. Das ist das) (Z. 19) kigallum. Etemenanki: Höhe wie Länge [und Breite]."

Das kigallum bildet ein Quadrat von 180 Kleinellen Seitenlänge.

---

[1] Der Ausdruck *ana šūtābuli* kommt in unserem Texte nur zweimal vor. In beiden Fällen handelt es sich um die Flächenberechnung eines Quadrates aus der gegebenen Seitenlänge, deren Zahl mit sich selbst multipliziert, in die 2. Potenz erhoben, quadriert wird. Es liegt nahe, in *šūtābulu* einen mathematischen Kunstausdruck für „in die 2. Potenz erheben" zu erblicken. Von einem „Ernteertrag" kann natürlich keine Rede sein, und Thureau-Dangins „afin d'en produire le compte" scheint zu farblos, da es sich tatsächlich um Quadrieren handelt. Freilich findet sich, wie Landsberger mir mitteilt, *šūtābulu* mit der Bedeutung „quadrieren" anderwärts nicht belegt; für die Bdtg. „erklären" s. auch Meissner, MAOG 1, Nr. 2, S. 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000298

Die Zahl 180 ist dem Babylonier zu unbequem. Er dividiert sie durch 60 und erhält 3, wodurch er die folgende Berechnung auf eine ganz einfache Weise durchführen kann. Wir wollen sie zunächst einmal in unserem weitschweifigen, aber für uns durchsichtigeren Dezimalsystem zu Ende bringen. (180^2 =) 32400 Quadrat-Kleinellen ist der Flächeninhalt des kigallum. Setzt man den Fall, diese Bodenfläche sei ein fruchtbares Feld, so ließe sich seine Größe auch in einem Hohlmaßbetrag ausdrücken, der dem zur Aussaat nötigen Getreidequantum entspricht. Da auf 30 Quadrat-Kleinellen 1 akālu gerechnet wird, müßte man die Zahl 32400 durch 30 teilen, um die Zahl der entsprechenden akālu zu erhalten; das sind 1080 akālu. Diese entsprechen 108 sila oder 18 sāt oder 3 Pi.

Wie ist aber die Berechnung nach dem Sexagesimalsystem zustande gekommen? Der Babylonier hat anscheinend die 180 auf den 60. Teil reduziert, das ist 3. Als er diese 3 in die 2. Potenz erhob, war das Produkt 9 nur der (60^2 =) 3600. Teil des eigentlichen Produktes 32400. Wenn er dies in sāt ausdrücken wollte, mußte er die Zahl der Quadrat-Kleinellen durch 1800 teilen. Die Zahl 9 hatte er dadurch gewonnen, daß er 32400 durch 3600 (= 1800 ·2) geteilt hatte. Um die richtige Zahl der sāt zu finden, mußte er also den Quotienten $\frac{32400}{3600}$ mit 2 multiplizieren; 9 mal 2 = 18. Das sind sāt. Es läßt sich natürlich nicht mit Bestimmtheit sagen, daß der eben beschriebene Weg gerade der von dem Babylonier beschrittene gewesen ist. Es ließe sich z. B. auch denken, daß der Babylonier das Ideogramm KU mit dem Zusatz in 1 Kleinelle von vornherein als Längenmaßeinheit betrachtet hat. Ein Längenmaß von 60 Ellen oder 5 Gar kommt zwar in unserem Texte sonst nicht vor, ist anderweit aber wohlbekannt und heißt akkad. *ṣubban*. Die Rechnung gestaltet sich dann so: 3 Klein-ṣubban Seitenlänge des Quadrats, (3^2 =) 9 Quadrat-Kleinṣubban seine Oberfläche. Das Quadrat-Kleinṣubban enthält (60^2 =) 3600 Quadrat-Kleinellen. Da auf 1800 Quadrat-Kleinellen Feld 1 sūtu Getreidesaat gerechnet wird, entfallen auf 3600 Quadrat-Kleinellen oder 1 Quadrat-Kleinṣubban 2 sāt, und auf 9 Quadrat-Kleinṣubban (9 mal 2 =) 18 sāt oder 3 Pi. So läßt sich das Ergebnis auf verschiedene Weise berechnen. Aber wahrscheinlich ist mir, daß die Babylonier in den meisten Fällen solche Berechnungen gar nicht mehr ausgeführt, sondern aus bequem eingerichteten Tafeln abgelesen haben. Uns klingt es ja fast wie Spott, wenn es z. B. heißt: „Wenn du 18 nicht kennst (: es bedeutet) 3 Pi Getreidesaat in kleiner Elle."

§ 5. (Z. 20) „Auf andere Weise die Maße des kigallum von Etemenanki, Länge und Breite, dir zu betrachten (: es ist) (Z. 21) [10 Gar die Län]ge, 10 Gar die Breite, mit einer arê-Elle (gemessen). Diese

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000299

Zahl zu erklären (nimm) (Z. 22) [10 mal 10,] (d. i.) 1 40; 1 40 mal 18 = 30. Wenn du (die Bedeutung dieser Zahl) 30 nicht kennst(, so wisse: sie bedeutet) 30 (sila auf) 1 ikû (Feld oder) 3 sāt [Getreidesaat] (Z. 23) [mit einer] großen [Elle] (gemessen. Das ist das) kigallum. Etemenanki: Länge, Breite und H[öhe] (Z. 24)(, gemessen) [in 1] arê-[Ell]e, (sind) 10 Gar, (also) einander glei[ch][1]."

Rein grammatisch kann man natürlich die Worte *ki-gal-li* é-te-me-en-an-ki in den ZZ. 19 und 23, wie in den ZZ. 16 und 20 (wo übrigens die Endung *-li* nicht geschrieben ist), als im Genitiv-Verhältnis stehend betrachten (so Thureau-Dangin, U., Deimel). Das kigallum von Etemenanki hielt und halte ich nur für eine Fläche, nämlich die Sohle der Grundgrube, auf der die unterste Kolossalstufe des Tempelturms unmittelbar ruhte. Wäre aber die andere Deutung richtig, so müßte man folgern, daß das kigallum noch die dritte Dimension hatte. Es wäre ein Körper gewesen und zwar von derselben Mächtigkeit (Tiefe), wie der auf ihm lastende Bau Etemenanki selbst, „ein unterweltlicher Gegenturm zum Turm über Tage". Obwohl U. diese Anschauung durch „sorgfältige Interpretation" (Babylon S. 199) gewonnen hat, bin ich sehr im Zweifel, ob die Babylonier derartig spintisiert haben. An die Wirklichkeit dieses „unsichtbaren, nur gedachten kigallu" glaubt ja U. selbst nicht, und daß Herodot damit seinen achten Turm (er bezeichnet die Stockwerke der ziqqurrat bekanntlich als Türme und zählt deren acht) gemeint habe, halte ich für völlig ausgeschlossen. Am Anfang beider §§ spricht der Babylonier nur von Länge und Breite des kigallum. Er hätte sich am Schlusse deutlicher ausdrücken können, vielleicht durch Wiederholung des Namens Etemenanki.

Die Berechnung in § 5 ist nunmehr leicht zu verstehen. In großem Längenmaß hat jede Seite des quadratischen kigallum 10 Gar Länge. Die Fläche ist (10^2 =) 100 (Quadrat-Gar, genannt) musar, und diese 100 musar sind genau 1 ikû. 1 ikû Feld erforderte 3 sāt Saatgut oder 30 sila. Der Babylonier hat die 100 vermittels Teilung durch 60 auf $1\frac{40}{60}$, von ihm geschrieben 1 40, reduziert. Multipliziert er dies mit 18, so erhält er die Getreidemenge in sila; $1\frac{40}{60}$ mal 18 = 30. Das sind sila. Wird dagegen die Zahl 100 selbst mit 18 multipliziert, so bedeutet das Produkt Gín, also 1800 Gín = 30 sila = 3 sāt. Von den 5 Flächenmaßberechnungen, die die Esagila-Tafel enthält, ist diese die bestdurchgeführte. Bei den drei ersten Angaben steht das Wort „Getreidesaat" hinter dem Flächenmaß, aber die entsprechende Menge des

[1] „Quadratisch" kann *mithuru* hier nicht bedeuten (Schott ZA 40, 27). Man kommt auch mit der Grundbedeutung „einander entsprechend, mathematisch gleich" sehr gut aus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000300

Saatgutes ist weggelassen. In § 4 erfahren wir die Menge des Saatgutes (3 Pi), vermissen aber eine deutliche Angabe des Flächenmaßes. § 5 nennt nicht nur die Zahl der sila und der sāt, sondern auch das Flächenmaß 1 ikû. Zwischen dem Flächenmaß und der Getreidemenge, die als Saatgut für das betreffende Feldgrundstück verwendet wurde, gab es in ältester Zeit kein festes Verhältnis. Aber später, auf jeden Fall seit der Kossäerherrschaft, kam ein solches Durchschnittsverhältnis auf, und ein Feldgrundstück von der Größe der Grundfläche der ziqqurrat von Babylon diente als Norm für das jenem Durchschnittsverhältnis zu Grunde gelegte Flächenmaß. Daß dieses Zusammentreffen Zufall sei, ist schwer zu glauben, noch weniger freilich, daß die Größe des kigallu von Etemenanki nach dem als Norm dienenden Feldmaß bestimmt worden sei. Recht wohl möglich wäre aber das Umgekehrte, nämlich daß die Größe der Bodenfläche, die von der untersten Kolossalstufe von Etemenanki bedeckt wurde, bei der Festsetzung jenes Durchschnittsverhältnisses entscheidend mitgewirkt habe. Wäre das sicher, so könnte man das Bestehen der ziqqurrat in dieser Größe mindestens bis in die Kossäerzeit zurückverfolgen.

Das Verhältnis 3 sāt Getreidesaat auf 1 ikû Feldgrundstück, nach großer Elle gemessen, kommt in Kudurru- und anderen Urkunden sehr häufig vor. Aber die Babylonier sprachen zwar von 1 *sūtu* und 2, 4 und 5 *sāt(i)*, nicht jedoch von 3 sāt(i), wofür sie ein einheitliches Wort prägten[1]: *ṣi-mid* Yale Syllabary ZZ. 275f., *ṣi-mi-id* CT 35 pl. 7 ZZ. 27f. Das ist offenbar st. constr. von *ṣimdu, ṣindu* „Gespann", hebr. צֶמֶד. Semasiologisch wäre griech. ζυγόν, lat. *iugum, iugerum* zu vergleichen. Mit *ṣimid* scheint also zugleich ein Stück Feld bezeichnet worden zu sein, das von einem Gespann Rinder an einem Tage gepflügt werden konnte (*iugerum vocabatur, quod uno iugo boum in die exarari posset* Plin. n. h. XVIII 9). Das römische iugerum berechnet Viedebantt[2] auf entweder 2546 qm oder 2522,8 qm. Das altbabylonische ṣimid war bedeutend größer, theoretisch stand es auf etwa 8100 qm. Aber das Durchschnittsverhältnis zwischen Saatgutmenge und Bodenfläche ist in Babylonien nicht immer dasselbe geblieben, sondern in jüngerer Zeit einmal in auffälliger Weise abgeändert worden. Auf dasselbe Grundstück, für das früher ein ṣimid oder ½ Pi Getreidesaat genügend erachtet wurde, rechnete man später 3 Pi, also nominell die sechsfache Menge

[1] Vgl. Thureau-Dangin RA 18, 136 und n. 6.

[2] Bei Pauly Neubearbeitung Bd. 9 Sp. 2507 Z. 24, wo aber die Zahlenangaben nach den obigen zu berichtigen sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000301

Getreidesaat. Dabei darf man freilich nicht außer Acht lassen, daß das neue Pi nicht mehr 60, sondern nur noch 36 sila enthielt. Den 30 sila des halben alten Pi stehen demnach nur 108 sila der drei neuen Pi gegenüber, d. h. die beiden Durchschnittsverhältnisse verhielten sich, in Pi ausgedrückt, wie 1:6, in sila dagegen wie 30 : 108 oder 1 : 3,6. Der Umstand, daß das alte sila in 60 Unterteile (Gín), das neue nur in 10 Unterteile (akālu) geteilt wurde, deutet auch darauf hin, daß das neue sila kleiner war als das alte sila. Schließlich ist es denkbar, daß die Saatgutmenge für ein Feldstück von einer bestimmten Größe eines Tages nicht nur nominell, sondern auch tatsächlich größer angenommen wurde. So fehlen uns leider noch alle Möglichkeiten, die Verhältnisse, in denen die neuen Hohlmaße zu den gleichbenannten alten Hohlmaßen standen, zu ermitteln.

§ 6 (ZZ. 25—36), der Rest der Vorderseite, beschreibt im Einzelnen eine umfassende Gebäudeanlage mit einer Anzahl Göttergemächer (*papaḫāni*) und anderen Räumlichkeiten, Höfen und Toren. Der Name dieser Anlage wird in den ZZ. 25 und 36 genannt *nu-ḫar*. Ehe auf den Inhalt dieses Abschnitts näher eingegangen wird, seien hier zunächst einige mir anfechtbar erscheinende Einzelheiten in U.s Textgestaltung und Übersetzung kurz besprochen. Das erste Wort ist am Anfang beschädigt. Deutlich ist nach einer Lücke von höchstens 2 Zeichen der Schluß des Wortes *-a-ti*. U.s Ergänzung [*2 kisall*]*āti* (das wäre zu schreiben [*II ki-sal-la*]*-a-ti*) ist zu umfangreich und deshalb unmöglich. Ich vermute [*mín-da*]*-a-ti u VI pa-pa-ḫa-a-ni* „Die Maße und 6 Göttergemächer" des *nu-ḫar*. Die alte Streitfrage, ob *u* hier als „und" oder „10" (also im Ganzen 16 Göttergemächer) aufgefaßt werden müsse[1], findet dadurch zugleich ihre Erledigung. Der Text nennt ja eigentlich nur 3 *papaḫāni*, dann aber eine Anzahl Räume, die direkt als *bītāte* „Häuser" bezeichnet werden, von denen aber die ersten 3 als Götterwohnungen im wirklichen Sinne zu gelten haben. Es sind folgende 6 Räume

1. *papaḫ* eines unbekannten Gottes	im Osten	4. *bīt Ea*	im Norden
2. *papaḫ Nabû*		5. *bīt Nusku*	
3. *papaḫ Tašmētum*		6. *bīt Anim u Ellil*	im Süden.

[1] MDOG Nr. 59 S. 8 merkt Koldewey an: „Delitzsch sagte mir, im Text stehe unzweifelhaft „16" und nicht, wie Scheil wollte „..... und 6". Aber ebenso unzweifelhaft sei dieses „16" ein Schreibfehler für „6"." Einen Unterschied in der Schreibung des Winkelhakens, der „und" bedeutet, und des Winkelhakens, der „10" bedeutet, vermag ich schlechterdings nicht zu entdecken. Landsberger hält das *u* gleichfalls für fehlerhaft. Erwarten würde man etwa: „Die Maße und Namen der 6 Göttergemächer".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000302

Weshalb der Schreiber diesen Unterschied gemacht und, um den Unterschied zwischen den ersten 3 *papaḫāni* und den letzten 3 *papaḫāni*, die er dann als *bītāte* bezeichnet, äußerlich hervorzuheben, beide Gruppen noch durch einen Querstrich getrennt hat, ist mir unklar. Jedenfalls hätte dieser Querstrich besser vor die Schlußzeile (36) der Vorderseite gepaßt, und noch klüger hätte der Schreiber Anubēlšunu gehandelt, wenn er die ganze Schlußzeile oben auf die Rückseite gebracht hätte. Meiner Auffassung nach[1] gehört sie nicht an den Schluß von § 6, sondern an den Anfang von § 7. U. übersetzt Z. 26: „2 Plätze (bzw. Höfe) und 6 Kapellen des „Sogenannten Nuchar": Nordosthaus: Kapelle des Marduk". Der Ausdruck des „Sogenannten Nuchar" findet sich in unserem Texte noch einmal: Z. 36, hier mit dem Zusatz „(von) Babylon" (geschr. din. tir. ki), den U. versehentlich weggelassen hat, so daß wir nicht wissen können, ob er übersetzen würde: „des sogenannten Nuchar von Babylon" oder „des Nuchar vom sogenannten Babylon"[2]. Was er „sogenannt" übersetzt, heißt im ideographisch (sumerisch) geschriebenen Originaltext MU. NE „dieser Name, diese Namen". Scheils Übersetzung „voici les noms" trifft den Sinn besser; doch wird man unter MU zugleich auch die im Text angegebenen Maßzahlen mitverstehen müssen.[3] Dasselbe gilt von Z. 36, die ich eben nur als Einführung von § 7 auffassen kann, so wie Z. 26 Einleitung zu § 6 ist.

Am Schluß der Z. 26 wird der im Original abgebrochene Name des Gottes von Unger, wie von anderen, zu Marduk ergänzt, von U. aber nur in seiner Transkription, nicht auch in seiner Übersetzung als ergänzt kenntlich gemacht. Diese Ergänzung scheint mir nicht sicher. Dem kühlen Verstande des modernen Europäers mag es unmöglich vorkommen, daß der Gott an zwei Stellen gleichzeitig wohnen kann. Für die religiöse Dogmatik wiegen aber solche Bedenken nicht allzu schwer, und es ist sicherlich recht auffällig, daß in dem ganzen Texte, der Esagila und Etemenanki behandelt, der Name des Hauptgottes, dem diese Bauwerke geweiht waren, gar nicht sonst genannt sein würde. Das Zeichen für den am Ende von Z. 26 fehlenden Gottesnamen muß sehr schmal gewesen sein, etwa wie *ud* oder *šú*, so daß eine Ergänzung wie Šamaš oder Marduk graphisch möglich wäre.

---

[1] So auch Schott ZA 40 SS. 6f. Anm. 7.

[2] Auf den stark beschädigten Text VAT 554 (U. SS. 236f. u. ö.) kann ich vorläufig nicht eingehen. Das *pir-ki* scheint auch mir nicht Glosse zu sein. Vgl. Schott ZA 40 S. 8 Anm. 1 und den Schluß der dort vorhergehenden Anmerkung.

[3] Für die gleiche Anwendung von mu-ne in der Überschrift zu einer Liste vgl. AfK 3, 51ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000303

Hätte man die Gewähr, daß der Name Marduk hier ergänzt werden müßte, so würde dies — auch das sei hier schon angedeutet — uns die Aufgabe, den Platz der Gebäudeanlage zu bestimmen, sehr erleichtern. Z. 28 am Anfang *II-ta* liest U. *šanîta* und übersetzt „ferner". Näher liegt es aber, *šitta*^{ta} zu lesen und mit den beiden Nordhäusern, die sofort genannt werden, zu verbinden: „2 Häuser im Norden, gehörig dem Ea und dem Nusku". Während jeder dieser beiden Götter sein „Haus" für sich hat, müssen sich Anum und Ellil gemeinsam mit 1 „Hause" begnügen. Anstatt Ellil hat U., im Anschluß an Scheil-Toscanne, Sin (geschr. AN. EN. ZU). Aber schon G. Smith hatte Bel (d. h. AN. EN. LIL) gelesen, und Thureau-Dangins Autographie bestätigt dies.

Die Gebäude im Westen (das „Westhaus") sind keine *papaḫāni*. Ihre Beschreibung steckt noch voll Schwierigkeiten. Für das *tu'um*, eines der zahlreichen Synonyme für „Haus, Wohnung"[1], werden in Z. 30 keine Maße angegeben, es folgt unmittelbar *u bīt simmilti*[2], dessen Name Z. 32 wieder erscheint, *ina ku-tal-li-šú* „in seinem Hintergebäude" (oder „in dem nach hinten gelegenen Teile dieses Gebäudes"?), dann *bīt irši* mit zwei verschiedenen Maßangaben: *pa-ni bāb-a-nu-ú 2 5 šiddu 30 pūtu pa-ni bīt-a-nu-ú 1 40 šiddu 20 pūtu*, die sich anscheinend auf das „Betthaus" (innere und äußere Fläche) beziehen. Wahrscheinlich sind sie so zu deuten, daß von dem ganzen Raum ein Rechteck von 25 šiddu und 10 pūtu abgetrennt und für einen anderen Zweck verwendet war. Ganz außergewöhnlich ist die Maßangabe für das bīt simmilti, die erst in Z. 32f. kommt. Anstatt die Längenzahl direkt zu nennen, sagt der Text *ki-i pi-i-šú-nu-ma šiddu* „wie sie (sicut illi) (ist) die Länge". Aber die vorhergehenden Längezahlen sind ja nicht einander gleich, sondern verschieden. U. übersetzt zwar: „gleichwie jene (Zahlen) sind die Seite" usw., verwertet aber bei der Beschreibung des Gebäudes (S. 175) nur die zuletzt vorhergenannte Zahl. Das beschädigte Wort in Z. 33 hatte Scheil *ṣu-ul-*[*li*] ergänzt und „couverte" gedeutet. Nach Thureau-Dangins Autographie könnte das 2. Zeichen des beschädigten Wortes ebenfalls *ul* sein, das 3. noch mehr beschädigte Zeichen aber sicherlich nicht *li*. U. transkribiert ohne Fragezeichen *ṣûqâti* und übersetzt „Türpfannen". Am Ende von Z. 34 übersetzt U. das hier wiederkehrende *II-ta* auch „ferner". Aber er hat das mittelste Zeichen der Zeile übersehen: *u*. Man muß also Z. 34 übersetzen (ähnlich schon Scheil): „Das Bett 9 Ellen lang, 4 Ellen breit. Bett und Thron

---

[1] Vgl. zuletzt Schott ZA 40, 27; Meissner Beitr. z. Ass. Wb. II S. 54.
[2] Vgl. Meissner a. a. O. SS. 53ff.; Landsberger oben S. 230f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000304

gegenüber vom Bett (sind) 2 (Gegenstände)."[1] Am Anfang von Z. 35 fehlt augenscheinlich ein Zeichen. Die Stelle ist beschädigt, was U. außer Acht läßt. Scheil will hier *u* ergänzen; vielleicht hat aber das Ideogramm der Präposition *ina* dagestanden. Die Bedeutung von *kisal na-da-a-ti* (*na-ṭa-a-ti*) steht noch nicht fest. U. übersetzt „Hof der Hierodulen" und hält dies für einen zweiten Hof. Da aber von diesem keine Maße angegeben werden, ist es mir wahrscheinlicher, daß damit jener Hof gemeint ist, der schon in Z. 33 mit seinen Maßen erwähnt und kurz beschrieben war. Nicht außer aller Möglichkeit wäre vielleicht auch die Deutung: „Am Hofe sind gelegen (die Tore) Osttor, Südtor, Westtor, Nordtor." Oder unter Umständen: „Auf dem Hofe (halten sich die) *naṭāti* (auf)", woran sich ganz unverbunden die Namen der 4 Tore anreihen würden.

Über die in diesem Abschnitt verwendeten Maße bestehen noch vielfach irrtümliche Anschauungen. Von 10 Räumen werden in § 6 die Maße der Länge und der Breite angegeben, aber nur in unbenannten Zahlen. In Z. 34 werden die Maße des Bettes genannt, aber ausdrücklich bemerkt, daß es 9 Ellen lang und 4 Ellen breit sei. Schon Smith hatte daraus den Schluß gezogen, daß es sich überall in diesem Abschnitt um Ellenmaß handele. Wir Späteren[2] sind ihm in diesem Punkte gefolgt. Das war ein Irrtum, und meiner Überzeugung nach hat P. O. Schnabel hier das Richtige erkannt[3], nämlich daß die unbenannten Längenmaße in § 6 demselben System angehören, das in den ersten beiden §§ des Textes verwendet wird. Die Sache bedarf allerdings noch einer näheren Erklärung. Von den 4 Maßzahlen in §§ 1 und 2, die hier in Betracht kommen, sind 2 dreigliedrig, 1 zweigliedrig und 1 eingliedrig. Trotzdem besteht dort keinerlei Zweifel, daß

Z. 5	11	Gar	23	Fünftelellen	20	Zehntelzoll
und	9	„	—	„	—	„
Z. 11	10	„	33	„	20	„
und	4	„	30	„	—	„

gemeint sind.

---

[1] Landsberger schlägt folgende Übersetzung vor: „Bett und Thron stehen (einander) gegenüber; ein zweites Bett ist auf dem Hofe aufgestellt (*nadât*)."

[2] Zuletzt Schott ZA 40 S. 14.

[3] Schnabel hat diese seine Entdeckung meines Wissens niemals veröffentlicht, mir aber seiner Zeit brieflich mitgeteilt und gestattet, davon Gebrauch zu machen. 1927 habe ich in meinem ungedruckt gebliebenen Göttinger Vortrag über den babylonischen Turm meine damaligen Zuhörer mit der Entdeckung Schnabels bekannt gemacht. Vgl. jetzt MDOG Nr. 71 S. 2 Anm. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000305

In § 6 befinden sich im Ganzen 10 unbenannte Maßangaben, nämlich

	Zeile	Länge	Breite		Zeile	Länge	Breite
(1)	26	1 [1]	40	(6)	30	1 10	30
(2)	27	45	40	(7)	31	2 5	30
(3)	27	45	40	(8)	32	1 40	20
(4)	28f.	1 25	30	(9)	32f.	?[2]	35
(5)	29	35	35	(10)	33	1 40	1 5

Keine dieser Maßangaben besteht aus 3 Gliedern. 6 Längenmaßangaben und 1 Breitenmaßangabe sind zweigliedrig, 3 Längenmaßangaben und 9 Breitenmaßangaben enthalten nur je ein Glied. Die zweigliedrigen Maßangaben können nicht Fünftelellen und Zehntelzoll enthalten; die Räume würden viel zu winzig sein, zumal da das erste Glied niemals über 2 hinausgeht. Faßt man das 1. Glied der zweigliedrigen Angaben als Gar, das zweite Glied als Fünftelelle, so erhält man Räume von erträglicher Länge und Breite, z. B. der Hof (10) würde 1 Gar 40 Fünftelellen oder (12 + 8 =) 20 Ellen lang, 1 Gar 5 Fünftelellen oder (12 + 1 =) 13 Ellen breit gewesen sein. Die eingliedrigen Angaben können keine Zehntelzoll bedeuten, weil Zimmer von beispielsweise 4½ Zoll Länge und 4 Zoll Breite unmöglich sind. Sie können auch keine Gar enthalten, weil in den Angaben (1), (4), (6), (7) und (8) die Breite größer als die Länge sein würde. Es ist aber unverbrüchliches Gesetz, daß die Breite nie größer als die Länge sein darf. Sie kann ihr höchstens gleichkommen, wie in Angabe (5), wo es sich um ein Zimmer von quadratischem Grundriß handelt, oder — und das trifft auf die große Mehrzahl der Fälle — die Breite bleibt hinter der Länge zurück. So wäre noch die Annahme übrig, daß es sich um Fünftelellen handelt. Dafür spricht ein bemerkenswerter Umstand. Das zweite Glied aller zweigliedrigen Maßangaben hat eine Eigenschaft mit allen eingliedrigen Angaben gemeinsam: alle diese Zahlen (5, 10, 20, 30, 35, 40, 45) sind durch 5 teilbar, ergeben demnach, als Fünftelellen aufgefaßt, Maßbeträge, die sich in ganzen Ellen ausdrücken lassen. Und da man 1 Gar ohne weiteres als 60 Fünftelellen, 2 Gar ohne weiteres als 120 Fünftelellen betrachten kann, darf man ganz allgemein aussprechen, daß die unbenannten Längenmaße in § 6 Fünftelellen sind. Die weitere Frage, ob Fünftel der großen oder der kleinen Elle und ob mit den

---

[1] Die Zahl ist beschädigt, das 2. Glied nicht erhalten.

[2] Die Zahl ist nicht ausdrücklich angegeben, sondern nur durch die Worte *kī pīšunu* angedeutet, die zu unbestimmt sind, als daß sie verwertet werden könnten; vgl. oben z. St.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000306

Maßen des Bettes große oder kleine Ellen gemeint sind, muß in anderem Zusammenhang erörtert werden. Ich halte für wahrscheinlich, daß das Fünftel der Großelle zu Grunde liegt. Bei den Ellenmaßen des Bettes scheint mir auch die Kleinelle nicht ausgeschlossen.

Die letzte Zeile (36) der Vorderseite der Esagila-Tafel lautet: „Maße, Langseite, Breitseite und Höhe ... des *nuḫar* von Babylon sind diese." An Stelle der 3 Punkte hat der Text 3 Zeichen, zunächst *diš-ši*, die durch kleinere Schrift deutlich als Glosse gekennzeichnet sind, dann ein *ti*. U. will in der Glosse die noch vermißte Zahlenangabe für die Höhe erkennen, deutet *diš* als 60 (*šušši*) und *ši* als phonetisches Komplement, *ti* schließlich als *gimir* „Gesamtheit". Die Gesamthöhe des nuḫar soll nach seiner Ansicht 60 Ellen gewesen sein. Man wird zugeben, daß dies eine ganz einzig dastehende Ausdrucksweise wäre.[1] Ich möchte deshalb eher vermuten, daß die Glosse ein bisher unbekanntes Wort für „Höhe" enthält.

U. bezieht diese Zeile als rückschauende Unterschrift auf § 6. Dafür spricht allerdings der Umstand, daß sie sich ohne Trennungslinie an das Vorhergehende anreiht. Eine dicke Trennungslinie[2] steht erst unter ihr und bildet zugleich den unteren Abschluß der Vorderseite. Das ist aber auch, so viel ich sehe, das einzige, was für U.s Ansicht geltend gemacht werden kann. Genau genommen ist die vermeintliche Unterschrift überflüssig, weil der erste Teil von Z. 25 als Überschrift bereits denselben Dienst verrichtet. Außerdem unterscheidet sie sich von der Überschrift durch Hinzufügung des Ideogramms für „Höhe" mit dem rätselhaften Zusatz, der mir durch U.s Deutung keineswegs richtig erklärt zu sein scheint. Der folgende § 7 (ZZ. 37 bis 42, die obersten 6 ZZ. der Rückseite) hat überhaupt keine Überschrift. Aber die letzte Zeile der Vorderseite besagt das, was in § 7 enthalten ist. Es kommt nur darauf an, wie man das Wort *nuḫar* aufzufassen hat, über das U. (SS. 170ff.) recht ausführlich gehandelt hat. Über dieses Wort unterrichten uns vor allem zwei Vokabularstellen: CT 18, 28 Z. 11 besagt die catch-line für die 2. Tafel der Serie *ma-al-ku* | *šar-ru* folgendes: *nu-ḫa-ar* | *s*[*i*]-*qur*[3]-*ra-tú*, d. h. *nuḫar* ist ein Synonym von *siqurratu*[4] „Stufenturm". Das

[1] Vgl. Schott ZA 40 S. 7 Anm. 1. Landsberger nimmt eine Textlücke von zwei Zeichen an, die ein Schreiber nach Z. 16 u. 20 durch *ana amāri* ausfüllte und entsprechend glossierte.

[2] Vgl. Schott ZA 40 SS. 6f. Anm. 7.

[3] In der alten Ausgabe V Rawl. 41, 22f war dieses Zeichen etwas besser geraten.

[4] Die Schreibungen dieses Wortes schwanken sehr stark: mit *z* und *s*; mit *g*, *k*, *q* (einfach oder verdoppelt); mit einfachem oder doppeltem *r*; sogar mit oder ohne *u* (z. B. CT 37 pl. 7 Z. 35 *zi-iq-ra-tim*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000307

Hauptideogramm für *ziqqurratu* ist U_6. NIR (Br. 9357), wie V Rawl. 29, 40e deutlich steht und II Rawl. 50, 1a ergänzt wird[1]. Die zweite Vokabularstelle für *nuḫar* ist K. 2055 (Langdon RA 13, 191) Rev. II 35: *É. U_6. NIR* | *nu-ḫar*. Wenn U_6. NIR allein Ideogramm für *ziqqurratu* ist, wird É. U_6. NIR kaum etwas anders bedeuten als „Haus oder Tempel der ziqqurrat", mit einem Wort: „Hochtempel". Das Wort *nuḫar* hätte demnach zwei Bedeutungen gehabt, eine engere: „Hochtempel" und eine weitere: „Stufenturm". Wenn nicht alles trügt, liegen beide Bedeutungen an den zwei Stellen der Esagila-Tafel vor, wo das Wort *nuḫar* erscheint: Z. 25 in der Bedeutung „Hochtempel" und Z. 36 in der Bedeutung „Stufenturm".

§ 7 (ZZ. 37—42) nennt die Maße einer jeden der 7 Stufen nach Länge, Breite und Höhe im Längenmaß Gar, und zwar, wie sich aus dem Vergleich mit § 5 ergibt, in kleinen Gar. Wenn U. (S. 195) urteilt: „Die Beschreibung des Tempelturms ist so klar wie möglich", so kann ich dies nicht in allen Punkten bestätigen. Daß der Schreiber oder Abschreiber die 6. Kolossalstufe völlig vergessen hat, habe ich auch von jeher angenommen und bin heute noch der Meinung, daß Smith die fehlenden Maße dieser Stufe richtig ergänzt hat[2]. Aber zwei Schwierigkeiten finden sich vor allem in Z. 42. Was U. im Anschluß an Scheil igi. gaz liest, das sind nach Thureau-Dangin vielmehr die Zeichen sal. gaz. Ein Vergleich mit dem Lichtdruck beweist, daß Thureau-Dangin richtig gesehen hat[3]. Unklar ist dann aber vor allem das Zeichen zwischen *mēlū* und *AN. TA*, das Scheil fragend dar (Br. 3485) lesen wollte, während U. es ohne jedes Bedenken als gir_6 ausgibt, *ḫitlupu* liest und „verkleidetes" übersetzt. Beides erledigt sich freilich; denn das Zeichen ist weder dar noch gir_6[4]. Auch Schotts Erklärungs-

---

[1] Ein dritter, wenig oder nicht beachteter Beleg findet sich in der Kudurru-Inschrift des Marduk-aplam-iddin I. (IV Rawl. 38; King BBS 24ff. Pll. XXXI—XLII), wo Col. II ZZ. 11f. gemäß den Spuren gewiß zu ergänzen sind *a-na* É-ur_4-imin-an-ki | U_6.NIR *Bar-sip^{ki}* „to [Euriminanki, the stage-tower] of Borsippa".

[2] Koldewey hatte bei seiner Rekonstruktion des Stufenturms auf die 6. Kolossalstufe verzichtet. Neuestens hat aber auch Schott (ZA 40 S. 9 Anm. 1) eine andere Erklärung versucht, um das an der Höhe fehlende Gar unterzubringen. Von ihrer Richtigkeit kann ich mich noch nicht überzeugen.

[3] Landsberger deutet auch dieses sal. gaz als „Bruchteil", also ähnlich wie Scheil und U. die Lesung igi.gaz.

[4] Die neubabylonische Form von gir_6 hat Delitzsch AL^5 S. 120 Nr. 134 richtig wiedergegeben, und in dem von mir (WVDOG Bd. 4 Taf. 10) veröffentlichten Fragment des Syllabars S^b findet man Col. I



VAT 441.

Zu Zeitschr. f. Assyriologie, N. F. VII (XLI), S. 287 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000309



VAT 13200.

Zu Zeitschr. f. Assyriologie, N. F. VII (XLI) S. 287 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000311

versuch (ZA 40 S. 9 Anm. 1) befriedigt nicht. Landsberger machte mich darauf aufmerksam, daß das Zeichen ein eingeschriebenes MI enthält. Nach gemeinsamer Prüfung des Zeichens kamen wir zu dem Ergebnis, daß es wahrscheinlich kàn (= sag + eingeschriebenem mi) ist. Damit ist nun freilich noch nicht die Bedeutung gegeben. Denn mit *adirtu* (Delitzsch HWB 29a) ist nichts anzufangen. [Auch Thureau-Dangin (Brief vom 1. Jan. 1933) hat in dem fraglichen Zeichen *kàn* erkannt. Er ist geneigt, es als *kiṣṣu* zu deuten, dessen gewöhnliches Ideogramm (Brünnow 5508; SAI 3852) ähnlich ist, da es auch das eingeschriebene MI enthält. In den Zusammenhang würde dies vortrefflich passen, da *kiṣṣu* als Bezeichnung gerade für den „Hochtempel" wohlbekannt ist.[1] Z. 42 wäre demnach zu übersetzen: „4 Gar Länge, ungefähr $3^1/_2$ Gar Breite, $2^1/_2$ Gar Höhe: oberer Tempel, siebentes (Stockwerk, nebst) *šaḫuru*." K.-Z.]

F. H. Weissbach.

3. Bemerkungen zu einigen in Ungers Babylon übersetzten Texten.

Text Nr. 1 (S. 229—249). Serie DIN.TIR.KI = *Bābilu*.

a) Quellen: α = VAT 13101 (Photo WVDOG 48, Tf. 82); β = VAT 554 (Reisner, Hymnen Nr. V; Photo WVDOG 48, Tf. 82); γ = BM 34878 (Photo WVDOG 48, Tf. 83); δ = VAT 13200, Z. 1—5 (stark fehlerhafte Schülertafel; Matouš, LTBA I Nr. 72; Photo unten

ZZ. 18 u. 19 die neubabylonischen Formen der beiden Zeichen gir_6 und gir_5 unmittelbar untereinander. Beide Zeichen sind oft miteinander verwechselt worden. Auch das Ideogramm für *ḫalāpu* ist nicht gir_6, sondern gir_5. Brünnow 4812 hätte hinter 4824 eingereiht werden müssen. Denn IV Rawl. 16, 52a steht nicht gir_6, sondern eine assyrische Nebenform von gir_5; das babylonische Duplikat dieses Textes DT 38 hat dafür dieselbe Zeichenform wie gir_5 in dem eben angeführten babylonischen S^b-Fragment Col. I Z. 19. Ebenso müßte Meissner SAI 3301 hinter 3307 eingereiht werden. Die von ihm angeführte Belegstelle aus Br. M. 91 010 (CT 14 pl. 13 Z. 5) zeigt allerdings etwas abweichende Formen von babylonisch gir_5, aber keinesfalls gir_6.

[1] Vgl. vor allem Nbk. VAB IV 114 Col. I 42. Nach dieser Stelle, ferner Nbp. Nr. 1 Col. III 27f. (VAB IV S. 64) und dem Frgm. Legrain UM XV Nr. 73 läßt sich am Anfang von Col. IV der Inschrift VAB IV 148 noch herstellen: *ki-iṣ-ṣ[i el-lu]* | *ma-aš-ta-ak [ta-ak-né-e]* | *ki-ma ša u_4-um-mi ul-lu-[tim]* | *a-na ^{id}Marduk be-li-ia* | *i-na re-e-ši-šu* | *na-ak-li-iš e-pu-uš.*

Tf. VIII); ε = K. 3089 (Pinches, PSBA 22 [1900], 359f.); ζ = VAT 441 (Photo unten Tf. VII); ϑ = K. 15122 (s. King, Suppl. zu Cat.).

Nach seiner Unterschrift müßten wir α als 5. und letzte Tafel der Serie betrachten und annehmen, daß uns die 4 vorhergehenden Tafeln restlos verloren sind; denn alle erhaltenen Fragmente lassen sich in dieser „5. Tafel" unterbringen; soweit wir dies kontrollieren können, sind sie Duplikate zu α. Welches soll nun aber der Inhalt dieser vier Tafeln gewesen sein, wenn die gesamte Topographie von Babylon in α enthalten war, von den Namen Babylons, die doch nur am Anfang einer topographischen Übersicht gestanden haben können und nach der uns erhaltenen Anfangszeile der Serie auch dort gestanden haben, bis zu dessen Vorstädten? In der Tat verlangt die abgebrochene Anfangszeile von α die Ergänzung nach dem Anfang der Serie; das KI II von Z. 2ff. kann nichts anderes als *Bābilu* sein. Z. 1f. von α sind danach zu ergänzen, bzw. zu lesen:

[DIN.TIR.KI *ba-bi-i-lu a*]-*na ḫu*(!)-*da-a-*(!)*ti u re-šá-a-ti* SAR.BI(=*šaṭāršu*)
[DIN.TIR.KI] „ „ *šu*-[*bat nu*]-*uḫ-ši.*

Mit anderen Worten: trotz der ungewöhnlichen Unterschrift stellt α eine Zusammenfassung von 5 Tafeln dar. Dafür, daß es ein Auszug aus einer bedeutend ausführlicheren Fassung ist, spricht auch der Umstand, daß 1284 Baulichkeiten sich zwar in dem Summarium (s. alsbald zu diesem), nicht aber im Texte aufgezählt finden; daß ferner laut „Kolophon" α nach Tafeln (Abschriften aus der Stadt Babylon), nicht nach einer Tafel abgefaßt ist.

Folgende Abschnitte der Topographie sind uns teilweise oder ganz erhalten: 1. Namen der Stadt (Unger Abschn. C); 2. Haupttempel (*bītu*) (Unger AB); 3. „*šubtu*" verschiedener Götter (Unger D); 4. *parakku* des Marduk (Unger EF); 5. Stadttore (Unger G); 6. Mauern (Unger G); 7. Flußläufe (Unger G); 8. Straßen (Unger GH); 9. Vorstädte (Unger J).

Innerhalb dieser Reihe ist der zwischen 1. und 4.ff. liegende Teil des Textes nicht sicher rekonstruierbar: wohl steht es fest, daß 2. und 3. hier einzuordnen sind, aber schon deren Reihenfolge ist unsicher: nehmen wir an, daß ε ein genauer Paralleltext zu α ist, so müßten wir die Aufeinanderfolge 3. 2. akzeptieren und die Konsequenz in Kauf nehmen, daß die großen Tempel (*bītu*) hinter die *šubtu* (kleinere Zellen oder Kapellen, s. S. 295f.) zu stehen kommen. Können wir uns also für keine der beiden Aufeinanderfolgen (a: 1. 2. 3. 4; b: 1. 3. 2. 4) entscheiden, so müssen wir weiter mit der Möglichkeit rechnen, daß uns ganze Abschnitte dieses Teiles nicht erhalten sind[1].

[1] U. zw. böte α bei Annahme der Reihenfolge a zwischen 3. und 4., im anderen Falle zwischen 1. und 3. Raum für solch einen Abschnitt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000314

Das Summarium (Unger S. 236) liefert für die Frage der Reihenfolge bzw. des Fehlens ganzer Stücke keine Entscheidung; es bestätigt nur die sowieso schon feststehende Folge 4.—8.[1], denn in Z. 18 ist anstelle von 2 *girri* nach Photo von β vielmehr 2 *kir-ḫu* („Mauern") zu lesen. Nach diesem Summarium ging dem Abschnitt 4 voran eine Aufzählung von 53 *maḫāzu*[2] *ša ilāni rabûti libbi Bābili*. Wären wir freilich darin so sicher wie Unger S. 135, daß diese Angabe sich auf Abschnitt 2 beziehe, so wäre für die Reihenfolge b entschieden. Aber, da *maḫāzu* = „Tempel" sonst nicht zu belegen ist, da andererseits die Gleichung *maḫāzu* = *parakku* (RA 14, 167 II 21) keineswegs unbedenklich für unsere Stelle angewendet werden darf[3], müssen wir es dahingestellt sein lassen, ob mit den 53 *m.* Abschnitt 2, 3 oder ein uns verloren gegangener Abschnitt gemeint ist.

b) Liste der Haupttempel (Unger BC). Aus ε und ζ läßt sich folgender Text herstellen:

Lücke.

Vs. 1	[é-nam-tag-]ga-du$_8$-a	*bīt* [^{il}*Amurrî*]
2	[é-]-al-ti-la[4]	*bīt* ^{il}[.....]
3	é-tùr-kalam-ma	*bīt* ^{il}*Bēlet Bābili*
4	[é-.....]-en-na	*bīt* ^{il}*Sin*
5	[é-.....] PA (?)-tuk	*bīt* ^{il}*Papsukkal*
6	[é-.....]-gál	*bit* ^{il}*Dumu-zi šá ki-mit*[5]
7	[é-.....]-ki	*bīt* ^{il}*Nabû šá nikkassi*
8	[é-.....]-maḫ	*bīt* ^{il}*Nin-giš-zi-da*
9	[é-.....]-nin (?)	*bīt* ^{il}*A-nu-ni-tum šá lib-bi* x[6]
Z. 10—12 s. Unger S. 229		
13	é- maḫ	*bīt* ^{il}MAḪ *lib-ba Bāb-ili*
Fortsetzung S. 230f., Z. 14—18[7];		

---

[1] Allerdings mit der Modifikation 4. 6. 7. 5. 8.

[2] β: *ma-ḫa-su*; γ [*ma*]-*aḫ-zi*.

[3] Ihre Einsetzung würde zu einem Widerspruch mit Z. 19 des Summariums führen.

[4] Lesung Ungers nach Photo unmöglich.

[5] So vielleicht zu lesen nach Reisner, Hymnen Nr. VIII, Kol. II 13, vgl. KAV Nr. 218, A I 50; für andere mögliche Lesungen s. Zimmern, Tamuz 709; Deimel, ŠL Nr. 461, 59; *nesâti*, *nasīkāti* sind natürlich nach dem Idg. „ferne Gegenden", nicht „Regenten" oder „Scheiche" (so Unger S. 138); vgl. auch UM 4, Nr. 12 Rs. 12b.

[6] Nach den Spuren, die Pinches gibt, erscheint es unmöglich, x = *alu* zu setzen.

[7] Z. 14: Vor Ninurta fehlt wohl nichts; Z. 16 wohl [*para*]*k* ^{il}*Nabû*.

Lücke, hierauf (Unger S. 229, Z. 15ff.)

Rs. 1	[.....]	*parak* [.....]
2	[é-.....]-ur[1]	*bīt* [.....]
3	[é- ×]-maḫ	*bīt* [.....]
4	[é-giš-] ḫar-an-ki-a[1]	*bīt* [^{il}*Bēlet Ninâ*^{ki}][2]
5	é-bur- sig_7-sig_7	*bīt* ^{il}[.....]

Fortsetzung S. 230, Z. 19—28[3].

Mit dieser Zeile ist die Liste der babylonischen Tempel beendet, es folgt ein nicht listenförmig abgefaßter Abschnitt, vielleicht Abschnitt 4.

Sehr weitgehend sind die Folgerungen für die Verteilung der Tempel auf die einzelnen Stadtteile, die U. im Anschluß an Hommel an die bei einzelnen Zeilen unserer Liste sich findenden Zusätze knüpft, nämlich: Vs. 9 *ša libbi* ×; 13 *libba* ká-dingirra.ki; 15 *libbi* šu-anna; (18 *libba ali* (?) *ešši* (?) K[I]). Diese Angaben sind die Hauptstütze für U.-s Annahme, daß 1. „Binnenstadt"; 2. „Himmelspforte"; 3. „Lebenshain"; 4. „Gotteshand" je ein Stadtteil des inneren Babylon waren[4]; eine Annahme, die ihm soweit gesichert ist, daß er die genannten Stadtviertel in der Karte von Babylon einträgt. Mir erscheinen sie insgesamt im höchsten Grade problematisch. Denn 1. *libbi ali* als Stadtteil wäre überhaupt nur durch die bei U. als Nr. 30 mitgeteilte Urkunde bezeugt; aber es ist durch nichts bewiesen, daß diese (in ganz ungewöhnlicher Weise) nach einem Stadtteil datiert ist[5] und überhaupt nach Babylon gehört. Die übrigen Stellen (Unger S. 78) — von einer unveröffentlichten abgesehen — müssen ausscheiden[6].

---

[1] So sicher nach dem Photo zu lesen, bzw. zu ergänzen.

[2] Ergänzung nach BA 3, 297, 41 und KAV Nr. 42, Rs. 10. Wenn anderweit E-ḫursag-ankia als Name des Tempels der Bēlet-Ninâ angegeben wird (s. Unger S. 138, VIII), so ist dies eine (ungenaue ?) Variante.

[3] Z. 26: Der Text bietet é-ki-KU-garza; Z. 28: -ki- sicher.

[4] Mit Reserve zustimmend Weissbach oben S. 265.

[5] Auch VS 4, Nr. 45 (Unger S. 81) ist nicht aus dem Stadtteil „Neustadt" datiert, entstammt vielmehr einem Orte, der auch in der Liste II R 53, 10 sich findet. Nur der Stadtteil Šušan erscheint auch als selbständige Stadt (*alu*) in Datierungen.

[6] Für Z. 9 unserer Liste s. oben S. 289; *alu ša libbi-alā'a* „Stadt (Dorf) der Städter" ist schon wegen der Felder darin nicht die „City", sondern ein Dorf (bei Babylon?); anstelle der „vergöttlichten Binnenstadt" ist ^{d}šà(g)-zu zu lesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000316

Bei den angeblichen Stadtteilen 2.—4. fällt sofort folgende Schwierigkeit ins Auge: Traf ein babylonischer Leser in einem Texte etwa die Gruppe din.tir. ki an, so konnte er — U.'s Annahme vorausgesetzt — je nach Geschmack entweder akkadisch *Bāb-ili* lesen und die ganze Stadt Babylon unter dem Idg. verstehen oder sum. dintir, bei dieser Lesung wäre aber nur ein Stadtteil von Babylon gemeint. So wäre nach U. in einer Inschrift Asurbanipals (Streck 240, 13) ^{il}*Ninmaḫ ša qereb* ká-dingirra.ki (vgl. Z. 13 unserer Liste) zu übersetzen: „die im Stadtteil Kadingirra (von Babylon verehrte) Göttin N.", ohne daß der geringste Hinweis darauf gegeben wäre, der die naheliegende Lesung k.-d.-r. = „Babylon" hier ausschließt[1]. Um diesen höchst verwirrenden Usus, ferner die Anwendung sumerisch-poetischer Bezeichnungen für Stadtviertel des spätesten Babylon zu erklären, bedürfte es viel handfesterer Beweise als sie Unger zur Verfügung stehen. Ohne mich darüber hier verbreiten zu können, halte ich an folgendem fest: 1. ká-dingirra.ki, din. tir.ki sind immer *Bābilu* zu lesen und bezeichnen die ganze Stadt[2]; 2. wenn von einem Stadtviertel die Rede ist, ist der Zusatz *erṣet*, zumindest in der Sprache der Kontrakte, unerläßlich; *erṣet Bābili* ist die ganze Innenstadt; 3. daß *erṣet* ŠU.AN.NA etwas anderes ist als *erṣet Bāb-ili* ist zwar nicht widerlegbar, aber unwahrscheinlich, ebenso 4. daß an manchen Stellen einfaches ŠU.AN.NA im Sinne von *erṣet* ŠU.AN.NA zu verstehen ist[2].

Zu dem großen Verzeichnis der Tempel Unger S. 136—163 ist zu bemerken:

Einen großen Teil der hier verzeichneten Tempel gewinnt U. durch die Annahme, daß die von ihm als Nr. 8 auszugsweise übersetzte Hemerologie ausschließlich Kulte der Stadt Babylon enthalte; dies, obgleich Eridu und Isin (Z. 11 bzw. 17) darin vorkommen. Bedürfte es einer Widerlegung für diese unbegreifliche Annahme, so wird sie jetzt durch Falkenstein, Lit. Keilschr. aus Uruk S. 19, Z. 14 und 18 gegeben: die Vorschriften von Z. 23 und 56 unserer Hemerologie kehren hier wieder und zeigen, daß diese Zeremonien tatsächlich in der Stadt Uruk stattfanden. Über ihren Sinn (Anbringen, genauer „Anbinden", und Anzünden von Heizherden) s. Falkenstein z. St. Danach sind folgende Tempel des U.'schen Verzeichnisses zu streichen: II,

---

[1] Zu welch abstrusen Folgerungen müßte Unger gelangen, wenn er eine Stelle wie S. 249, 44 seines Buches in seinem Sinne ausdeutete!

[2] Warum bei Z. 13 und 15 unserer Liste (und ähnlich Langdon, Neubab. Königsinschr. 84, 6) der Zusatz *libba/i Bābili* sich findet, kann ich allerdings nicht sicher erklären; vielleicht bezeichnet *Bābilu* hier doch die Innenstadt; dann dienten die Zusätze zur Unterscheidung von Tempeln des gleichen Gottes in Außenvierteln.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000317

III, VI, VII, X B, XVII, XVIII, (XX), XXI, XXII, XXIV—XXVI, XXIX—XXXII, XXXIII, XXXV, XXXIX, XL, XLVI, L, LII.

Zu einzelnen Tempeln Babylons: für Nr. VIII s. S. 290, Anm. 2; IX s. oben S. 289, Anm. 5; Xa und XLIV: Es liegt kein Grund vor, an den Angaben, wonach Enamtila der Tempel des Enlil von Babylon war, zu zweifeln: Die Inschrift Hammurabis King Nr. 59 ergibt dies eindeutig, auch Reisner, Hymnen Nr. 29, Rs. 6 spricht dafür. Es ist nur natürlich, daß in einem Tempel des Enlil auch dessen Sohn Ninurta einen Kult hatte; XIX A wohl identisch mit III A; XX „von der Stadt Kullab" zu streichen; XXIII. Der altakkadische Gott A.MAL hat nichts zu tun mit dem späten *Mār bīti*; XXXII. Aus Dar. Nr. 299 kann man nicht entnehmen, daß es einen Tempel E-mešlam in Babylon gab, sondern das gerade Gegenteil; XXXIV. Lies *Kasīri* für *Kaṣīri*; XXXVIf. Durch eine irrige Lesung Langdons (Neubab. Königsinschr. S. 74 zu Z. 9) entgeht U. der klare Sachverhalt:
E-ki.KU[1]-garza = Tempel der Bēlet-Eanna *ša tupqat dūri*
E-ki.KU-KA-zal[2] = Tempel der Bēlet-Eanna *ša kišād palgi* (Neustadt); XLIV s. zu Xa; LV s. unten S. 297; LVIII. Das akk. „*bītu ellu*" als Tempelname ist mangelhaft belegt und unwahrscheinlich.

Weitere Tempel (vgl. S. 164): für E-ešmaḫ s. unten 297; nach KAR 109, 16 ist auch é-è-KU-a (Tempel einer Göttin) nach Babylon zu verlegen.

c) *šubtu, parakku* und Verwandtes.

Ich gebe zunächst den besser erhaltenen Teil der Aufzählung von *šubtu* (Ungers Abschnitt D) nochmals in Transkription[3]:

1. KU-an-na *šu-bat* ^{d}[ú]-šum-gal[4] 2 *parakkī ša* ^{il}*ba-aš-mu* [*ina muḫḫi*] *uš-šá-bu*
2. ki-gal-ba *šu-bat* ^{d}KA.zi uš.šur ^{d}MUŠ.na. [.....]
3. šu-gi-gi-nigin-šu-a-bi[5] *šu-bat* ^{il}*A-nim* DI. GAR. IM [*šá*....] *ina muḫ-ḫi uš-šá-bu*
4. é-níg-erím-ḫul-e-ne *šu-bat* ^{d}KUR.KU.DIM.K[A (?)] *šá šib-bu* [*ina muḫ-ḫi*] *uš-šá-bu*
5. é-gam-ḫur-sag *šu-bat* ^{d}[....]-AG.AG *šá ana na-kap* [.....]

---

[1] Die sumerische Entsprechung von *šubtu* ist in ihrer Lesung unsicher: aus MVAG 1910, 240, 49 = RA 14, 166, 16 möchte man auf kikur schließen; ein keineswegs sicherer Hinweis auf die Richtigkeit der üblichen Lesung bei Zimmern, Neujahr II 43[1].

[2] Nach KAR 158 III 11 wohl guzal zu lesen.

[3] Der Tafel α ist überall der Vorzug zu geben vor der fehlerhaften Schülertafel δ.

[4] δ: gal-šà(g)-bi wohl Fehler für gal-ušum.

[5] δ šu-gi$_4$-gi$_4$-nigin-ba-[× ×].

Was für Baulichkeiten sind in der *šubtu*-Liste verzeichnet? Wir haben sie abzugrenzen einerseits gegen die *bītu* (Großtempel) andererseits gegen die *parakku*, deren es nach unserem Texte nicht weniger als 955 in Babylon gab. Unger sieht in den *šubtu* „Zellen und Altäre", in *parakku* „Zellen". Aber wenngleich es nicht zu leugnen ist, daß gelegentlich von *parakku* als von einer Art Tempel die Rede ist[1], so haben doch gerade die Untersuchungen von Schott, ZA NF. 6, 19ff. ergeben, daß *p.* keineswegs Synonym von *papaḫu* „Cella" ist, sondern, wo immer *papaḫu* und *parakku* in Beziehung zueinander gesetzt werden, befindet sich das *parakku* in dem *papaḫu*. Um solche, Teile einer Kult-Cella bildende *parakku* handelt es sich aber in unserem Texte nicht, sie hätten keine eigenen Namen gehabt, wären auch nicht als eine Gattung für sich neben *bītu* und *šubtu* verzeichnet worden. Bei diesen selbständigen *p.* haben wir also zu entscheiden zwischen Tempeln, die durch pars pro toto nach den in ihnen befindlichen *p.* benannt wurden[1], oder — nach der Schott'schen Deutung — „Sockeln", bzw. wie wir dafür wohl besser sagen müssen: kleineren kultischen Massivbauten[2]. Schon die große Zahl spricht für die zweite Möglichkeit. Daß solche *p.* auf den Straßen, in Toren standen, lehrt KAR Nr. 142 II 8. Es ist für mich kein Zweifel, daß wir die *p.* unseres Textes identifizieren dürfen mit den Baulichkeiten, die von den Ausgräbern teils als „Altäre" teils als „Pfeiler", „Massivpostamente" definiert werden (Reuther, Innenstadt 70). Unger S. 120f. gibt eine

---

[1] Zu der Annahme eines solchen pars pro toto wird man sich mit Zimmern bei Schott 24 entschließen müssen, hauptsächlich wegen des häufigen *ina* (*qereb*) *parakki* statt des bei der Schott'schen Deutung zu erwartenden *eli* (oder *ina muḫḫi*) *parakki* (*ina p.* auch Zimmern, Neujahr I 141, 3 und 14; Weltsch. VI 51b; KAR Nr. 16, Rs. 10). Denn in der Liste oben S. 289f. wird an einer sicheren und einer unsicheren Stelle ein Tempel als *parak* einer Gottheit erklärt (Rs. 1 und Vs. 14). Zur Ansetzung einer dritten Bedtg., die allerdings nur eine Nuance der Grundbedtg. darstellt, zwingen die bekannten Stellen der Bauinschriften Sanheribs, etwa „erhöhter (hinterer) Teil eines Zimmers", so viell. auch in den Ritualien von Uruk.

[2] Die Errichtung von *p.* heißt *nadû* oder *patāqu* (= „massiv herstellen") Weltsch. VI 45. Es würde der babylonischen Anschauungsweise schlecht entsprechen, wollte man *parakku* (und seine zahlreichen Synonyme) bloß als Unterbau für den eigentlichen Repräsentanten der Gottheit (Bild oder Symbol) deuten; Ausdrücke wie *parak ṣalmi*, *šurinni*, *kussî* anstelle von *kigallu ṣ.* usf. sind kaum denkbar: *p.* selbst war vielmehr in einer für uns mystischen Vorstellungsweise die Wohnstätte der Gottheit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000319

Liste dieser eigenartigen Bauwerke, wobei er schon die beiden Kategorien in eine zusammenfaßt. Ob diese *parakku* immer durch das darauf angebrachte Symbol[1] charakterisiert waren wie ihre aus Assyrien bezeugte Abart, das *nēmedu*[2], oder etwa bloß durch eine Inschrift, steht dahin. Nennen wir sie Altäre, so dürfen wir dies nicht so verstehen, daß ihre Fläche zur Aufnahme von Opfergaben diente[3]. Vielleicht ist von dieser mißverständlichen Bezeichnung besser abzusehen. U. (S. 119) will vielmehr die *manzazu* des Summariums auf die „Straßenaltäre" beziehen. Aber diese waren auf ganz spezielle Gottheiten bzw. Symbole beschränkt und dienten, wenn wir aus den beiden ersten *m.* der Liste (1. Lugalgerra[4] und Meš-lamtaea, 2. Iminbi)[5] auf alle schließen dürfen, der Dämonenabwehr[6].

Von den 55 *parakku* des Marduk, die das Summarium zählt, sind

---

[1] Für den bei Reuther l. c. Abb. 60 rekonstruierten „Altar" vermutet dies der genannte Autor.

[2] Opitz, AfO 7, 85ff. Daß *n.* in dieser speziellen Bedtg. eine Abart des *parakku* ist, zeigt sein Ideogramm, sowie eine den Synonymenlisten entnommene Kommentargleichung, s. Schott, ZA NF. 6, 21. Aber ich kann Schott (S. 13) darin nicht zustimmen, daß diese schon durch Idg. als speziell erwiesene Bedtg. von *n.* allen Stellen genügt, vielmehr glaube ich unterscheiden zu müssen: 1. *n.* ungefähr synonym *mūšabu* („sitzen": „sich anlehnen"), so an der von Schott S. 12f. besprochenen Stelle, Neb. VIII 60 (HWB); wohl auch Weltsch. VI 40; 2. *kussū nēmedi* (Schott 21 und 28) kann nur ein Lehnstuhl sein; 3. *nēmedu* (*nēmadu*; *nēmattu*), als Gegenstand des Hausrats, wohl nur assyrisch, (neben Stuhl und Bett) ist unmöglich ein Thronsockel, den der König doch nicht ins Feld mitgenommen hätte; aber auch kaum ein Schemel (so Schott S. 28 und Thureau-Dangin, RA 27, 159[1]); wahrscheinlich ein Tisch; man vgl. außer HWB 80a noch folgende Stellen: ZA NF. 2, 192, 18; MVAG 1898, 250, 3; Harper 1212, 7 (hier wohl *kab*(!)-*lu* = „Fuß" des *n.* zu lesen); Sargon, Th.-D. 398 und 245; KAH 2, Nr. 142, 17; (von *paššūru* verschieden: Asurn. HWB; Sargon ed. Lie 54[5]).

[3] *barasigû* (Meissner, Beitr. z. ass. Wb. 1, 19) ist dementsprechend ein „Hausaltar".

[4] So natürlich statt Lugal-dingir-ra des Textes zu lesen.

[5] Das Nergal entsprechende Götterpaar und die Sieben werden auch auf den Lamaštu-Reliefs zur Abwehr der Dämonen abgebildet.

[6] Bei *manzazu* wird man kaum an Gestirn-Konstellationen denken dürfen, denn die Ergänzung der 3. Gattung *m.* zu KUN.[MEŠ] = „Tierkreisbild der Fische" (U. 244) ist wegen des Fehlens des Stern-

uns ungefähr 20 Namen[1] und — nur in γ — drei Lagebeschreibungen erhalten (Unger, Abschn. F). Ich gebe eine versuchsweise Übersetzung dieses Abschnittes:

„[Die folgenden *p.*] liegen einander [gegenüber] bei dem heiligen Hause Eḫursag-tilla: das *p.*, das in den *azamê*[2] [...] von Eḫursag-tilla nach Osten liegt, heißt [....]-*ti*. IM. ŠID-*e-ḫi-is*[2]; [das *p.*, das] ihm gegenüber liegt, vom Hofe her sich erstreckt (?)[3], heißt [.....]-*ḫi-mu*; das *p.*, das in den *qulî* an der Front des [....]... liegt, auf dem ein [Bi]ld (?)[4] der Himmelskönigin [steht], heißt: 'Die Göttinnen achten[5] (gehorsam) auf Ṣarpanītu'."

Hätten wir dieses Kapitel vollständig, würde es vermutlich Klarheit über die Topographie des Komplexes von Esagila[6] bringen.

Wenn wir nun zu der *šubtu*-Liste (S. 292) zurückkehren, so könnten wir *šubtu* in technischer Bedeutung ohne weiteres als ein Glied der Synonymen-Reihe *parakku, nēmedu* usf. anreihen; s. Thureau-Dangin, Rit. Acc. 97[1]; Reihe *parakku, nēmedu, šubtu* KAH 1, 13 IV 6; *šubtu, ibratu, nēmedu* HWB 246b; aus dem Kudurru des Nazi-Maruttaš ergibt sich die Bdtg. „Symbolsockel" (Zimmern, LSS II 2, 34), die wir auch an den von Steinmetzer, Kudurru 118 zusammengetragenen Stellen einsetzen müssen. Möglicherweise sind auch die beiden ki-KU, an denen Marduk auf seinem Prozessionszuge Station macht

---

Determinativs unsicher. Auch die Bauinschriften des Sin-balāṭsu-iqbi, in denen *manzazu*, mit *šubtu* alternierend, sich auf Göttergemächer bezieht, wird man nicht zum Vergleich verwenden dürfen (RIU Nr. 173, 176).

[1] Unger Abschn. E; Z. 9 lies *il-lat*.

[2] So nach der Photographie.

[3] *ištu ad-ri al-ku* (?).

[4] [*ṣa*]-*al-mu* unsicher.

[5] [*i-q*]*u-lu*.

[6] Ich behalte diese übliche Lesung bei, obgleich der Name zu allen Zeiten Esangila lautete, wie ja auch die aram. Umschrift CT 4, 39c יסנגל bietet. Das sum. Wort für „Kopf" lautete sang (saŋ) (vgl. den Zeichennamen *sangu*), denn es wird immer mit -gá, niemals mit -ga verlängert; jenes aber ist auf Wörter mit nasalem *g* beschränkt. Dementsprechend erscheint sum. sang in Lehnswörtern des Akk. als *san*, bzw. *šan*: *sankuttu* aus sum. sang-kud, s. Kraus, MVAeG 36, 1, 183; *nisannu* aus *ni-sang* (daneben allerdings auch *ni*-SAG-*gu*, bzw. *-ku*, vgl. Poebel, OLZ 1915, 134[1]); *uršānu* aus ur-sang; *ḫuršānu* aus ḫur-sang. Nur aus der Form *Esangila* erklärt sich die Schreibung é-SAG-gíl, da für eine Verdoppelung des *g* kein Anlaß ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000321

(KAR 142, I 2f.), als *parakku* zu deuten. Aber trotz des *ina muḫḫi uššab(u)*, das sich in Z. 3f. kaum auf etwas anderes als *šubtu* beziehen kann, dürfen wir in unserer Liste kein Verzeichnis von *parakku*, sondern vielmehr von *papaḫu* (Cella) sehen, wenigstens insoweit „Häuser" (é-) darin verzeichnet sind. Denn die unserer verwandte *šubtu*-Liste K. 4714 (PSBA 22, 367) nennt é-ḫal-an-ki, die Zella der Ṣarpanītu (Z. 6) in Ká-ḫilisud, und é-maḫ-ti-la, die Zella des Nebo in Ezida (Z. 24); auch Sin-balāṭsu-iqbi bezeichnet die *papaḫu* im Mondtempel von Ur nicht als *bītu*, sondern als *šubtu* (selten *manzazu*) der verschiedenen Götter (RIU Nr. 171—182). Wegen des zitierten *ina muḫḫi uššab(u)* unserer Liste haben wir vermutlich *šubtu* = *papaḫu* als pars pro toto mit *šubtu* = *parakku* zu verbinden; was bei *parakku* nur vereinzelt zutraf (s. S. **293**), ist also hier ganz allgemein; Z. 1 unserer Liste bezeugt es direkt, daß das *šubtu* zwei *parakku* enthielt. Bei den mit ki- (nicht é-) zusammengesetzten *šubtu* möchte ich annehmen, daß es sich um die Kultbezirke der im Freien gelegenen *parakku* handelt.

Von den Termini für Kultstätten unserer Serie bleiben nur noch die auf den Ištar-Kult beschränkten *ibratu* des Summariums zu erklären. Hier kann ein Verweis auf Schott, ZA NF. 6, 13 Anm. 1 genügen, wonach *i.* ein im Freien gelegener Kultplatz war, in dessen Mittelpunkt ein *nēmedu* stand.

d) Stadttore[1] und Straßen (S. 234f., 243f., vgl. 45f. und 65ff.).

1. Stadttor: der Name bedeutet wohl: „sein (des Gottes) Greuel ist die Befehdung" (Var. von β schlecht).

2. Stadttor: lies wohl *izēr-āršu* „er haßt das Vordringen dagegen".

6. Stadttor: In ϑ heißt es *abul šarri*, ebenso scheint ε zu bieten. Woher stammt der von U. gebotene Name *abul Sin*?

Straßen: Zu Unger S. 236:

Z. 10: γ bietet: ^{il}*Šamaš-ṣu-lul-ummānātī-šú*; Z. 11: γ *Kurublišme*[2]; es folgt eine weitere Straße: *Sūq me-e ú-* × (*su*?); 12: Der Personenkeil vor *damiq-ilšu* fehlt in beiden Exemplaren; Schluß: *sūq* NÍG.BA; 14. γ *Eribu* × *mat-su da-at-zu* (lies *-su*) *ka-ra-bi* „Heuschrecken (gleich) ist sein[3] Volk (?), Segen sein Tribut".

e) Östliche Vororte (S. 236f.; 245).

Das erste *alu* heißt: *nuḫar pirki*, d. i. „der falsche Stufenturm"; *pirku* häufig in neubab. Briefen, bedeutungsgleich mit älterem *sarru*

---

[1] Die Tore Babylons (nebst anderen) sind auch in der unveröffentlichten Liste 79—7—8, 291 verzeichnet.

[2] „Bete, daß er erhöre!".

[3] Bzw. „ihr" (der Straße); der Text von β scheint fehlerhaft zu sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000322

(*sartu*), s. Ebeling, Neubab. Br. a. Uruk S. 13. 2. *alu* Z. 4—6: „Vom Akuṣītu-Tor bis zu É-nam-BAD, worin Ešmaḫ[1] erbaut ist, heißt Ḫâ."

Text Nr. 3 (S. 250ff.).

Z. 2: 7 *ku-bur-ri-e ša* 4-*a-a ina* 1 *ammati* = 7 *k.* zu 4 Ellen
3: 2 *ku-bur-ri-e qa-na-a-u-te* = 2 *k.* zu 6 Ellen.

Die Richtigkeit dieser Lesungen wird durch die Summierung in Z. 3 bewiesen. *k.* sind vermutlich Steinquadern, die zu Fenster- und Türrahmen verwendet wurden, so nach der Inschrift des Darius Pers. c. Weissbach S. 81, vgl. ebd. S. XVI und König, MVAeG 35, 1, 69; Ritt. Acc. 103 (vgl. 107), 20 bleibt Papsukkal im Türrahmen stehen, bis seine Dienstleistung beendet ist. Für weitere Stellen s. Thureau-Dangin z. St. Etwas ähnliches dürfte *ašru(k)kāti* Z. 5 (und wohl auch 13) sein, etwa „Türsims", s. die Stellen bei Meissner, Suppl. Z. 13: *ša* ká -^{d}Lama-ar-r[a(!)-bi]. Der Name dieses Tores (s. Unger S. 183) ist wie alle Tornamen von Esagila sumerisch zu lesen: sonst ^{d}Lama-ra-bi oder ^{d}Lama-a-ra-bi geschrieben, vgl. Streck, Asb. II 410; „Tor des großen Schutzgeistes" wäre *bāb Lamassi rabīti*; auch paßt dieses Epitheton nicht zu *Lamassu*. Leider kann ich trotz dieser negativen Feststellung den Namen nicht deuten.

Text Nr. 26 (S. 282ff., vgl. S. 35f.)

Kol. II Z. 8—17: „[8]Durch den Verstand, den Ea mir bestimmt hat, [9]in Wohlbefinden [10]sorgte ich für sie (die Menschen); [11]rechten Wandel und gute Sitte[2] [12]ließ ich sie einhalten; [13]durch meinen Schutzgeist[3] befanden sie sich wohl[4], [14]durch meinen Schutzengel[3] strahlten sie (vor Glück). [15] In Wind, Unwetter (?)[5] und Sturm [16]spannte ich

---

[1] Da gewiß identisch mit é-eš-maḫ, gewinnen wir die ungefähre Lagebestimmung dieses Tempels, der auch in der Tempelliste unserer Tafel (s. oben 230) verzeichnet ist, und nach PSBA 22, 365, 13 einer Ištar geweiht war. S. noch Zimmern, Neujahr 1, 140, 2.

[2] *ri-id-dam*. Diese und die folgenden Verbesserungen der Lesung nach der von U. beigegebenen Photographie. Die richtige Deutung von *usu* (Syn. *rīdu*, *riddu*) gab Jensen LitZBl. 1913, 512; vgl. King, BMS Nr. 8, 5; RA 11, 149, 31; RA 22, 61, 21.

[3] Diese Stellen sichern die ZA NF. 3, 220 gegebene Übersetzung der berühmten Asb.-Stelle Rm. IV 72ff.; dazu noch Harper 934, 5f. *ina libbi ili u šēdi* [*ša*] *šarri abtalaṭ*.

[4] Lies *id-mi-qa*.

[5] *in ša-ri im-ba*(?)*-ri-im*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000323

ein Schutzdach über sie aus[1] und [17] unterwarf sie alle (der Stadt) Babylon."[2]

Z. 22 lies *ka-ri-e da-nù-tim*.

Z. 25—27: *in se-bu-tim ša-at-ti-ia* (= in meinem 7. Jahre) 1000. 1000 *še-im* ×. 1000 *suluppa* 30000 *sa-ap-pa-a-ti ka-*[*ra-na*][3] *in qe-re-eb* É-sag-íl *ak-ku-qa*[4].

Kol. III 24: lies *iš-ru-kam*; 27 *u-še-ri-ba*; 33f. ..... „ich ließ meine Hofbeamten die Ausführung der (Bau)arbeit übernehmen". 35: *mašennu*, das U. richtig mit dem sonst *maš-en-nu* geschriebenen Beamtennamen gleichsetzt, ist nicht Überschrift, vielmehr ist der Raum innerhalb der Zeile, in dem der Name des Beamten stehen sollte, unausgefüllt gelassen. *mašennu* hat natürlich nichts mit hebr. מִשְׁנֶה (der Entsprechung von ass. *turtānu*, s. Ungnad, ZAW 1923, 206) zu tun (vgl. Ebeling, RLA I 452); auch die Gleichsetzung dieses Beamten mit dem *abarakku* (AfO 6, 224) ist nicht stichhaltig.

Kol. IV 5: sal. šà(g). é. gal ist *ēkallītu* zu lesen, s. zuletzt Meissner, Beitr. z. ass. Wb. 1, 86, Anm. 93; Z. 9 wohl „Oberster der Pioniere"; Z. 16f. lies *rab bu-ú-lu* und vgl. Ebeling l. c. 454; zu Kol. V 23. Für die von Unger S. 36f. auf Tyrus bezogenen Uruk-Tafeln möchte ich einen kleinen Ort bei Uruk, der homonym *Ṣurru* lautete, annehmen.

Text Nr. 57 (S. 319ff.).

Diese (auch abgesehen von ihrer Datierung) interessante, von U. mißverstandene Urkunde sei hier übersetzt:

Z. 6ff. [6]Am 24. II., Jahr 185, Regierung des Hyspaosines, [7]berieten S, der Verwalter von Esagila, und die Babylonier, [8]die das Kolleg von Esagila bilden, miteinander [9]und beschlossen also: „A, der Adelige, [10]der der „Stadt" der im Dienste der Tempel stehenden (?) [11]Astronomen[5]

---

[1] Lies *e-li-ši-na at-ru-uṣ-ma*.

[2] *a-na Ba-bi-lam*^{ki} *ka-la-ši-na ú-ka-an-ni-iš*.

[3] So auch Z. 29 zu ergänzen.

[4] Dieses durch Z. 31 gesicherte Verbum, das nach dem Zusammenhang „magazinieren" bedeuten muß, möchte ich als für *aknuka* stehend ansehen, nach Analogie von Formen mit Assimilation des *n* wie Perm. Pl. *kakkū* oder Imp. Pl. *kukkā* (zu diesen vgl. Bauer, Asb. II S. 85, Anm.). Freilich ist die sonst nicht belegte Dissimilation des letzten Radikals schwierig, denn trotz Delitzsch, HWB, findet sich wohl *g*, aber nicht *q* als 3. Radikal.

[5] „Astronom" = *tupsar* ud. An. ^{d}En-lil-lá; vgl. Harper 1096, 13 (dazu Klauber, AJSL 30, 271[98]); Thompson, Reports Nr. 160, Rs. 5; s. Neugebauer und Weidner, BSGW 67, 2, 59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000324

vorsteht, Sohn des NN, [12] der früher bei König Hyspaosines [13]Dienst getan hat (?) und (dafür) die Mittel (für seinen Unterhalt) von der kgl. Verwaltung [14][bez]ieht, — jetzt ist es soweit, daß [15]B und C, seine Söhne, [16]alle anzustellenden (Himmels-)Beobachtungen anstellen können; [17](daher) .....[1] vor dem persönlich anwesenden S [18]und den Babyloniern, die das Kolleg von Esagila bilden, [19]daß von heute ab jährlich [20]2 Minen Silber, das Deputat des A, wir für [21]ihren Vater dem B und C [22]aus unseren Mitteln geben werden; für [23]all das, was A, ihr Vater, bezogen hat, [24]werden sie die anzustellenden (Himmels)beobachtungen anstellen und die [25]jährlichen Rechnungstabellen[2] abliefern mit [26]NN (5 Namen), [27]den Astronomen, und den [28]anderen Astronomen.

B. Landsberger.

---

[1] *ši-in-d/ṭa-rak.*

[2] Vgl. Jeremias, Handb. d. altor. Geistesk.[1] 136; Schnabel, Berossos 222; zu dem Worte s. Ebeling, Neub. Br. a. Uruk S. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000325

Kleinere Mitteilungen.

Hermann Gunkel †. Obgleich Gunkel, dessen wissenschaftliches Lebenswerk anläßlich seines Todes von verschiedener Seite gewürdigt wurde[1], kaum je unmittelbar in die orientalistische Forschung eingegriffen hat — es fehlte ihm schon das philologische Rüstzeug dazu —, so ist ihm doch auch die Wissenschaft vom Alten Orient zu Dank verpflichtet.

Gunkel gehört zu jener Generation von Theologen, denen die Entstehung des Christentums und, als seiner Vorstufe, der Religion des Alten Testaments, als großes historisches Problem auf der Seele brannte. Die Schule Wellhausens konnte ihm, so sehr er das von ihr Geleistete anerkannte, wegen ihrer überwiegend literarkritischen Tätigkeit nicht genügen — mit der Feststellung der ältesten Quelle fingen für ihn die Probleme erst recht an — und auch darum nicht, weil sie Israel zu stark isolierte. Da brachte ihm die Erschließung des Alten Orients die tatsächliche Umwelt Israels, und sein wissenschaftliches Bestreben war fortan, das Alte Testament ganz in diese hineinzustellen und damit das, was es mit ihr verbindet und von ihr unterscheidet, zu erkennen. Wenn heute für den Alttestamentler Israel als ein Glied des Alten Orients und die altorientalischen Denkmäler als vornehmstes Hilfsmittel zum Verständnis des Alten Testaments eine Selbstverständlichkeit sind, so hat Gunkel daran ein Hauptverdienst. Er in erster Linie hat, oft unter schweren Kämpfen, die „vorderasiatische Epoche der alttestamentlichen Wissenschaft" (Gressmann) herbeiführen helfen.

Wenn er im Laufe seiner Untersuchungen öfter dazu kam, alt- oder neutestamentliche Vorstellungen aus dieser Umwelt herzuleiten, so befolgte er die Methode, daß er aus der Beschaffenheit der betreffenden Vorstellungen auf fremden Ursprung schloß, nach Anzeichen ihrer Heimat suchte und sich dann bei Kennern und in der Fachliteratur des betreffenden Gebiets nach Entsprechendem umsah. So hat er in „Schöpfung und Chaos" (1895) in poetischen Bildern des Alten Testaments und in Szenen der Offenbarung Johannes mythisches

[1] Von Hans Schmidt in den Theol. Blättern 1932, Nr. 4, von Kurt Galling in der Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft 1932, Nr. 9, von mir in der Christl. Welt 1932, Nr. 9, von P. Humbert in der Revue de Théologie et de Philosophie 1932, S. 5ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000326

Urgut babylonischer Herkunft erkannt und dies in der programmatischen Schrift „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" (1903) auf weitere Stoffe des Alten und Neuen Testaments ausgedehnt. Daß er dabei in erster Linie an Babylonien dachte, entsprach der Zeit. Auch er stand unter dem überwältigenden Eindruck der assyriologischen Entdeckungen und war wohl imstande, ein Ereignis wie den Fund der Amarnatafeln in seiner ganzen Bedeutung zu würdigen. In dem Bemühen, dies alles für das Alte Testament fruchtbar zu machen, stand er, wie er selber einmal sagte, eine Weile Hugo Winckler ganz nahe, so weit auch ihre Wege in der Folge auseinandergingen. Sein assyriologischer Berater war, durch enge Freundschaft ihm verbunden, Heinrich Zimmern. Wie dieser zu „Schöpfung und Chaos" eine Reihe Bemerkungen und eine Übersetzung der wichtigsten Keilschriftmythen beisteuerte, so erkennt man unschwer in Zimmerns „Biblischer und babylonischer Urgeschichte" und im biblischen Material von KAT³ den Einfluß Gunkels. Zusammen mühten sie sich auch um die Erforschung der babylonischen Metrik.

Als dann in der Zeit des Babel-Bibel-Streites diese Fragen Gemeingut wurden, war Gunkel schon wieder ein Stück weiter und damit beschäftigt, die Ergebnisse der Ägyptologie für seine Zwecke zu durchsuchen. Nachdem er schon 1903 die Abhängigkeit der israelitischen Weisheitsliteratur von der ägyptischen klar erkannt hatte, sprach er 1908 auf dem Historikerkongreß in Berlin allgemeiner über „Ägyptische Parallelen zum Alten Testament" (ZDMG 63, 531—539, wieder abgedruckt in seinen „Reden und Aufsätzen" [1913] 131—141). Hier war Adolf Erman sein Führer und Berater. Wie er dessen Arbeit aufnahm und weiterführte, veranschaulicht ein Aufsatz über „Ägyptische Danklieder" (Reden u. Aufsätze 141—149). Wenn er hier mehr die literargeschichtlichen Fragen sah als die religionsgeschichtlichen, so lag das auch daran, daß er sich in späteren Jahren vorwiegend mit den Psalmen und den Problemen der israelitischen Literaturgeschichte abgab. Die starke Betonung des ägyptischen Einflusses neben dem babylonischen hat sich seitdem ja mannigfach bestätigt.

Gewiß sind im Laufe der Jahre manche seiner Aufstellungen hinfällig geworden; neu erschlossene Gebiete haben auch die ganzen Fragestellungen verändert. Aber mit der jüngeren babylonisch-iranischen Mischreligion hat er bereits gerechnet. Im übrigen war er großzügig genug, sich nicht auf einzelne Ergebnisse zu versteifen. Nur auf die großen Gesichtspunkte und die Methode kam es ihm an. Er war zufrieden, ähnlichen Aufbau wie bei den israelitischen Psalmen bei ägyptischen und babylonischen zu entdecken. Die neuesten assyriologischen Untersuchungen zeigen freilich, daß die Dinge da

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000327

wesentlich komplizierter liegen, als er sie gesehen hat. Aber trotzdem wird ihm das Verdienst bleiben, in einer Zeit, wo Assyriologie und Ägyptologie von einer literargeschichtlichen Betrachtung noch weit entfernt waren, die Probleme als solche bereits erkannt zu haben. Die Vermutung, daß für die neueren Bestrebungen auf diesen Gebieten seine Arbeiten zur israelitischen Kulturgeschichte, vor allem seine glänzende Skizze in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" (Teil I Abteilung VII, 1906) und seine Forschungen zu den Psalmen nicht ganz ohne Einfluß gewesen seien, dürfte kaum fehlgehen. Und seine Art der Sagenbehandlung, im Genesiskommentar, in seinem Volksbuch über Elia (1906), in seinen Aufsätzen über Jakob (Preuß. Jahrb. 1919) und Joseph (ZDMG 76) oder seine Darstellung der prophetischen Literatur (Schriften des Alten Testaments II 2, Einleitung) bieten ja auch dem, der selber auf ganz andersartigem Boden zu arbeiten hat, Anregung genug.

W. Baumgartner.

Johannes Hehn †. Hehn, geb. 4. 11. 1873, gest. 9. 5. 1932, seit 1906 an der Universität Würzburg tätig, hat der Assyriologie weniger durch seine rein philologischen Leistungen gedient, obgleich seine Dissertation „Hymnen und Gebete an Marduk" (in BA 5) eine nützliche und vielfach fördernde Arbeit war; sein Verdienst war es, die in den neunziger Jahren von den protestantischen Erforschern des AT ausgebaute historisch-vergleichende Betrachtungsweise in die katholische Theologie einzuführen und sie in durchaus origineller Weise dieser anzupassen, obgleich es nicht immer einfach war, die Erklärung der Bibel aus der orientalischen Umwelt mit dem Offenbarungsglauben in Einklang zu halten. Damit hat Hehn nicht nur für die Bedeutung des Alten Orients innerhalb der Gesamtwissenschaft geworben, sondern er hat auch durch die klare Herausarbeitung der Parallelen aufgrund gediegener Kenntnis sowohl des babylonischen wie des biblischen Materials und feiner Philologie zur Klärung der zwar verwandten, aber doch stets tief gegensätzlichen Ideen der Babylonier einerseits, der Israeliten andererseits beigetragen. Daß Hehn gerade den wichtigsten religionsgeschichtlichen Fragen eingehende Untersuchungen gewidmet hat, darüber geben schon die Titel seiner Bücher Auskunft: „Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung" 1903; „Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im AT" 1907;[1] „Biblische und babylonische Gottesidee" 1913.

[1] Nachträge dazu JBL 33, 201ff. (1914); Biblische Zeitschrift 14, 198ff. (1917); Festschrift für Marti 1925.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000328

Die Assyriologie betrauert in dem Dahingeschiedenen zwar keinen bahnbrechenden selbständigen Forscher, wie Zimmern es war, aber einen kenntnisreichen, umsichtigen und feinsinnigen Beurteiler zentraler Probleme altorientalischer Geistesgeschichte von einer Weite des Gesichtskreises, über welche die heutige Generation kaum noch verfügt. Daß sich die von ihm begründete Richtung — nicht ohne Kämpfe — durchgesetzt hat und auch über den Tageserfolg hinaus fruchtbar blieb, beweisen die Arbeiten von Stummer, Dürr, Nötscher.

Gert Howardy und Arthur G. Lie †. Das allzu kleine Häuflein skandinavischer Assyriologen ist im abgelaufenen Jahre gleich um zwei verringert worden. Am 20. 3. 1932 starb Gert Howardy. Obgleich Autodidakt und fernab von jeder Verbindung mit Bibliotheken oder Fachgenossen als Landpastor wirkend, arbeitete er unermüdlich an seinem Clavis cuneorum sive Lexicon signorum Assyriorum, einem Parallelwerk zu den Ideogrammverzeichnissen von Meissner und Deimel, von 1904 ab in Lieferungen bei Harrassowitz erschienen. Das Werk ist bis auf zwei Lieferungen bereits veröffentlicht; es ist nach Mitteilung des Verlags im Manuskript vollendet und der Druck der noch ausstehenden Teile gesichert. Erst durch seine Übersiedlung nach Kopenhagen 1920 fand H. günstigere Arbeitsbedingungen und konnte in den letzten Jahren sogar an den Museen von Berlin, Konstantinopel und London eigene Quellenstudien treiben. Wenngleich deren Früchte nur an wenigen Stellen der bisher erschienenen Lieferungen des Clavis sichtbar werden, wird das praktisch angelegte Werk doch in vielen Fällen als Ergänzung zu Deimels ŠL mit Nutzen konsultiert werden können, da H. im Zitieren von Belegen und lexikalischen Behelfen in mancher Hinsicht noch weitergeht als Deimel. In weitere Kreise seines Heimatlandes wirkte H. durch sein 1929 bzw. 1931 in zweiter Auflage erschienenes zweibändiges Werk De Gamle Østerlande, eine Geschichte der Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien.

Der allzu früh verstorbene norwegische Assyriologe Arthur G. Lie († 31. 8. 1932) promovierte 1921 in Kopenhagen zum Doktor und setzte sein Studium bei Delitzsch und Zimmern fort. Nach dessen Beendigung wirkte er als Dozent an der Universität Oslo. Wir verdanken ihm eine sehr brauchbare Übersetzung des assyrischen Rechtsbuchs (1924) und eine auf Grund der Abklatsche Bottas hergestellte Neuausgabe der Annalen Sargons mit Übersetzung und Kommentar (1929). Mitten in der Arbeit an dem zweiten Bande dieser Ausgabe traf ihn unerwartet der Tod.

B. Landsberger.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000329

Die Namen der Hauptgötter von Der und Šuruppak. Die folgenden phonetischen Schreibungen werden zu wenig beachtet; bei der ersten wurde zudem ein Zeichen bisher unrichtig gelesen: UM X 2 pl. XXXVIII Nr. 13. Rs. 11 (Emesal)

e-at-ra-na-ám-in-si(!)-še-i-ti-na-ám-dib-dib-bi-⟨ta⟩

entspricht in zerredeten Wortformen genau VS II Nr. 8 IV 14 (2. Kolumne von rechts):

^{d}KA-DI-nam-en-ME-LI^{1}-SAR-te-me-na-ám-dib-dib-ba-ba-ta.

Im ersten Text fehlt -ta, was aber auf Konto des Tafelschreibers zu setzen ist, da dieser in den parallelen Litaneizeilen stets -ta schreibt und danach -ta auch in dieser Zeile verlangt wird. — Langdon umschreibt UM X 2 S. 177 -zí- statt -at-. Das Zeichen ist aber -at-, was zu der akkadischen Form des Namens x-ta-ra-an SAI 10 014 stimmt. — Entsprechend dieser Form lautet im Sumerischen der Name auf verschleifbares n aus, wie Entemena, Kegel I 10

enem-^{d}eatra-na-ta^{2}

beweist. — Im übrigen vgl. für den Gottesnamen zuletzt H. Zimmern NF. 5 (39) S. 266 Anm. 4.

Aus den gleichen Texten ergibt sich auch die Lesung von ^{d}SU-KUR-RU, was von Langdon UM X 2 S. 177, Anm. 4 nicht genügend klar ausgesprochen wurde: UM X 2 pl. XXXVIII Nr. 13 Rs. 10 (Eme-sal)

su-ud-du-mu-nu-un-e-še-en-di-li-kug-[ga-ta]

entspricht VS II Nr. 8 IV 9

^{d}SU-KUR-RU-dumu-nun-a-èš-umu(!)-dili-kug-ga-ta^{3}.

Im übrigen vgl. für den Gottesnamen zuletzt Samuel N. Kramer, JAOS 52, S. 116 und 118 h. Hier sind Belege für „Verlängerung" mit d angeführt. — Der neue Lautwert ist als sùd in die Homophonen-Liste von Thureau-Dangin einzuführen.

Rudolf Scholtz.

Notizen. a) mud sonst = *galātu, gilittu*; *parādu, pirittu* (vergl. Br. 2279, SAI 1299 f.; ŠL Nr. 81, 7 u. 12) jetzt auch = *palāḫu* nach Clay, BRM 4, Nr. 7 (nochmals bearbeitet von Thureau-Dangin, RA XX 107ff.), Rs. 47: *pa-lìḫ* ^{d}*Anim u* ^{d}*An-tum ina šuq-qu lā itabbal-šú* im Vergleich mit AO 6492 (Thureau-Dangin, TU Nr. 25 Rs. 7: mud (= *pāliḫ*) ^{d}*A. u* ^{d}*A. ina šur-qi*^{4} [*lā it*]*abbal-š*[*ú*] (mit dem weiteren

---

[1] Lies ensi.

[2] enem-eatran-a(k)-ta „Vom Wort Eatran's her".

[3] sud-dumu-nun-a-eš-umu(!)-dili-kug-a(k)-ta „Von Sud, dem vornehmen Kind des lauteren Eš-umu-dili".

[4] AO 6466 Rs. 3 (ebenda Nr. 10): *ina šur-qa*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000330

Fluch: *ša itabbalū-šu* ^{d}*Adad u* ^{d}*Ša-la itabbalū-š*[*ú*]). Auch sonst manche gegenseitige Übereinstimmung in den beiden Tafelunterschriften.

b) Zu A. Poebels Sumer. Untersuchungen IV (ZA NF. 5, 129ff): eine neue sumerische Mundart, die Poebel aus der letzten Zeile einer Siegelzylinderinschrift[1] erschließt. Für das dialektische zi „dein" könnte vielleicht noch auf eine weitere Belegstelle zu verweisen sein: VAT 9024 (Ebeling KAR Nr. 73) Rs. 11/12[2]: igi-zi-šè = *ma-ḫar-ki* „vor dir" (in einem Gebet an die Hierodule Ischtar, *telītu Ištar* = ^{d}ZIG, s. hierzu Zimmern ZA 32, 179, bes. Anm. 2 u. S. 180).

C. Frank.

Zu den drei Aleph-Zeichen des Ras-Schamra-Alphabets. So verwirrend anfangs die Feststellung von drei Zeichen für Aleph in der neuen Keilschrift von Ras Schamra war, so wertvoll sind diese Zeichen jetzt, nachdem man erkannt hat, daß sie (im Gegensatz zu den anderen vokallosen Konsonanten dieser Schrift) einen Vokal enthalten; läßt sich doch auf diesem Wege wenigstens ein wenn auch bescheidener Blick in die Lautverhältnisse und z. T. auch in die Formen der neuen semitischen Sprache gewinnen. Eine erschöpfende Behandlung der Alephschreibungen ist freilich noch nicht möglich; daran hindert uns der geringe Umfang des bisher veröffentlichten Sprachmaterials. In den folgenden Zeilen greife ich daher nur einen Teil des Problems heraus und gebe an einigen sicheren Beispielen ein paar Hinweise, wie sich die Vokalhaltigkeit der Alephzeichen für die Erkenntnis der Flexion in der neuen Sprache verwerten läßt.

Bisher hat die Forschung wenigstens über die Verwendung der zwei ersten Alephzeichen bereits vollkommene Klarheit geschaffen:  = $\aleph_1$ steht vor dem Vokale *a*,  = $\aleph_2$ dagegen vor hellem Vokal, der meist als *e* angesetzt wird, während ich lieber *i* schreiben möchte[3]. Dagegen sind über  = $\aleph_3$, das erst von Virolleaud Syria 12 S. 19

[1] Abb. davon bei Ward, Seal Cylinders S. 117, Nr. 332 mit einer Lesung der Inschrift von Price. Der von einer Göttin eingeführte Betende doch wohl eher Ḫun-NI.NI, nicht Ugugu; der sitzende Gott vielleicht Sin. Die von Poebel a. a. O. S. 139 angenommene Datierung dürfte demnach stimmen. — Möglich, daß statt ara(d) in diesem Dialekt eine andere Aussprache anzunehmen ist.

[2] Eine Übersetzung gab Langdon, Babyl. Penit. Psalms (OEC VI) S. 56f.

[3] H. Bauer, Entzifferung der Keilschrifttafeln von Ras Schamra S. 12; Virolleaud Syria 12 S. 19. Dagegen begnügt sich Dhorme (Revue Biblique 40 S. 33) mit der Transkription ʾ für $\aleph_1$ und ʿ für $\aleph_2$, ohne sich über den Unterschied beider Zeichen näher zu äußern.

als Aleph erkannt wurde, die Meinungen noch geteilt: Virolleaud a. a. O. sieht darin einfach eine Dublette von $\aleph_2$ und transkribiert daher *é*[1]; Albright (JPOS 12 S. 188 = S. 4 des Sonderdruckes) setzt $\aleph_2$ gleich seinen Vorgängern als *'e*, $\aleph_3$ aber als *'i* an. Es ist mir aber nicht wahrscheinlich, daß die Schrift den geringen Unterschied zwischen *e* und *i* ausgedrückt, den von *a* und *i(e)* viel stärker abweichenden *u*- bzw. *o*-Vokal dagegen unbezeichnet gelassen hätte[2]. Vielmehr wird man in $\aleph_3$ schon a priori die dunkle Vokalfärbung, also *u* oder *o*, suchen dürfen. Diese Ansicht spricht nun auch H. Bauer in seiner neuesten Schrift „Das Alphabet von Ras Schamra" (Halle 1932) S. 32 aus, weitere Argumente enthalten die folgenden Darlegungen.

Verhältnismäßig klar liegen die Dinge bei anlautendem Aleph + Vokal. Vollständige Belege aus den in Syria 10 S. 304ff. veröffentlichten Texten von 1929[3] gibt Bauer, Alphabet S. 28—33. Vgl. ferner aus dem in Syria 12 S. 193ff. veröffentlichten Epos vom Kampfe zwischen Aleïn und Mōt[4] für anlautendes $\aleph_1$ = *'a*: *aḫ* „Bruder" II 12, *aḫr* „dann" V 20, *al* „nicht!" Syria 12 S. 354, *almnt* „Witwe" ebd. S. 23, *an* „ich" II 15 (neben *ank* II 21. 22. III 18), *arḫ* „Kuh"[5] II 6. 28, *arṣ* „Erde" I 37. II 16. 19. V 4, für $\aleph_2$ = *'i*: *id(-k)* = arab. *'iḏ(ā)* „dann" I 4. IV 31, *imr* „Lamm" II 8. 22. 29, *irt* „Brust" III 19, *išt* „Feuer" II 33. V 14, für $\aleph_3$ = *'u* außer *ugrt* = *Ugarit*[6] und dem weniger sicheren *udn* „Ohr" (Bauer Alphabet

---

[1] Er stützt sich dabei auf die angeblich unterschiedslos miteinander wechselnden Schreibungen *rpem* und *rpém* für hebr. רְפָאִים „Totengeister" (vgl. auch Syria 13 S. 138 mit Anm. 1). Anderwärts muß er freilich zugeben, daß $\aleph_3$ nicht nur mit $\aleph_2$, sondern auch mit $\aleph_1$ anscheinend ebenso willkürlich wechselt (Syria 12 S. 224. 355[1]).

[2] Daß Albright tatsächlich meint, es gebe keine Bezeichnung für die dunkle Vokalfarbe, ergibt sich aus seiner Bemerkung S. 189 (5) "... we should expect a special character *'o* beside *'a*, *'e* and *'i*, but such is not the case".

[3] Weiterhin abgekürzt durch RŠ 1929.

[4] Abk. Ep. I zum Unterschiede von Ep. II = Virolleaud, Un nouveau chant du poème d'Aleïn Baal (Syria 13 S. 113—163).

[5] Zur Bedeutung s. Baneth OLZ 1932 Sp. 451, der aber eher an „Stier" als „Kuh" denkt; daß „Kuh" das Richtige trifft, zeigt Ep. II, VI 49f. *ilm alpm ... ilht arḫt* „die Stiergötter, ... die Kuhgöttinnen".

[6] Daß *Ugarit* der alte Name für Ras Schamra ist (Albright AfOr 7, 165[9]; Ders. JPOS 12, S. 185 [1]; Bauer, Alphabet S. 19), scheint mir unbedingt sicher. Erstens paßt zur Lage von Ras Schamra gut die Lokalisation von Ugarit bei O. Weber in Knudtzons El-Amarna-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000332

S. 31f.) noch aus Ep. I Kol. VI Z. 11 den Gen. Sing. *umi* „meiner Mutter"; das Ras-Schamra-Wort für „Mutter" hatte also nicht hellen Vokal wie hebr. אֵם, אִמִּי, sondern stimmte zu akkad. und arab. *ummu* (die obige Form ist vielleicht **'ummiya* zu lesen, vgl. Albright a. a. O. S. 206 [22] im Anschluß an Vf. ZS 1 S. 3ff.).

Zuzugeben ist, daß vor allem $\aleph_3$ noch manches Rätsel aufgibt (vgl. auch Bauer, Alphabet S. 32). Allerdings kann man in dem Imperativ *uthtin* RŠ 1929, 2, 14. 15 (Bauer a. a. O. S. 32, Nr. 12, vgl. auch S. 38) vielleicht ohne Annahme von *i*-haltigkeit des anlautenden $\aleph_3$ auskommen. Der Vokal des Präformativs mag sehr flüchtig und unbestimmt, etwa ein *ŏ*, gewesen sein, so daß er sich nur ungenau schriftlich wiedergeben ließ. Die Ras-Schamra-Schrift hätte ihn annähernd durch *u*, die spätere Schrift ebenfalls nur ungefähr durch *i* zum Ausdruck gebracht. Derselbe unbestimmte Vorschlagsvokal wäre in *uṣb't* „Finger" (Ep. II, IV/V 30. Syria 12, 19. 204. 215. 350) und, was besondere Beachtung verdient, auch im Namen *ušḫr*(*i*) der Göttin *Išḫara* (Bauer, Alphabet S. 32 Nr. 8) anzunehmen (als Gottesname gesichert durch den von Virolleaud Syria 12 S. 389f. veröffentlichten und von Hrozný Archiv Orientální 4 S. 118ff. bearbeiteten „churrischen" Text Vs. Z. 7).

Viel schwierigere Verhältnisse herrschen im Inlaut; da ich von einer klaren Erfassung der Einzelheiten noch weit entfernt bin, kann ich auf die Fragen nicht näher eingehen, sondern muß mich mit einigen Andeutungen begnügen. Auch der in inlautendem Aleph enthaltene Vokal kann als dem Aleph folgend angesetzt werden, z. B. *mlak* = **mal'aku* „Bote" (Bauer, Alphabet S. 29, Nr. 27) und *šil* = **ša'ila* „er hat gefragt (?)", Fem. *šilt* = **ša'ilat* (ebd. S. 30, Nr. 23, vgl. S. 31). Sehr stark aber ist im Inlaut mit der Möglichkeit zu rechnen, daß silbeschließendes Aleph den ihm vorangehenden Vokal zum Ausdruck bringt. So gewiß in den Verbalpräformativen von Formen wie *tikl* „sie ißt" Ep. I, II 35, *tiḫd* „sie packte" Ep. I, II 9. 30, *iḫd* „er packte" Ep. I, V 1, *taršn* „du(F.) wünschest" Ep. I, II 14, die man kaum anders vokalisieren kann als etwa **ti'kul*(*u*),

---

Tafeln II S. 1016f. auf Grund der Amarnabriefe (die wenigen hethitischen Belege für Ugarit — KBo I 10 II 14. II 9 I 1. II 36 I 10. KUB XV 34 I 27. 53. XXVI 66 IV 5 — geben leider keine neuen Anhaltspunkte). Zweitens ist in Unterschriften von Ras-Schamra-Tafeln sowohl *Ú-ga-ri-it* wie *ugrt* belegt; ersteres auf einem neuen Fragment des großen sumerisch-fremdsprachigen Vokabulars (Thureau-Dangin Syria 13 S. 236ff., Nr. 11), letzteres in dem Bibliotheksvermerk des *nqmd mlk ugrt* „Nqmd, Königs von Ugarit" auf dem Rande von Ep. II (Syria 13 S. 159f. und 163).

*ti'ḫud(u), *i̯i'ḫud(u), *ta'rišīna[1]. So wohl auch in *šir* „Fleisch" Ep. I, II 35 = *ši'ru[2] und *rišh* „sein Kopf" Ep. I, I 32 = *ri'šu-hu[3]; bei letzterem Worte ist zu beachten, daß der Gen. Plur. *rašm* = *ra'šīma* lautet (Syria 12 S. 357)[4]. Andere Unklarheiten des Vokalismus im Inlaut muß ich, wie gesagt, unerledigt lassen. So scheint das Wort für „Wildochse" (akk. *rēmu*, hebr. רְאֵם) im Ras-Schamra-Semitischen ein *u* enthalten zu haben (Plur. *rumm* Ep. I, VI 18); auch bei *limm* Ep. I, VI 6 stimmt der Vokal nicht zu dem von Virolleaud Syria 12 S. 196. 222 damit verglichenen hebr. לְאֻמִּים „Völker".

Eine Bemerkung verdient noch das Zahlwort für „hundert", dessen Singular *mit* geschrieben wird, was nach dem Vorhergehenden als *mi'tu* aufzulösen wäre, während der Plural *mat* = *mi'ātu* ohne weiteres klar ist (Belege bei Bauer, Alphabet S. 30 Nr. 20 und S. 29 Nr. 26). Wer gegen Ansetzung des Sing. *mi'tu* Bedenken hat und lieber *mi'atu* annehmen möchte, muß für die Schreibung *mit* des Singulars den Akzent verantwortlich machen (*mí'atu: *mi'ātu*). Dasselbe Verhältnis wäre anzunehmen beim Sing. *pit* = *pi'(a)tu* (Bauer, Alphabet S. 30 Nr. 19) neben dem Plural *pat* = *pi'ātu* (Syria 12 S. 209), falls man darin hebr. פֵּאָה „Rand, Grenze" sehen dürfte. Jedoch empfiehlt es sich, auch die Untersuchung der Frage, ob der Akzent von Einfluß auf die Schreibung ist, aufzuschieben, bis mehr Material zu Gebote steht.

Der in auslautendem Aleph enthaltene Vokal ist ebenfalls bisweilen vor dem Aleph zu denken. So sicher in *ša* = hebr. שָׁא

---

[1] Im Indikativ lautet die 2. und 3. Pers. Plur. Masc. auf *-ūna* und die 2. Sing. Fem. auf *-īna* aus, während in den entsprechenden Formen des Jussivs das schließende *-na* fehlt (wie im Arabischen und im Phönizischen der כלמו-Inschrift; vgl. zu letzterer Verf. ZS 1 S. 6[2]), z. B. Ind. *i'tqn* „sie gingen vorüber" Ep. I, II 5. 26 (etwa *i̯i'taqūna*), aber Jussiv *al tqrb* „kommt nicht zu nahe!" Syria 12 S. 354 = Ep. II, VIII 15f. (etwa **al tiqrabū*) [Daß letztere Form entgegen Virolleauds Übersetzung 2. Person Plur. ist, zeigt das Suffix *-km* der folgenden Zeile]; *l i̯mru* (d. i. etwa *i̯imra'ū*) *ilm u nšm* „fett werden mögen Götter und Menschen" Ep. II, VII 50f. — Warum das Verbalpräformativ bald den Vokal *i*, bald *a* enthält, vermag ich noch nicht zu sagen; vielleicht ist der Akzent schuld (**ti'kul(u)*, aber **ta'rišína*?).

[2] Falls man sich nicht mit Ansetzung einer Form ähnlich hebr. שְׁאֵר helfen will.

[3] Auf eine Vorform **ri'šu* weisen auch aram. *rēš* und äthiop. *rə'ès*.

[4] Darf man etwa auch für diesen Vokalwechsel den Akzent verantwortlich machen (**rí'šu: *ra'šíma*)?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000334

„hebe!“ Ep. II, VIII 5 (Imp. 2. Sing. Masc. von נָשָׂא, also *śaʾ) und wohl auch in der Negation *la* = *laʾ.

Meist aber ist wohl der in auslautendem Aleph enthaltene Vokal als auf das Aleph folgend anzunehmen. Bei dem hohen Alter des Ras-Schamra-Semitischen nämlich dürfen wir mit Albright JPOS 12 S. 205f. (21f.) vermuten, daß in ihr die altsemitische Kasusflexion noch erhalten war, und bei Nomina tertiae Aleph müßten demnach die Kasusvokale in der Schrift sichtbar werden. Tatsächlich hat schon Albright a. a. O. erkannt, daß in Ep. I, V 5 der Gen. Sing. des Wortes *ksʾ* „Thron“ *ksi*[1], ebd. VI 28 dagegen der Akk. Sing. desselben Wortes *ksa* geschrieben wird[2]. Beide Schreibungen sind also etwa in **kissiʾi* bzw. **kissiʾa* aufzulösen, und statt der von Virolleaud Syria 12 S. 224. 355[1] bei den Schreibungen von *ksʾ* angenommenen Willkür herrscht vielmehr wohlbegründete Regelmäßigkeit. Dasselbe Wort *ksʾ* begegnet bereits in RŠ 1929 mehrfach in der Schreibung *ksu*, also mit $\aleph_3$ am Ende (Bauer, Alphabet S. 32 Nr. 15), leider überall in so beschädigtem Zusammenhange, daß sich über die Kasusform nichts aussagen läßt. Da aber der Gen. Sing. auf *-i* und der Akk. Sing auf *-a* bereits gesichert sind, so wäre der dritte Kasus auf $\aleph_3$ als Nominativ Sing. und damit der Vokal von $\aleph_3$ als *u* wahrscheinlich gemacht, auch wenn nicht die schon o. S. 306f. besprochenen Indizien für die *u*-Färbung sprächen. Zu allem Überfluß enthält nun Ep. II ein paar klare Belege für *ksu* als Nom. Sing. Vgl. vor allem die Syria 13 S. 161 zitierte Stelle *ksu ṯbti̯ arṣ nḥlth*, wörtlich „der Thron meines Sitzes (ist) die Erde seines Besitzes“ und die ganz ähnliche Stelle Ep. II, VIII 12f. *ksu ṯbth ḫḫ arṣ nḥlth* „der Thron seines Sitzes (ist) das ... der Erde seines Besitzes“. Die Stelle ebd. V 108 (S. 144) *tʿdb ksu* würde bei Virolleauds Übersetzung (S. 145) „tu prépareras le trône“ allerdings gegen mich sprechen, jedoch scheint es mir eben so gut denkbar, passivisch zu übersetzen „der Thron werde vorbereitet“[3]. Einen

---

[1] Ebenso in der von Albright nicht benutzten Stelle *Bʿl i̯ṯb l ksi* Syria 12 S. 352 „Baʿal setzt sich auf den Thron“ und in der ähnlichen Syria 13 S. 119 *i̯ṯb l ksi mlk l nḫt* „er setzt sich auf den Königsthron zur Ruhe“.

[2] Vgl. auch Bauer Alphabet S. 33 Anm.

[3] Daß das Ras-Schamra-Wort *ksʾ* „Thron“ — abweichend von hebr. כִּסֵּא, aber übereinstimmend mit akk. *kussû* — Femininum ist, zeigt die schon o. S. 306[5] für *alp* „Stier“: *arḫ* „Kuh“ verwertete Stelle Ep. II, VI 47ff. Auf die oben mitgeteilten Worte folgt dort Z. 51f. *ilm kḥṯm ... ilht ksat* „die Throngötter ... die Throngöttinnen“. *kḥṯ* war also das maskulinische, *ksʾ* das femininische Wort für „Thron“.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000335

Gen. Sing. abhängig von einer Präposition zeigt die Wendung *b nši ʿnh* Ep. II, II 12 „in einem Aufschlag seiner Augen", d. h. wohl „im Augenblick, sofort" (*nši* also = **niš'i*), und einen ähnlichen Fall möchte ich in dem Ep. I, II 23 sowie Syria 12 S. 354 aus Ep. II, VIII 19 belegten *klli* sehen. Die schwierige Stelle ist bisher noch nicht übersetzt worden, und auch ich kann noch keine vollständige Deutung geben. Aber entsprechend dem vorhergehenden *k imr* „wie ein Lamm" zerlege ich die Gruppe in *k lli* und sehe darin einen Genetiv **lala'i* von **lala'u* = akk. *lalû* „Zicklein". Die zweite Hälfte der Stelle Ep. II, VIII 17ff. wird also etwa heißen *al i'dbkm k imr b ph k lli b ṯbr* ... „damit er euch nicht mache wie ein Lamm in seinem Rachen, wie ein Zicklein beim Zerbrechen (?) ...", und sinngemäß wird Ep. I, II 21ff. aufzufassen sein, wo aber die Verbalform *ʿdbnn* Schwierigkeiten macht.

Wenn somit das Substantiv im Singular eine vollständige Deklination besitzt, so dürfen wir auf eine entsprechende Flexion des maskulinischen Plurals mit Nominativ auf *-ūma*, Obliquus auf *-īma* schließen[1]. Belege dafür aus den Texten sind mir bisher nicht bekannt; wohl aber werden sich die von Virolleaus Syria 12 S. 19 zitierten angeblichen Dubletten *rpem* und *rpém* für רְפָאִים, die ich *rpim* und *rpum* transkribieren würde, so erklären, daß letztere Form der Nom. Plur. **rapa'ūma*, erstere der Obliquus Plur. **rapa'īma* ist. Ein Beweis ist nicht möglich, da Virolleaud den syntaktischen Zusammenhang der Formen nicht angibt.

Eine für die sprachliche Verwandtschaft des Ras-Schamra-Semitischen wichtige Feststellung können wir beim femininischen Plural machen. Zu dem Femininum *ks'* „Thron" lautet der Plural *ksat* = **kissi'ātu*, vgl. schon o. S. 309[3]. Entsprechend haben wir zu *mit* = *mi'(a)tu* „hundert" den Plural *mat* = *mi'ātu*[2], vgl. o. S. 308, und zu *pit* = *pi'(a)tu* „Rand, Grenze" den Plural *pat* = *pi'ātu*. Der femininische Plural endigte also auf *-ātu*, d. h. der kanaanäische Lautwandel von $\bar{a} > \bar{o}$ war in der Sprache von Ras Schamra nicht eingetreten[3]. Ebenfalls *ā* für kanaan. *ō* findet sich in der Negation *la* „nicht" Ep. I, II 25 u. o. sowie in dem Partizip *aḫd* = **'āḫidu* „packend"

---

[1] Einen Nominativ und Obliquus Plur. unterscheidet noch die Sprache der wesentlich jüngeren Hadad- und Panammū-Inschrift (Verf. ZS 1 S. 7ff.).

[2] Bei meiner Auffassung steht also in den Verbindungen *arbʿ mat* „400" und *ṯṯ mat* „600" (RŠ 1929, 12, 3. 5. 11. 14; vgl. Bauer Alphabet S. 29 Nr. 26) das Wort für „hundert" im Plural wie in hebr. שֵׁשׁ מֵאוֹת (anders Bauer Alphabet S. 23 Anm.).

[3] Das hat bereits Albright JPOS 12 S. 189 (5) beobachtet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000336

Ep. II, IV/V 60. Mit der Feststellung, daß in dieser Sprache ursem. *ā* nicht zu *ō* geworden ist, haben wir einen wichtigen Faktor gewonnen, der vor allzu rascher Zuordnung des Ras-Schamra-Semitischen zum Kanaanäischen[1] warnen sollte. Eine andere Tatsache, die ebenfalls nicht für einen kanaanäischen Dialekt spricht, ist die nur mangelhafte Durchführung der kanaanäischen Zischlautverschiebung. Zwar ist, soweit wir der Schrift trauen dürfen, ursem. *ḏ* wie im Kanaanäischen zu *ṣ* geworden (*arṣ* „Erde", *ḫrṣ* „Gold", *iṣ'* „herausgehen", *'ṣ* „Baum" usw.), aber ursem. *ḏ* erscheint in der Schrift als *d* wie im Aramäischen (Determinativpronomen *d* = arab. *ḏū*, *dbḥ* „opfern"), und ursem. *ṯ* ist nicht wie im Kanaanäischen mit ursem. *š* zu *š* zusammengefallen, sondern wird durch einen besonderen Laut bezeichnet, der vielleicht noch *ṯ* gewesen sein könnte (ursem. *š* = R.-S. 𐎌 z. B. in *išt* „Feuer", *ḫmš* „fünf", *npš* „Hauch", *riš* „Kopf", *šb'* „sieben"; ursem. *ṯ* = R.-S. 𐎏 z. B. in *aṯm* „Sühnopfer", *iṯ* „existieren", *iṯl* „Tamariske", *bṯn* „Schlange", *ḥdṯ* „Neumond", *iṯb* „sitzen", *ṯbr* „zerbrechen", *ṯlṯ* „drei", *ṯmn* „acht"[2]). Zum mindesten kann von einer durchgängigen Entwicklung wie im Kanaanäischen nicht die Rede sein[3], vgl. jetzt auch Cantineau Syria 13 S. 164ff. Ich bin also mit Cantineau a. a. O. und Bauer, Alphabet S. 64f. der Meinung, daß wir das Ras-Schamra-Semitische vorderhand weder kanaanäisch noch aramäisch, sondern bestenfalls nordwestsemitisch nennen können[4]. Am besten wird es vorläufig sein, es zu keiner anderen semitischen Sprache in nähere Beziehung zu setzen.

Haben uns die Substantiva tertiae Aleph allerlei über die Nominalflexion verraten, so liegt es nahe, die Untersuchung auf die Verba tertiae Aleph auszudehnen und nach Modi des Imperfektums zu suchen.

---

[1] Ich fasse dabei „Kanaanäisch" im engeren Sinne (Hebräisch, Phönizisch und das Kanaanäische von El Amarna) und schließe das Ostkanaanäische aus.

[2] Weitere Belege aus RŠ 1929 bei Bauer Alphabet S. 21ff.

[3] Die Frage der Zischlaute in der neuen Sprache ist noch nicht erledigt, erstens, weil wir noch nicht sicher wissen, ob der von Virolleaud vorläufig *ḫ* umschriebene Konsonant als *ẓ* anzusetzen ist (so Albright JPOS 12 S. 186 (2)ff., etwas anders Bauer, Alphabet S. VI und 12) oder als *ġ* (so Baneth OLZ 1932 Sp. 705 und jetzt auch Virolleaud Syria 13 S. 125[1]), zweitens, weil eine Komplikation durch Virolleauds anfechtbare Ansetzung eines *ṣ* neben *ṣ* (Syria 13 S. 115[1]) eingetreten ist.

[4] Da anlautendes *ṷ* wie im Kanaanäischen und Aramäischen zu *i* geworden ist, vgl. *irḫ* „Monat" (Bauer, Alphabet S. 20 Nr. 2), *in* „Wein" (ebd. S. 35).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000337

Der Versuch scheint um so aussichtsreicher, da das Imperfektum in den Texten weitaus häufiger vorkommt als das Perfektum. Während nämlich das Perfekt noch reines Perfectum praesens ist, wird als Aorist, d. h. als Tempus der Erzählung, stets das Imperfekt, auch ohne waw consecutivum, verwendet[1]. Und ferner sehen wir aus dem Vorhandensein oder Fehlen der Endung *-na* in der 2. Pers. Sing. F. und in der 2. und 3. Pers. Plur. M. (o. S. 308[1]), daß die Sprache von Ras Schamra einen Unterschied zwischen Indikativ und Jussiv (Apokopat) machte. Es wäre also von vornherein recht wohl denkbar, daß auch die in den jüngeren nordwestsemitischen Sprachen konsonantisch auslautenden Imperfektformen noch vokalische Endungen zur Unterscheidung der Modi (wie im Arabischen) besessen hätten. Leider geben die bisher belegten Formen von Verben tertiae Aleph kein einheitliches Bild. Zwar von *b'* „kommen" lautet die 3. Pers. Sing. F. stets *tbu* = etwa **tabā'u* (Ep. I, I 7. Ep. II, IV/V 23), und von *nś'* „erheben" finden wir *yšu gh* „er erhob die Stimme" Ep. I, III/IV 17. V 10. Ep. II, IV/V 30. VII 22 bzw. *tšu gh* „sie erhob die Stimme" Ep. I, I 11. II 11. Ep. II, II 21. IV/V 87 (etwa **yiśśa'u* bzw. **tiśśa'u*)[2]; man möchte also meinen, Indikativformen auf *-u* nach Art von arab. *yaqtulu* vor sich zu haben. Aber von *qr'* „rufen" finden wir Ep. II, VII 47f. die 3. Pers. Sing. M. *yqra Mt b npšh* „Mōt sprach zu sich selbst", also offenbar eine Form **yiqra'* ohne Modusvokal, ebenfalls als Indikativ, und eine entsprechend endungslose Form des Hiphil wird mit Albright JPOS 12 S. 203 (19) *ymṣi* Ep. I, V 4 sein („er ließ finden"[?], also **yamṣi'*). Diese Ungleichmäßigkeit im Wortausgang kann ich vorläufig nicht erklären. Endungslose Jussivformen von Verben tertiae Aleph sind vorläufig nicht belegt, eine parallele Imperativform ist das o. S. 308f. behandelte *ša* = **śa'* „hebe!". Bei solcher Unsicherheit wäre es mißlich zu behaupten, daß das Syria 12 S. 354 in einem aus seinem Zusammenhange gerissenen Satze zitierte *liṣa* ein Subjunktiv **li-yaṣi'a* „damit er herauskomme" sei. Mißtrauisch bin ich

[1] Das hat zuerst Baneth OLZ 1932 Sp. 449 ausgesprochen und dann Bauer Alphabet S. 66 betont. Albright war in seinen ersten Übersetzungsproben (Bulletin of the American Schools of Oriental Research Nr. 46 [1932] S. 15ff.) ebenfalls auf dem rechten Wege, kehrte aber in seiner Hauptarbeit JPOS 12 S. 196(12)ff. zu der Auffassung Virolleauds zurück, daß das Imperfekt als Praesens und Futurum gebraucht werde. Schuld an diesem Irrtum ist seine Auffassung von 𐎍₃ als *'i* und seine daraus folgende Erklärung der gleich zu behandelnden Form *tšu* „sie erhob" als *tš'i* = **tiśśa'ī* „du (F.) wirst erheben".

[2] Schon beobachtet von Bauer, Alphabet S. 33 Anm.

auch gegen den von Virolleaud sehr häufig angenommenen Energicus (auf *-an* oder *-anna*)[1]. Wie vorsichtig man hier sein muß, zeigt der von ihm Syria 12 S. 356 zitierte Satz *tšan ghm ṿ tṣḥn*, den er übersetzt „tu élèveras la voix et tu crieras"; wir hätten also etwa **tiśśa'an(na)* zu vokalisieren. Aber der ungewöhnliche Plural *ghm* „Stimmen" statt des üblichen Singulars *gh* führt mich zu der Annahme, daß wir vielmehr ein pluralisches Subjekt anzunehmen haben, daß also *tšan* und *tṣḥn* 3. Personen Plur. Fem. sind (**tiśśa'na* und **taṣiḥna*), also „sie (F.) erhoben die Stimmen und riefen". Den Beweis müßte der wiederum nicht zitierte Kontext des Satzes liefern.

Das Perfektum gibt kaum zu Bemerkungen Anlaß. *mla* Ep. II, I 39 mag mit Virolleaud Syria 13 S. 120 eine 3. Pers. Sing. M. **mala'a* „er hat(te) gefüllt" sein, und in dem unklaren *ḫtuh* Ep. I, II 23 darf man gewiß eine Verbalform und zwar eventuell eine 3. Pers. Plur. des Perfekts mit Pronominalsuffix suchen (etwa **ḫata'ū-hu*), vgl. Ep. II, VIII 20 die parallele Imperfektform *tḫtan* vom selben Stamme (3. Plur. F. ?). Bedenken gegen meine Vokalauffassung könnte die Syria 12 S. 350 zitierte angebliche Perfektform *bu* „er kam" erwecken, die Virolleaud übersetzt „Baal entra comme l'aigle" (*bu B'l km nšr*), von der jedoch wieder nicht der Kontext ersichtlich ist. Nur dieser könnte uns belehren, ob an der Stelle ein Verbalnomen undenkbar wäre (z. B. ein Infinitiv „das Kommen [**bā'u*] Ba'als (ist) gleich einem Adler" oder ein Partizip „Ba'al (ist) kommend [**bā'u*] wie ein Adler"). Ein Perfekt wäre schon nach unserem Wissen über den Gebrauch der Tempora hier nicht am Platze.

Ich breche meine Untersuchungen hier ab. Wie vieles an ihnen skizzenhaft und problematisch ist, weiß ich selbst am besten. Hoffentlich haben sie aber gezeigt, daß sich bei systematischer Behandlung den Texten mancherlei abgewinnen läßt. Dringendstes Erfordernis für eine erfolgversprechende Durchforschung dieser sehr interessanten neuen Sprache ist allerdings die baldige vollständige Veröffentlichung des Textmaterials. Möchte uns der Herausgeber der Texte nicht zu lange darauf warten lassen!

Johannes Friedrich.

Zu der altaramäischen Stele von Sudschin. Die neue große und wichtige aramäische Inschrift ist erfreulicherweise bereits dreimal seit ihrem Bekanntwerden (Anfang 1930) behandelt worden, von Ronzevalle, Cantineau und Hans Bauer. Ronzevalle teilte zum

[1] Anzuerkennen ist der Energicus natürlich in Fällen wie *aṯbn ank ṿ anḫn* „setzen will ich mich und ruhen" Ep. I, III/IV 18.

ersten Male den vollständigen Text in Faksimile und Photographien mit[1] und gab dazu eine vollständige Übersetzung, die jedoch — besonders für die schlecht lesbaren Teile — mehr seiner Phantasie als seinem philologischen Können Ehre macht. Wesentlich weiter im Verständnis führen die Bemerkungen Cantineaus zu einer größeren Zahl wichtiger Stellen[2]. Die erste grundlegende Bearbeitung des ganzen Textes aber — mit Ausnahme des vorläufig noch kaum lesbaren Stückes Bb — gab Hans Bauer[3]; er förderte das Verständnis noch über die Arbeit Cantineaus hinaus, die ihm bei Abfassung der seinigen noch nicht vorlag. Besondere Erwähnung verdient, daß Bauer als erster auf die zahlreichen Parallelen der hethitischen Staatsverträge und des hethitischen Soldateneides zu einzelnen Stellen der Inschrift hingewiesen hat.

Die Verfasser dieser Bemerkungen hatten sich kurz vor der Veröffentlichung von Bauers Arbeit ebenfalls mit dem neuen Texte beschäftigt und waren dabei in vielen Fällen zu den gleichen Ergebnissen gekommen wie Bauer. Eine Gesamtveröffentlichung dieser Ergebnisse ist nunmehr überflüssig; im folgenden seien daher nur ein paar Kleinigkeiten mitgeteilt, die auch nach den Arbeiten unserer Vorgänger mitteilenswert erscheinen.

Aa 6. Dunkel ist der Ausdruck כל עלל בית מלך „jeder, der in das Haus des Königs eintritt". Wir erwägen, ob dabei etwa an Nomaden als Untertanen des Königs zu denken ist, die gelegentlich bei ihrem Fürsten im Palaste erscheinen. Denn daß Mati'el auch über solche herrschte, zeigt der keilschriftliche Mati'ilu-Vertrage Kol. VI Z. 3f., wo dem Eidbrüchigen nicht nur angewünscht wird, daß „tausend Häuser auf ein Haus", sondern auch, daß „tausend Zelte auf ein Zelt reduziert werden mögen"[4].

Aa 7f. Am Ende von Z. 7 hat קדם und ein Göttername gestanden, der mit מלש zu Anfang von Z. 8 ebenso zu einem Paare verbunden war wie die folgenden Namen. Die Nennung dieser Gottheiten an der ersten Stelle der Aufzählung spricht für ihre besondere Wichtigkeit; wir werden in ihnen gewiß die Landesgötter von Arpad sehen dürfen.

---

[1] Fragments d'inscriptions araméennes des environs d'Alep (Mélanges de l'Université St.-Joseph, Beyrouth, vol. 15 [1930/31], fasc. 7 [S. 235—260], mit 5 Faksimiles und Tafel XXXIX—XLV).

[2] Remarques sur la stèle araméenne de Sefiré-Soudjin (RA 28 [1931] S. 167—178).

[3] Ein aramäischer Staatsvertrag aus dem 8. Jhd. v. Chr. Die Inschrift der Stele von Sudschin (AfO 8 [1932] S. 1—16).

[4] Für *maškanu* = „Zelt" s. schon Klauber, AJSL 30, 259[64].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000340

מלש dürfte keilschriftlich erhalten sein in ^{il}*Mullēšu* (daneben *Mullaešu*) in einem Personennamen der Perserzeit[1], s. Hilprecht und Clay, BE 9, S. 77.

Aa 10. Zu der Gottheit כדאה darf nicht mit Dussaud (Comptes-rendus de l'Académie 1931 S. 315) akkadisch **Kadi* verglichen werden, da letzterer Name als Ideogramm KA.DI aufzufassen ist (für die Lesung s. oben S. 304).

Die Zeilen Ab 2ff. wünschen dem Lande Mati'els für den Fall des Eidbruchs eine Notzeit an, wie es ähnlich, nur mit anderen Worten, im größten Teile des akkadischen Mati'ilu-Vertrages und in den beiden akkadischen Verträgen des Hethiterkönigs Šuppiluliuma mit Matiwaza von Mitanni[2] geschieht. Weiter vergleiche man die Schilderung der Not, die nach der phönizischen Inschrift des כלמו von יאדי zu Anfang von dessen Regierung herrschte. Vor allem aber erinnert an die Worte der Inschrift, was der hethitische Telipinuš-Mythos von der Not erzählt, die auf Erden herrschte, als der Vegetationsgott Telipinuš von der Erde verschwunden war[3]: „Das Schaf wies sein Lamm zurück, die Kuh aber wies ihr Kalb zurück. Telipinuš ging fort und nahm Getreide, ... und Sättigung mit fort.... Nun gedeiht Korn (und) Spelt nicht mehr; Rinder, Schafe (und) Menschen schwängern nicht mehr, und die (schon) schwanger (sind), die gebären nicht. Die Berge vertrockneten, die Bäume vertrockneten, und Triebe (?) kamen nicht (mehr hervor); die Weiden vertrockneten, die Quellen vertrockneten. Und im Lande entstand eine Hungersnot, (infolgedessen) kamen Menschen und Götter um vor Hunger. Der große Sonnengott gab ein Fest und lud die tausend Götter ein; sie aßen und wurden nicht satt, sie tranken und stillten den Durst nicht". Vgl. auch oben S. 228 zur Höllenfahrt der Ištar und den „Atraḫasīs-Mythus" KB VI 1, 284, 42ff., bzw. Clay, YOS V 3, 16, 9ff. und 67, 52ff. (vgl. Ebeling, AOTB^2 205, 42ff.): „Für die Menschen höre die Vermahlung (des Getreides) (?) auf, in ihren Bäuchen verringere sich die Grünkost! Oben möge Adad seinen Regen selten machen, unten werde abgesperrt, es steige nicht empor die Flut in den Quellen! Das Feld vermindere seine Aufschüttung, es wende sich ab die Brust der Ceres! Die schwarzen Fluren mögen weiß werden, der klaffende Boden bringe Salpeter hervor! ..... Kein Kraut wachse, das Schaf

---

[1] Als Element dieser Namen finden sich z. B. auch die westländischen Götter Attar und Qamoš.

[2] Weidner, Politische Dokumente aus Kleinasien (Bogh.-St. 8/9), Nr. 1, Rs. Z. 59—69; Nr. 2 Rs. Z. 25—34. 44—53.

[3] KUB XVII 10 I 8ff. Vgl. Ehelolf KlF 1 S. 139[4].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000341

werde nicht trächtig! Den Menschen werde Fieberkrankheit zuteil, der Mutterleib bleibe zugeschnürt, bringe kein Kindlein zur Welt!"

Der Satz ושבע בנתה יהכן בשט לחם „und seine sieben Töchter mögen im Umherschweifen nach Brot gehen" (Ab 5)[1] dürfte sich nicht auf Hurerei beziehen, sondern soll nur die Not besonders drastisch schildern: sogar die Töchter des Königs müssen sich ihr Brot erbetteln. Daß im akkadischen Mati'ilu-Vertrage Mati'ilu selbst zur Hure werden soll (V 9f.), ist ein ganz anderes Motiv, nämlich das der Verwandlung eines Mannes in eine Frau, das in den hethitischen Texten wiederholt begegnet; so im Soldateneide[2] „Wer diese Göttereide bricht und gegen König (und) Königin (und) die Prinzen Böses verübt, den sollen diese Eide aus einem Manne zu einer Frau machen, seine Krieger sollen sie zu Weibern machen, sollen sie weiblich kleiden und ihnen eine Haube aufsetzen, die Bogen, Pfeile (und) Schwerter in ihren Händen sollen sie zerbrechen und ihnen Spindel und Spiegel in ihre Hände legen" und in dem schon von Sommer ZA 33 S. 85ff. behandelten Gebete an Ištar[3] „Ferner mahle den Männern Mannheit, Kraft, Gesundheit weg, die Schwerter, Bogen (und) Pfeile nimm (?) und bringe sie her in das Land Ḫatti, ihnen aber lege die Spindel und den Spiegel der Frau in die Hand und kleide sie weiblich und setze ihnen eine Haube auf".

Ab 12 סס קמל; von der wörtlichen Übersetzung „Motten (und) Läuse" abzugehen, ist kein Grund.

Ab 13 ככבת ist sicher ein reduplizierter Stamm, **qabqabt*. Vielleicht zur syrischen Wurzel קבב I zu stellen, wovon *qabbābīṯā* „Schüttelfrost". Zur Bildung vgl. hebr. חַרְחֹר (Wurzel חרר) = „Fieber".

Nach Ab 17 soll auf die Fluren von Arpad מלח ושחלין gesät werden[4]. Das zweite Wort שחלין ist bisher weder von Cantineau

---

[1] Die Schwierigkeit dieser Übersetzung darf nicht verkannt werden; da man für eine Bedtg. „nach etwas gehen", „auf etwas ausgehen" von הלך mit Akkusativ weder aus dem Akk. noch Hebr. Parallelen anführen kann, wird לחם von שט abhängen, was auch die Wortstellung befürwortet.

[2] KBo VI 34 II 48ff.; bearbeitet von J. Friedrich ZA NF. 1 S. 161—191. Vgl. auch J. Friedrich, Aus dem hethit. Schrifttum II (Der Alte Orient 25, 2) S. 18.

[3] KBo II 9 I 25—29. Vgl. auch Friedrich, Aus d. heth. Schriftt. II S. 21f.

[4] Vorher liest Bauer ויזרע בה נתר ב(מלח) „und es soll darauf (auf Arpad) gesät werden Natron mit (Salz)", wobei aber במלח schwierig ist; daher besser mit Cantineau S. 173 ויזרע בהן הדד „et

noch von Bauer übersetzt worden (ganz zu schweigen von der fehlerhaften Deutung der ganzen Stelle durch Ronzevalle). Das Wort ist ohne jeden Zweifel identisch mit akkad. *saḫlû* (sumer. za(g)-ḫi-li), heth. *zaḫḫeli* (*zaḫli*), hebr. שְׂחָלִים, aram. תַּחְלִי „Kresse"[1]. Besonders nahe vergleichbar mit der Stelle der Inschrift ist Assurbanipal Rm. VI 79ff. (Streck II S. 56f.), wo dieser König über das verwüstete Elam Salz und *saḫlû* ausstreut. Und in dem hethitischen Texte des Königs Anittaš von Kuššara[2] heißt es ebenfalls (Z. 48), daß der König an der Stätte der eroberten Stadt Ḫattušaš *saḫlû* ausstreut (*pí-e-di-iš-ši-ma zà-aḫ-li-an a-ni-i*[*a-nu-un*] „an ihrer Stätte aber sch[uf ich] *saḫlû*"). Endlich droht der hethitische Soldateneid dem Eidbrüchigen an (III 43ff.), daß auf seinem Felde statt des Getreides *saḫlû* wachsen soll. Ferner ist noch daran zu erinnern, daß bei den alten Persern die Kresse als ein besonders einfaches, aber würziges Nahrungsmittel galt. Sie spielte deshalb dort eine große Rolle bei den Leibesübungen der Jugend, die sich oft mit Brot, Kresse und Wasser als Nahrung begnügen mußte[3]. Nimmt man so die Kresse als eine besonders einfache Speise, so läge es an sich nahe, für das danebenstehende מלח an einen parallelen Ausdruck zu denken und מַלָּח „Melde" darin zu suchen, zumal auch diese ein Essen armer Leute ist (Hiob 30, 4). Aber im Hinblick auf die oben genannte Parallelstelle aus Assurbanipals Annalen wird man sich doch lieber für מֶלַח „Salz" entscheiden, zumal da auch das He-

---

Hadad sèmera sur eux (d. h. auf die Fluren)...". Nach der Photographie bei Ronzevalle zu urteilen, scheinen beide Lesungen gleich gut möglich, wenn man nicht sogar der von Cantineau den Vorzug geben will.

[1] Vgl. Landsberger OLZ 1922 Sp. 343[3], Zimmern ZA NF. 1 S. 188[1], Ebeling, Aus dem Tagewerk eines assyr. Zauberpriesters (MAOG V 3) S. 20, Kraus, Altbabyl. Briefe II (MVAeG 36, 1) S. 37 (bei allen auch weitere Literatur).

[2] 2 BoTU 7 = KBo III 22; bearbeitet von Hrozný, Archiv Orientální 1 S. 273—299. Vgl. auch Friedrich, Aus d. heth. Schriftt. I (Der Alte Orient 24, 3) S. 6.

[3] Xenophon Cyrupaedie I 2, 8 φέρονται δὲ οἴκοθεν σῖτον μὲν ἄρτον, ὄψον δὲ κάρδαμον, πιεῖν δέ, ἤν τις διψῇ, κώθωνα, ὡς ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ ἀρύσασθαι. Nach I 2, 11 nehmen die Knaben diesen einfachen Proviant auch auf die Jagd mit, καὶ ὄψον δὲ τοῦτο ἔχουσιν οἱ τηλικοῦτοι, ὅ τι ἂν θηράσωσιν, εἰ δὲ μή, τὸ κάρδαμον. εἰ δέ τις αὐτοὺς οἴεται ἢ ἐσθίειν ἀηδῶς, ὅταν κάρδαμον μόνον ἔχωσιν ἐπὶ τῷ σίτῳ, ἢ πίνειν ἀηδῶς, ὅταν ὕδωρ πίνωσιν, ἀναμνησθήτω, πῶς μὲν ἡδὺ μᾶζα καὶ ἄρτος πεινῶντι φαγεῖν, πῶς δὲ ἡδὺ ὕδωρ πιεῖν διψῶντι.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000343

bräische זָרַע מֶלַח für „Salz streuen" kennt (Richter 9, 45). Zum Salzstreuen über eroberte Städte zum Zeichen der Verwüstung gibt für die Hebräer und Assyrer Bauer S. 9 Belege. Bei den Hethitern gibt es wohl keine Parallele (Anittaš nennt an der oben herangezogenen Stelle nur *saḫlû*); immerhin sei erwähnt, daß das Salz auch dort als Zeichen der Unfruchtbarkeit gilt, da es „keinen Samen hat"[1].

J. Friedrich und B. Landsberger.

Zu der neuen Xerxes-Inschrift von Persepolis. Bei den Wiederherstellungsarbeiten des Südostpalastes in Persepolis entfernte die Persische Expedition des Oriental Institute of the University of Chicago die alten lufttrockenen Ziegel an der Südwestecke des Gebäudes. Die unterste Ziegelschicht ruhte auf einer Lage kleiner Steine und Gerölls, wie sie von den alten persischen Baumeistern zur Abgleichung von Unebenheiten des Felsbodens verwendet wurden. In diesen Steinen entdeckte man auf einem Bett von kleinen Stücken krystallinischen Schwefels und Holzresten einen Kalksteinblock von ca. 52 × 58 cm Länge und Breite, 6 bis 11 cm hoch. In die beiden großen Flächen dieses Steines sind je 24 Zeilen einer altpersischen Inschrift des Königs Xerxes eingemeißelt. Herzfeld, dem Fielddirector der Expedition, ist es zu verdanken, daß dieser 1931 gemachte wertvolle Fund mit Transkription, Übersetzung und Erläuterungen bereits im vorigen Jahre der wissenschaftlichen Welt zugänglich gemacht wurde[2].

Die Inschrift ist sehr schön und klar geschrieben und so vortrefflich erhalten, daß kein Zeichen zweifelhaft bleibt. Von den 5 §§ bieten die beiden ersten und der letzte nichts Neues; um so wertvoller sind die §§ 3 und 4, nicht nur wegen ihres bemerkenswerten Inhalts, sondern auch wegen der Bereicherung der altpersischen Sprachformen und

---

[1] Vgl. Soldateneid II 16ff. MUN-*ia* GIM-*an* NUMUN-*ŠÚ* NU.GÁL *a-pí-e-da-ni-ia-kán* UN-*ši* *ŠUM.ŠU* NUMUN$^{\text{ḪI.A}}$-*ŠU* ... *QA.TAM.MA ḫar-ak-du* „und wie Samen des Salzes nicht vorhanden (ist), so soll auch selbigem Menschen sein Name, sein Same ... zugrunde gehen". Ebenso in dem akkadischen Vertrage des Matiwaza mit Šuppiluliuma (Weidner, Politische Dokumente Nr. 2, vgl. o. S. 315) Rs. Z. 49ff. *ki-ma ṭābtu zēra la i-šu-ú ù* ^{I}*Mat-ti-ú-a-za ... ù mārē*^{MEŠ} *Ḫur-ri ... ki-ma ṭābti zēra lu-ú la ni-i-šu* „wie das Salz keinen Samen hat, so mögen auch wir, Matiwaza ... und die Ḫurrileute ..., gleich dem Salze keinen Samen haben".

[2] Ernst E. Herzfeld, A new inscription of Xerxes from Persepolis. (= The Oriental Institute of the University of Chicago. Studies in ancient Oriental civilization Nr. 5.) Chicago 1932.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000344

des Wortschatzes. Wir besprechen zunächst einige auffällige Schreibungen. Zweimal (ZZ. 34 und 43) ist der Genitiv des Gottesnamens auramazdahā statt °dāhā oder °dāha geschrieben. Das Wort für „so" liegt in zweierlei Schreibung vor: Z. 28 in der üblichen awaṯā, Z. 30 dagegen awaṯa. Für die 3. Du. Impf. aǧiwatam[1] (Z. 21) „(beide) lebten" würde man nach dem Skr. aǧiwatām erwarten. Indessen liegen hier wohl nur außergewöhnliche Defektiv- und Plene-Schreibungen von ā und a vor, ein direkter Steinmetzfehler aber in Z. 25, wo die Genitivform dārayawahauš anstatt des Nominativs dārayawauš eingehauen ist.

Von den neuen Wörtern und Formen ist zunächst ačiy Z. 21 hervorzuheben, das wohl „damals" bedeutet und aus dem Demonstrativ-Stamme a und der Partikel čiy (= skr. čid) zusammengesetzt ist. Zu den bekannten Belegen dieser Partikel (aniyaščiy, awaščiy — dies jetzt auch Z. 48 der neuen Inschrift — kaščiy, čiščiy, paruwamčiy, hauwčiy) gesellt sich jetzt auch aniyaičiy „alii quoque" Z. 29. Zweimal (ZZ. 26f. und 37) kommt ein neues Wort vor, das Herzfeld fraθram umschreibt und unübersetzt läßt. Die Bedeutung ist aber annähernd zu erraten. Wenn Xerxes sagt: „Als Darius König geworden war, machte er viel..." und „Als ich König geworden war, machte ich viel ...", so erinnert man sich ohne weiteres an die Angabe der Inschrift von Wan: „Der König Darius mein Vater machte nach dem Willen Ahuramazdas viel Schönes" (ähnlich Xerx. Pers. a). Wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir fraṯaram (wie ich umschreibe) für sinnverwandt mit „schön" (ap. naiba, el. šišne, akk. babbanû) halten. Unklar ist mir die Etymologie des neuen Wortes; doch scheint mir gewiß, daß es die Präposition fra° „vor(wärts)" enthält. Mit skr. praṯama „der erste, vorderste" berührt es sich insofern, als es die Spirans ṯ aufweist, die die indische Aspirata tʿ vertritt, während ap. fratama, das sonst seiner Bedeutung nach skr. praṯama entspricht, den nichtspirantischen Dental t hat. Von skr. praṯama unterscheidet sich aber ap. fraṯara durch die Endung °ra st. °ma. Das Wort wird etwa „vortrefflich, hervorragend" bedeuten.

Z. 31. In pasā tanum „after himself", wie Herzfeld richtig übersetzt, haben wir den ersten Beleg für das ap. tanu „Körper, Person", und zwar gleich in der Verwendung als Reflexivbegriff „selbst".

ZZ. 32ff. „Als mein Vater Darius gāṯawā gegangen war, wurde ich nach dem Willen Ahuramazdas des Vaters gāṯawā König." Ap. gāṯu heißt bekanntlich 1. „Stelle, Platz"; 2. „Thron", und

[1] Das Wort war uns bereits aus der großen Darius-Inschrift von Susa bekannt, ist aber dort (Z. 14) beschädigt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000345

gāṯawā, Lok. Sing. mit Postposition ā, ist ebenfalls längst bekannt. Das zweite gāṯawā ist auch sicher so zu deuten, also: „ich wurde n. d. W. A.s an Stelle (oder: auf dem Throne) des Vaters König." Für das erste gāṯawā paßt aber diese Erklärung nicht. Das Wort muß dort ablativische Bedeutung haben, und Herzfeld übersetzt richtig: „When my father Darius went (away from) the throne". Wenn er aber meint, der Lokativ sei an der ersten Stelle unbedingt ein Fehler für den Ablativ, und der Text müsse eigentlich hačā gāṯwa „vom Throne" lauten, so scheinen mir zwei andere Erklärungsmöglichkeiten näher zu liegen. Es hindert uns nichts das Wort bei der ersten Erwähnung gāṯwā zu umschreiben[1]. Von dem entsprechenden skr. Wort gātu könnte der Abl. Sing. gātwās gebildet werden, wofür ap. gāṯwā (aus *gāṯwāh) die genaue Entsprechung sein würde. Andererseits könnte gāṯwā auch = skr. gātwā, also Instr. Sing. sein, und der Instrumental den Ablativ vertreten[2]. Wichtiger sind jedoch die geschichtlichen Folgerungen, die Herzfeld aus dieser Stelle und durch schärfere Interpretation der übrigen Inschriften und der Bilder des Xerxes gewinnt: Xerxes ist nicht nur von seinem Vater zum Thronfolger bestimmt worden, sondern auch eine Zeit lang dessen Mitregent gewesen.

Zwei neue Wörter finden sich in dem Satze (ZZ. 38—40), den Herzfeld transkribiert tyamaiʸ piϑʳa krtam âha ava adam apyiʸ utâ aniya krtam abîžâvayam und übersetzt „What had been done by my father, that I also (did), and other works I added." Wir betrachten zunächst das letzte Wort, das Herzfeld zwar übersetzt, aber nicht erklärt hat. abiǧāu̯aiam (meine Transkr.) ist 1. Sing. Impf. des Causat. von dem Stamme ǧū, der im Skr. „schnell sein, eilen, antreiben, befördern" u. ä. bedeutet, mit der Präp. abi „zu". Auffällig ist die Augmentlosigkeit dieser Form[3]. Mit seiner Übersetzung „I added" wird Herzfeld mindestens annähernd das Richtige getroffen haben. Abweichender Ansicht bin ich bei dem Worte, das Herzfeld apyiʸ umschreibt und (engl.) „also" übersetzt. Er betrachtete es demnach als fehlerhafte Schreibung für apiʸ „auch". Das Wort muß aber unbedingt ein Verbum enthalten; daß ein solches fehlt, hat auch Herzfeld selbst empfunden und deshalb „(did)" ergänzt. Umschreiben möchte ich das fragliche Wort apaiaiį, das

[1] Zu umschreiben! Ob die alten Perser auch so gelesen haben oder ob sie bei der Aussprache des Wortes gāṯwā ein epenthetisches a einfügten, so daß sekundär die Form gāṯawā wieder herauskam, das wage ich nicht zu entscheiden.

[2] Vgl. Whitney, Sanskrit Gramm. § 1127; ZA 37, 293 Anm. 1.

[3] Vgl. Bartholomae Grundriß der iran. Philol. I 1 SS. 189f. § 308.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000346

einem skr. apaiṣe, 1. Sing. Impf. Med. der Wurzel pī, entsprechen würde. Die Bedeutungen dieser Wurzel („schwellen, strotzen, voll machen, segnen") werfen auch einiges Licht auf unsere Stelle, die ich versuchsweise übersetzen möchte: „Was meines Vaters Werk war, das stattete ich reichlich aus (nahm ich in sorgliche Obhut?), und anderes Werk fügte ich hinzu."

F. H. Weissbach.

Mitteilung des Department of Egyptian and Assyrian Antiquities am Britischen Museum vom 7. Sept. 1932: In consequence of structural alternations the Trustees of the British Museum have ordered that the Fourth, Fifth, and Sixth Egyptian Rooms and the Babylonian Room be closed for a period. The objects from these rooms are now for the most part packed away and are not available for inspection until further notice. An exhibition of Egyptian papyri, paintings, cloth stuffs and painted wooden objects is being arranged in the Third Egyptian Room and will shortly be open to the public. To prevent disappointment, scholars are asked to take note of these arrangements and are warned that they should enquire whether any object or class of objects described in the guide to these galleries is available before visiting the British Museum to prosecute special studies.

Die assyriologische Bibliographie über die vom 1. November 1931 bis Ende 1932 erschienenen Bücher, Aufsätze und Rezensionen wird in der nächsten Nummer veröffentlicht werden. Wir bitten alle Herren Fachgenossen, durch freundliche Einsendung von Beleg-Exemplaren oder bibliographische Nachweise diese Arbeit zu unterstützen.

Abgeschlossen am 31. Dezember 1932.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000347

Abkürzungen.

AAA = Annals of Archaeology and Anthropology
AASOR = Annual of the American Schools of Oriental Research
AB = Assyriologische Bibliothek
ABL = Harper, Ass. and Bab. Letters
ABPh = Ungnad, Altbab. Briefe aus Philadelphia
ACh = Virolleaud, Astrol. chald.
ADD = Johns, Ass. Deeds and Documents
AfO = Archiv für Orientforschung
AGr = Delitzsch, Assyrische Grammatik
AJSL = American Journal of Semitic Languages and Literatures
AK = Archiv für Keilschriftforschung
AKA = Annals of the Kings of Assyria
AL = Delitzsch, Assyrische Lesestücke
AMI = Herzfeld, Archäol. Mitteil. aus Iran
AMT = Thompson, Assyrian Medical Texts
AO = Der Alte Orient
AOB = Altorientalische Bibliothek
AOr = Archiv Orientální
AOTB = Altor. Texte u. Bilder
AOTU = Altor. Texte u. Untersuchungen
APAW = Abhandlungen d. Preuß. Akad. d. Wissenschaften
APN = Tallqvist, Assyrian Personal Names
AR = Ungnad, Assyrische Rechtsurkunden
ASGW = Abhandlungen d. Sächs. Ges. d. Wissenschaften
ASKT = Haupt, Akkadische und sumerische Keilschrifttexte
AU = Sommer, Die Aḫḫijavā-Urkunden
BA = Beiträge zur Assyriologie
Babyl. = Babyloniaca
BASOR = Bulletin of the Amer. Schools of Or. Research
BAWb = Meissner, Beiträge zum Assyr. Wörterbuch
BB = Ungnad, Babylonische Briefe
BBK = Berliner Beitr. z. Keilschriftforschung
BBSt = King, Babylonian Boundary Stones
BE = Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania
BIN = Babyl. Inscr. Coll. Nies
BKBR = Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion
BMQ = British Museum Quarterly
BMS = King, Bab. Magic and Sorcery
BOR = Babylonian and Oriental Record
BoSt = Boghazköi-Studien
BoTU = Die Boghazköi-Texte in Umschr.
Br. = Brünnow, A classified List
BRM = Babyl. Records in the Library of P. Morgan
BSGW = Berichte d. Sächs. Ges. d. Wissenschaften
Cat. = Bezold, Catalogue of the Cuneiform Tablets
CCT = Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets
CT = Cuneiform Texts of Brit. Mus.
DLZ = Deutsche Literaturzeitung
DMG = Deutsche Morgenländ. Gesellschaft
DOG = Deutsche Orient-Gesellschaft
DP = Alotte de la Fuye, Documents présargoniques
DPM = Délégation en Perse. Mémoires
EA = El Amarna
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000348

Gilg. = Gilgamešepos, nach der Ausgabe von Thompson
GSG = Poebel, Grundzüge d. Sumerischen Grammatik
HGT = Poebel, Historical and Grammatical Texts
HSS = Harvard Semitic Series
HT = King, Hittite Texts
HWB = Handwörterbuch
IAK = Inschriften d. altassyr. Könige
ILN = Illustrated London News
ITT = Inventaire des Tablettes de Tello
JA = Journal asiatique
JAOS = Journal of the American Oriental Society
JBL = Journ. of Biblical Literature
JEA = Journ. of Egypt. Archaeology
JPOS = Journal of the Palestine Oriental Society
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society
JSOR = Journal of the Society of Oriental Research
K = Kujundschik
KAH = Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts
KAJ = Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts
KAR = Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts
KAT = Die Keilinschriften und das Alte Testament
KAV = Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts
KB = Keilinschriftliche Bibliothek
KBo = Keilschrifttexte aus Boghazköi
KH = Kodex Hammurabi
KlF = Kleinasiatische Forschungen
KTS = Lewy, Kültepetexte Stambul
KU = Kohler (bzw. Koschaker) und Ungnad, Hammurabis Gesetz
KUB = Keilschrifturkunden aus Boghazköi
LAK = Deimel, Liste der archaischen Keilschriftzeichen
LC = Thureau-Dangin, Lettres et Contrats
LIH = King, Letters and Inscriptions of Hammurabi
LKU = Falkenstein, Literarische Keilschrifttexte aus Uruk
LSS = Leipziger Semististische Studien
LTBA = Die lexikal. Tafelserien der Babyl. und Assyrer
MAOG = Mitteil. d. Altor. Gesellsch.
MAP = Meissner, Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht
MDOG = Mitteilungen der DOG
MVAeG = Mitteil. der Vorderasiat.-Aegypt. Gesellschaft
MVAG = Mitteil. der Vorderas. Ges.
NN = Tallqvist, Neubab. Namenbuch
Nuzi = Chiera, Joint Expedition at Nuzi
OEC = Oxford Editions of Cun. Texts
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung
Orient. = Orientalia (Rom)
PBS = Publications of the Babylonian Section
PKOM = Publikationen der Kais. Osm. Museen.
PBSch = Publ. of the Baghdad School
PSBA = Proceedings of the Soc. of Biblical Archaeology
R = Rawlinson, Cuneiform Inscriptions of Western Asia
RA = Revue d'Assyriologie
RB = Revue biblique
RCA = Waterman, Royal Correspondence of the Ass. Empire
REC = Thureau-Dangin, Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme
RHA = Revue hittite et asianique
RIU = Gadd-Legrain, Ur Excavations I. Royal Inscriptions
RLA = Reallexikon der Assyriologie
RS = Revue sémitique
RSO = Rivista degli studi Orientali
RT = Recueil de Travaux
RTC = Thureau-Dangin, Recueil de tablettes chaldéennes

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000349

RV = Reallexikon der Vorgeschichte
SAI = Meissner, Seltene assyr. Ideogramme
SAK = Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften
SAWW = Sitzungsberichte der Akad. der Wiss. Wien
SBH = Reisner, Sum.-bab. Hymnen
SGl = Delitzsch, Sumerisches Glossar
SHAW = Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss.
SK = Zimmern, Sumerische Kultlieder
ŠL = Deimel, Šumerisches Lexikon
SLT = Chiera, Sum. Lexical Texts
SPAW = Sitzungsberichte der Preuß. Akad. der Wiss.
SZ = Zeitschrift d. Savigny-Stiftung
TC = Tablettes cappadociennes
TCL = Textes cunéiformes, Louvre
TLZ = Theologische Literaturzeitung
TMH = Texte und Materialien d. Fr. Prof. Hilprecht Coll. of Babyl. Antiquities in Jena
TS = Jean, Tell Sifr
TU = Thureau-Dangin, Tablettes d'Uruk
UCP = Univ. of California, Public.
UM(BS) = Univ. Museum. Babylonische Section
VAB = Vorderasiatische Bibliothek
VAT = Vorderasiat. Abteilung, Tontafeln
VS = Vorderasiatische Schriftdenkmäler
WVDOG = Wissenschaftliche Veröffentlichungen der DOG
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
YOS = Yale Oriental Series
ZA = Zeitschrift für Assyriologie
ZAW = Zeitschr. f. alttest. Wissensch.
ZDMG = Zeitschrift der DMG
ZDPV = Zeitschrift d. Deutschen Palästina-Vereins
ZK = Zeitschr. für Keilschriftforschung
ZS = Zeitschrift für Semitistik

Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000350

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000351

Assyriologische Veröffentlichungen des Jahres 1932

Das Inschriftenwerk Assurbanipals. Vervollständigt und neu bearbeitet von Prof. Dr. Theo Bauer, Breslau.

I. Teil: Keilschrifttexte. II. Teil: Bearbeitung.

Assyriologische Bibliothek. Neue Folge, herausgegeben von Benno Landsberger. Band 1/2.

Preis I. Bd. brosch. RM 7.50; II. Bd. brosch. etwa RM. 30.—

Bezug des 1. Bandes verpflichtet zur Abnahme des 2. Bandes.

Die Gesetzesstele Chammurabis. Gesetze um die Wende des 3. vorchristlichen Jahrtausends. Von Dr. jur. Wilhelm Eilers, Berlin. 84 Seiten mit einem Titelbild. 8°.

Der alte Orient. Band 31, Heft 3/4. Preis brosch. RM 4.20

Der Kosmos von Sumer. Von Professor D. Dr. Alfred Jeremias, Leipzig. 29 Seiten. 8°.

Der alte Orient. Band 32, Heft 1. Preis brosch. RM 1.30

Die Königsburgen von Babylon. Von Robert Koldewey †. Herausgegeben von Dr. Friedrich Wetzel, Berlin.

Zweiter Teil: Die Hauptburg und der Sommerpalast Nebukadnezars im Hügel Babil. VIII, 72 Seiten. Fol. Mit 7 Abbildungen im Text und 34 (1 mehrfarb.) Tafeln. Fol. Preis brosch. RM 80.—; geb. RM 87.50

55. Wiss. Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft.

Erster Teil: Die Südburg erschien als 54. Wiss. Veröff. DOG.

Preis brosch. RM 108.—; geb. RM 114.75

Die babylonische Gebetsbeschwörung. Von Dr. Walter G. Kunstmann, Porto Alegre (Brasilien). VII, 114 Seiten. 8°.

Leipziger Semitistische Studien. Neue Folge. Herausgegeben von B. Landsberger und H. H. Schaeder. Bd. II. Preis brosch. RM 10.—

Die Keilschrifttexte aus Kleinasien. Autographiert und mit Inventarverzeichnis und Namenlisten versehen von Prof. Dr. Julius Lewy, Gießen. Mit einem Beitrag von Prof. Dr. Albrecht Götze, Marburg a. L. 15 Seiten Text, 29 Seiten Autographie und 6 Lichtdrucktafeln. 4°.

Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht Collection Jena. Hrsg. von Prof. Dr. Julius Lewy, Gießen. 1. Heft.

Preis brosch. RM 15.—

VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN BUCHHANDLUNG · LEIPZIG C 1

Druck von J. J. Augustin in Glückstadt und Hamburg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000352

ULB Halle
3/1
000 026 484

Db 251

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-10128-115231-13/fragment/page=00000355