

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN • BAND 54

FESTSCHRIFT
EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG

HERAUSGEGEBEN
VON
WOLFHART HEINRICHS UND GREGOR SCHOELER

BAND 1

SEMITISCHE STUDIEN
UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG
DER SÜDSEMITISTIK



BEIRUT 1994
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART





FESTSCHRIFT
EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG

BAND 1
SEMITISCHE STUDIEN
UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG
DER SÜDSEMITISTIK



BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN
HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

BAND 54



FESTSCHRIFT
EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG

HERAUSGEGEBEN
VON
WOLFHART HEINRICHS UND GREGOR SCHOELER

BAND 1

SEMITISCHE STUDIEN
UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG
DER SÜDSEMITISTIK



BEIRUT 1994
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag / hrsg. von Wolfhart Heinrichs und Gregor Schoeler. – Stuttgart: Steiner
(Beiruter Texte und Studien; Bd. 54)

NE: Heinrichs, Wolfhart [Hrsg.]; Wagner, Ewald: Festschrift; GT

Bd. 1. Semitische Studien: unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik. – 1994
ISBN 3-515-06113-4

Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Beirut (Libanon), aus Mitteln des Bundesministers für Forschung und Technologie.

© 1994 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart

Druck: Hassib Dergham & Sons

Printed in Lebanon



VORWORT DER HERAUSGEBER

Ewald Wagner ist einer der wenigen Orientalisten, der das Fach – nicht nur in der Lehre, sondern auch in der Forschung – noch in seiner ursprünglichen Breite zu vertreten trachtet. Von seiner philologischen Schulung aus ist er sowohl in die Sprachwissenschaft wie in die Literaturwissenschaft gegangen und hat auf beiden Gebieten Hervorragendes geleistet. Eine zweibändige Festschrift lag daher nahe.

Der erste Band ist der Sprachwissenschaft gewidmet und hat den Neigungen des Jubilars gemäß seinen Schwerpunkt in der Südsemitistik. Diese Neigungen zeigten sich schon in seiner Dissertation über die Syntax des Mehri (gedruckt 1953), und sie verstärkten sich wieder, als der Jubilar 1964 das Ordinariat in Gießen erhielt und mit der Gründung eines „Seminars für Sprachen und Kulturen Nordafrikas“ betraut wurde. Über die Umstände, denen das Seminar seinen ungewohnten Namen verdankte, hat der Jubilar sich selbst verbreitet¹. Charakteristisch ist, daß er den Namen als Auftrag ernst nahm und nicht nur seine Lehre dementsprechend erweiterte (z.B. durch eine Vorlesung „Islam in Afrika“), sondern sich auch in der Folge durch Feldforschung und sprachliche und historische Studien zu einem Äthiopisten und speziell zu einem Experten für das islamische Zentrum Äthiopiens, die Stadt Harar, herausbildete.

Der literaturwissenschaftliche zweite Band hat in erster Linie die klassische arabische Dichtung zum Thema. Dies ist der zweite Hauptstrang im Forscherleben des Jubilars. Im Brennpunkt steht hier der Diwan des frühabbasidischen Dichters Abū Nuwās, den er durch Edition (noch

¹ EWALD WAGNER: „Orientalische Philologie“, in: *Gießener Universitätsblätter* 15,1 (1982), 100–103.



nicht abgeschlossen) und eine umfängliche Studie der gelehrten Welt zugänglich gemacht hat. In jüngerer Zeit hat er dann einen überaus knappen und präzisen Abriß der klassischen arabischen Dichtung bis zur hochabbasidischen Zeit verfaßt, ein Muster an Klarheit und nüchternem Urteil auf einem Gebiet, in dem solche Eigenschaften heutzutage nicht unbedingt zu finden sind.

Der Leitgedanke des zweiten Bandes war der, daß jeder Beitrag tunlichst ein einziges Gedicht interpretatorisch behandeln sollte, damit auf diese Weise und mit etwas Glück ein Überblick über die bestehende Methodenvielfalt in der arabistischen Literaturwissenschaft zustandekäme, und zwar nicht in theoretischer Erörterung, sondern in praktischer Anwendung. Das Echo auf unsere Einladung zur Mitarbeit war überwältigend positiv, und auch unsere etwas ungewohnten Rahmenbedingungen, die nicht zuletzt dazu dienten, die Bände homogener und damit auch wirtschaftlich attraktiver zu machen, fanden größtenteils Verständnis und Unterstützung. Um nicht durch allzu große Rigorosität den Erfolg des Unternehmens zu gefährden, wurden die Seiten dieses Bandes auch solchen Kollegen geöffnet, die lieber etwas Nichtpoetisches, Nichtarabisches oder Nichtklassisches behandeln wollten, vorausgesetzt daß die Form der Einzeltext-Interpretation gewahrt blieb. Die Bereitschaft mitzuwirken war eine große und ein klares Zeichen für die hohe Wertschätzung, deren sich der Jubilar im In- und Ausland erfreut.

Die Forscherpersönlichkeit des Jubilars wird vielen Kollegen von seinen Arbeiten her wohlbekannt sein, obwohl man bei der Breite seiner Interessen füglich bezweifeln kann, daß irgendein Kollege sämtliche Werke des zu Feiernenden gelesen hat. Ewald Wagner als Lehrer ist naturgemäß nur seinen Schülern vertraut; aber es verlohnt, diesem Thema einige Worte zu widmen. Es muß Mitte der siebziger Jahre gewesen sein, als ein orientalistischer Kollege einem der Herausgeber (W.H.) gegenüber die Äußerung tat, daß Ewald Wagner als der erfolgreichste Doktorvater der letzten Dekade angesehen werden müsse. In der Tat, wenn man sich die Liste der Doktorarbeiten der ersten und zweiten Schülergeneration in Gießen ansieht, so fallen zwei Dinge besonders auf: *a*) die Thematik ist äußerst vielseitig, und *b*) viele sind in Buchform erschienen und fast alle haben die spätere Forschung beeinflusst. Angeordnet nach den Erscheinungsdaten (nicht den Promotionsdaten), sieht die Liste wie folgt aus:

Wolfhart Heinrichs: *Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāğannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe*. (Beiruter Texte und Studien, Band 8) Beirut 1969.



Georg Stauth: *Die Überlieferung des Korankommentars Muğāhid b. Ğabrs. Zur Frage der Rekonstruktion der in den Sammelwerken des 3. Jh. d. H. benutzten frühislamischen Quellenwerke*. Phil. Diss. Gießen 1969.

Ursula Sezgin: *Abū Miḥnaf. Ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit*. Leiden 1971.

Peter Dressendörfer: *Islam unter der Inquisition. Die Morisco-Prozesse in Toledo 1575–1610*. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Band 26). Wiesbaden 1971.

Rudolf Thoden: *Abū l-Ḥasan ʿAlī. Merinidenpolitik zwischen Nordafrika und Spanien in den Jahren 710–752 H./1310–1351*. (Islamkundliche Untersuchungen, Band 21) Freiburg i. Br. 1973.

Gregor Schoeler: *Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabīʿīyāt und rauḍīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī. Eine gattungs-, motiv- und stilgeschichtliche Untersuchung*. (Beiruter Texte und Studien, Band 15). Beirut 1974.

Franz-Josef Dahlmans: *Al-Malik al-ʿĀdil. Ägypten und der Vordere Orient in den Jahren 589/1193 bis 615/1218. Ein Beitrag zur ayyūbidischen Geschichte*. Phil. Diss. Gießen 1975.

Abdelghafur A. A. el-Aswad: *Der Dīwān des Ibn al-Ḥağğāğ. Teilausgabe. Der Reimbuchstabe nūn*. Phil. Diss. Gießen 1977.

Alma Giese: *Waṣf bei Kušāğim. Eine Studie zur beschreibenden Dichtkunst der Abbasidenzeit*. (Islamkundliche Untersuchungen, Band 62). Berlin 1981.

Christel Hein: *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*. (Europäische Hochschulschriften. Reihe xx, Band 177). Frankfurt 1985.

Das Geheimnis dieses Erfolgs liegt gewiß zum größten Teil darin, daß er als Lehrer seine Schüler in keiner Weise bevormundete, sie in der Bearbeitung ihrer selbstgewählten Themen tatkräftig unterstützte und ihnen überhaupt in allen akademischen Lebenslagen loyal zur Seite stand. Alle diese Schüler kamen von anderen Universitäten nach Gießen, aus unterschiedlichen Gründen, aber doch zumeist, weil Ewald Wagners Ruf als förderlicher Lehrer sich schnell verbreitet hatte. Daß er trotz der Verschiedenartigkeit der Dissertationsthemen allen seine Hilfe angedeihen lassen konnte, war auch auf seine Gabe zurückzuführen, sich mit fast unheimlicher Geschwindigkeit mit neuen Gebieten vertraut zu machen.



Dies war auch ein Markenzeichen seiner Vorlesungen und Seminare. Die über mehrere Semester sich erstreckende Vorlesung über die Geschichte der islamischen Völker und Staaten ließ auch die periphersten Gebiete nicht aus, und die Masse der dafür durchzuarbeitenden Literatur war phänomenal. Daneben gab es beispielsweise ein Seminar über die Stellung der Frau in den heutigen islamischen Staaten oder eine Vorlesung über vergleichende Grammatik der neusüdarabischen Sprachen, ganz zu schweigen von den mehr üblichen Lektüren arabischer, persischer, hebräischer, äthiopischer und amharischer Texte und den zugehörigen Einführungen. Die Vielfalt des Angebots war staunenerregend.

Ganz kurz sollte hier auch noch auf andere Aspekte der Person des Jubilars eingegangen werden, die für das Seminar und seine Studentenschar von Wichtigkeit waren und noch sind. Da ist einmal Ewald Wagner, der Bibliothekar. Dies war bekanntlich sein Brotberuf, bevor er auf die Gießener Professur berufen wurde, und diese Ausbildung kam ihm (und uns) sehr zustatten, als er die Erstausrüstung des Seminars in Angriff nahm. Beschaffung, Akzessionierung und Katalogisierung der Bücher wurden gleich auf eine professionelle Basis gestellt; mit den für damalige Verhältnisse recht beträchtlichen Erstausrüstungsmitteln wurde u.a. eine Bücherkauf-Reise in arabische Länder unternommen (die aus Frankfurt rückgeführten Bestände des alten Gießener „Seminars für Semitistik“ waren quantitativ, und was arabische Texte betraf, nicht sehr bedeutend), und bald konnte sich das Seminar einer in vieler Hinsicht mustergültigen Bibliothek erfreuen. Hinzu kam – und hiermit wären wir bei Ewald Wagner als ZDMG- und AKM-Herausgeber angelangt – die Tatsache, daß das Seminar alsbald auch eine Art Nebenstelle der DMG-Bibliothek enthielt, in welcher die im Tausch für die ZDMG erhaltenen Zeitschriftenbände und andere Werke aufbewahrt wurden. Nicht zuletzt wurde der Herausgeber gleichzeitig ein eifriger Schreiber von Buchbesprechungen und -kurzanzeigen, in welchen er wiederum seine schon beschworene Vielseitigkeit bewies; und wiederum war es die Seminarsbibliothek, die ihren Nutzen davon hatte, weil viele der „erschriebenen“ Bücher dort ihre Bleibe fanden. Nicht nur durch die Lehrer, sondern auch durch die Bücher wurde das Seminar (und spätere Institut) zu einem erstrebenswerten Mekka für angehende Orientalisten.

Aber was auch immer seine sonstigen Meriten sein mögen, für seine Kollegen ist er in erster Linie der Forscher – und für seine Schüler auch der Lehrer –, der mit bewunderungswürdiger Vielseitigkeit, mit wohlthuender Nüchternheit und mit nie versagender Hilfsbereitschaft das Gebiet der Orientalistik in beeindruckender und doch so freundlicher Weise vertreten



hat und in der Forschung auch weiterhin vertreten wird.

Es ist eine ganz besondere Freude für die Herausgeber, dem Jubilar – auch im Namen der Autoren und der Unterzeichner der *Tabula gratulatoria* – zu seinem 65. Geburtstag am 8.8.1992 die vorliegende Festschrift zu überreichen und ihm, der nunmehr in die Emeritierung geht, ein *ad multos annos* zuzurufen. Mögen ihm noch viele fruchtbare Jahre beschieden sein!

* * *

Es ist sicher auch im Sinne des Jubilars, wenn wir am Ende dieses ansonsten ihm gewidmeten Vorwortes allen jenen, die zum Zustandekommen der Festschrift beigetragen haben, unseren herzlichen Dank aussprechen:

Frau Prof. Dr. Erika Glassen, die das Werk in die Reihe der „Beiruter Texte und Studien“ aufgenommen hat und sich – wie auch die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Orient-Institutes – in allen Stadien der Drucklegung mit ganzer Kraft für das Projekt eingesetzt hat,

dem Franz Steiner Verlag Stuttgart für die verlegerische Betreuung, der Beiruter Druckerei Hassib Dergham & Sons für die hervorragende Ausführung des schwierigen Druckes

und den Mitarbeiterinnen am Orientalischen Seminar der Universität Basel, Frau lic. phil. Monika Winet, Frau lic. phil. Helen Hammad-Girard und Frau cand. phil. Sigrid Ayadi-Krüger, für die Hilfe, die sie den Herausgebern bei der Korrespondenz, bei der äußeren Gestaltung der Festschrift und bei der Durchführung der Korrekturen zuteil werden ließen.

Cambridge, MA, und Basel, Anfang August 1992.

Wolfhart Heinrichs

Gregor Schoeler

PS: Inzwischen haben sich die Ewald Wagner zum 65. Geburtstag gewidmeten wissenschaftlichen Arbeiten noch vermehrt. Ein buchartiger Aufsatz von Michael Zwettler (Ohio State) über das Thema „Desert Yearning or Partisan Polemic? On the Lines Ascribed to Maysūn, Wife of Mu‘āwīya“ ist in der Schweizer Zeitschrift *Asiatische Studien* 47 (1993), S. 299–372 erschienen.



INHALTSVERZEICHNIS

| | Seite |
|--|-------|
| Vorwort der Herausgeber | V |
| Inhaltsverzeichnis | XI |
| Tabula Gratulatoria | XIII |
| Wilfried SCHAUM (Gießen): Verzeichnis der Schriften Ewald Wagners | 1 |
| VERGLEICHENDE SEMITISTIK | |
| Christoph CORRELL (Konstanz): Ein neuer Anlauf zur Erklärung der „Notae accusativi“ in den klassischen semitischen Sprachen | 21 |
| Heinz GROTZFELD (Münster): Beiordnen oder Unterordnen? Einige Beobachtungen über die Übersetzungspraktiken beim Übertragen vom Griechischen ins Syrische | 44 |
| SÜDSEMITISTIK | |
| Norbert NEBES (Marburg/Lahn): Zur Form der Imperfektbasis des unvermehrten Grundstammes im Altsüdarabischen | 59 |
| Hartmut BOBZIN (Erlangen): Miscellen zur Geschichte der Äthiopistik | 82 |
| Rainer VOIGT (Berlin): Die Entsprechung der ursemitischen Inter- dentale im Altäthiopischen | 102 |
| Manfred KROPP (Mainz): Die Hiğra des Gälawdewos. Lectio diffi- cilior est praeferenda | 118 |



| | |
|---|-----|
| Frithiof RUNDGREN (Uppsala): Über die Form des Textems im Altäthiopischen | 132 |
| Wolf LESLAU (UCLA): Outline of the Verb in Wolane (East Gurage) | 141 |
| Robert HETZRON (UC Santa Barbara): Human Frailty in Ennemor Sayings | 158 |
| ANDERE SEMITISCHE SPRACHEN UND KULTUREN | |
| Heinrich SCHÜTZINGER (Bonn): Die Sintflut als Naturereignis | 171 |
| Rudolf MACUCH (Berlin): Der keilschriftliche Beschwörungstext aus Uruk und die mandäische Phraseologie | 186 |
| Estiphan PANOSSI (Göteborg): Abriß der Geschichte der persi- schen Kirche | 199 |
| Otto JASTROW (Heidelberg): Erlebnisse eines Lastwagenfahrers. Ein neuer ʿuroyo-Text im Dialekt von Midən | 221 |
| A.F.L. BEESTON (Oxford): Antecedents of Classical Arabic Verse? | 234 |
| Jean Claude VADET (Rambouillet): Les <i>ahl al-ṣuffa</i> et le soufisme | 244 |
| Anton SPITALER (München): Bemerkungen zu den Quellen des <i>Lisān al-ʿarab</i> | 259 |
| Hans-Rudolf SINGER (Mainz): Ein arabischer Text aus dem alten Tunis | 275 |

TABULA GRATULATORIA

- Said Abdel-Rahim (Gießen)
Faleh Alajmi (Riyadh)
Adnan Al-Toma (Marburg)
Arne Ambros (Wien)
Albert Arazi (Jerusalem)
Julia Ashtiany (Edinburgh)
Abdelghafur el-Aswad (Kairo)
- Peter Bachmann (Göttingen)
Thomas Bauer (Erlangen)
George Baumann (Tübingen)
A. F. L. Beeston (Oxford)
Klaus Beyer (Heidelberg)
Hans Hinrich Biesterfeldt (Bochum)
Dieter Blohm (Leipzig)
Hartmut Bobzin (Erlangen)
Seeger A. Bonebakker (University of
California, Los Angeles)
Rafik Bostan (al-Arish)
Jan Brugman (Den Haag)
Georg Buddruss (Mainz)
J. Christoph Bürgel (Bern und
Freiburg i. Ü.)
- David Cohen (Paris)
Christoph Correll (Konstanz)
- Franz-Josef Dahlmanns (Wenden)
Hans Daiber (Amsterdam)
Rainer Degen (München)
Werner Diem (Köln)
Albert Dietrich (Göttingen)
- Werner Ende (Freiburg i.Br.)
Gerhard Endress (Bochum)
Josef van Ess (Tübingen)
- Hartmut Fähndrich (Zürich)
Hartmut-Ortwin Feistel (Berlin)
Wolfdietrich Fischer (Erlangen)
Manfred Fleischhammer (Halle/Saale)
Barbara Flemming (Leiden)
Emille Foucher (Harar)
- Annemarie v. Gabain † (Berlin)
Abdurahman Garad (York)
Geerd Jan van Gelder (Groningen)
Alma Giese (Arlington, Mass.)
Erika Glassen (Beirut und Istanbul)
Hansgerd Göckenjan (Gießen)
Heinz Grotzfeld (Münster)
Sophia Grotzfeld (Münster)
Ulrich Haarmann (Kiel)
Mohammad Mostafa Haddara
(Alexandria)
Salem M. H. al-Hadrusi (Irbid)
Getatchew Haile (Saint John's
University, Collegeville, Minn.)
Heinz Halm (Tübingen)
Ernst Hammerschmidt (Wien)
Andras Hamori (Princeton)
Angelika Hartmann (Gießen)
Christel Hein (Friedberg)
Horst-Adolf Hein (Friedberg)



- Peter Heine (Senden)
 Wolfhart Heinrichs (Harvard
 University, Cambridge, Mass.)
 Cornelis den Hertog (Gießen)
 Robert Hetzron (University of
 California, Santa Barbara)
 Heribert Horst (Mainz)
 John Huehnergard (Harvard
 University, Cambridge, Mass.)
 Ephraim Isaac (Princeton)
 Renate Jacobi (Saarbrücken)
 Otto Jastrow (Heidelberg)
 Habib Jenhani (Tunis)
 Lars Johanson (Mainz)
 Herrmann Jungraithmayr
 (Frankfurt/Main)
 Gautier H. A. Juynboll (Den Haag)
 Philip F. Kennedy (Oxford)
 Hilary Kilpatrick (Lausanne)
 Klaus Kreiser (Bamberg)
 Manfred Kropp (Mainz)
 Georg Krotkoff (Johns Hopkins,
 Baltimore)
 Jens Peter Laut (Marburg)
 Stefan Leder (Frankfurt/Main)
 Wolf Leslau (University of California,
 Los Angeles)
 Rudolf Macuch (Berlin)
 Mohammed Maraqtan (Marburg)
 Ulrich Marzolph (Göttingen)
 John N. Mattock (Glasgow)
 Dieter Maue (Gießen)
 Alexander Mayer (Heidelberg)
 Fritz Meier (Basel)
 Julie S. Meisami (Oxford)
 Vincent M. Monteil (Paris)
 Harald Motzki (Nijmegen)
 Walter W. Müller (Marburg)
 Tilman Nagel (Göttingen)
 Norbert Nebes (Marburg)
 Eckhard Neubauer (Frankfurt/Main)
 Angelika Neuwirth (Berlin)
 Albrecht Noth (Hamburg)
 Rainer Oßwald (Kiel)
 Richard Pankhurst (London)
 Estiphân Panoussi (Göteborg)
 Helmut Petzolt (Wiesbaden)
 Holger Preißler (Leipzig)
 Wadād al-Qādī (Chicago)
 Rosemarie Quiring-Zoche (Freiburg i.
 Br.)
 Bernd Radtke (Utrecht)
 Wolfgang Reuschel † (Leipzig)
 Hans Robert Roemer (Freiburg i. Br.)
 Klaus Röhrborn (Göttingen)
 Wolfgang Röllig (Tübingen)
 Franz Rosenthal (Yale)
 Hans Rotta (Stuttgart)
 Frithiof Rundgren (Uppsala)
 Anton Schall (Heidelberg)
 Wilfried Schaum (Gießen)
 Annemarie Schimmel (Harvard
 University, Cambridge, Mass.)
 Arie Schippers (Amsterdam)
 Konrad Schliephake (Würzburg)
 Werner Schmucker (Bonn)
 Gregor Schoeler (Basel)
 Heinrich Schützinger (Bonn)
 Tilman Seidensticker (Gießen)
 Michael Sells (Haverford, PA)
 Osman Fikri Sertkaya (Istanbul)
 Fuat Sezgin (Frankfurt/Main)
 Ursula Sezgin (Kronberg)
 Irfan Shahîd (Georgetown)
 Hans-Rudolf Singer (Mainz)
 Pieter Smoor (Amsterdam)
 Anton Spitaler (München)
 Georg Stauth (Bielefeld)
 Franz Steiner Verlag (Wiesbaden):
 Christine Felmik
 Brigitte Franke
 Gregor Hoppen
 Karl Jost †
 Vincent Sieveking
 Fritz Steppat (Berlin)
 Willem Stoetzer (Leiden)
 Mousa Theyban (Irbid)
 Rudolf Thoden (Goslar)
 Manfred Ullmann (Tübingen)



Jean Claude Vadet (Rambouillet)
Rainer Voigt (Berlin)

Wiebke Walther (Bamberg)
Jürgen Weil (Wien)
Reinhard Weipert (München)
Stefan Wild (Bonn)

Manfred Woidich (Amsterdam)

Hassan Abd al-Alim Youssef
(Ismailiya)

Ziyad az-Zu'bi (Irbid)
Michael Zwettler (Ohio State)



VERZEICHNIS DER SCHRIFTEN EWALD WAGNERS

VON
WILFRIED SCHAUM

SELBSTÄNDIGE SCHRIFTEN

1. *Syntax der Mehri-Sprache unter Berücksichtigung auch der anderen neusüdarabischen Sprachen*. Berlin 1953. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 13.)
2. *Generalindex zur Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Bd. 1–100. Mainz 1955.
3. *Die Überlieferung des Abū Nuwās-Dīwān und seiner Handschriften*. Mainz 1958. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- u. Sozialwiss. Kl. Jg. 1957, Nr. 6.)
4. *Der Dīwān des Abū Nuwās*. Hrsg. T. 1. Wiesbaden; Kairo 1958. T. 2. Wiesbaden; Beirut 1972. T. 3. Stuttgart; Beirut 1988. (Bibliotheca Islamica. 20 a-c.)
5. *Regeln für die alphabetische Katalogisierung von Druckschriften in den islamischen Sprachen (arabisch, persisch, türkisch)*. Wiesbaden 1961.
6. *Die arabische Rangstreitdichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte*. Mainz 1963. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- u. Sozialwiss. Kl. Jg. 1962, Nr. 8.)
7. *Der syrische Auszug der Meteorologie des Theophrast*. Hrsg. u. übers. Eingel. u. erkl. v. PETER STEINMETZ. Mainz 1964. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- u. Sozialwiss. Kl. Jg. 1964, Nr. 1.)



8. *Abū Nuwās. Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen ʿAbbāsidenzeit.* Wiesbaden 1965. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd. 17.)
9. *Arabische Handschriften.* T. 1. Unter Mitarb. v. F.-J. DAHLMANN [u.a.] beschrieben. Wiesbaden 1976. (VOHD. Bd. 27, R. B., T. 1.)
10. *Legende und Geschichte. Der Faḥ Madīnat Harar von Yaḥyā Naṣrālāh.* Hrsg., übers. u. erkl. Wiesbaden 1978. (AKM, Bd. 44, 3.)
11. *Harari-Texte in arabischer Schrift.* Hrsg., übers. u. erkl. Wiesbaden 1983. (Äthiopistische Forschungen. Bd. 13.)
12. *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung.* Bd. 1. *Die altarabische Dichtung.* Darmstadt 1987. (Grundzüge. Bd. 68) Bd. 2. *Die arabische Dichtung in islamischer Zeit.* Darmstadt 1988. (Grundzüge. Bd. 70.)

ZEITSCHRIFTENAUFsätze UND BEITRäge ZU SAMMELWERKEN

13. „Die erste Person Dualis im Semitischen“. In: *ZDMG.* 102. 1952. S. 229–233.
14. „Studien zur Sprache der Irob“. (Zus. mit HERMA PLAZIKOWSKY.) In: *ZDMG.* 103. 1953. S. 387–393.
15. „Abū Nuwās“. In: *The Encyclopaedia of Islam.* New ed. 1, Lfg. 1. Leiden 1954. S. 143 f.
16. „Abū Nuwās“. In: *Encyclopédie de l’Islam.* Nouv. éd. 1, Lfg. 1. Leiden 1954. S. 147 f.
17. „A Sixteenth-Century Reference to Shahrī dialect at Zufar“. (Zus. mit R. B. SERJEANT.) In: *BSOAS.* 22. 1959. S. 128–132.
18. „Der Dialekt von ʿAbd-el-Kūrī“. In: *Anthropos.* 54. 1959. S. 475–486.
19. „Die vulgärarabischen Gedichte des Ṣafī ad-Dīn Ḥillī in seinem *Kitāb al-ʿĀṭil al-ḥālī wa-ʿl-murahḥaṣ al-ġālī*“. In: *Der Islam.* 36. 1960. S. 78–98.
20. „Zur alphabetischen Katalogisierung orientalischer Titel“. In: *Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie.* 7. 1960. S. 228–232.
21. „Verzeichnis der Schriften Alfred Siggels“. In: *ZDMG.* 110. 1961. S. 10–14.
22. „Ihtimām al-Mustašriqīn al-almān bi-ašʿār al-ʿaṣr al-ʿabbāsī“. In: *Ar-Risāla.* Jg. 4, Nr. 24. 1962. S. 2 f.

23. „Der Übergang von Fragewörtern zu Negationen in den semitischen Sprachen“. In: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*. 10. 1964. S. 261–274.
24. „Das Seminar für Sprachen und Kulturen Nordafrikas an der Justus-Liebig-Universität zu Gießen“. In: *Gießener Hochschulblätter*. 12. 1965. S. 26–29.
25. „Der Jemen als Vermittler äthiopischen Sprachgutes nach Nordwestafrika“. In: *Festgabe für Wilhelm Eilers = Die Sprache*. 12. 1966. S. 252–279.
26. „Die Illustrationen der äthiopischen Zauberrollen der Sammlung Littmann“. In: *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies*. Wiesbaden 1967. S. 706–732.
27. „Helmuth Scheel (1895–1967)“. In: *ZDMG*. 118. 1968. S. 1–13.
28. „Drei Miszellen zum südostsemitischen Verbum“. In: *Studia orientalia in memoriam Caroli Brockelmann = Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*. Gesellschafts- u. Sprachwiss. R. Jg. 17, H. 2/3. 1968. S. 207–215.
29. „Der Zentralkatalog der Orientalia an der Staatsbibliothek in Marburg“. In: *Deutsches Orient-Institut, Hamburg. Mitteilungen der Dokumentations-Leitstelle für den Modernen Orient*. März 1969. S. 1–7.
30. „Die Möglichkeit der Entstehung einer Yeqatel-Form im Südsemitischen“. In: *Proceedings of the 26th Internat. Congress of Orientalists*. 2. New Delhi 1968. S. 46–49.
31. „Der Zentralkatalog der Orientalia“. In: *Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie*. 17. 1970. S. 18–25.
32. „Der Jemen als Vermittler äthiopischen [!] Sprachgutes nach Nordwestafrika“. In: *Proceedings of the 3rd Internat. Conference of Ethiopian Studies*. 2. Addis Ababa 1970. S. 38–43. [Zusammenfassung von Nr. 25.]
33. „Eine Liste der Heiligen von Harar“. In: *ZDMG*. 123. 1973. S. 269–292.
34. „Genealogien aus Harar“. In: *Der Islam*. 51. 1974. S. 97–117.
35. „Three Arabic Documents on the history of Harar“. In: *Journal of Ethiopian Studies*. 12. 1974. S. 213–224.
36. „War die kontinuierliche Vokalfrequenzabweichung ein Stilmittel der altarabischen Dichter?“ In: *ZDMG*. 124. 1974. S. 15–32.



37. In: *The Dictionary of Ethiopian biography*. 1. Addis Ababa 1975: Abādir ʿUmar ar-Riḏā S. 1; Abdāl Šarīf S. 2; Afaizaru S. 14; Barḥadle Yūsuf al-Akwān S. 37; Ḥabbūba S. 80; Ibn Ḥawqal (zus. mit R.K.P. PANKHURST) S. 88 f.; Ibn Saʿīd al-Maġribī, Ibn Salīm al-Aswānī S. 89; Ishāq b. ʿUmar dīn S. 90 f.; Ismāʿīl Jabartī S. 91; Jurniyāl b. Karbināl S. 95; Karbināl b. Mahrawāl S. 97 f.; Markaniš bint Karbināl S. 110; Masʿūdī S. 114 f.; Naṣrawī S. 126; Quṭbaddīn ʿUmar b. Faqīh ʿUmar S. 136; Sayadār b. Mahrawāl S. 146; ʿUmar dīn I. b. Au Quṭbaddīn ʿUmar S. 165; ʿUmar Walašmaʿ S. 166; Wāliallāh Nāšir I. Abrām S. 171; Wāliallāh Nāšir II. b. Jamā-laddīn S. 171 f.; Yaʿqūbī S. 179.
38. „Abū Nuwās“. In: *Enzyklopädie des Märchens*. 1, Lfg. 1. Berlin 1975. Sp. 43–48.
39. „Arabische Heiligenlieder aus Harar“. In: *ZDMG*. 125. 1975. S. 28–65.
40. „Imamat und Sultanat in Harar. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen religiösem und weltlichem Herrschaftsanspruch in islamischen Randgebieten“. In: *Saeculum*. 26. 1975. S. 283–292.
41. „Der Einbruch des Islam“. In: *Handbuch der europäischen Geschichte*. 1. Stuttgart 1976. S. 323–343.
42. „Die Chronologie der frühen islamischen Herrscher in Äthiopien nach den Harariner Emirslisten“. In: *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik Eugen Ludwig Rapp ...* 1. Meisenheim 1976. S. 186–204.
43. „Ein Autograph des Mogulkaisers Aurangzīb“. In: *Folia rara. Wolfgang Voigt ... dedicata*. Wiesbaden 1976. S. 134–139.
44. „Neues Material zur ‚Ausa-Chronic‘“. In: *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer*. Beirut 1979. (Beiruter Texte und Studien. Bd. 22). S. 657–673.
45. „Orientalische Philologie“. In: *375 Jahre Universität Gießen 1607–1982 = Gießener Universitätsblätter*. 15. 1982. S. 100–102.
46. „Die orientalische Philologie an der Universität Gießen. Kat. Nr. 503–512“. In: *375 Jahre Universität Gießen 1607–1982. Ausstellung im Oberhessischen Museum ...* Gießen 1982. S. 305–307.
47. „Seltʿi-Verse in arabischer Schrift aus dem Schlobies-Nachlaß“. In: *Ethiopian Studies ded. to Wolf Leslau*. Wiesbaden 1983. S. 363–374.

48. „The Arab philologists' Criteria for the transmission of poetry“ [Zusammenfassung]. In: *Proceedings of the 31st Internat. Congress of Human Sciences in Asia and North Africa*. 1. Tokyo 1984. S. 551 f.
49. „Harari Texts – a literary analysis“. In: *Collectanea aethiopica. Ernesto Hammerschmidt sexagenario*. Stuttgart 1988. (*Äthiopistische Forschungen*. Bd. 26.) S. 203–215.
50. „Die Geschichte Nūr b. Muğāhids von Harar oder The History of Aze Zār'a Ya'qob“. (Zus. mit GETATCHEW HAILE.) In: *ZDMG*. 139. 1989. S. 43–92.
51. „Ein arabischer Text zur traditionellen muslimischen Erziehung in Harar“. In: *Kaškül*. Wiesbaden 1989. S. 170–185.
52. „Bemerkungen zu zwei Handschriften des K. al-Farā'id“. In: *Studia Semitica necnon Iranica. Rudolpho Macuch ... dedicata*. Wiesbaden 1989. S. 389–395.
53. Vorwort zu SIBADHAS CHAUDHURI: *Index to articles relating to South-Asian and Buddhist studies published in the Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Bd. 1–138 / 1843–1988. Calcutta 1989. (*Index Asia Series in Humanities*. 12.) 3 ungez. S.

HERAUSGEBENE SCHRIFTEN

54. *Aktuelle Probleme der Bibliotheksverwaltung. Festgabe Hermann Fuchs zum siebzigsten Geburtstag ...* Wiesbaden 1966.
55. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Bd. 122–141. 1972–1991.
56. *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. Bd. 36. 1976 (zus. mit H. FRANKE). Bd. 40. 1973 (zus. mit A. SPITALER). Bd. 41–50, 1. 1975–1991.
57. *Kaškül. Festschrift zum 25. Jahrestag der Wiederbegründung des Instituts für Orientalistik an der Justus-Liebig-Universität Gießen*. (Zus. mit KLAUS RÖHRBORN.) Wiesbaden 1989.
58. Anmerkungen zu EMILE FOUCHER: „Names of Musulmans venerated in Harar and its surroundings. A list“. In: *ZDMG*. 138. 1988. S. 263–282.
59. Vorbemerkung zu FRITZ WOLFF: „Verbesserungen und Zusätze zum Schachname-Glossar“. In: *ZDMG*. 141. 1991. S. 88 f.



BESPRECHUNGEN

60. „SERJEANT, R.B.: *Prose and poetry from Ḥaḍramawt*. London 1951“. In: *ZDMG*. 102. 1952. S. 365–368.
61. „WEIL, G.: *Maimonides über die Lebensdauer*. Basel 1953“. In: *ZDMG*. 103. 1953. S. 437 f.
62. „PARET, R.: *Der Islam und das griechische Bildungsgut*. Tübingen 1950“. In: *ZDMG*. 103. 1953. S. 441.
63. „JÄSCHKE, G.: *Der Islam in der neuen Türkei*. Leiden 1951“. In: *ZDMG*. 103. 1953. S. 445–447.
64. „BROCKELMANN, C.: *Abessinische Studien*. Berlin 1950“. In: *OLZ*. 49. 1954. Sp. 465–467.
65. „WISSMANN, H. v. und M. HÖFNER: *Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien*. Mainz 1953“. In: *OLZ*. 50. 1955. Sp. 46–48.
66. „RATHJENS, C.: *Sabaeica*. T. 1 Hamburg 1953.“ In: *OLZ*. 50. 1955. Sp. 312 f.
67. „PELLAT, CH.: *Le Milieu baṣrien et la formation de Ḡāḥiḡ*. Paris 1953“. In: *ZDMG*. 106. 1956. S. 221 f.
68. „ATIYA, A. S.: *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai*. Baltimore 1955“. In: *ZDMG*. 106. 1956. S. 395 f.
69. „GRUNEBaum, G.E. v.: *A Tenth-Century Document of Arabic literary theory and criticism*. Chicago 1950“. In: *Der Islam*. 33. 1957. S. 176–179.
70. „EILERS, W.: *Akkad. kaspum ‚Silber, Geld‘ und Sinnverwandtes*“. (*Die Welt des Orients*. 2. 1957. S. 322–337.) In: *Hamburger Beiträge zur Numismatik*. 12/13. 1958/59. S. 417 f.
71. „LESLAU, W.: *Étude descriptive et comparative du Gafat (Éthiopiens méridional)*. Paris 1956“. In: *OLZ*. 54. 1959. Sp. 498–500.
72. „PELLAT, CH.: *Introduction à l'arabe moderne*. Paris 1956“. In: *Der Islam*. 34. 1959. S. 235–237.
73. „PELLAT, CH.: *Recueil de textes tirés de la presse arabe*. Paris 1958“. In: *Der Islam*. 35. 1960. S. 183 f.
74. „LATZ, J. [Übers.]: *Das Buch der Wezire und Staatssekretäre von Ibn ʿAbdūs al-Ḡāḥšiyārī. Anfänge und Umayyadenzeit*. Walldorf 1958“. In: *Der Islam*. 36. 1961. S. 171 f.

75. „WEIL, G.: *Grundriß und System der altarabischen Metren*. Wiesbaden 1958“. In: *Der Islam*. 36. 1961. S. 181 f.
76. „*Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*. Vol. 1.2. Roma 1956“. In: *Oriens*. 13/14. 1961. S. 442–449.
77. „HOENERBACH, W.: *Das nordafrikanische Schattentheater*. Mainz 1959“. In: *OLZ*. 57. 1962. Sp. 638 f.
78. „MOSTAFA, M. [Hrsg.]: *Die Chronik des Ibn Ijās*. 2. Aufl. 4. Kairo 1960“. In: *ZDMG*. 113. 1963. S. 292–294.
79. „ROSENTHAL, F.: *The Muslim Concept of freedom prior to the nineteenth century*. Leiden 1960“. In: *ZDMG*. 113. 1963. S. 297 f.
80. „*United Arab Republic. National Library. Egypt. Subject Catalogue*. 1.2. Cairo 1957/58“. In: *ZDMG*. 113. 1963. S. 225–230.
81. „FULTON, A. A. and M. LINGS: *Second supplementary Catalogue of Arabic printed books in the British Museum*. London 1959“. In: *ZDMG*. 113. 1963. S. 266–269.
82. „WELLHAUSEN, J.: *Reste arabischen Heidentums*. 3. Aufl. Berlin 1961“. In: *Der Islam*. 39. 1964. S. 275.
83. „ZOLENDEK, L.: *Di‘bil b. ‘Alī. The life and writings of an early Abbasid poet*. Lexington 1961“. In: *Der Islam* 40. 1965. S. 218–227.
84. „BLOCH, A. und H. GROTZFELD: *Damaszenisch-arabische Texte mit Übers., Anm. u. Gloss*. Wiesbaden 1964“. In: *Mundus*. 1. 1965. S. 4 f.
85. „HARDER, E.: *Kleine arabische Sprachlehre*. Neu bearb. von R. PARET. 10. Aufl. [nebst] Schlüssel. Heidelberg 1964“. In: *Mundus*. 1. 1965. S. 13.
86. „RABIN, CH.: *Arabic*. 2. rev. ed. by H. M. NAHMAD. London 1962“. In: *Der Islam*. 41. 1965. S. 283.
87. „GROTZFELD, H.: *Laut- und Formenlehre des Damaszenisch-Arabischen*. Wiesbaden 1964“. In: *Mundus*. 1. 1965. S. 115–117.
88. „JIHA, M.: *Der arabische Dialekt von Bišmizzīn*. Wiesbaden 1964“. In: *Mundus*. 1. 1965. S. 127 f.
89. „HOTTINGER, A.: *Die Araber*. Zürich 1960“. In: *Mundus*. 1. 1965. S. 214–216.
90. „BLOCH, A.: *Die Hypotaxe im Damaszenisch-Arabischen mit Vergleichen zur Hypotaxe im Klassisch-Arabischen*. Wiesbaden 1965“. In: *Mundus*. 1. 1965. S. 297 f.

91. „JÄSCHKE, G.: *Die Türkei in den Jahren 1952–1961*. Wiesbaden 1965“. In: *Mundus*. 1. 1965. S. 309.
92. „WILD, ST.: *Das Kitāb al-^ʿAin und die arabische Lexikographie*. Wiesbaden 1965“. In: *Mundus*. 1. 1965. S. 337 f.
93. „MOSTAFA, M. [Hrsg.]: *Die Chronik des Ibn Ijās*. 2. Aufl. T. 3.5. Kairo; Wiesbaden 1961–63“. In: *ZDMG*. 115. 1965. S. 375.
94. „BÜRCEL, J. CHR.: *Die Hofkorrespondenz ʿAḡud ad-Dawlas und ihr Verhältnis zu anderen historischen Quellen der frühen Būyiden*. Wiesbaden 1965“. In: *Mundus*. 2. 1966. S. 12 f.
95. „LABIB, S. Y.: *Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter (1171–1517)*. Wiesbaden 1965“. In: *Mundus*. 2. 1966. S. 124–126.
96. „MACUCH, R.: *Handbook of Classical and Modern Mandaic*. Berlin 1965“. In: *Mundus*. 2. 1966. S. 223–227.
97. „CHEHABI, J.: *Deutsch-persischer Sprachführer*. Wiesbaden 1965“. In: *Mundus*. 2. 1966. S. 296 f.
98. „ULLMANN, M.: *Untersuchungen zur Rağazpoesie*. Wiesbaden 1966“. In: *Mundus*. 2. 1966. S. 328–330.
99. „LESLAU, W.: *An Amharic Conversation Book*. Wiesbaden 1965“. In: *Mundus*. 3. 1967. S. 21–23.
100. „HOENERBACH, W.: *Spanisch-islamische Urkunden aus der Zeit der Nasriden und der Moriscos*. Bonn 1965“. In: *Mundus*. 3. 1967. S. 117 f.
101. „MUDDATHIR, A.: *Die arabische Presse in den Maghreb-Staaten*. Hamburg 1966“. In: *Mundus*. 3. 1967. S. 316 f.
102. „IDRIS, H. R.: *La Berbérie orientale sous les Zirīdes*. T. 1.2. Paris 1962“. In: *ZDMG*. 116. 1966. S. 390–392.
103. „FISCHER, W.: *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*. Wiesbaden 1965“. In: *Der Islam*. 43. 1967. S. 316–319.
104. „*Bibliographie zum Erziehungs- und Bildungswesen in den Ländern des muslimischen Orients*. Hamburg 1967“. In: *Mundus*. 4. 1968. S. 11.
105. „DOERFER, G.: *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. Bd. 3. Wiesbaden 1967“. In: *Mundus*. 4. 1968. S. 111 f.

106. „WERNER, E.: *Die Geburt einer Grossmacht. Die Osmanen (1300–1481). Ein Beitr. zur Genesis des türk. Feudalismus*. Berlin 1966“. In: *Mundus*. 4. 1968. S. 236 f.
107. „ARBERRY, A.J.: *Arabic Poetry. A primer for students*. London 1965“. In: *OLZ*. 63. 1968, Sp. 377 f.
108. „MÖLLER, D.: *Studien zur mittelalterlichen arabischen Falknereiliteratur*. Berlin 1965“. In: *OLZ*. 63. 1968. Sp. 569–571.
109. „ARBERRY, A.J. [Hrsg. u. Übers.]: *Poems of al-Mutanabbi. A selection with introd., transl. and notes*. Cambridge 1967“. In: *Der Islam* 45. 1969. S. 143 f.
110. „OMAN, G.: *L’Ittionimia nei paesi arabi del Mediterraneo*. Firenze 1966“. In: *ZDMG*. 118. 1968. S. 402–405.
111. „BONEBAKKER, S. A.: *Some early Definitions of the Tawriya and Şafadī’s Faḡḡ al-xitām ‘an at-tawriya wa-’l-istixdām*. The Hague, Paris 1966“. In: *ZDMG*. 118. 1968. S. 408–410.
112. „ZAMBAUR, E. v.: *Die Münzprägungen des Islam zeitlich und örtlich geordnet*. Bd. 1. Wiesbaden 1968“. In: *Mundus*. 5. 1969. S. 142.
113. „*Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies ...* Wiesbaden 1967“. In: *Mundus*. 5. 1969. S. 219–223.
114. „LESLAU, W. *Amharic Textbook*. Wiesbaden 1967“. In: *Mundus*. 5. 1969. S. 229–231.
115. „*Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland*. Bd. 13, 1.2: *Türk. Hss.*; Bd. 14, 1: *Pers. Hss.*; Bd. 15: *Illum. äthiop. Hss.* Wiesbaden 1968“. In: *Mundus*. 5. 1969. S. 305–313.
116. „CAHEN, CL.: *Fischer Weltgeschichte. 14: Der Islam*. 1. Frankfurt a.M. 1965“. In: *Historische Zeitschrift*. 209. 1970. S. 645–47.
117. „*Bedeutung und Rolle des Islams beim Übergang vom Altertum zum Mittelalter*. Darmstadt 1969“. In: *Historische Zeitschrift*. 210. 1970. S. 687 f.
118. „MANTRAN, R.: *L’Expansion musulmane (vii^e–xi^e siècles)*. Paris 1969“. In: *Historische Zeitschrift*. 210. 1970. S. 688 f.
119. „GRUNEBaum, G.E. v.: *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*. Stuttgart 1969“. In: *Mundus*. 6. 1970. S. 205 f.
120. „PELLAT, CH.: *The Life and works of Jāhiz*. London 1969“. In: *Historische Zeitschrift*. 211. 1971. S. 291 f.

121. „MIQUEL, A.: *L'Islam et sa civilisation, vii^e–xx^e siècle*. Paris 1968“. In: *Historische Zeitschrift*. 212. 1971. S. 101.
122. „HENNINGER, J.: *Über Lebensraum und Lebensformen der Frühsemiten*. Köln, Opladen 1968“. In: *ZDMG*. 120. 1970/71. S. 336.
123. „FAHD, T.: *Le Panthéon de l'Arabie à la vieille de l'hégire*. Paris 1968“. In: *ZDMG*. 120. 1970/71. S. 363–365.
124. „NICHOLSON, R.A.: *Studies in Islamic poetry*. Repr. Cambridge 1969“. In: *Der Islam*. 48. 1971. S. 154 f.
125. „HOENERBACH, W.: *Islamische Geschichte Spaniens*. Stuttgart 1970“. In: *Mundus*. 7. 1971. S. 18–20.
126. „MEYER, E.: *Der historische Gehalt der Aiyām al-ʿArab*. Wiesbaden 1970“. In: *Mundus*. 7. 1971. S. 325 f.
127. „ARBERRY, A.J.: *Modern Arabic Poetry. An anthology with English verse translations*. Repr. London 1967“. In: *OLZ*. 66. 1971. Sp. 568–571.
128. „GRUNEBAUM, G.E. v.: *Classical Islam*. London 1970“. In: *Historische Zeitschrift*. 214. 1972. S. 123–125.
129. „MOSTAFA, S.L.: *Kloster und Mausoleum des Farağ ibn Barqūq in Kairo*. Glückstadt 1968“. In: *Historische Zeitschrift*. 214. 1972. S. 125 f.
130. „KRESS, H.-J.: *Die islamische Kulturepoche auf der iberischen Halbinsel*. Marburg 1968“. In: *Historische Zeitschrift*. 214. 1972. S. 228–230.
131. „GOTTSCHALK, H.L.; B. SPULER; H. KÄHLER: *Die Kultur des Islams*. Frankfurt a.M. 1971“. In: *Historische Zeitschrift*. 214. 1972. S. 487 f.
132. „ROSENTHAL, E.I.J.: *Studia Semitica*. Vol. 1.2. Cambridge 1971“. In: *Historische Zeitschrift*. 214. 1972. S. 488–491.
133. „GRUNEBAUM, G.E. v. [Hrsg.]: *Fischer Weltgeschichte 15: Der Islam*. 2. Frankfurt a.M. 1971“. In: *Historische Zeitschrift*. 215. 1972. S. 745–747.
134. „ECHE, Y.: *Les Bibliothèques arabes publiques et semipubliques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*. Damas 1967“. In: *OLZ*. 67. 1972. Sp. 261–263.
135. „*Proceedings of the 26th Internat. Congress of Orientalists*. Vol. 2. New Delhi 1968“. In: *ZDMG*. 121. 1971/72. S. 330.

136. „*Mélanges Marcel Cohen. Études de linguistique, ethnographie et sciences connexes ...* The Hague 1970“. In: *ZDMG*. 122. 1972. S. 252–257.
137. „WORMHOUDT, A.: *Poems from the Diwan of Abu Tayyib Ahmad Ibn Husain al-Mutanabbi*. Oxford 1968“. In: *ZDMG*. 122. 1972. S. 330 f.
138. „PARET, R.: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart 1971“. In: *Philosophy and History*. 6. 1973. S. 98 f.
139. „*Proceedings of the 26th Internat. Congress of Orientalists*. Vol. 4. Poona 1970“. In: *ZDMG*. 123. 1973. S. 362.
140. „MAC KAY, P. A.: *Certificates of transmission on a manuscript of the Maqāmāt of Ḥarīrī*. Philadelphia 1971“. In: *ZDMG*. 123. 1973. S. 406 f.
141. „TAMER, A.: [Hrsg.]: *La Qaṣīda šāfiya* [!]. Beyrouth 1967“. In: *OLZ*. 68. 1973. Sp. 484–487.
142. „LYONS, V. and M. C. LYONS [Hrsg. u. Übers.]: *Ibn al-Furāt. Ayyubids, Mamlukes and Crusaders*. Vol. 1.2. Cambridge 1971“. In: *Historische Zeitschrift*. 216. 1973. S. 294.
143. „DUNLOP, D. M.: *Arab Civilisation to A. D. 1500*. London, Beirut 1971“. In: *Historische Zeitschrift*. 216. 1973. S. 294 f.
144. „VRYONIS, S.: *The Decline of medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the 11th through the 15th century*. Berkeley 1971“. In: *Historische Zeitschrift*. 216. 1973. S. 664 f.; 221. 1975. S. 680 f.
145. „ESS, J. VAN: *Das Kitāb an-Nakṭ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futyā des Ġāḥiẓ*. Göttingen 1972“. In: *Mundus*. 9. 1973. S. 300 f.
146. „SHAHĪD, I.: *The Martyrs of Najrān*. Bruxelles 1971“. In: *Der Islam*. 50. 1973. S. 343 f.
147. „KHOURY, R. G.: *Wahb b. Munabbih*. 1.2. Wiesbaden 1972“. In: *Der Islam*. 51. 1974. S. 169–171.
148. „ARAFAT, W. N. [Hrsg.]: *Dīwān of Ḥassān Ibn Thābit*. 1.2. London 1971“. In: *Der Islam*. 51. 1974. S. 169.
149. „LEWIS, B.: *Race and color in Islam*. New York 1971“. In: *Historische Zeitschrift*. 218. 1974. S. 746 f.
150. „CHRISTOPHER, J. B.: *The Islamic Tradition*. New York 1972“. In:

- Historische Zeitschrift*. 218. 1974. S. 745.
151. „BELLAMY, J. G. [Hrsg.]: *Ibn Abī Dunyā*. The noble Qualities of character. Wiesbaden 1973“. In: *Erasmus*. 26. 1974. Sp. 414–416.
152. „*Medieval and Middle Eastern Studies in honor of Aziz Suryal Atiya*. Leiden 1972“. In: *ZDMG*. 124. 1974. S. 405–407.
153. „*Neue afrikanische Studien (August Klingenberg gewidmet)*. Hamburg 1966“. In: *ZDMG*. 124. 1974. S. 212–215.
154. „LOKHANDWALA, N. F. [Übers.]: *Zafar ul wālih bi Muzaffar wa ālih*. *An Arabic history of Gujerat by Abdullāh Muḥammad al-Ulughkhānī*. Vol. 1. Baroda 1970“. In: *ZDMG*. 124. 1974. S. 427 f.
155. „WERNER, E.: *Die Geburt einer Grossmacht. Die Osmanen (1300–1481)*. 2. Aufl. Köln 1972“. In: *Mundus*. 11. 1975. S. 144 f.
156. „HAMMER-PURGSTALL, J. v.: *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams*. ... hrsg. von A. SCHIMMEL. Wien 1974“. In: *Mundus*. 11. 1975. S. 306 f.
157. „MIQUEL, A.: *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle*. [1.] Paris 1973“. In: *Historische Zeitschrift*. 221. 1975. S. 409 f.
158. „HOSPERS, J. H. [Hrsg.]: *A basic Bibliography for the study of the Semitic languages*. 1. Leiden 1973“. In: *ZDMG*. 125. 1975. S. 369 f.
159. „SCHEINDLIN, R. P.: *Form and structure in the poetry of al-Muḥammad Ibn ‘Abbād*. Leiden 1974“. In: *ZDMG*. 126. 1976. S. 171–174.
160. „ESS, J. VAN: *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*. Berlin 1975“. In: *Historische Zeitschrift*. 223. 1976. S. 405 f.
161. „*Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum ...* Wiesbaden 1974“. In: *ZDMG*. 128. 1978. S. 169 f.
162. „MIQUEL, A.: *La Géographie humaine ...* [s. Nr. 157] 2. Paris 1975“. In: *Historische Zeitschrift*. 226. 1978. S. 676.
163. „ASHTOR, E.: *A social and economic History of the Near East in the Middle Ages*. London 1976“. In: *Historische Zeitschrift*. 226. 1978. S. 677–79.
164. „ROTTER, G.: *Muslimische Inseln vor Ostafrika*. Beirut 1976“. In: *Der Islam*. 55. 1978. S. 378 f.
165. „MÜLLER, H.: *Lehr-, Lern- und Arbeitsmittel für Arabisch, Persisch und Türkisch*. Hamburg 1977“. In: *Mundus*. 14. 1978. S. 302.

166. „GUICHARD, P.: *Structures sociales ‚orientales‘ et ‚occidentales‘ dans l’Espagne musulmane*. Paris 1977“. In: *Historische Zeitschrift*. 228. 1979. S. 159–161.
167. „JAHN, K.: *Die Frankengeschichte des Rašīd ad-Dīn*. Wien 1977“. In: *Mundus*. 15. 1979. S. 23 f.
168. „DOLS, M. W.: *The Black Death in the Middle East*. Princeton 1977“. In: *Historische Zeitschrift*. 228. 1979. S. 694–696.
169. „PARET, R.: [Übers.]: *Der Koran*. Stuttgart 1979“. In: *Mundus*. 16. 1980. S. 116 f.
170. „BOSWELL, J.: *The Royal Treasure*. New Haven 1977“. In: *Historische Zeitschrift*. 230. 1980. S. 421–423.
171. „NIEWÖHNER-EBERHARD, E. [Hrsg.]: *‘Abdallāh Muḥammad al-Ḥabshī. Muʿallafāt ḥukkām al-Yaman*. Wiesbaden 1979“. In: *Der Islam*. 57. 1980. S. 357 f.
172. „GRAN, P.: *Islamic Roots of capitalism: Egypt, 1760–1840*. Austin, London 1979“. In: *ZDMG*. 130. 1980. S. 604–607.
173. „DURI, A.: *Arabische Wirtschaftsgeschichte*. Zürich 1979“. In: *Historische Zeitschrift*. 232. 1981. S. 112 f.
174. „*Studien aus Arabistik und Semitistik Anton Spitaler... überreicht*. Wiesbaden 1980“. In: *Mundus*. 18. 1982. S. 277–280.
175. „COOK, M.: *Early Muslim Dogma*. Cambridge 1981“. In: *ZDMG*. 132. 1982. S. 184–190.
176. „*Lexikon des Mittelalters*. 1. München, Zürich 1980“. In: *ZDMG*. 132. 1982. S. 380–383.
177. „CRONE, P.: *Slaves on horses*. Cambridge 1980“. In: *ZDMG*. 132. 1982. S. 190–192.
178. „RAMADAN, S.: *Das islamische Recht*. Wiesbaden 1979“. In: *ZDMG*. 132. 1982. S. 395.
179. „WEIPERT, R. [Hrsg.]: *Der Dīwān des Rāʿī an-Numairī*. Wiesbaden 1980“. In: *OLZ*. 79. 1984. Sp. 364 f.
180. „*Dār al-kutub al-waṭanīya. Fihris al-maḥṭūṭāt*. 5. Tūnis 1980“. In: *Der Islam*. 59. 1982. S. 149 f.
181. „*The Challenge of the Middle East*. Amsterdam 1982“. In: *ZDMG*. 133. 1983. S. 443 f.

182. „SCHULZE, R.: *Die Rebellion der ägyptischen Fallahin 1919*. Berlin 1981“. In: *ZDMG*. 133. 1983. S. 446–448.
183. „HÜTTEROTH, W.-D.: *Türkei*. Darmstadt 1982“. In: *ZDMG*. 133. 1983. S. 452 f.
184. „KUTSCHER, E.J.: *A History of the Hebrew language*. Jerusalem 1982“. In: *ZDMG*. 134. 1984. S. 137 f.
185. „LOCKOT, H.W.: *Bibliographia Aethiopica*. Wiesbaden 1982“. In: *ZDMG*. 134. 1984. S. 140 f.
186. „*Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler*. Leiden 1981“. In: *ZDMG*. 134. 1984. S. 148–152.
187. „NEUWIRTH, A.: *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*. Berlin 1981“. In: *Mundus*. 20. 1984. S. 32 f.
188. „SCHREGLE, G.: *Arabisch-deutsches Wörterbuch*. Lfg. 1–4. Wiesbaden 1981“. In: *Mundus*. 20. 1984. S. 41 f.
189. „CHEJNE, A. G.: *Islam and the West. The Moriscos*. Albany 1983“. In: *Der Islam*. 61. 1984. S. 352 f.
190. „HOCA, N. [Hrsg.]: *‘Abdalqādir b. ‘Umar al-Baġdādī. Glossen zu Ibn Hišāms Kommentar zu dem Gedicht Bānat Su‘ād*. 1. Wiesbaden 1980“. In: *OLZ*. 79. 1984. Sp. 473–475.
191. „KLEIN-FRANKE, F. [Übers.]: *Ibn Buṭlān. Das Ärztebankett*. Stuttgart 1984“. In: *Mundus*. 20. 1984. S. 320 f.
192. „CHOJNACKI, ST.: *Major Themes of Ethiopian painting*. Wiesbaden 1983“. In: *ZDMG*. 135. 1985. S. 105 f.
193. „GELDER, G.J.H. VAN: *Beyond the line*. Leiden 1982“. In: *ZDMG*. 135. 1985. S. 116 f.
194. „CASTRILLO R. [Übers.]: *Ibn al-Jaṭīb. Kitāb A‘māl al-a‘lām*. P. 3: *Historia medieval islāmica del Norte de África y Sicilia*. Madrid 1983“. In: *Der Islam*. 62. 1985. S. 137.
195. „*Lexikon des Mittelalters*. 2. München 1983“. In: *ZDMG*. 135. 1985. S. 348 f.
196. „*Ethiopian Studies dedicated to Wolf Leslau*. Wiesbaden 1983“. In: *ZDMG*. 135. 1985. S. 355–361.
197. „*I. diethnēs Synedrio hellēoarabikōn spudōn*. Athēnai 1983–84“. In: *ZDMG*. 135. 1985. S. 361 f.

198. „AJAMI, M.: *The Neckveins of winter*. Leiden 1984“. In: *ZDMG*. 135. 1985. S. 366 f.
199. „*Die Vorstellung vom Schicksal und die Darstellung der Wirklichkeit in der zeitgenössischen Literatur islamischer Länder*. Bern 1983“. In: *ZDMG*. 135. 1985. S. 369–371.
200. „MEIER, W.: *Bibliography of African languages*. Wiesbaden 1984“. In: *ZDMG*. 135. 1985. S. 404–407.
201. SOUDAN, N. [Hrsg.]: *Westarabische Tropik. Naẓm iv des Tanasī*. Wiesbaden 1980“. In: *OLZ*. 80. 1985. Sp. 581 f.
202. „MAHDI, M. [Hrsg.]: *The thousand and one Nights from the earliest known sources*. P. 1.2. Leiden 1984“. In: *ZDMG*. 137. 1987. S. 143–145.
203. „NEUWIRTH, A.: *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*. Berlin 1981“. In: *Der Islam*. 64. 1987. S. 114–119.
204. „ABEBBE, B. [Hrsg.]: *Haimanotä äbäw k'äddämt*. Le Foi des pères anciens. 1. Stuttgart 1986“. In: *ZDMG*. 137. 1987. S. 386 f.
205. „AUDEBERT, C.-F.: *Al-Ḥaṭṭābī et l'inimitabilité du Coran*. Damas 1982“. In: *ZDMG*. 138. 1988. S. 388–390.
206. „POHL-SCHÖBERLIN, M.: *Die schiitische Gemeinschaft des Südlibanon (Ġabal ʿĀmil) innerhalb des libanesischen konfessionellen Systems*. Berlin 1986“. In: *ZDMG*. 138. 1988. S. 390 f.
207. „KRAEMER, J.L.: *Humanism and renaissance in Islam*. Leiden 1986“; „ders.: *Philosophy in the renaissance of Islam*. Leiden 1986“. In: *ZDMG*. 138. 1988. S. 392 f.
208. „LABIB, S. [Hrsg.]: *Idrīs b. Baidakīn b. ʿAbdallāh at-Turkumānī. K. al-Lumaʿ fi l-ḥawādīt [!] wal-bidaʿ*. Stuttgart 1986“. In: *ZDMG*. 138. 1988. S. 393–395.
209. „TAFLA, B.: *Aṣma Giyorgis and his work*. Stuttgart 1987“. In: *ZDMG*. 139. 1989. S. 233–240.
210. „LESLAU, W.: *Comparative Dictionary of Geʿez*. Wiesbaden 1987“. In: *ZDMG*. 139. 1989. S. 430 f.
211. „OWENS, J.: *The Foundations of grammar*. Amsterdam 1988“. In: *ZDMG*. 139. 1989. S. 431 f.
212. „SCHALL, A.: *Elementa Arabica*. Wiesbaden 1988“. In: *ZDMG*. 139. 1989. S. 432 f.

213. „BURTON, J. [Hrsg.]: *Abū ʿUbaid al-Qāsim b. Sallām's K. al-nāsikh wa-l-mansūkh*. Cambridge 1987“. In: *ZDMG*. 139. 1989. S. 434 f.
214. „JOHANSEN, B.: *The Islamic Law on land tax and rent*. London 1988“. In: *ZDMG*. 139. 1989. S. 437–439.
215. „GELDER, G.J. VAN: *Two Arabic Treatises on stylistics*. Istanbul 1987“. In: *WO*. 19. 1988. S. 202 f.
216. „SELWI, J. AL-: *Jemenitische Wörter in Werken von al-Hamdānī und Našwān und ihre Parallelen in den semitischen Sprachen*. Berlin 1987“. In: *JSS*. 34. 1989. S. 218–220.
217. „*On both sides of al-Mandab. South-Arabic and Islamic studies presented to Oscar Löfgren ...* Stockholm; Istanbul 1989“. In: *ZDMG*. 140. 1990. S. 381 f.
218. „DEBOO, J.: *Jemenitisches Wörterbuch*. Wiesbaden 1989“. In: *ZDMG*. 140. 1990. S. 382–384.
219. „*Studia linguistica et orientalis [!] memoriae Haim Blanc dedicata*. Wiesbaden 1989“. In: *ZDMG*. 141. 1991. S. 168–171.
220. „HIMMELMANN JR., N.: *Morphosyntax und Morphologie – Die Ausrichtungsaffixe im Tagalog*. München 1987“. In: *ZDMG*. 141. 1991. S. 204–211.

Nicht aufgeführt werden die über 450 Kurzanzeigen, die der Geehrte seit Jg. 126. 1976 in der *ZDMG* veröffentlicht hat.

NACHTRAG ZU DEN ZEITSCHRIFTENAUFSATZEN USW.:

221. „Muslim Historiography in Ethiopia. Abstract“. In: *Proceedings 28. Internat. Congr. Orientalists*, Canberra 1971. '76. S. 62 f.
222. „Ein früher Beleg für ein Harari-Wort“. In: *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*. Frankfurt a.M. [usw.] 1991. S. 299–304.
223. „Mufākhara“. In: *Encyclopaedia of Islam*. Vol. 7, fasc. 119. Leiden 1991. S. 308 f.
224. „Mufākhara“. In: *Encyclopédie de l'Islam*. Vol. 7, livr. 119. Leiden 1991. S. 311 f.
225. „The Genealogy of the later Walashma^c Sultans of Adal and Harar“. In: *ZDMG*. 141. 1991. S. 376–386.

226. „Munāzara“. In: *Encyclopaedia of Islam*. Vol. 7, fasc. 123–124. 1992. S. 565–568.

NACHTRAG ZU DEN BESPRECHUNGEN:

227. „GIESE, A. [Übers.]: *Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ*. *Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen. Aus den Schriften der Lauteren Brüder von Basra*. Hamburg 1990“. In: *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*. Bd. 6. 1990. S. 292–294.
228. „AJAMI, M.: *The Alchemy of glory. The dialectic of truthfulness and untruthfulness in Medieval Arabic literary criticism*. Washington, D.C. 1988“. In: *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*. Bd. 6. 1990. S. 294–296.
229. „ZUURMOND, R. [Hrsg.]: *Novum Testamentum aethiopice: The synoptic gospels. Gen. introd. Ed. of the Gospel of Marc*. Stuttgart 1989“. In: *ZDMG*. 141. 1991. S. 408–410.
230. „KECK, E. [u.a. Hrsg.]: *Living Waters. Scandinavian Orientalistic studies pres. to Frede Løkkegaard...* Copenhagen 1990“. In: *ZDMG*. 141. 1991. S. 391–394.

Schluß der Aufnahme: 8. August 1992

(*magistro reverendissimo meo LXV annos nato*).



VERGLEICHENDE SEMITISTIK





EIN NEUER ANLAUF ZUR ERKLÄRUNG DER HERKUNFT DER „NOTAE ACCUSATIVI“ IN DEN KLASSISCHEN SEMITISCHEN SPRACHEN

VON
CHRISTOPH CORRELL

I

Der Titel bestimmt bereits den Rahmen: Techniken der formalen Akkusativkennzeichnung, wie sie sich erst in jüngeren und jüngsten Semitensprachen herausgebildet haben (amharisch *-n*, mittel- und spätaramäisch *l-*, usw.) werden nicht zur Sprache kommen.

Desgleichen muss der im gegebenen Zusammenhang an sich hochinteressante Befund aus dem Neusüdarabischen ausser Betracht bleiben (nach wie vor beste Gesamtdarstellung Wagner 1953: 85–88); er erlaubt infolge Mangels an historischer Perspektive keine eindeutigen Schlussfolgerungen; es ist kaum entscheidbar, ob das *t*-Suffix aus der Klitisierung der Akkusativpartikel, oder aber diese über Orthotonierung und Verselbständigung aus jenem hervorgegangen ist.

Ich werde mich hier vielmehr ausschliesslich mit den sozusagen „klassischen“ Notae Accusativi des Aramäischen, Kanaanäischen, Äthiopischen und Arabischen befassen.

II

Zunächst nun zur Lautgestalt, in der uns diese traditionellen Notae entgegentreten. [Nach koptologischem Vorgang benutze ich den einfachen Bindestrich am Ende einer Form, um deren Status nominalis, die Verbindung mit Substantiv, anzuzeigen, der doppelte kennzeichnet dementsprechend die mit dem Pronominalsuffix].

Eine Unterteilung der Partikeln in auf *-t* endigende einerseits, in solche auf *-aa* andererseits lässt sich von vorneherein treffen.



Zur ersten Gruppe gehören:

A) ʔyt- , ʔyt=

altaramäisch (Degen 1969; 59, 64), phönikisch (Friedrich-Röllig 1970: 128–129; nur ʔyt- belegt, was aber wohl Zufall, vgl. u. [D]).

B) yt- , yt= , yaat- , yaat=

im sonstigen älteren Aramäisch (z.B. Bauer-Leander 1927: 258; Dalman 1905: 110–111; Nöldeke 1966: 217¹).

C) wt=

altaramäisch-„jauisch“, Hadad-Inschrift, einziger Beleg (Donner-Röllig 1966–1969: I, 39 [Nr. 214, 28]; II, 214–223; vgl. Degen 1969: 2; ferner Brockelmann 1908: 314–315; Barth 1913: 95; s. auch u. IV).

D) ʔt-

moabitisch (Donner-Röllig 1966–1969: I, 33 [Nr. 181, 5 u.ö.]; II, 168–179), punisch (Poenulus: yth-), wo auch ʔt= (Friedrich-Röllig 1970: 129).

E) ʔät- (im Wechsel mit ʔet-), ʔoot= bzw. vor „schweren“ Suffixen ʔät=

hebräisch (Bauer-Leander 1922: 641; vgl. Bergsträsser 1918: 148 und Prätorius 1901: 369–370).

F) t- punisch (Friedrich-Röllig 1970: 129), mittelhebräisch (Meyer

1973: 138).

G) -t=

gelegentlich in jüngerem Aramäisch (Brockelmann 1908: 315; Nöldeke 1964: 390²; Dalman 1905: 360; vgl. Macuch 1982: 133).

Die zweite Gruppe bilden:

H) ʔiyyaa= (strukturell ebensogut als ʔiyaa= wertbar)

arabisch (Reckendorf 1921: 284–286).

I) kiiyaa= , d.i. phonemisch kiya=

äthiopisch (Dillmann 1899: 110, 303; Correll 1984; Diem 1988).

Die von Brockelmann (1908: 315) zur ersten Gruppe gezogene, mittelbabylonische Possessivbasis ʔattuu= (ʔattuuka „deinig“) gehört kraft Funktion zumindest nicht unmittelbar in diesen Zusammenhang. Gegen die direkte Identifikation mit aramäisch wt= wendet sich bereits Barth (1913: 95). S. aber u. VIII, Ende.

III

Das obige, durchaus eher verwirrende Bild hat im grossen und ganzen zu recht vorsichtigen Äusserungen von seiten der Forschung geführt.

Als abwegig darf wohl gelten die bereits von der einheimischen, arabischen Grammatikschreibung überlieferte Auffassung von ^ʾ*yyaa*= als Nomen etwa der Bedeutung *nafs* „Seele; Selbst“ (von Fischer 1932: 365 zu Recht in Zweifel gezogen; vgl. auch u. V zu aram. *yaat*= usw.); man fragt sich wirklich, warum ausgerechnet ein kasusindifferentes Nomen dem Zwecke der Akkusativbezeichnung dienen solle (indirekte Wiederaufnahme immerhin Puech 1982: 54; s. ferner Köhler-Baumgartner 1985: s.v. ^ʾ*et*; Segert 1986: 227; 232).

Bauers Rückführung der hebräischen und im Anschluss daran der aramäischen Nota auf finite Formen von ^ʾ*ty I* „kommen“ (Bauer 1914: 369–371; Bauer-Leander 1922: 641–642; 1927: 258) wird man schon aus semantischen Gründen als problematisch und allzu kühn empfinden.

Ansonsten aber herrscht erstaunliche Einhelligkeit (Brockelmann 1908: 313; Barth 1913: 95; Blake 1915: 378–380; Eitan 1928–1929: 50–52; Meyer 1973: 137–139):

Die in ganz verschiedenen semitischen Sprachen auftretenden – „klassischen“ – Notae Accusativi gehen auf unterschiedliche und in unterschiedlicher Weise erweiterte, offenbar aber untereinander zusammenhängende Deute- und Hervorhebungselemente zurück, die sich freilich demzufolge „nicht auf eine gemeinsame Grundform reduzieren lassen“ (Brockelmann). Ein Bezug zu den Genitiv-Akkusativformen der selbständigen Personalpronomina des Akkadischen wird praktisch allgemein gesehen, ausführlicher jedoch nur von Brockelmann behandelt (1908: 314); dagegen wendet sich einzig Rundgren (1955: 172–173), der allein „Parallelität“ zulässt, welcher Art freilich, ob (eingeschränkt) funktionaler und kategorialer oder doch auch morphologischer, bleibt unklar. Hierzu detailliert u. VIII.

Meyer nimmt überdies *t* als Kern der Partikel(n) und setzt weiterhin den Verlust der Kasusendungen beim Substantiv für ihre Entwicklung voraus, scheidet dadurch kommentarlos die arabische und äthiopische Variante, die weder *t* enthält noch den „Status nominalis“ bildet, aus dem engeren Verwandtschaftskreise aus.

Insgesamt ist das Ergebnis nicht übermässig befriedigend.

Zwar hat die Hypothese vom Aufbau der Notae aus deiktischen Elementen einiges für sich; Greenberg (1978: 73–74) führt aus, wie bestimmte

Kasus, unter ihnen vorrangig der fürs direkte Objekt, nach eindeutiger Bezeichnung der Determiniertheit ihres Nomens streben. Sie verlangt aber, solange sie beliebige, nicht näher definierte Deiktika meint, unbedingt, den Anstoss zur Ausbildung der Akkusativpartikeln in den Verhältnissen beim Nomen zu suchen: Personalpronomina sind ja per se determiniert.

Dafür besteht jedoch keinerlei Anhaltspunkt. Einerseits verfügt die Mehrzahl der betroffenen Sprachen über anderweitige, in der Regel morphologische Determinationstechniken (Artikel, Status emphaticus), andererseits kennen sie wohl alle die Verbindung der Nota mit den Pronominalsuffixen, nur zum Teil hingegen auch die substantivische Konstruktion. In letzterem Falle fehlt es, soweit durch die Orthographien hindurch feststellbar, stets an regelmässiger Kasusflexion. Mit deren Verlust wird man folglich, wie es ja auch für gewöhnlich geschieht, den pränominalen Gebrauch der Notae begründen, muss ihn dann aber für sekundär halten. Das heisst wiederum: Die Akkusativpartikeln stehen in engerer Beziehung zum Pronomen als zum Nomen. Wofern sie sich tatsächlich aus Deutelementen aufbauen, sollten diese sich daher vor allem im Zusammenhang mit den Personalpronomina nachweisen lassen. Hinweise auf einen, derartigen Sachverhalt finden sich, wie oben gezeigt, mehrfach in der Literatur. Den besten Beweis für die Priorität der pronominalen Notaekonstruktion könnten freilich das Arabische und das Äthiopische liefern: Beide haben flexivischen Akkusativ, beide benutzen ihre Nota ausschliesslich in der Suffixfügung. Das würde dann allerdings den gemeinsamen Ursprung sämtlicher Partikeln als Grundvoraussetzung erfordern (inbes. gegen Meyer, s.o.).

Dazu nun:

Aus typologischer Sicht berührt es doch recht seltsam, dass das Phänomen der Notae zum einen zwar verhältnismässig weit im Semitischen verbreitet ist, auf der anderen Seite jedoch dort, wo es auftritt, nun eben nicht ein und derselben – voreinzelsprachlichen – Quelle entstammen, vielmehr jeweils das Resultat innereinzelsprachlicher Entwicklung darstellen soll, diese sich zugleich aber allenorts ähnlicher, zum Teil sogar deutlich als verwandt erkennbarer „Bausteine“ bedient.

Ich meine, die Zumutung an den sprachgeschichtlichen Zufall ist gar zu gewaltig, und komme deshalb zu folgender Arbeitshypothese:

1. Die klassischen Notae Accusativi haben einen einheitlichen Hintergrund; dieser ist in der Vorgeschichte der einschlägigen Sprachen zu suchen.

Ergo:

2. Zur Klärung ihres Entstehungsweges ist von den Suffixverbindungen auszugehen.

Da die Sekundärannahme schon allein in der puren Statistik eine ausgezeichnete Stütze findet (s.o. und vgl. u. IV, V), wird es die vordringliche Aufgabe der weiteren Erörterung sein, die primäre wahrscheinlich zu machen.

IV

Fürs erste untersuchen wir, unter Berücksichtigung unserer Hypothese, ganz traditionellerweise die lautliche Form der Partikeln. Man vergleiche oben II.

Punisches *t-* lässt sich leicht als Abschleifung aus älterem ^ʔ*t-* verstehen. Dieses wieder geht auf phönikisch ^ʔ*yt* zurück, das als reines Funktionswort in der tonlosen Status-constructus-Position gut der „etymologischen Unterbelichtung“, mithin u. U. sehr starker Lautumgestaltung anheimfallen konnte. Die neue Kurzform könnte dann ihrerseits auf den Status pronominalis eingewirkt und punisch ^ʔ*t-* erzeugt haben.

Die Erklärung für gelegentliches mittelhebräisches *t-* ist mutatis mutandis dieselbe.

Jüdisch- und samaritanisch-aramäisches *-t-*, das also nur mit Suffixen erscheint, ist postverbal und enklitisch. Obendrein steht es in – zumindest orthographischem – Wechsel mit der ebenfalls häufig als Enklitikon notierten Normalform (-) *yt-* und ist mit Sicherheit aus ihr entwickelt, möglicherweise als postvokalische Variante. Den Hergang mag man sich über Haplologie bei Formen der Verba III. inf. denken, etwa: *maahyaa yaateh* „sie schlägt ihn“ zu *maahyaateh*.

Die *t-*-Bildungen haben also nachweisbare Vorformen und entfallen fürs Weitere.

Moabitisch ^ʔ*t-* wird man dem hebräischen ^ʔ*āt-* zur Seite stellen dürfen.

Isoliertes „jauldisches“ *wt-* mit Brockelmann und Barth in unmittelbare Beziehung zu hebräisch ^ʔ*oot-* zu setzen, ist wohl verfehlt: Im Hebräischen gilt Ersatz von *w-* durch *y-*; man hätte daher ^{*}*yoot-* zu erwarten. Die Zusammenstellung mit neusyrisch *waat-* (in *waatay* „zu ihnen, ihnen“, Barth) ist abzulehnen: Hier liegt Rückbildung aus älterem *lwaat-* mit Abtrennung der Richtungspräposition *l-* vor; vgl. französisch *chez* (aus *casa[m]*) „zu, bei“, aber *de chez* „von (bei)“. Ich lasse die auffallende Form vorerst bewusst ausser Betracht. Zu ihrer Deutung s. u. VIII. Hebräisch

^ʔoot- ist nach indes allgemeiner Auffassung auf eine Grundgestalt *aat reduzierbar; ^ʔät- stellt deren drucklose Constructus- bzw. Nominalisform, für welche *^ʔat vorauszusetzen ist (vgl. *yädkäm*: *yaad*, ferner Bergsträsser 1918: 59). Hier gewinnen wir ein lautliches Indiz für den historischen Vorrang der Pronominalisform: Den Weg von *^ʔaat- zu *^ʔat- (dann weiter zu ^ʔät-) erlaubt das bekannte altsemitische Gesetz von der Kürzung langer Vokale in geschlossener Silbe; der umgekehrte hingegen ist kaum nachvollziehbar; woher sollte die „restituierte“ Länge stammen? Man würde, von anderen Denkbareiten einmal abgesehen, eher *at-, später *aat- (wie *yaad*[=ii]) erwarten.

Die -t-Gruppe bietet mithin für Vergleichszwecke:

^ʔyt

yt, ohne Zweifel = *yaat*

*aat.

Der Zusammenschluss dieser Gebilde in einer Rekonstruktionsformel resultiert in:

(^ʔV[V])y/^ʔaat.

Den ersten Vokal fordert das Silbengesetz des älteren Semitischen. Bezüglich seiner Qualität ist zunächst nichts zu ermitteln.

Die beiden Vertreter des -aa-Typs sind auf Anhieb formalisierbar auf:
^ʔ/kiiyaa.

Passt man beide Formeln übereinander, so erhält man:

(^ʔ/kii)y/^ʔaat.

Dies ist nun freilich ein rechtes Unding und führt schwerlich weiter.

V

Bleibt nur, die Syntax zu befragen.

Es versteht sich, dass dabei Beschränkung auf die gut dokumentierten Sprachen geboten ist, d.h. das Hebräische, Aramäische, Arabische und Äthiopische. Die reinen Inschriftensprachen fallen fort. Fürs Altaramäische s. aber immerhin Degen (1969: 95–97), fürs Phönikisch-Punische Friedrich-Röllig (1970: 138–139). Hier wie dort entspricht der – naturgemäss kärgliche – Befund dem „purgierten“ hebräischen. Vgl. u. VI.

Vorweg bereits kann man sagen:

Die Notae verhalten sich überall analog der Mehrheit der ganz gewöhnlichen Präpositionen. Fürs Arabische und Äthiopische bestehen allerdings Gebrauchsrestriktionen: Der Status nominalis wird nicht gebil-

det (zum Aramäischen vgl. u. VI). Nun ist dieser gemäss unserer Arbeitshypothese (III) ja auch sekundär. Seine Entstehung veranschauliche die folgende – grob vereinfachende; der Vorgang ist zudem in erheblich frühere Zeit zu setzen – hebräische Gleichung:

^ʿ*imm-oo* „mit ihm“: ^ʿ*im-ham-mäläk* „mit dem König“ = ^ʿ*ät-käm* „euch (Akk.)“: *x*; *x* = ^ʿ*ät-ham-mäläk* „den König“.

Faktische Synchronwertung des arabischen ^ʿ*iyyaa=* als Präposition belegt Fischer (1931: 211–214; 1932: 364–365), freilich ohne selbst zu dieser Deutung zu gelangen:

^ʿ*iyyaaka yu^ʿbadu* (Lesart für ^ʿ*iyyaaka na^ʿbudu*, (Sure 1,5[4]) wörtl. „dich wird verehrt“; ^ʿ*iyyaaka yuraadu* „auf dich ist’s abgesehen“; ^ʿ*iyyaahu^ʿuriida bi-qawlihim...* „er ist gemeint, wenn man sagt...“.

Stets liegt unpersönliches Passiv vor. Die Bedingung für dessen Nutzung lautet jedoch im Normalfall: + p r ä p o s i t i o n a l e Näherbestimmung (Reckendorf 1921: 358–359; vgl. 1895: 321–323).

Genau Gleiches gilt für biblisch-hebräische Passivkonstruktionen des Typs: *yuttan^ʿät-haa-^ʿaaräs haz-zoot* „es werde dieses Land gegeben = man gebe dieses Land“ (Num. 32,5). Ihnen gegenüber steht das persönliche Passiv. Fälle wie: *w-loo tinnaaten^ʿät-haa-^ʿiir haz-zoot* „diese Stadt wird nicht gegeben werden“ (2 Kön. 18,30) sind Kreuzungen der beiden Möglichkeiten. Müller (1985: 403–410) sucht in solchen und vergleichbaren Wendungen Reste ergativer Konstruktionsweise mit obligatorisch formal vom Agens abgesetztem Patiens. Zur Erklärung zumindest des unpersönlichen wie auch des „gemischten“ Passivs ist, wie man sieht, diese Annahme nicht zwingend.

Eine zweite allgemeinere Feststellung lässt sich noch treffen:

Die Dependenz der Notae ist im Regelfalle determiniert. Fürs Personalpronomen ist dies ohnehin und von vorneherein klar. Beim Substantiv hingegen gibt es – wohl scheinbare – Ausnahmen. Sie im einzelnen zu diskutieren, ist hier nicht der Ort; ich verweise auf Brockelmann (1956: 87–88), Bossong (1985: 315) und insbesondere Khan (1984: passim, jeweils die Abschnitte zum Althebräischen); geltend gemacht werden sowohl semantische (generelle Determination, Animatheitsinhärenz) wie auch texthierarchische (Vorder- versus Hintergrund) Argumente. Wie immer dem nun sei, an der übergeordneten Norm ändert es natürlich nichts.

Woraus sich ein neuerliches Indiz für die Ursprünglichkeit der Suffixverbindungen ergibt (vgl. o. III, IV): Die weitgehende Einschränkung der Status nominales, speziell des hebräischen, auf die Konstruktion mit determiniertem Substantiv kann mit dem kategorialsyntaktischen Wert der

Notae als Präposition nicht gut zu tun haben, muss vielmehr auf wenigst anfänglich vor-, wo nicht alleinherrschende Gebrauchsweisen zurückgeführt werden, bei welchen die Determination der Dependenz von selbst gegeben war. Hierfür bietet sich einzig das Pronominalsyntax an.

Diese, in den Nominalis gewissermassen mitgeschleppte, deiktische Funktion erlaubt es endlich, noch vor Eintritt in die Besprechung der Primärsyntax der Partikeln eine auffallende Erscheinung im insbesondere jüngeren Bibel-, im Samaritanisch- und im Mittelhebräischen zu klären und als Spätentwicklung zu erweisen, ich meine *ʾät-* als „Nota Subjecti“ (vor allem Meyer 1973: 139–142 [dort die ältere Literatur]; Polzin 1976: 32–37; vgl. Thorion-Vardi 1986: 423–424; Wernberg-Møller 1988: 162–164; Segal 1927: 42, 202).

Das Hebräische besitzt ja seit alters zwei Techniken zum Ausdruck des nominalen direkten Objekts:

1. Funktionskennzeichnung durch Position oder Kontext. Das Objekt selbst ist determiniert oder indeterminiert. In ersterem Falle können wiederaufnehmende Pronomina erscheinen.
2. Setzung der Nota. Das Objekt ist üblicherweise determiniert.

Kreuzt man die beiden Konstruktionen, so erkennt man, dass die Partikel in ihrer Stellung als Akkusativmarkierung ohne weiteres als überflüssig empfunden, daher infolge der ihr, wie vorgeführt, nun einmal innewohnenden deiktischen Kraft der Umdeutung in Richtung auf Verstärkung der Determination ausgesetzt und, die Missdeutung vollzogen, aus ihrem ursprünglichen syntaktischen Zusammenhang gelöst werden konnte. Diesem freilich entstammt die (vorläufige? s.u. den nächsten Absatz) Unmöglichkeit, dem Gesamtausdruck eine Präposition oder ein Nomen regens vorzuführen, weshalb sich denn auch kein generelles Nominaldeterminativ herausbildete, sondern neben der „Nota Objecti“, die dadurch natürlich ihren Status verlor, nur die „Nota Subjecti“. Den Ansatz der Entwicklung beim nominalen Syntagma erzwingen Semantik wie Morphologie: Einerseits bedarf das Personalpronomen kaum je der weiteren Determination, andererseits verbindet sich die Nota nie mit dessen selbständigen Formen, sondern nur und überdies verschiedenförmig mit den entsprechenden Suffixen. Bestätigt wird das, obwohl die Übertragung des Verfahrens aufs Pronomen sehr wohl denkbar gewesen wäre, durch das prinzipielle Fehlen einer „Nota Subjecti Pronominalis“ (Zu Hagg 2,17 und Ez 10,22 vgl. Gesenius 1909: 381²; zu letzterem noch Nebe 1973: 260). Den Demonstrativwert von *ʾät-*, wie Meyer es tut, auf das Strukturelement

t zu fixieren, finde ich für diese Spätzeit keinerlei Anlass (vgl. noch u. VII, Ende).

Ähnlich erklärt sich die mischna-hebräische Demonstrativwendung ^ʔ*oot=oo* (*hab-*)*bayit*, ^ʔ*oot=aah* (*haš-*)*šaaʿaa* usw. „eben jenes Haus“, die nämliche Stunde“. Sie kopiert, wie schon aus der Fakultativität der Artikelsetzung hervorgeht, den spätaramäischen Typ *bnay baytaa* „er baute es, Haus“ (vgl. Nöldeke 1966: 218). Als objektsdeterminierendes Syntagma in der Herkunftssprache nach Herabsinken von deren Statusdeterminatus-Endung zum blossen Nominalisator notwendig, war er im Hebräischen allenfalls hervorhebende Variantkonstruktion. Das gestattete, ihn unter Aufwertung der Nachdrücklichkeit zur Demonstrativität aus der Objektsfunktion freizusetzen und, im Gegensatz zu ^ʔ*ät-* (s.o.), ohne Einschränkung zu generalisieren. Letzteres geht wohl auf Rechnung des Verlusts eines Gefühls für den Zusammenhang zwischen suffigierter Nota und neugewonnenem Demonstrativ.

Zur Entlastung der späteren, eigentlichen Diskussion schliesse ich einiges Verwandte gleich an:

Das jüdisch-aramäische und christlich-palästinische, in Ma^cluula noch als *hooṭe* usw. vertretene und seinerseits aus der Nota entstandene Demonstrativum *yaat=* + Suffix der 3. Person (Brockelmann 1913: 229; Schulthess 1924: 33; Dalman 1905: 113; Spitaler 1938: 57) verdankt die Entwicklung der Bedeutung „selbst“ Nachdruckskonstruktionen der Art (Beispiel ad hoc) *qaṭleh yaateh* „er tötete i h n (sogar ihn, selbst seine Person usw.)“, wo es, da das Verbalsuffix ja die Objektsfunktion trug, wie ein beliebiges, determiniert gedachtes und natürlich kasusindifferentes Substantiv, leicht als blosser Suffixapposition gefasst werden und dadurch zur syntaktischen Unabhängigkeit gelangen mochte. Ganz ebenso hat man sich, im Rahmen der jeweiligen Sprache, den Entstehungsgang sowohl von ägyptisch-arabisch *šuurtaḳ ʔiyyaak* „deine Gestalt bist du selbst“ (Brockelmann 1913: 228) und äthiopisch *wēʔətu kiyahu* „er selbst“ (Dillmann 1865: 869) vorzustellen. Äth. ^ʔ*albäso ʔalbasä kiyahu* „er bekleidete ihn mit seinen eigenen Kleidern“ (Prätorius 1886: 25; Dillmann 1899: 303) ist, wenn wirklich genitivisch, entsprechend zu interpretieren: „die Kleider von ihm/sich selbst“. Eine Urbedeutung „Selbst“ für die Notae kann man aus all dem keinesfalls herauslesen.

Der Wert „jen-“ wird für aramäisch *yaat=* + Suffix der 3. Person in der Verbindung mit nachfolgendem nominalen Objekt erzeugt, d.h. in ganz der gleichen Weise wie für hebräisch ^ʔ*oot=* (s.o.). Das Äthiopische bietet auch hier exakte Parallelen (Dillmann 1865: 870; 1899: 303).

Die bislang aufgeführten Eigentümlichkeiten in der Syntax der Notae, einschliesslich der Verbindung mit dem unpersönlichen Passiv, haben sich also sämtlich aus älteren Funktionsweisen herleiten lassen. Für unsere weiteren Überlegungen sind sie demzufolge irrelevant.

VI

Überblicken wir, was uns verbleibt. Ich ordne die Sprachen dazu im Sinne der Prioritätsthese. Sie ist, wie man gesehen hat, dreifach fundiert (III, IV, V).

A) Arabisch (Brockelmann 1913: 324; Fleischer 1885: 385, 504; Fischer 1931; 1932: 363–365; vgl. Fischer 1972: 127).

Die Nota steht

1. zur nachdrücklichen Objektshervorhebung: *ʔiyyaaka na^cbudu* „d i c h verehren wir“;
2. zur Vermeidung von Doppelsuffigierung: *nu^cṭihim ʔiyyaahu* „wir geben ihn ihnen“;
3. wenn Suffigierung nicht möglich, z.B.: *wa-ʔiyyaa=* „mit ...“;
4. beim „Akkusativ des Ausrufs“, z.B.: *ʔiyyaaka wa-/ʔan ...* „hüte dich vor/zu ...“. Dies Syntagma passt zwar recht gut zum Bisherigen, scheint aber aus anderem historischen Hintergrund erwachsen (Reckendorf 1895: 334–340; 1921: 108–114; Brockelmann 1913: 16–17; Fischer 1931: 225).
5. zum Ausdruck des grammatischen Prädikats in Nominalsätzen bei gleichzeitiger Hervorhebung des Subjekts (welches realiter die Neuaussage, mithin logisches Prädikat): *hiya ʔiyyaahaa* „sie ist es“. Das lässt sich am einfachsten als Ausweitung des Gebrauchs des emphatischen Akkusativs (4) begreifen. Solche Strukturen müssen dem Gebrauch von *ayyaa= / iyyaa=* + Suffix als Kopula in sudanarabischen Dialekten zugrunde liegen (Reichmuth 1983: 109); aus diesem mit Retsö (1987) auf ein allgemeingültiges Wechselspiel zwischen Kopula- und Objektspronomina zu schliessen, halte ich freilich nicht für vertretbar. Nächstvergleichbar ist wohl nordafrikanisch-arabisches *ʔaa=ni...* usw. „ich bin ...“ usw. aus „sieh mich (als) ...“ (Singer 1984: 258–259; Marçais o.D.: 444–445).

Befund:

(1) – (3) sind offenbar ursprünglich; (4) tritt zwar wohl von aussen hinzu, fügt sich jedoch ins System; (5) folgt erst aus (4). Als Primärfunktion von ³*iyaa*= ergibt sich die fakultativ nachdrückliche Kennzeichnung des Akkusativs der Personalpronomina.

B) Äthiopisch (Brockelmann 1913: 324–325; Dillmann 1899: 303; vgl. 1865: 869–870).

Die Nota steht

zur Hervorhebung des personalpronominalen Akkusativs; gleichzeitige Suffigierung am Verb ist zulässig, doch nicht obligatorisch: *kiyahu bahtito tamläk* „ihn allein sollst du anbeten“, *kiyakä täšahälä-kä* „deiner hat er sich erbarmt“, *tēlakäni kiyayä* „dass du mich sendest“.

Da die sonstigen Verwendungsweisen (o. V, gegen Ende) ausnahmslos als sekundär erwiesen wurden, ist hierin ihre Hauptfunktion zu sehen. Das stimmt bestens zum Arabischen.

C) Aramäisch (Brockelmann 1908: 315; 1913: 326; Bauer-Leander 1927: 258; Dalman 1905: 110–111, 360; Schulthess 1924: 33; Degen 1969: 95–97; Sekundärfälle oben V, gegen Ende).

In der Suffixverbindung steht die Nota zur Wiedergabe des freien pronominalen Akkusativs; Nachdruck ist vielleicht für die altaramäischen Belege konstatierbar, bereits der Relativsatz Dan 3,12 *dii manniitaa yaathoon* „welche du eingesetzt hast“ hat ihn schwerlich. Die spätere enklitische Verwendung (*pyysntk* „wir haben dich besänftigt“, *qtlytwn* „er hat sie getötet“) weist auf völligen Verlust. Man wird vorsichtig formulieren: *yaat*= steht früh in freiem Wechsel mit den Verbalsuffixen.

Der Status nominalis lebt allein in älterer Sprache, wo er sich wohl nur dem determinierten Substantiv verbindet; die jüngere folgt in vom Hebräischen beeinflusster Literatur dessen Gebrauch; ansonsten scheint die Konstruktion hier kaum noch heimisch zu sein.

D) Hebräisch (Brockelmann 1913: 325; 1956: 87–92; Sekundärfälle o. V).

Als Pronominalis steht die Nota

1. zur Hervorhebung des Akkusativs: Gen 24,14 ³*ootaah hookaḥtaa* „s i e hast du zubestimmt“, Gen 12,12 *w-haarguu* ³*ootii w-³ootak yḥayyuu* „so werden sie mich töten und dich am Leben lassen“, Gen 12,20 *wa-yšallḥuu* ³*ootoo w-³ät-³ištoo*;

2. zur Vermeidung der Doppelsuffigierung: 2 Sam 15,25 *w-hir* ³*anii* ³*ootaah* „und wird mich sie sehen machen“;

3. zur Vermeidung komplexer Allomorphik etwa in der 2. Pl. Perfekt oder bei 3. und 2. Pl. f. Imperfekt;
4. nicht selten ohne erkennbaren Grund anstelle eines Verbalsuffixes. Das konnte leicht von den Fällen unter (3) veranlasst werden.

Der Nominalis bezeichnet einzig fakultativ das in der Regel determinierte substantivische Objekt.

Die Bilanz ist eindeutig:

Die Notae Accusativi dienen in erster Linie der (teilweise nachdrücklichen) Darstellung des selbständigen pronominalen Akkusativobjekts.

Die nominalen Fügungen, wo überhaupt vorhanden, erwecken auch in syntaktischer Hinsicht den Eindruck der Zweitrangigkeit. Entschiedenstes Anzeichen hierfür ist die Wahlfreiheit in ihrer Setzung.

VII

Das Ergebnis verweist unmittelbar aufs Gebiet der freien Obliquus-pronomen des Semitischen.

Den vollständigen Satz derartiger Formen, Genitiv-Akkusativ und, wenn auch gebrauchstrengiert, Dativ, bietet allerdings nur das Akkadische (v. Soden 1952: 40–42; 1969: 6–7).

Spuren für wie im Akkadischen *-t*-haltige Genitiv-Akkusativ-Formen lassen sich aber auch in den jüngeren Sprachen entdecken: Das Ugaritische hat sie für die 3. Personen voll funktionsfähig bewahrt (Gordon 1965: 35–36); das Fehlen der übrigen mag auf den Zufälligkeiten der Belegsituation beruhen. Vergleichbare Bildungen des Altsüdarabischen sind bereits demonstrative Adjektive (Beeston 1962: 47; Höfner 1943: 37–39). *-t*-Formationen als Subjektspronomen der 3. Person zeigen das Altkanaanäische (Albright 1954: 229 [Nr. 18]), das Phönikische (neben den „normalen“, Friedrich-Röllig 1970: 45–46), arabische Dialekte (Barth 1913: 17) und das Äthiopische (da die Plurale durchgehend sekundär, nur Sg. *wēʾētū*, *yēʾēti*, welche zweifellos mit Albright [1947: 156³¹] auf **huʾatuu*, **hiʾatii* zurückzuführen sind; für die Herleitung sollte man allerdings eher End- als Initialbetonung annehmen, da dadurch sowohl der Abfall der ersten Silbe als auch die vokalharmonische Angleichung des *a* an den Folgevokal einsehbar werden; weiters muss Schwund von *ʾ*, das folglich orthographisches Relikt, angenommen werden, um die Übergangskonsonanten *-w-* und *-y-* zu erzeugen; der Auslaut wiederum richtete sich nach dem der ursprünglichen Subjektspronomen, wohl **huu* und **hii*, die selbstverständlich nicht von einem Tag auf den anderen obsolet, vielmehr

gewiss noch längere Zeit hindurch als Schwachtonformen weiterbenutzt wurden. Vgl. neuassyrisch *šūutuū, šīiti*). Der Typ stellt eine Repersonalisierung älterer Demonstrativa dar. Solche aber konnten aus 3. Personen stets dann erdeutet werden, wenn der ja scheinbar indeklinable Obliquus des Pronomens in Apposition entweder zu einem Suffixpronomen (etwa: „... ihn, nämlich jenen“) oder zu einem Nomen stand (etwa: „... i h n = jenen, den Mann“). Vgl. die – entwicklungsgeschichtlich natürlich weit jüngere – Ausbildung von aram. *yaat* = „Selbst“ und „jen-“ o. V, gegen Ende. Parallel zu dieser Uminterpretation ist mit dem Aufkommen neuer Verfahrensweisen zum Ausdruck des betonten pronominalen (Genitivs und) Akkusativs zu rechnen: Phönikisch wie Äthiopisch besitzen denn auch die suffigierte Nota, ersteres belegt obendrein den Konstruktionstyp mit dem Possessivsuffix apponiertem Subjektspronomen für den Genitiv (Friedrich-Röllig 1970: 145, *bynty ʾnk* „in m e i n e n Tagen“), während das Äthiopische hier andere Wege eingeschlagen hat (Dillmann 1899: 304; vgl. aber auch o. V, gegen Ende).

Das sind, meine ich, Hinweise übergenug auf die Existenz zumindest (genitivisch-)akkusativischer, selbständiger Obliquuspronomina in der Vorstufe sämtlicher Semitensprachen. Künftig setze ich daher diesen Sachverhalt voraus.

Womit es freilich an der Zeit ist, die – sit venia locutioni! – Katze endgültig aus dem Sack zu lassen:

Ich behaupte nämlich, dass die klassischen Notae Accusativi mit diesen freien pronominalen Akkusativen nicht nur in irgendeiner Weise verwandt, sondern vielmehr, dass sie, historisch gesehen, mit ihnen ganz einfach identisch sind. Ihre jeweils real vorliegende Gestalt haben sie allerdings auf äusserst vertrackte Weise erlangt.

Den Einzelentwicklungen nachzuspüren, will ich in den – zugegebenermassen höchst hypothetischen – Folgeabschnitten versuchen.

Auf die Herkunft der Strukturkerne in den Ausgangsformen näher einzugehen, erübrigt sich: Ihre hinweisende Natur erhellt schon allein daraus, dass sie eben das Personalpronomen, mithin die Grunddeixis aufbauen; darüberhinaus lässt sich bei Vermeidung semito-hamitischer, bzw. afroasiatischer Spekulation ohnehin kaum etwas sagen.

VIII

Als heuristisches Modell benutze ich die akkadischen (Genitiv-) Akkusativpronomina. Ich wiederhole und betone: als Modell! Innerak-



kadisches wird folglich nur insoweit zur Sprache kommen, als es für unseren Zweck von Belang ist.

Wir dürfen uns obendrein mit den Singularformen begnügen. Sie lauten:

1. c. *yaati*
2. m. *kaati* (archaisch)
ku(w)aati (altassyrisch)
2. f. *kaati*
ku(w)aati (altassyrisch)
3. m. *šuaati*
šuaatu (Nebenform)
3. f. *šuaati*
šiaati (Nebenform).

Die genauere örtliche, zeitliche und stilistische Verteilung der einzelnen Bildungen braucht uns hier nicht zu interessieren; es geht ausschliesslich um die grundsätzliche Möglichkeit der jeweiligen Formation. Desgleichen ausser Betracht fallen die Kontraktionsformen der 3. m. und f. *šaatu/i*.

Die vollständige Übereinstimmung der 1. Person mit späterem aramäischem *yaat-* + Suffix eben dieser springt sofort ins Auge. Altsemitische Auslautvokale konnten bekanntermassen ancipites sein, daher stört die überlieferte akkadische Kürze nicht. Brockelmann (1908: 314; dagegen Rundgren 1955: 172–173) impliziert die Identität, wenn er die Entstehung letztlich aller akkadischen Genitiv-Akkusativ-Formen aus zunächst einer fälschlichen Gleichsetzung des (generell deiktischen?) Elements *yaa-* mit der Variante *-ya* des Pronominalsuffixes und nachfolgenden Analogieerscheinungen erklärt. *-ti* ist für ihn offensichtlich der Träger der Personalbedeutung. Das kann aber nicht gut sein. Die Gegenüberstellung mit dativischem *-šim*, das man ungern gerade von Basispronomina herleiten wird (vgl. v. Soden 1952: 41; 1933: 118–121), erweist es klar als den der Kasusfunktion. Das aus den Amarna-Tafeln als ursprünglichere 1. Plural beigezogene *yatinu* ist weit eher Umgestaltung dieser nach dem Muster der 1. Sg., wo nicht gar bereits eine Ausbildung der Nota pronominalis (s.u. und vgl. aus gleicher Quelle den Obliquus 1. Sg. *yaat-iia* [*ia-ti-ia*], Rainey 1978: 73 [mit Übernahme der „pseudonominalen“ Deutung durch Chicago Assyrian Dictionary], sowie den potentiellen Ansatz zur zumindest formalen und nach bisheriger Kenntnis nur „ostsemitisch“ denkbaren „Nota Dativi“ über entsprechende *yašia*, *yašinu*, Böhl 1909: 26–27; Knudtzon 1915: 1419–1420).

Ich schlage eine andere Fehlanalyse vor, nämlich in *yaat=* einerseits und Suffix 1. Sg. *-i(i)* andererseits (*yaat=iya!*). Dadurch würde *yaat=* als unveränderliches Akkusativkennzeichen isoliert und zu beliebiger Suffixverbindung frei, also auch **yaat-ka* usw., eine Reihe, in die im übrigen *yatinu* sich bestens einfügte. Mutatis mutandis spiegelt dies aufs genaueste die Situation im nicht allerältesten Aramäischen wider. Dessen Nota ist also schon hier gewonnen.

Hervorhebungskonstruktionen wie *ušašbiranni yaati* „mich hat er aussprechen lassen“ (d.h. mit dem Objektssuffix *n a c h* gesetzter Apposition des selbständigen Akkusativs), im Akkadischen wohl seltener und gehoben (v. Soden 1952: 43), in Sprachen mit anderer Wortgrundstellung jedoch gewiss recht üblich, legen für den gesamten Objektskomplex eine Aussprache wie etwa *-niyyaati(i)* nahe. Fragen wir uns, wie der jeweilige Sprecher eine Synchronanalyse derartiger Verbindungen hätte vornehmen müssen, so erhalten wir drei verschiedene Möglichkeiten:

1. *-ni(i) + iyaati(i)* mit der Variante *-ni(i) + ʔiyaati(i)*. ʔ würde im Anlaut des zweiten Bestandteils kraft semitischer Silbenregel (keine anlautenden Vokale!) automatisch auftreten.
2. *-ni(i) + yaati(i)*. Vgl. o. *yatinu*.
3. *-ni(i) + -y- + aati(i)*, wobei *-y-* Ersatz für intervokalisch geschwundenes ʔ. *aati(i)*, wenn einmal isoliert, muss seinerseits ʔ-erhalten.

(1) macht den Anlaut der altaramäischen, der phönikischen und (da diese für uns hierher gehört) der arabischen Nota verständlich. (2) entspricht der sozusagen normalen, oben für die Form des späteren Aramäisch in Anspruch genommenen Ableitung. (3) erklärt hebräisch ʔoot- (vgl. o. IV). Mit anderen Worten: Drei der im nachhinein dokumentierten Notaformationen, ʔyt-, *yaat=* und ʔoot-, könnten ohne weiteres vom selbständigen Objektspronomen der 1. Person Singular (der jeweiligen Sprache, vgl. o. VII) ausgegangen sein.

Aus Gründen der pronominalen Hierarchie (zu deren Feinheiten und eventuellen Störungen s. Plank 1985) ist es sinnvoll, den Ausgangspunkt derartiger Entwicklungen in der 1. Person Singular zu suchen. Er muss jedoch nicht unbedingt dort liegen: Objekte der dritten Person beispielsweise sind zahlenmäßig wesentlich häufiger als solche der ersten und zweiten. Ich stehe daher nicht an, zur Deutung des „jüdischen“ *wt=* nunmehr die 3. Sg. m. zu bemühen.

Zuvor aber wieder ein Blick aufs Akkadische:

Dessen (2. und) 3. Personen lehren, dass der Auslaut der hier interessierenden Obliquusformen analogische Veränderungen erlitten hat, sei es nun nach den Subjektspronomina, sei es nach den Suffixen. Das diene sichtlich der anfänglich unvollkommen durchgeführten Genusunterscheidung. Als „neue“ Endungen erscheinen in der 3. Sg. m. *-u*, f. *-i*, letzteres freilich alt und ursprünglich genusindifferent, jedoch kontrastiv reinterpretiert.

Unsere Notasprachen besitzen, bzw. besaßen durchweg *h*-stämmige Pronomina der dritten Person (s.o. VII zum Äthiopischen). Die entsprechende Umgestaltung einer *-t*-Bildung der 3. Sg. m. würde folglich etwa **huʔa(a)tuu* oder **huwa(a)tuu* gelautet haben. Setzt man dieses Gebilde in Apposition zum Verbalsuffix *-huu*, so resultiert die Abfolge **-huu huwaatuu* u.ä., in der eines der beiden *hu(u)* via Haplologie leicht ausstossbar war. Die Neuanalyse der Restform erbrächte: Suffix *-huu* + freie Obliquusform **waatuu*, oder, wofern *w-* als Gleitlaut begriffen (vgl. o.), **aatuu*. (*-huu* ist selbstverständlich auch fürs Aramäische zunächst anzusetzen, cf. noch im Syrischen *malk=aw*, *nebnee=w*). Aus der Endung liess sich nun wieder *-huu* mit „assimiliertem“ *-h-* herauslösen und durch ein beliebiges anderes Suffix ersetzen. Es bleibt *waat=*, die „jaidische“, und **aat=*, die Vorform der hebräischen Nota, für welche also auch dieser Deutungsweg besteht. Langvokal für *waat=* bestätigen aramäisch *lwaat=*/- „zu, bei“ und (*ʔa*)*kwaat=*/- „wie“, die, bereits von Brockelmann tentativ hierher gestellt (1908: 314¹; vgl. Garr 1985: 115–116, der auch auf Zusammenhang mit ugaritisch *hwt* hinweist), zwanglos auf die Verbindung der jeweiligen Präposition mit dem Obliquuspronomen der 3. Sg. m. reduzierbar sind: **lahuwaatuu* etc. Intervokalisches, bzw. später postkonsonantisches *-h-* konnte fallen; für die Neuwertung des Auslauts als Suffix 3. Sg. m. dürfte schon der Analogiedruck seitens anderer Präpositionen gesorgt haben.

Damit hat sich aber die gesamte, auf *-t* endigende Gruppe der Akkusativpartikeln letzten Endes aus den allenorts vorauszusetzenden pronominalen Genitiv-Akkusativ-Obliqui herleiten lassen. Gewiss mögen Einzelheiten des hier in wie gesagt stark hypothetischer Weise dargestellten Entwicklungsgangs anders verlaufen sein – so ist z.B. durchaus mit einem zeitweiligen Nebeneinander mehrerer Nota-Formen zu rechnen; man vergleiche etwa *yatinu* (s. auch o.) und akkusativisches *ʔat(t?)unu* (s. auch u.) aus den Amarna-Briefen –; an seiner grundsätzlichen Plausibilität scheint mir schwerlich zu rütteln.

Brockelmann (1908: 315) bringt vermutungsweise den mittelbabylonischen Genitivexponenten *ʔattuu=* in Zusammenhang mit dieser Gruppe

(vgl. v. Soden 1952: 46, 244, 163; 1939: 62–68, insbes. 67; 1964–1981: s.v. *attu[m]*). Was die akkusativischen Amarna-Belege angeht, so trifft das auf funktioneller Ebene jedenfalls zu; ich sähe in ihnen freilich lieber Nota-Varianten, vgl. den vorigen Absatz. Für die Possessivbasis aber sei eine innerakkadische Entwicklungsmöglichkeit hier wenigstens angedeutet: Sie könnte ihrerseits über einen vergleichbaren Prozess von Haplogien und Metanalysen aus dem femininen Singular der selbständigen Possessive abgeleitet werden (v. Soden 1952: 45), z.B. **-ka kattu* zu **-kattu*, dieses reanalysiert als **-ka attu*, entsprechend **-i(i) yattu* verstanden als **-i(i) attu*. Zur Benutzung der Femininform anstelle des normalerweise vorzuziehenden Sg. m. hätte dessen praktisch minimale Lautgestalt genötigt.

IX

Zur Diskussion stehen noch arabisch *ʿiyyaa-* und äthiopisch *kiya-*. Der *A n* laut des ersteren hat seine Erklärung bereits gefunden (VIII); der des zweiten ist vorerst dunkel. Von den bislang vorgebrachten Deutungsversuchen (vgl. Leslau 1987: s.v. *kiya*) erscheint mir allein der Bauer'sche (1914: 371) vielversprechend: Im *ʿi(y)-* eines älteren *ʿiyyaa=ya* „mich“ (= arab.) sei nach wie vor das Suffix 1. Sg. erkannt worden, daher *ʿiyyaa=ka* „dich“ (= arab.) das Grundelement *k-* dessen der 2. (Sg.) vorgefügt erhalten habe, um daraufhin verallgemeinert zu werden. In dieser Form ist das kaum haltbar; solange nämlich eine solche Identifikationsmöglichkeit bestand, durfte sie nicht leicht auf die 2. Sg. beschränkt bleiben; es wären vielmehr, wenigstens für den Singular, je nach Person verschiedene Notae ausgebildet worden, die, gewissermassen neue selbständige Pronominalakkusative, obendrein einige Ähnlichkeit zu den ursprünglichen aufwiesen. Von da ausgehend erst hätte Generalisierung statthaben können, bei der dann die 2. Person den Sieg davontrug (vgl. u.). Ich sehe in der Voraussetzung einer derart komplexen und relativ spät anzusetzenden Prozedur freilich einen unnötigen Umweg, meine aber, dass Bauers Hypothese sehr wohl die korrekte Suchrichtung angibt: die zweite Person Singular.

Wir greifen hier nochmals auf unser akkadisches Modell (! o. VIII) zurück und aus diesem die altassyrische 2. Sg. *ku(w)aati* heraus. Da *-u(w)* in der 2. Sg. eigentlich nichts zu suchen hat, ist die Lautgestalt schwerlich anders denn als analogische Umbildung nach der statistisch vorrangigen 3. Sg. *šuaati* zu fassen (hierher wohl auch Dativ *-kum*: *-kim* nach *-šum*: *-šim*). Das führt aber alsbald zu der Frage: Warum denn nicht auch einmal Analogie zur hierarchisch vorrangigen 1. Sg.? Das Resultat wäre in etwa

**kiy(y)aati*. Dieses nun, nach der in VIII aufgezeigten metanalytischen Methode behandelt, verschaffte uns in **kiy(y)aat*= eben jenen Status pronominalis, dessen wir zum Verständnis eines *k*-Anlauts bedürfen; er wird deshalb fürs Folgende als „reale“ Protoform mit Gültigkeit jedenfalls im voräthiopischen Bereich akzeptiert.

Problematisch ist allenfalls die Verallgemeinerung der 2. Person. Zum einen sei hier auf arabische Fern-Deixen mit (nur hineininterpretierten?) Suffixen eben dieser verwiesen (*daalikum* usw., Fischer 1972: 128, 129). Zum anderen lässt sich wie folgt theoretisieren: Der zur 1. Person gehörenden und von daher hierarchisch hochwertigen (vgl. o. VIII) „Hier“-Deixis stehen die gemeinsam statistisch überwiegenden Deixis für „Da“ (2. Person) und „Dort“ (3. Person) praktisch als Block der Bedeutung „Nicht-Hier“ gegenüber. Innerhalb eines solchen Blockes kann sich jedoch erneut der Gegensatz zwischen Hierarchie (vorzugsweise 2. Person) und Statistik (3. Person) ergeben. Mit anderen Worten: Die Sprechergemeinschaft sieht sich vor mehr oder weniger gleichgewichtigen Alternativen. Ihre endgültige Entscheidung allerdings ist bei Fehlen von Detailinformation nur unter das (wohlgemerkt!) Etikett „historischer Zufall“ einzuordnen.

Wie auch immer es im einzelnen dazu gekommen, fürs Protoäthiopische muss die 2. Sg. als Ausgangsbasis der späteren Nota gelten.

Wir halten bei **ʿiyyaat*= (VIII) fürs Arabische, **kiyyaat*= fürs Äthiopische (vgl. übrigens auch Dillmann 1899: 110). Nun lauten aber die Akkusativpartikeln beider Sprachen auf *-aa*-. Man denkt natürlich an den altakkadischen Genitiv-Akkusativ 3. Sg. m. *š/šuaa* (= *š/šuwaa*? V. Soden 1952: 41, 243). Nichts jedoch deutet auf die einstige Existenz entsprechender Bildungen für den hier in Rede stehenden Bereich. Die Form der äthiopischen Subjektspronomina der 3. Sg. sowie vereinzelt dialektarabisches Material weisen im Gegenteil auf ursprüngliche *-t*-Obliqui (s.o. VII). *-t*= ist folglich „wegzuerklären“. Dazu soll uns nun ein letztes Mal die so vielfach bemühte Metanalyse verhelfen:

Gerade unsere beiden Sprachen besitzen, in allerdings höchst eingeschränkter Verwendung, neben dem gewöhnlichen, arab. *-ii/(i)ya*, äth. *-(ē)yä/(-i)* (s.u.), ein zweites Suffix der 1. Sg. in Form *-ta*, *-ti*:

das Arabische die Vokative *yaa ʿaba=ta/i*, *yaa ʿumma=ta/i* „o mein Vater, meine Mutter!“ (Nöldeke 1904: 69–72);

das Äthiopische die Präpositionalverbindung *li-tä* „mir“; eigentlich Doppelsuffigierung: *li-i-tä* (Dillmann 1899: 359; etwas anders Brockelmann 1908: 307–308); die Suffixform *-i* neben *-(ē)yä* erweist für das Äthiopische nicht nur die parallele Objektsform *-ni* (gegen Dillmann 1899:

300–302), sondern auch (mit ihm: 360) die Wendung ʾēnb-i (neben ʾēnb-ēyā) „ich will nicht“.

Nöldeke sieht im *t* der Bildungen, einheimischen arabischen Grammatikern folgend, die Femininendung, zeigt sich aber mit der eigenen, nur semantischen Ableitung dieser aus ʾumm „Mutter“, das sie morphologisch nun gerade nicht bietet, nicht so recht zufrieden.

Ich ziehe es vor, *-ta* etc. als Variante zum Normalsuffix anzuerkennen, deren ursprüngliche Gebrauchsbedingungen freilich nicht mehr auszumachen sind. *-ta* (= äth. *-tä*) könnte dabei die ältere Form stellen, *-ti* ist Analogie zu *-ii*; die Kürze verdankt sich der bekannten Vokativapokope.

Wir verbinden nun die Konstrukte *ʾiyyaat- und *kiyyaat- mit dem gewöhnlichen Suffix 1. Sg. *-ii* zu *ʾiyyaatii und *kiyyaatii, lesen in diese das Variantsuffix **-tii* (ohne Apokope) hinein, trennen erneut, erhalten als Suffixträger ʾiyyaa- und kiyyaa-, das eine die arabische, das andere die äthiopische Nota, und sind damit am Ziel.

LITERATUR

(bis 12/90)

ALBRIGHT, W.F.

1947. „The Phoenician inscriptions of the tenth century B.C. from Byblus“, *JAOS* 67, 153–160.

1954. „Northwest-Semitic names in a list of Egyptian slaves from the eighteenth century B.C.“, *JAOS* 74, 222–233.

BARTH, J.

1913. *Die Pronominalbildung in den semitischen Sprachen*. Nachdruck Hildesheim: Olms 1967.

BAUER, H.

1914. „Semitische Sprachprobleme“, *ZDMG* 68, 365–372.

BAUER, H. u. P. LEANDER

1922. *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*. Nachdruck Hildesheim: Olms 1965.

1927. *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*. Nachdruck Hildesheim: Olms 1962.

BEESTON, A.F.L.

1962. *A descriptive grammar of epigraphic South Arabian*. London: Luzac.

BERGRSTRÄSSER, G.

1918. *Hebräische Grammatik*. I. Teil. Nachdruck Hildesheim: Olms 1983.

- BLAKE, F.
1915. „Studies in Semitic grammar“, *JAOS* 35, 375–385.
- BÖHL, F. M. TH.
1909. *Die Sprache der Amarna-Briefe*. Leipzig: Hinrichs.
- BOSSONG, G.
1985. „Zur Entwicklungsdynamik von Kasussystemen“, *FLH* 6, 285–321.
- BROCKELMANN, C.
1908. *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. I. Band. Nachdruck Hildesheim: Olms 1961.
1913. *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. II. Band. Nachdruck Hildesheim: Olms 1961.
1956. *Hebräische Syntax*. Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins.
- CORRELL, C.
1984. „Noch einmal zur Rekonstruktion des altäthiopischen Vokalsystems“, *LB* 93, 51–65.
- DALMAN, G.
1905. *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*. Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.
- DEGEN, R.
1969. *Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10.–8. JH. v. CHR.* Wiesbaden: Steiner 1969. (= AKM 38,3).
- DIEM, W.
1988. „Lautgesetze und Vokalismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Altäthiopischen“, *ZDMG* 138, 236–262.
- DILLMANN, A.
1865. *Lexicon linguae aethiopiae*. Nachdruck New York: Ungar 1955.
1899. *Grammatik der äthiopischen Sprache*. Nachdruck Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1959.
- DONNER, H. u. W. RÖLLIG
1966–1969 *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. Band I–III. Wiesbaden: Harrassowitz.
- EITAN, I.
1928–1929 „Hebrew and Semitic particles – continued“, *American Journal of Semitic Languages* 45, 49–63.
- FISCHER, A.
1931. „Grammatische arabische Miszellen. 2. Stück“, *Islamica* 5, 211–226.
1932. „Zu meinem Aufsatz ‚Grammatische arabische Miszellen‘. 2. Stück. I“, *Islamica* V, 363–375.
- FISCHER, W.
1972. *Grammatik des klassischen Arabisch*. Wiesbaden: Harrassowitz. (= PLO, NS 11).

- FLEISCHER, H.L.
1885. *Kleinere Schriften*. Des ersten Bandes zweiter Theil. Leipzig: Hirzel.
- FRIEDRICH, J. u. W. RÖLLIG
1970. *Phönizisch-punische Grammatik*. Rom: Pontificium Institutum Biblicum.
(= An. Or. 46).
- GARR, W.R.
1985. *Dialect geography of Syria-Palestine, 1000–586 B.C.E.* Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.
- GESENIUS, W.
1909. *Hebräische Grammatik*. Völlig umgearbeitet von E. KAUTZSCH. Nachdruck Hildesheim: Olms 1983.
- GORDON, C.H.
1965. *Ugaritic textbook*. Rom: Pontificium Institutum Biblicum. (= An. Or. 38).
- GREENBERG, J.H.
1978. „How does a language acquire gender markers?“, in J.H. GREENBERG (Hrsg.): *Universals of human language*. 3. Word structure, Stanford: Stanford Univ. Press, 47–82.
- HÖFNER, M.
1943. *Altsüdarabische Grammatik*. Leipzig: Harrassowitz. (= PLO 24).
- KHAN, G.A.
1984. „Object markers and agreement pronouns in Semitic languages“, *BSOAS* 47, 468–500.
- KNUDTZON, J.A.
1915. *Die El-Amarna-Tafeln*. 2. Teil. Nachdruck Aalen: Zeller.
- KÖHLER, L. u. W. BAUMGARTNER
1985. *Lexikon in Veteris Testamenti libros*. Leiden: Brill.
- LESLAU, W.
1987. *Comparative dictionary of Ge^cez*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- MACUCH, R.
1982. *Grammatik des Samaritanischen Aramäisch*. Berlin: De Gruyter.
- MARÇAIS, P.
o. D. *Le parler arabe de Djidjelli*. Paris: Adrien-Maisonneuve. (= Publications de l'Institut d'études orientales d'Alger 16).
- MEYER, R.
1973. „Bemerkungen zur syntaktischen Funktion der sogenannten Nota Accusativi“, in H. GESE u. H.P. RÜGER: *Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 137–142. (= AOAT 18).
- MÜLLER, H.
1985. „Ergativelemente im akkadischen und althebräischen Verbalsystem“, *Biblica* 66, 385–417.

NEBE, G. W.

1973. „Der Gebrauch der sogenannten ‚Nota Accusativi‘ ʾt in Damaskusschrift XV, 5.9 und 12“, *RdQ* 8, 257–263.

NÖLDEKE, T.

1904. *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*. Nachdruck Amsterdam: APA – Philo Press 1982.
1964. *Mandäische Grammatik*. Im Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen ... Bearb. v. A. Schall. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
1966. *Kurzgefasste syrische Grammatik*. Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen ... Bearb. v. A. Schall. DARMSTADT: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

PLANK, F.

1985. „Die Ordnung der Personen“, *FL* 19, 111–176.

POLZIN, R.

1976. *Late Biblical Hebrew*. Toward an historical typology of Biblical Hebrew prose. Missoula: Scholars Press.

PRÄTORIUS, F.

1886. *Aethiopische Grammatik*. Nachdruck New York: Ungar 1955.
1901. „Zur hebräischen und aramäischen Grammatik“, *ZDMG* 55, 359–370.

PUECH, E.

1982. „Note sur la particule accusative en phénicien“, *Semitica* 32, 51–55.

RAINEY, A.

1978. *El Amarna tablets 359–379*. 2nd ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

RECKENDORF, H.

1895. *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen*. Nachdruck Leiden: Brill 1967.
1921. *Arabische Syntax*. Heidelberg: Winter.

REICHMUTH, S.

1983. *Der arabische Dialekt der Šukriyya im Ostsudan*. Hildesheim: Olms. (= Studien zur Sprachwissenschaft 2).

RETSÖ, J.

1987. „Copula and double pronominal objects in some Semitic languages“, *ZDMG* 137, 219–245.

RUNDGREN, F.

1955. *Über Bildungen mit š- und n-t-Demonstrativen im Semitischen*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

SCHULTHESS, F.

1924. *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*. Nachdruck Hildesheim: Olms 1965.

SEGAL, M. H.

1927. *A grammar of Mishnaic Hebrew*. Nachdruck Oxford: Clarendon Press 1970.

SEGERT, S.

1986. *Altaramäische Grammatik*. Leipzig: Enzyklopädie.

SINGER, H. R.

1984. *Grammatik der arabischen Mundart der Medina von Tunis*. Berlin: De Gruyter.

SODEN, W. v.

1933. „Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen (Schluss)“, *ZA* 41, 90–183.

1939. „Die akkadische Adverbialisierung -atta(m), -atti“, *ZA* 45, 62–68.

1952. *Grundriss der akkadischen Grammatik*. Rom: Pontificium Institutum Biblicum. (= An. Or. 33).

1969. *Ergänzungsheft zum Grundriss der akkadischen Grammatik*. Rom: Pontificium Institutum Biblicum. (= An. Or. 47).

1964–1981 *Akkadisches Handwörterbuch*. Wiesbaden: Harrassowitz.

SPITALER, A.

1938. *Grammatik des neuaramäischen Dialekts von Ma^clūla (Anti-libanon)*. Nachdruck Nendeln: Kraus 1966. (= AKM 23,1).

THORION-VARDI, T.

1986. „ʔt nominativi in the Qumran literature?“, *RdQ* 12, 423–424.

WAGNER, E.

1953. *Syntax der Mehri-Sprache*. Berlin: Akademie-Verlag. (= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung. Veröffentlichung 13).

WERNBERG-MØLLER, P. C. H.

1988. „The old accusative case ending in Biblical Hebrew: Observations on *ham-mawtaa* in PS. 116: 11“, *JSS* 33, 155–164.

Zur Transkription:

š = š; Längen schreibe ich mit Doppelvokal, bzw. -konsonant, „lebende“ Begadkefat als Explosivae; ë steht modo albanico für den neutralen Zentralvokal ə.

BEIORDNEN ODER UNTERORDNEN? EINIGE BEOBACHTUNGEN ÜBER DIE ÜBERSETZUNGSPRAKTIKEN BEIM ÜBERTRAGEN VOM GRIECHISCHEN INS SYRISCHE

VON
HEINZ GROTZFELD

Das Syrische gilt als eine Sprache, die ihren differenzierten Ausdrucksreichtum zu einem guten Teil dem Vorbild des Griechischen verdankt. „Direct zeigt sich der Einfluss des Griechischen nicht bloss in dem Eindringen vieler griechischer Wörter, sondern auch in der Nachahmung griechischen Wortgebrauchs, griechischer Redensarten und griechischen Satzbau's bis ins feinste Geäder der Sprache.“¹ Bei dem Bemühen, mit den Formen der eigenen Sprache das wiederzugeben, was sie in und mit den Formen einer fremden Sprache, eben des Griechischen, kennenlernten, haben die Syrer die Anlagen ihrer Sprache voll ausgeschöpft, weiterentwickelt und gelegentlich auch überstrapaziert. „Die in der Beschaffenheit ihrer Sprache begründete Neigung der Syrer zum Bau grösserer Perioden wird durch das Vorbild des griech. Stils nicht wenig befördert.“² In seinem Verhältnis zum Griechischen bietet das Syrische viele Parallelen zum Deutschen in dessen Verhältnis zum Lateinischen. Und ähnlich wie unsere Vorfahren mit sprachlichen Strukturen des Lateinischen, die ohne Entsprechungen im Deutschen blieben, zu ringen hatten, mußten auch die Syrer für bestimmte syntaktische Grundelemente des Griechischen jeweils adäquate Wiedergaben finden.

Syntaktische Elemente wie das Participium coniunctum, der Genitivus absolutus oder der substantivierte Infinitiv ermöglichen im Griechischen einen komprimierten Satz, in dem der Hauptgedanke mittels eines Prädikats im Verbum finitum markiert ist, während nachrangige Informa-

¹ THEODOR NÖLDEKE, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, ² 1898, S. xxxii.

² Ders., a.a.O. S. 302.



tionen, sofern nicht in Form eines untergeordneten Satzes gebracht, durch nicht finite Formulierung als Begleitumstände gekennzeichnet werden. Dem Wesen einer semitischen Sprache hingegen scheint es eher zu entsprechen, Gedanken oder Bericht nicht vertikal-hierarchisch, sondern in horizontal-serieller Verknüpfung zu ordnen.

Dies sei durch eine Gegenüberstellung des (auf die hier interessierenden Satzeile gekürzten) Textes von Luc. 2, 42–45 und der syrischen Übersetzung demonstriert:

Καὶ ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα,
ἀναβαινόντων αὐτῶν κατὰ τὸ ἔθος...
καὶ τελειωσάντων τὰς ἡμέρας,
ἐν τῷ ὑποστρέφειν αὐτοὺς
ὑπέμεινε Ἰησοῦς ὁ παῖς
ἐν Ἱερουσαλήμ,
καὶ οὐκ ἔγνωσαν οἱ γονεῖς³ αὐτοῦ.
νομίσαντες δὲ αὐτὸν εἶναι
ἐν τῇ συνοδίᾳ ἧλθον ἡμέρας ὄδδον
καὶ ἀνεζήτουν αὐτὸν...
καὶ μὴ εὗρόντες ὑπέστρεψαν...
ἀναζητοῦντες αὐτόν.

w-*kād* hwā *bar šnīn tarta^cesrē*
sleg(w) aykannā da-m^cādīn (h)waw
w-*kād šlem(w) yawmāiā*
hfak(w) lhōn
Yešū^c dēn talyā fāš
b-Orišlēm
w-*Yawsēf w-emmeḥ lā yda^c(w)³*
sābrīn (h)waw gēr d-^cam lwīhōn (h)ū
w-*kād etaw mardē yawmā ḥad*
b^cā(ʔ)ū(h)y⁴
w-lā eškhū(h)y wa-hfak(w)...
w-*bā^cen (h)waw leh.*

Obwohl das Koine-Griechisch des Evangelientextes eher zu den schlichteren Sprach- und Stilformen zu stellen ist, sah sich der syrische Übersetzer gleich mehrfach veranlaßt, die Perioden der Vorlage zu zerlegen und den Bericht gemäß den Möglichkeiten des Syrischen wiederzugeben. Vs. 42–43, in der Vorlage ein einziger Satz – καὶ οὐκ ἔγνωσαν ist kein wirklicher neuer Hauptsatz – ist in drei Sätze aufgegliedert, wobei einmal ein Genitivus absolutus, einmal ein substantivierter Infinitiv zum Kern des neuen Satzes umgeformt sind. Die Reihenfolge der berichteten Vorfälle und Umstände ist exakt die gleiche wie in der Vorlage. In vs. 44–45 achtet die Übersetzung nicht streng auf die logische Verknüpfung der Berichtteile. Trotz des adversativen δὲ bindet sie νομίσαντες δὲ αὐτόν

³ Die sog. Koine-Rezension des NT, die Vorlage u.a. auch der P⁵4⁵, hat hier οὐκ ἔγνω Ἰωσήφ καὶ ἡ μήτηρ.

⁴ Solche Formen von Tertiae infirmae 3. pl. mit Obj.-Suff. transkribiere ich in Übereinstimmung mit der ostsyrischen Vokalisierung mit langem „ā“. Auch die westsyrische traditionelle Lesung hat hier ein langes „ā“; die Längung des Vokals tritt in dieser Position allerdings automatisch ein. Die Schreibung mit P¹o¹h¹o bei den Westsyryern ist jedoch kein Argument dafür, daß auf einer Sprachstufe, die phonemische Quantitätsoppositionen hatte, hier ein kurzes „a“ eintrat. Das Olaf gibt an, daß eine auf zwei Silben verteilte Folge von Vokalen -ā/ū- mit dem einsilbigen Diphthongen -aw alterniert.

εἶναι etc. an das Vorhergehende als Begründung an. Das ἦλθον ἡμέρας ὀδόν, von der Vorlage als ein wesentliches Element des Berichts gewertet und darum mit ἀνεζήτουν zum Prädikat gemacht, wird zum Nebenumstand herabgestuft und liefert den Zeitpunkt, an dem die Kette der mit den vier koordinierten Verben bezeichneten Handlungen einsetzt.

Der lateinische Übersetzer hat es wesentlich einfacher, trotz einiger struktureller Verschiedenheiten. Das Lateinische verfügt weder über ein Pendant zum participium activi des Aorists noch kennt es einen substantivierten Infinitiv. So transformiert der Übersetzer τελειωσάντων τὰς ἡμέρας ins Passiv zu *consummatisque diebus* und ἐν τῷ ὑποστρέφειν αὐτοῦς in einen Nebensatz *cum redirent*, vermag aber im übrigen den Bau der Perioden zu bewahren. Für diese wohlbekannt Konvergenz der Möglichkeiten beim Periodenbau lassen sich durch einen Vergleich des Vulgatextes mit dem griechischen Urtext des NT zahlreiche Belege beibringen.

Eine ähnliche Konvergenz vermisst man jedoch beim Vergleich von LXX-Passagen mit den Parallelen in der Vulgata, denn Griechen und Lateiner befolgen hier sehr verschiedene Prinzipien der Übertragung. In manchen LXX-Texten, etwa der Josephserzählung (Gen. 37 ff.) läßt sich zwar eine Tendenz erkennen, die entsprechend der zeitlichen Abfolge linear nacheinander mit *waw consecutivum* erzählten Einzelheiten in komplexeren Sätzen zusammenzufassen; sie beschränkt sich aber hauptsächlich auf die gelegentliche Umformung eines finiten Verbs in ein Participium coniunctum. Dementsprechend ist der Grad der „Verdichtung“ (und damit auch der „Gräzität“) gering, anders als im Vulgatatext, der die strukturellen Möglichkeiten des Lateinischen stärker ausschöpft (und so auch einen höheren Grad der „Latinität“ erreicht).

Die Prädikatsfolgen Gen. 37, 28–35 des hebräischen Textes 28. *wayya^cabrū Midyānīm... wayyimškū wayya^calū... wayyimkrū... wayyābī^ʾū...* 29. *wayyāšāb... w-hinnē ʾēn Yōsēp... wayyiqra^c bḡādāw.* 30. *wayyāšāb ʾāl-ʾāḥāw wayyōmar... 31. wayyiqhū... wayyišḥū... wayyiḥblū... 32. wayšal-ḥū... wayyābī^ʾū... wayyōmrū... 33. wayyakkīrāh wayyōmār... 34. wayyiqra^c ...šimlōtāw wayyāšām šaq... wayyiṭ^ʾabbēl... 35. wayyāqūmū kāl-bānāw w-kāl-bnōtāw l-naḥ^amō waymā^ʾēn l-ḥiṭnaḥḥēm wayyōmār...* sind in LXX wiedergegeben mit 28. καὶ παρεπορεύοντο οἱ Μαδιθηναῖοι... καὶ ἐξείλκυσαν καὶ ἀνεβίβασαν... καὶ ἀπέδοντο... καὶ κατήγαγον.. 29. ἀνέστρεψεν... καὶ οὐχ ὄρα τὸν Ἰωσηφ... καὶ διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ. 30. καὶ ἀνέστρεψεν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ καὶ εἶπεν... 31. λαβόντες δὲ τὸν χιτῶνα... ἔσφαξαν. καὶ ἐμόλυσαν... 32. καὶ ἀπέστειλαν... καὶ εἰσήνεγκαν... καὶ εἶπαν... 33. καὶ ἐπέγνω αὐτὸν καὶ εἶπεν... 34. διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐπέθετο σάκκον... καὶ ἐπένθει... 35. συνήχθησαν δὲ

πάντες οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ αἱ θυγατέρες καὶ ἦλθον παρακαλέσαι αὐτόν, καὶ οὐκ ἤθελεν παρακαλεῖσθαι λέγων...

Die im Titel dieses Beitrags formulierte Frage ist, aus welchen Gründen auch immer, in LXX (wie übrigens auch in der entsprechenden Passage der Pšīṭṭā) im Anschluß an die Vorlage entschieden. St. Hieronymus (und Vorarbeiter) richten sich nach dem „Geist“ der Zielsprache: vs. 28. et praetereuntibus Madianitis... extrahentes eum... vendiderunt Ismahelitis, qui duxerunt eum... 29. reversusque Ruben... non invenit puerum 30. et scissis vestibus pergens ad fratres ait... 31. tulerunt autem tunicam eius et in sanguinem hedi quem occiderant tinxerunt 32. mittentes qui ferrent ad patrem et dicerent... 33. quam cum agnovisset pater ait... 34. scissisque vestibus indutus est cilicio lugens filium... 35. congregatis autem cunctis liberis eius ut lenirent dolorem patris noluit consolationem recipere et ait...

Die sprachliche Gestaltung dieser Übersetzungspassage hat sich ganz von der Ausdrucksweise des übersetzten Textes freigemacht. Eine solche Unabhängigkeit von der Vorlage drängte sich wohl eher beim Übertragen aus dem Hebräischen auf. Der lateinische Text des NT hingegen bewahrt im allgemeinen die Ausdrucksweise der Vorlage auch an Stellen, an denen sie holprig ist oder ein recht und schlecht hellenisierte fremdsprachlicher Bericht wiedergegeben ist. Der Periodenbau der syrischen Übersetzung ist aber auch an solchen Stellen recht unabhängig von der griechischen Vorlage gestaltet. Als Beispiel seien die drei Fassungen von Act. 12, 6–9 miteinander kontrastiert:

6. Ὅτε δὲ ἤμελλεν προαγαγεῖν αὐτόν ὁ Ἡρώδης, τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ ἦν ὁ Πέτρος κοιμώμενος μεταξύ δύο στρατιωτῶν δεδεμένος ἀλύσειν δυσί, φύλακές τε πρὸ τῆς θύρας ἐτήρουν τὴν φυλακὴν. 7. καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη καὶ φῶς ἔλαμψεν... πατάξας δὲ τὴν πλευρὰν τοῦ Πέτρου ἤγειρεν αὐτόν λέγων: ἀνάστα... καὶ ἐξέπεσαν αὐτοῦ αἱ ἀλύσεις... 8. εἶπεν δὲ ὁ ἄγγελος πρὸς αὐτόν: ζῶσαι... ἐποίησεν δὲ οὕτως. καὶ λέγει αὐτῷ: ...ἀκολουθεῖ μοι. 9. καὶ ἐξηλθὼν ἠκολούθει, καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι ἀληθὲς ἔστιν τὸ γινόμενον διὰ τοῦ ἀγγέλου, ἐδόκει δὲ ὄραμα βλέπειν.

6. Cum autem producturus eum esset Herodes, in ipsa nocte erat Petrus dormiens inter duos milites, vinctus catenis duabus; et custodes ante ostium custodiebant carcerem 7. Et ecce Angelus Domini astitit; et lumen refulsit... percussoque latere Petri, excitavit eum, dicens; Surge... Et ceciderunt catenae... 8. Dixit autem Angelus ad eum: Praecingere... Et fecit sic. Et dixit illi: ... et sequere me. 9. Et exiens sequebatur eum, et nesciebat quia verum est, quod fiebat per angelum; existimabat autem se visum videre.

Der Syrer faßt den ganzen V. 6, der semantisch nur die Expositio zu Vs. 7 liefert, auch syntaktisch mit diesem zusammen: 6. *w-ḥeh b-haw lēlyā da-lṣafrā ʿtīd (h)wā d-našlmīw(hy), kaḏ dmeḵ (h)wā Šemʿōn bēt trēn eṣṭraṭiyōtīn, w-assīr (h)wā b-tartēn šiššlān, wa-(ʿ)ḥrānē nātrīn (h)waw tarʿē d-bēt assīrē, 7. malakā d-māryā qām lʿel menneh w-nuhrā azlēg b-ḵul-leh baytā.* Die mit *κατάξας*, *ἡγερειν* und *λέγων* benannten Momente der anschließenden Handlung, die in der Realität miteinander verflochten sind und sich zeitlich und sachlich nicht trennen lassen, sind zu einander gleichgewichteten Gliedern einer Kette umgeformt: *w-daḡreh b-ḡebbeh w-aqīmeḥ w-emar leh: qūm ʿḡal. wa-nfal šiššlātā...* 8. *w-emar leh malakā: asor ḥaṣṣayk...* *wa-ḥad ḥākannā. w-tūb emar leh: w-tā bātar(y).* 9. *wa-nfaq w-āzel (h)wā bātreh, kaḏ lā yādaʿ (h)wā d-šarrīrā (h)wāt hāy d-hāwyā (h)wāt b-yaḏ malakā. sāḇar (h)wā ḡēr d-ḥezwā ḥāzē (h)wā.* Das in der Vorlage parataktisch angeschlossene καὶ οὐκ ἦδει ist im Syrischen untergeordnet, das im Objektssatz auch die im Griechischen eigentlich erforderliche Consecutio temporum beachtet.

Das sichere Gefühl für eine der syrischen Sprache gemäße Ausdrucksform, das den Übersetzer zu einem solchen unbefangenen, von jeder Ängstlichkeit freien Umgang mit der fremdsprachlichen Vorlage befähigt, hat die Sprachgesellschaft ohne Zweifel erst im Laufe von Generationen entwickelt, ebenso wie gewisse Routinen beim Übertragen vom Griechischen ins Syrische sich erst im Laufe der Zeit herausgebildet haben. Dergleichen Fähigkeiten werden schulmäßig weitertradiert und eingeübt (wozu es nicht unbedingt einer institutionalisierten Schule im heutigen Sinn bedarf). Das führt bei denen, die diese Fähigkeiten praktisch verwenden, zu gleichen oder ähnlichen Methoden und Resultaten. Im dem hier betrachteten Fall ist also die Annahme erlaubt, daß alle, die Übersetzungen aus dem Griechischen ins Syrische angefertigt haben, in irgendeiner Weise gelernt und geübt haben, bestimmte Konstruktionen des Griechischen ins Syrische umzusetzen, und daß sie häufig gleiche Lösungen wählen, da ihre Fähigkeiten in dem gleichen Fundus wurzeln. Es sollte also möglich sein, bestimmte Routinen der Umsetzung festzustellen. Das ist hier das primäre Ziel.

Die Standardübersetzung für ein Partizipium coniunctum, einen Genitivus absolutus oder einen substantivierten Infinitiv ist ein mit *kaḏ* eingeleiteter Nebensatz. Das ist wohl jedem bekannt, der einmal einen syrischen Text mit der griechischen Vorlage verglichen hat. Auf wenigen Textseiten lassen sich schon Dutzende von Belegen finden; ich kann mich hier auf einige Beispiele beschränken:

Wiedergabe von Participium coniunctum mit vorangestelltem kaḏ-Satz:

| | |
|---|--|
| Mt. 2,9 οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν | <i>hennōn dēn kaḏ šma^c(w) men malkā ezal(w)...</i> |
| Mt. 2,10 ἰδόντες δὲ τὸν ἄστερα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην | <i>kaḏ dēn ḥzā^(?)ū(h)y l-kawkḥā, ḥqīw ḥaḏwīā rabbīā</i> |
| Lc. 8,25 φοβηθέντες δὲ ἐθαύμασαν | <i>hennōn dēn kaḏ dahḥilīn meddammrīn (h)waw</i> |
| 2 Joh. 12 πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάριτος καὶ μέλανος... | <i>kaḏ saggī^(?)āīā īt (h)wā lī l-mektab lkōn, lā ḥ^cēī da-byaḏ qarṭīšā wa-dyūīā</i> |

Wiedergabe mit nachgestelltem kaḏ-Satz:

| | |
|---|--|
| Mt. 14,25 ἦλθεν πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν | <i>eīā lwāīhōn Yesū^c, kaḏ mhalleḵ al mayyā...</i> |
| Lc. 15,13 καὶ ἐκεῖ διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἁσώτως | <i>w-tammān baddar qenyāneh, kaḏ ḥāyē farrāḥā^(?)īt...</i> |

wiedergabe von Genitivus absolutus durch kaḏ-Satz:

| | |
|---|---|
| Lc. 15,14 δαπανήσαντος δὲ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο λιμὸς ἰσχυρὰ... | <i>w-kaḏ gammar kul meddem d-īt (h)wā leh, ḥwā ḵafnā rabbā...</i> |
| Lc. 8,23 πλεόντων δὲ αὐτῶν ἀφύπνωσεν | <i>w-kaḏ dārēn, dmeḵ leh hū Yesū^c</i> |
| Lc. 8,45 ἀρνούμενων δὲ πάντων εἶπεν ὁ Πέτρος... | <i>w-kaḏ kullhōn kāfrīn, āmar leh Šem^cōn...</i> |

Wiedergabe von substantiviertem Infinitiv durch kaḏ-Satz:

| | |
|--|--|
| Act. 9,3 ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίξειν τῇ Δαμασκῷ, ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς... | <i>w-kaḏ āzel (h)wā w-šarrī mmaṭṭē l-Darṣoq, men thēī šelyā azlēḡ (h)wā law(hy) nuhrā...</i> |
|--|--|

Weitere Beispiele Lc. 2,6 oder die oben schon zitierte Passage Lc. 2,43.

Zwischen sakralen und profanen Texten ist kein grundsätzlicher Unterschied festzustellen. Divergenzen zwischen dem Wortlaut der auf uns gekommenen griechischen Texte und dem der syrischen Übersetzung sind wohl nicht ohne weiteres auf eine weniger sorgsame Übersetzungspraxis

zurückzuführen, sondern eher auf divergierende Vorlagen. Ein Muster hierfür ist der syrische Pseudokallisthenes⁵, der weder mit einer der auf uns gekommenen griechischen Versionen⁶ kongruiert, noch mit der in der gleichen Ausgabe parallel gedruckten lateinischen Bearbeitung des Valerius. Geht man jedoch dem Verdacht nach, daß reichlicher Gebrauch von *kaḏ*-Sätzen, wie sonst auch, durch die Perioden der Vorlage provoziert ist, so entdeckt man im griechischen Text Passagen, die so oder in wenig veränderter Form in der Vorlage des syrischen Übersetzers gestanden haben müssen.

Syrischer Text S. 169:

kaḏ hākēl qreḥn l-Prsyqyn...

*w-kaḏ b-qurbā l-tammān mṭaynan,
ḥzayn bnaynāšā kaḏ sfārāy yammā
rāʿēn (h)waw...*

*w-kaḏ l-menḥōn b-qālā qrayn w-ʿal
haw atrā šḥayn da-nša(ʿ)el ennōn,
ḥzaynan d-leššānhōn barbrāya-w.*

Ed. Müller, p. 120, B

Παραγενομένων γὰρ ἡμῶν εἰς
Πρασιακην...

Καὶ ὁρμήσαντός μου σὺν ὀλίγοις
καταμαθόντες εὐρομεν νεμομένους...
ἀνθρώπους

Ἐμοῦ δὲ προσκαλεσαμένου τινὰς,
εὐρον βαρβάρους τῆ διαλέκτῳ,
καὶ πυνθαμένου μου περὶ τὸν τόπον,
ἐσήμαναν ἡμῖν νῆσον...

S. 170:

*hāydēn āf enā ettpīset,
w-feqdeṭ ennōn b-ellfē l-mēṭab
wa-l-hāy gāzartā l-meʿbar.
w-kaḏ b-ellfā yṭēḥ(w),
wa-l-hāy gāzartā eṭqarrab(w),
haw meddem ḥaywīā (h)wā,
w-lā (h)wā gāzartā ṭēḥ (h)wāṭ.*

p. 121 A

Πεισθεῖς δὲ αὐτὸς
συνεχώρησα
διαβαίνειν
καὶ ἐκβάντος αὐτοῦ
ἐπὶ τὴν νομιζομένην νῆσον,...
ἄφνω ἔδυνε θηρίον
εἰς τὸν βυθόν...

Unser Interesse gilt jedoch mehr den Fällen, wo die syrische Übersetzung nicht *kaḏ*-Sätze, sondern andere Übertragungsformen wählt, und den Motiven, die hinter der Wahl dieser Lösungen eventuell zu erkennen sind. Ein Motiv ist ohne Zweifel die Abneigung der Übersetzer gegen eine Reihung von *kaḏ*-Sätzen oder von mehr als zwei Prädikaten in einem solchen Nebensatz. Die oben angeführte Passage Lc. 2,42–43 bietet schon ein illustratives Beispiel: Der vertikal geschichtete Bericht ist in Segmente zerlegt. Die wesentlichen Momente sind das Hinaufziehen nach Jerusalem,

⁵ ERNEST A. WALLIS BUDGE, *The History of Alexander the Great, being the Syriac version, edited from five manuscripts, of the Pseudo-Callisthenes with an English translation*, Cambridge 1889.

⁶ Pseudocallisthenes primum edidit CAROLUS MULLERUS, Paris 1877, nach drei Hss., die drei verschiedenen Versionen angehören.

die Rückkehr und das Zurückbleiben des Zwölfjährigen. Die entsprechenden Benennungen bilden im Syrischen die Prädikate von gleichgewichteten Sätzen, die nebeneinander gestellt sind. Die durch den (wenigstens im Vergleich zum Syrischen) monumentalen Aufbau des griechischen Satzes erzeugte Spannung, die bis Nennung des überraschenden ὑπέμεινεν ansteigt, läßt sich so nicht bewahren. Die Übersetzung hebt den Gegensatz zwischen ὑποστρέφειν αὐτοῦς und ὑπέμεινεν Ἰησοῦς, im Griechischen durch die Satzarchitektur akzentuiert, durch das adversative *dēn* hervor.

In ganz ähnlicher Weise spannungsgeladen aufgebaut ist Mt. 14,19 καὶ κελεύσας τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι..., λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους..., ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν, καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς... Auch hier sind die Participia coniuncta zu Prädikaten parataktisch aneinandergereihter Sätze gemacht *wa-fqaḏ l-kenšē l-mestmākū...*, *wa-šqal hānōn hamšā lahmīn...*, *w-hār ba-šmayyā*, *w-ḥarreḵ wa-qṣā w-y(h)ab l-talmīdaw(hy)*. Hier erreicht aber auch die syrische Übersetzung, dadurch daß die Sätze sich zum Berichtshöhepunkt hin verzüngen, und durch das Staccato der drei Verben *barreḵ wa-qṣā w-y(h)ab* eine der Dramatik des berichteten Geschehens entsprechende eindrucksvolle sprachliche Steigerung.

Auch Lc. 10,30 ff. entsprechen den Handlungshöhepunkten, im Griechischen jeweils Komplexe aus Participia und Verbum finitum, dramatische Kurzberichte aus koordinierten parallel gebauten Verba finita: ἄνθρωπος τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱεριχώ, καὶ λησταῖς περιέπεσεν, οἱ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον ἀφέντες ἡμιθανῆ. κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεὺς τις κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ, καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρῆλθεν. ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρῆλθεν. Σαμαρίτης δὲ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη... Anders als der Lateiner, der in vs. 31–33 den in der Vorlage ziemlich parallel gestalteten Wortlaut mit jeweils verschiedenen Formen und Vokabeln wiedergibt (sacerdos... viso illo praeterivit. Levita, cum...videret eum, pertransiit. Samaritanus...videns eum, misericordia motus est), arbeitet der Syrer die Parellelität noch stärker heraus: *gabrā ḥaḏ nāḥet(h)wā... wa-nfal(w) ^claw(hy) leṣṭāyē. w-šalhū(h)y wa-mḥā(°)-ū(h)y w-šabqū(h)y, kaḏ qallīl qayyāmā beh nafšā w-ezal(w). wa-ḡdaš kāhnā ḥaḏ nāḥet(h)wā... wa-ḥzāy(hy) wa-^cḥar. w-hākannā āf lewāyā. etā mīā l-hāy dukktā. wa-ḥzāy(hy) wa-^cḥar. (°)nāš dēn šumrāyā, kaḏ rādē(h)wā, etā aykā ḏ-ūtaw(hy) (h)wā, wa-ḥzāy(hy) w-eṭraḥḥam ^claw(hy)...*

Doch tendiert die syrische Übersetzung ganz allgemein zu einer Umformung eines Komplex-Statzes zu zwei koordinierten Sätzen wie Lc. 16,5 προσκαλεσάμενος ἕνα ἕκαστον... ἔλεγεν τῷ πρώτῳ *wa-qrā ḥaḏḥaḏ men*

ḥayyābē d-māreh w-emar l-qaḏmāyā oder Joh. 2,15 καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ *wa-^cḥaḏ leh pra-ḡellā men ḥablā wa-l-kullhōn arpeq men ḥayklā*.

Die Umformung in zwei koordinierte Sätze findet man besonders in Fällen, wo das erste Verbum eine konkrete, mit den Sinnen wahrnehmbare Handlung oder Tätigkeit bezeichnet und deren Beziehung zur zweiten Handlung/ Tätigkeit – als Vorbereitung, Ursache, in sie einmündend, mit ihr zeitlich oder sachlich zusammenfallend u.ä. – „geschaut“ werden kann, wie die folgenden Beispiele aus Mt. 2,7–12 verdeutlichen:

| | |
|--|--|
| λάθρα καλέσας τοὺς μάγους ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν... πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλέεμ εἶπεν... | <i>maṭṣyā^(?) ʾl qrā la-mḡūšē</i> <i>w-ūlef menhōn</i> <i>w-šaddar enmōn l-Bēṭ Lḥem,</i> <i>w-emar lhōn</i> |
| καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν εἶδον τὸ παιδίον... καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα... καὶ χρηματισθέντες κατ' ὄναρ ...ἀνεχώρησαν | <i>w-^cal (lw) l-ḥaytā</i> <i>wa-ḥzā^(?) ū(h)y l-ṭalyā</i> <i>wa-ftaḥ(w) sīmāthōn</i> <i>w-qarreb(w) leh qurbānē</i> <i>w-eḥzī lhōn b-ḥelmā...</i> <i>w-b-urhā^(?) ḥrēnā ezal(w)...</i> |

Bezeichnet dagegen das erste Verb ein mehr „abstraktes“ Handeln oder ist der Zusammenhang dieses Handelns mit dem durch das folgende Verb bezeichneten Geschehen nicht „schaubar“, sondern lediglich rational erschließbar, so bevorzugt die syrische Evangelienübersetzung *kaḏ*-Sätze: Bei Mt. 2,16 ἰδὼν ὅτι... ἐθυμώθη λίαν ist, wie der abhängige ὅτι-Satz verdeutlicht, nicht ein visuelles, sondern ein rationales Wahrnehmen gemeint. Die Übersetzung *kaḏ ḥzā d-...eḥammad tāḥ* ist zu kontrastieren mit der von Lc. 10,30, wo ἰδὼν jeweils mit koordiniertem finitem Verb *ḥzāy(hy)* wiedergegeben ist, oder von Lc. 7,13 καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ καὶ εἶπεν αὐτῇ – *ḥzāh dēn Yešū^c, w-eṭraḥḥam^c lēh, w-emar lāh*. Ein ähnliches rationales Wahrnehmen liegt vor in Mt. 2,22 ἀκούσας δὲ ὅτι... ἐφοβήθη – *kaḏ dēn šma^c d..., dḥel* und nach dem Verständnis der syrischen Übersetzer auch in Mt. 5,1 ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος – *kaḏ ḥzā l-ḥensē, sleq l-tūrā*.

Ein Participium coniunctum oder Genitivus absolutus, die als Zeitbestimmung aufgefaßt sind, werden ebenfalls mit untergeordnetem Satz wiedergegeben: Mt. 5,1 καθίσαντος αὐτοῦ προσήλθαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ – *w-kaḏ ʾteḥ, qreb(w) talmīḏaw(hy)*; Mt. 4,18 περιπατῶν παρὰ τὴν θάλασσαν εἶδεν δύο ἀδελφούς – *kaḏ mhallek^c al yaḏ yammā... ḥzā trēn aḥīn*; Mt. 4,21 καὶ προβάς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄλλους δύο ἀδελφούς – *w-kaḏ^c ḥar men tammān, ḥzā^(?) ḥrānē aḥē trēn*. In Lc. 19,41 καὶ ὡς ἤγγισεν, ἰδὼν

τὴν πόλιν ἔκλαυσεν ἐπ' αὐτήν, λέγων ist das Äquivalent von ἰδὼν so in den *ώς/kaḏ*-Satz miteinbezogen – *w-kaḏ qreḥ wa-hzā la-māittā, ḥkā c lēh, w-emar...*

Bei einem „Ursache-Wirkung“-Verhältnis der mit den Verben bezeichneten Tätigkeiten oder Geschehnisse wählt die Übersetzung die Koordination:

Act. 12, 13–14

κρούσαντος δὲ αὐτοῦ τὴν θύραν...

wa-nqaš b-ṯar c ā...

προσηλθεν παιδίσκη...

w-nefqaṯ... ..ṯlīā...

καὶ ἐπιγνοῦσα τὴν φωνὴν τοῦ Πέτρου

w-eštawd c aṯ qāleh d-Šem c ōn

ἀπὸ τῆς χαρᾶς οὐκ ἤνοιξεν...

wab-ḥaḏwtāh lā feṯḥaṯ leh...

εἰσδραμοῦσα δὲ ἀπήγγειλεν...

ellā hefkaṯ b-reḥtā w-āmṛā lhōn...

Die semantische Beziehung bleibt auch bei ausbleibender Wirkung bestehen; wir haben dann ein Adversativ-Verhältnis wie in Lc. 5,5 δι' ὅλης νυκτὸς κοπιᾶσαντες οὐδὲν ἐλάβομεν *lēlyā kulleh l(ʿ)īn w-meddem lā eḥaḏn*.

Bei Verben, die Bewegungen bezeichnen, finden sich zwei Konstruktionen: syndetische Koordination (mit *w/wa*) und asyndetische Koordination. Syndetisch koordiniert z.B. Lc. 18,40 σταθεῖς δ' Ἰησοῦς ἐκέλευσεν... – *qām Yešū c wa-fqaḏ d-naytōnāy(hy)* oder Lc. 19,1 εἰσελθὼν διήρχειτο τὴν Ἰεριχώ, καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ... – *w-kaḏ c al Yešū c wa-cḥar b-Irīhō, ḡabrā ḥaḏ...* Der Unterschied zu den oben gebrachten Beispielen Mt. 4,18 und 4,21 ist offenkundig: Partizip und Verbum finitum bezeichnen nicht zwei *g e t r e n n t e* Geschehen, deren eines zeitlich in das andere fällt, sondern *z w e i P h a s e n d e s g l e i c h e n G e s c h e h e n s* wie etwa auch Mt. 4,20 οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ – *hennōn dēn mehḥdā šḥaq(w) mšidāṯhōn w-ezal(w) bātreh* oder Mt. 4,22 οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν ἠκολούθησαν αὐτῷ – *hennōn dēn mehḥdā šḥaq(w) l-ellfā w-l-abūhōn w-ezal(w) bātreh*.

Von solchen Fällen ist es nur ein winziger Schritt zu einem asyndetisch gekoppelten Verbpaar wie in den folgenden Beispielen:

Mc. 1,41

καὶ σπλαγχνισθεῖς

eṯraḥḥam c law(hy)

ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ

wa-fšaṯ iḏēh

ἤψατο καὶ λέγει αὐτῷ

qreḥ leh w-emar leh

Lc. 5,28

καὶ καταλιπὼν πάντα

wa-šḥaq kul meddem

ἀναστὰς ἠκολούθει αὐτῷ (Mt. 9,9

w-qām ezal bātreh

und Mc. 2,14 ἠκολούθησεν)

| | |
|---|--|
| Mc. 5,27 ἀκούσασα τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἔλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὀπισθεν ἤψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ | <i>kaḏ šem^cat^c al Yešū^c etāṭ b-ḥebšā d-kenšā men bestreh gerbat^c la-lbūšeh</i> |
| Lc. 7,14 καὶ προσελθὼν ἤψατο τῆς σοροῦ | <i>w-ezal qreb l-^carsā</i> |
| Mc. 12,8 καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτόν | <i>wa-nsab(w) qatlu(h)y</i> |
| Mc. 12,42 καὶ ἔλθοῦσα μία χήρα πτωχῆ ἔβαλεν λεπτὰ δύο | <i>w-etāṭ armaltā ḥdā meskēntā armyat^c trēn mnīn</i> |
| Lc. 13,6 καὶ ἦλθεν ζητῶν καρπὸν | <i>w-etā b^cā ḥāh pērē</i> |
| Lc. 14,28 τίς γάρ... θέλων πύργον οἰκοδομησαι... οὐχὶ πρῶτον καθίσας ψηφίζει τὴν δαπάνην | <i>manū gēr...d-šābē d-nehnē maḡdlā w-lā luqḏām yāteb ḥāšeb nefqāteb</i> |
| Act. 9,2 ὅπως ἕάν τινας εὖρη... ...δεδεμένους ἀγάγη εἰς Ἱερουσαλήμ | <i>d-en hū d-neškah d-dārēn b-hādē urhā... ...nēsor nayeṭ ennōn l-Orišlēm</i> |

Asyndetisch gekoppelte Verbpaare finden sich aber auch als Wieder-
gabe von Stellen, an denen die Vorlage ein *kai* hat wie

| | |
|--|---|
| Mt. 9,22 Ἰησοῦς δὲν στραφεὶς καὶ ἰδὼν αὐτὴν λέγει | <i>Yešū^c dēn etpni ḥzāh w-emar lāh</i> |
| Mc. 11,2 λύσατε αὐτὸν καὶ φέρετε | <i>šraw aytā(ʿ) ū(h)y</i> |
| Mc. 11,4 καὶ ἀπῆλθον καὶ εὗρον πῶλον | <i>w-ezal(w) eškah(w) ʿilā</i> |
| Mc. 5,33 ἦλθεν καὶ προσέπεσεν αὐτῷ καὶ εἶπεν αὐτῷ... | <i>etāṭ neflat^c qḏāmaw(hy) w-emrat^c leh</i> |

An der Parallelstelle Lc. 8,47 τρέμουσα ἦλθεν καὶ προσπεσοῦσα
αὐτῷ... ἀπήγγειλεν – *etāṭ kaḏ rattitā w-neflat^c seḡdat^c leh, w-emrat^c...* dient
das asyndetisch gekoppelte Verbpaar *neflat^c seḡdat^c leh* der Wiedergabe des
einen griechischen Wortes *προσπεσοῦσα*.

Das läßt vermuten, daß hier – und sicher auch bei manchem anderen
asyndetisch gekoppelten Verbpaar – feste phraseologische Fügungen vor-
liegen. Das jeweilige Verbum movendi scheint auf der Schwelle einer Ent-
wicklung zu einem Hilfsverb oder Präverb zu stehen, wie sie abgeschlossen
in vielen arabischen Umgangssprachen / Dialekten vorliegt. Läßt sich
schon dort keine *g l e i c h g e a r t e t e* Funktion a l l e r Präverbien

angeben⁷, so gilt dies für diese Verben auf dieser Entwicklungsstufe erst recht. Der semantische Eigengehalt ist noch nicht soweit verblaßt, daß die Verben lediglich das semantische Spektrum des zweiten Verbs kategoriell (nach Aktionsart o.ä.) differenzieren würden, obwohl diese Vermutung sich bisweilen aufdrängt, da an Stellen, wo der semantische Gehalt des Verbum movendi wirklich verlangt ist, keine asyndetischen Fügungen gebraucht werden, sondern ein *w*- dazwischentritt wie in Lc. 11,7–8 οὐ δύναμαι ἀναστὰς δοῦναί σοι, ...διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ ἐγερθεὶς δώσει αὐτῷ *lā meškah* (⁷)*nā d-eqūm w-ettel lak*, ...*meṭṭul haṣṣīfūteh nqūm w-nettel leh*⁸.

Die Wahl zwischen Unterordnung oder Beiordnung, welche die syrischen Übersetzer bei der Übertragung der griechischen nicht-finiten Konstruktionen vornehmen, kongruiert, wie ein bibelfester Leser dieser Seiten längst erkannt hat, weitgehend mit der, welche Luther in seiner Bibelübersetzung getroffen hat, und die seither im deutschen Sprachraum weiterwirkt. Die Option jeweils für die gleiche Alternative ist nicht zufällig, sondern fußt, wie gezeigt, auf einer (in den meisten Fällen sicher nicht bewußt vorgenommenen) semantischen Analyse mit einem klaren und objektivierbaren Ergebnis. Der objektive / objektivierbare Charakter dieser semantischen Einschätzung ist auch der Grund dafür, daß verschiedene Übersetzer weitgehend in der gleichen Weise bei- bzw. unterordnen, und letztlich auch der Grund dafür, daß im deutschen Sprachraum die von Luther geschaffenen Übersetzungsmuster nachvollziehbar waren und unser Sprachgefühl prägen konnten.

⁷ Im Syrisch-Arabischen sind *qām*, ²*eža*, *qaʿad*, *ṣār*, *ḡall* zwar nahezu grammatikalisiert zur Bezeichnung der Aktionsarten „punktuell“, „ingressiv-durativ“ bzw. „ingressiv-iterativ“, und „durativ / iterativ“ (vgl. meine *Syrisch-arabische Grammatik*, 1965, §86, c–i). Ihre Funktionen haben aber keinen gemeinsamen Nenner mit denen von *radd* oder *maʿād* „wieder“, bzw. „nicht wieder, nicht mehr“ (tun), es sei denn den ganz allgemeinen der Differenzierung.

⁸ Interessanterweise ordnet auch die Vulgata hier die Äquivalente von ἀναστὰς bzw. ἐγερθεὶς denen von δοῦναι bzw. δώσει bei: non possum surgere, et tibi dare..., propter improbitatem eius surget, et dabit illi.



SÜDSEMITISTIK





ZUR FORM DER IMPERFEKTBASIS DES UNVERMEHRTEN GRUNDSTAMMES IM ALTSÜDARABISCHEN*

VON
NORBERT NEBES

– A –

Die Präfixkonjugation des Sabäischen besitzt zwei verschiedene Konjugationsreihen, das „einfache“ und das um *-n* erweiterte, sogenannte N-Imperfekt, die graphisch als *yqtl* und *yqtln* realisiert werden¹.

Diese beiden Graphen sind keineswegs eindeutig und lassen verschiedene Vokalisierungsmöglichkeiten zu.

Einmal davon abgesehen, daß *yqtl* und *yqtln* auch als Imperfekte von abgeleiteten Stämmen aufgefaßt werden können, geht aus dem Schriftbild nicht hervor, welche Basis den beiden Graphen im unvermehrten Grundstamm² zugrunde gelegt werden muß.

* Die Siglen der sabäischen Inschriften und die Abkürzungen der dazugehörigen Literatur folgen den Verzeichnissen in *Sab. Dict.* XX–XXV und XXVI–XXIX. Die Siglen der qatabanischen und hadramitischen Inschriften sind bei A. AVANZINI (1977) ausgewiesen. Die M-Nummern der minäischen Inschriften beziehen sich auf *Iscrizioni Sudarabiche*. Vol. I. *Iscrizioni minee*. Napoli 1974. Die Siglen einiger in der Zwischenzeit neu hinzugekommener Inschriften sind am Ende des Beitrags aufgelöst. Ich bitte den Leser zu beachten, daß sich die Zeilenzählung im transkribierten altsüdarabischen Text durch Kursivsetzung von der Fußnotennummerierung unterscheidet. – Für Hinweise und Kritik zu einzelnen Punkten danke ich D. O. Edzard, München, W. W. Müller, Marburg, und R. M. Voigt, Berlin.

¹ Die entsprechenden Pluralformen, an denen der Unterschied besonders deutlich zu Tage tritt, lauten *y-qtl-w* und *y-qtl-nn*. Die Paradigmata der Flexionsaffixe sind bei A. F. L. BEESTON (1984) § 5:5,7 verzeichnet.

² Der unvermehrte Grundstamm (0₁) umfaßt die Summe aller verbalen und nominalen Derivate einer Wurzel in ihrer einfachsten Besetzung. Wenn im folgenden vom unvermehrten Grundstamm die Rede ist, dann ist damit die Lautfolge desselben, und nicht der Graph *qtl* gemeint, der ja Träger von Lautfolgen verschiedener Stämme sein kann. So gibt der Graph *qtl* im Sabäischen neben dem unvermehrten Grundstamm auch die Ableitungen mit gelängtem zweiten Radikal (0₂) und – zumindest theoretisch – mit langem *ā* in der ersten Silbe (0₃) wieder.



In ihrer *Altsüdarabischen Grammatik* vokalisiert Maria Höfner (1943, 69, 71) die beiden Formen als *yaqtul(u)* und *yaqtulān* und folgt damit dem nordarabischen Paradigma, ohne allerdings näher auszuführen, welche Überlegung sie zu dieser Lesung bewogen hat. Ihr Vorschlag ist vor allem auf äthiopistischer Seite auf Widerspruch gestoßen.

So hat W. Leslau (1949, 97) in seiner Besprechung von M. Höfners Grammatik zu bedenken gegeben, daß eine Vokalisation von „*jqtl* as *jaqtulu*“ (ibid.) ja nahelege, „that SA (sc. South Arabic, N. N.) has the North Arabic imperfect *yaqtulu*, whereas we could as well interpret *jqtl* as *yəqat(t)əl* and connect it with Ethiopic and Modern South Arabic“ (ibid.).

Desgleichen hat sich E. Ullendorff in einem im Jahre 1955 erschienenen Aufsatz mit Bezugnahme auf M. Höfners Vokalisierungsvorschlag gegen die Ansetzung einer /qtVl/-Basis im Altsüdarabischen ausgesprochen³.

Unter Berufung auf äth. *yəqat(t)əl*⁴ und die nach gleichem oder ähnlichem Muster gebildeten Imperfekte der neusüdarabischen Sprachen und des Akkadischen gelangt er zu folgender Feststellung:

„In view of this strong evidence offered by the modern South Arabian and Ethiopian languages as well as by Accadian we may well hesitate to ascribe to the ESA (Epigraphic South Arabian, N. N.) imperfect the vowel pattern of Arabic. In fact, we might suppose, with a good deal of justification, that Gəʿəz reflects (at least in this respect) the position which is likely to have obtained in ESA“ (E. Ullendorff (1977) 183).

Schließlich hat K. Hecker (1982, 15) in anderem Zusammenhang angedeutet, daß „vielleicht auch das Altsüdarabische einen nach dem Muster *yəqtəl* gebildeten Subjunktiv dem Indikativ *yəqattəl* gegenüber(stellt)“ (ibid.)⁵.

Dagegen wird die Frage, ob man im unvermehrten Grundstamm des Altsüdarabischen von einer Imperfektbildung nach äthiopischem Muster auszugehen habe, in der einschlägigen sabäistischen Literatur zurückhaltend und großenteils negativ beantwortet.

³ „The Semitic languages of Ethiopia and their contribution to general Semitic studies“, unverändert wiederabgedruckt in E. ULLENDORFF (1977) 182–188.

⁴ Zur Längung des zweiten Radikals in *yəqattəl* vgl. zuletzt R. M. VOIGT (1990). Die Bezeichnung äth(iopisch) bezieht sich im folgenden stets auf das Altäthiopische oder Gəʿəz.

⁵ Auch W. VON SODEN hat in einem erst kürzlich erschienenen Beitrag „Tempus und Modus im älteren Semitischen“ zu diesem Problem Stellung genommen und in dem Abschnitt, in dem er kurz auf das Altsüdarabische eingeht, die Vermutung bekräftigt, daß „manche Formen (sc. der Präformativkonjugation, N. N.) auch als Durativ-Präsentia des Typs *jaqatta/i|ul* (...) gelesen werden könnten“ (W. VON SODEN (1988) 484).

Während M. Höfner (1943), wie wir gesehen haben, eine Imperfektbasis /qattVI/ für die einzelnen altsüdarabischen Dialekte überhaupt nicht in Erwägung zieht, äußert sich A. F. L. Beeston (1962) § 22:3 sehr skeptisch darüber, daß „the jussive imperfect ... (has) been distinguished from the indicative by a shortened form, as in Arabic (sc. *yaqtulu* versus *yaqtul*, N.N.) and Geez (sc. *yaqattal* versus *yaqtal*, N.N.)“.

Seine Zurückhaltung gründet er auf zwei Beispiele von der Wurzel KWN, *y-kn-n*⁶ in C 392/6 und *l-y-kwn-n* in C 380/2, von denen das erste für unsere weitere Argumentation von Bedeutung ist. Es lautet: *wwfy* / ^ʾ*tmr* / *wʾf*⁶ [*ql*/] *y-kn-n* / *bhrthmw* „und zum Wohle der Feldfrüchte und Ernten, die in ihrer Niederung gedeihen werden (wörtlich: sein werden)“⁷.

Wenn man nun eine /qattVI/-Basis für das Sabäische ansetzt, dann müßte im Imperfekt der Verba II^{ae} w/y das *w* bzw. *y* graphisch erscheinen, da aller Voraussicht nach davon auszugehen ist, daß eine Lautfolge /qattVI/ von der Wurzel KWN nach dem dreiradikaligen Schema gebildet wird und demnach /kawwVn/ zu lauten hätte⁸.

Für unser Beispiel bedeutet dies, daß man statt *y-kn-n* den Graph *y-kwn-n* als Prädikat des asyndetischen Relativsatzes erwartet.

Denn wie dem Passus zu entnehmen ist, bezeichnet *y-kn-n* eine einfache Zukunft und tritt damit für eine Aussage in einem syntaktischen Kontext ein, die von äth. *yaqattal*, nicht aber von äth. *yaqtal* wiedergegeben werden kann.

In einem 1965 erschienenen Aufsatz versucht dagegen Ya. B. Gruntest⁹ anhand der Formen *y-ḥwr* (R 3945/16), *y-kwn-n* (R 4815/5) und *y-mwt-n* (C 126/12 = Ra 42/12), denen er dieselben Graphen ohne *w* gegenüberstellt (ibid. 143), auf einen Indikativ Imperfekt mit der Basis /qattVI/ zu schließen.

Doch handelt es sich bei diesen Beispielen, deren Schreibung mit und ohne *w* eine Verteilung nach dem äthiopischen Paradigma nahezulegen scheint, um eine zufällig getroffene Auswahl von Imperfektgraphen der Verba II^{ae} *w*. Einmal davon abgesehen, daß bei näherer Überprüfung die beiden zuerst genannten Fälle als Nachweis für eine morphologische Op-

⁶ Bei den im folgenden in Rede stehenden Formen werden die Prä- und Suffixe durch Trennungsstriche von der Imperfektbasis abgesetzt.

⁷ Das Beispiel in ausführlichem Kontext siehe unter Nr. 1 in Abschnitt D.1.a.

⁸ Man beachte die Ausführungen in Abschnitt B unter Punkt 1.

⁹ Für seine Hilfestellung bei der Übersetzung der russischen Publikationen danke ich dem Marburger Slawisten H. Schaller.

position nach äthiopischem Vorbild nicht in Frage kommen¹⁰, ist der grundlegende Einwand gegen Ya. B. Gruntfests Annahme methodischer Natur.

Denn um eine Opposition nach äthiopischem Muster für das Sabäische überhaupt mit einiger Wahrscheinlichkeit am Belegmaterial aufzeigen zu können, müßten alle defektiv geschriebenen Imperfektgraphen nicht nur der Verba II^{ae} w und y, sondern auch jener Wurzeln mit schwachem Radikal, die auf eine /qtVI/-Basis schließen lassen, aus den Inschriften zusammengetragen werden¹¹.

Bevor man dann an entsprechenden Schreibungen den Nachweis einer Form nach äth. *yəqattəl* verfolgt, müßte zunächst ausgeschlossen werden, daß diese defektiv geschriebenen Imperfektgraphen, deren Basis als /qtVI/ zu rekonstruieren ist, Aussagen in syntaktischen Verwendungen wiedergeben, die von äth. *yəqattəl* bezeichnet werden¹².

So bleibt Ya. B. Gruntfest letztlich eine Erklärung für all jene unter Abschnitt D versammelten Fälle schuldig, an deren Stelle man eine Imperfektform nach äth. *yəqattəl* erwartet, die aber aufgrund ihrer Defektivschreibung nur mit einer /qtVI/-Basis angesetzt werden können¹³.

Ya. B. Gruntfests These ist G. M. Bauer (1966) 78 ff. entschieden entgegengetreten und hat sich unter Bezugnahme auf die Imperfektbildungen der *Mediae infirmae* ausdrücklich gegen eine morphologische Opposi-

¹⁰ Das Imperfekt *y-ḥwr* scheidet schon allein aus dem Grund aus, da der Kontext eher einen D-Stamm als einen Grundstamm nahelegt. Die Passage lautet: *w^ctb / smhy^c / wñšn / kḏ / y-ḥwr / sb³ / bhgrn / nšn* „und er (sc. Karib'il) bestimmte für Sumuhūyafa^c und Našān, daß er Sabäer in der Stadt Našān ansiedle“. Vgl. auch die Übersetzung von W. W. MÜLLER (1985) 657. – Gegen eine Lesung der Imperfektbasis von *y-kwn-n* in R 4815/5 als /kawwVn/ läßt sich sodann das oben erörterte *y-kn-n* aus C 392/6 = Nr. 1 anführen. Im Anschluß an dieses eindeutige Beispiel und vor dem Hintergrund der in Abschnitt D. 1. zusammengestellten Belege wird man daher so verschiedene Schriftbilder wie *y-kwn-n* und *y-kn-n* oder *y-mwt-n* und *y-mt-n* (z. B. C 126/13 = Ra 42/13), auch wenn diese, wie im letzten Fall, in ein und derselben Inschrift begegnen, mit A. F. L. BEESTON (1984) § 5:12 auf „purely graphic and not morphological (differences)“ zurückführen müssen.

¹¹ Die hier in Frage kommenden Gruppen von Verba mit schwachem Radikal s. unter Abschnitt B. 1.

¹² Können diese defektiv geschriebenen Imperfektgraphen durch äth. *yəqattəl* ersetzt werden, so braucht man den Nachweis einer nach äth. *yəqattəl* gebildeten Form an Imperfektgraphen, deren schwacher Radikal stark nach dem dreiradikaligen Schema behandelt wird, erst gar nicht mehr anzutreten.

¹³ Wenn man für das Sabäische in Anlehnung an das Gə^cəz zwei verschiedene Imperfektbasen in Erwägung zieht, dann stellt sich erst recht die Frage, die YA. B. GRUNTFEST *ibid.* 144 auch offen läßt, nämlich welche Bewandtnis eine zusätzliche Differenzierung im Auslaut hat, wo sich Formen mit und ohne suffigiertem *-n* gegenüberstehen.

tion im Altsüdarabischen nach dem äthiopischen Paradigma ausgesprochen¹⁴.

Nur am Rande geht A. F. L. Beeston in seiner 1984 erschienenen *Sabaic Grammar* auf diese Problematik ein. Er sagt lediglich, daß sich anhand der verschiedenen Schreibungen der bereits genannten Beispiele *y-mwt-n* und *y-mt-n* aus C 126 = Ra 42 ein morphologischer Gegensatz nicht aufstellen lasse, da „no satisfactory correlation between the graphic forms and the syntactic positions has hitherto been established in other cases (A. F. L. Beeston (1984) § 5:12). Die „differences in the weak root imperfects“ (ibid.) sind seiner schon in Fn. 10 dargelegten Ansicht nach lediglich orthographischer Natur und morphologisch irrelevant¹⁵.

– B –

1. Wie im vorhergehenden Abschnitt an den ohne *w* geschriebenen Beispielen *y-kn-n* und *y-mt-n* zu sehen war, kann aufgrund des morphologischen Verhaltens von sogenannten schwachen Verben und der daraus resultierenden Defektivschreibungen auf die lautliche Gestalt der Imperfektbasis geschlossen werden.

So wird man mit einiger Sicherheit annehmen dürfen, daß eine Lautfolge /qattVI/ von einer Wurzel II^{ac} *w* im Sabäischen genauso wie in den meisten seiner semitischen Schwestersprachen behandelt und daher als /K₁awwVK₃/ realisiert wird. Diese Lautfolge kann aber, was unmittelbar einsichtig ist, von einem defektiv geschriebenen Imperfektgraphen der Form *y-K₂K₃*- nicht wiedergegeben werden.

¹⁴ Vgl. auch ibid. 73 Fn. 125. Die Tabelle auf S. 81, in der G. M. BAUER ibid. Imperfektformen von Wurzeln II^{ac} infirmae aus den verschiedenen altsüdarabischen Dialekten zusammenstellt, ist allerdings sehr fehlerhaft. So ist beispielsweise in Spalte 2 *yrwh* (F 27) ganz unsicher und kaum eine Imperfektform. G. RYCKMANS erwägt eine Emendation zu (*ʕ*)*rwḥ*. Statt *yqf* in Ry 591/2 ist, wie das Foto zeigt, die Lesung *q-qf*- von G. RYCKMANS vorzuziehen. *yrśn* aus C 460/6 ist ergänzt. J. HALÉVY's Abschrift hat lediglich *ʔrśn. yrm* (R 3945/2) ist ebenfalls keine Imperfektform, sondern fälschlicherweise aus *qyrm* rückgebildet. Die Wurzel lautet *ḌYR*, zu deren Bedeutung an dieser Stelle man den Eintrag in *Sab. Dict.* s.r. vergleiche.

¹⁵ Wie oben in Fn. 1 schon angedeutet, unterscheidet A. F. L. BEESTON (1984) § 5:5,7 innerhalb der Präfixkonjugation zwei Affixeihen, deren Differenzierung im Auslaut mittels Suffigierung eines Elements *-n* erfolgt. Auf diese beiden Paradigmata beruft sich auch R. M. VOIGT (1987) 14, wenn er zu Recht die altsüdarabischen Dialekte – allen voran das Sabäische – vom Gəʕəz und den neusüdarabischen Sprachen dezidiert absetzt. Das Ergebnis seiner Überlegungen, wonach die Präfixkonjugationen des Sabäischen und Altaramäischen letztlich identisch sind („... the aorist and imperfect reduced in the final nasal is identical with the conjugations in Old Aramaic“ (ibid.)), kann hier nicht weiter erörtert werden.



Auch läßt ein Schriftbild $y-K_2K_3-$, hinter dem sich ein Imperfekt der Verba I^{ae} n verbirgt, wohl schwerlich eine andere Erklärung zu, als daß Totalassimilation des $/n/$ an den zweiten Radikal vorliegt, die aber nur von einer Basis $/qtVI/$, und nicht von $/qattVI/$ aus erfolgt sein kann.

Des weiteren sind in diesem Zusammenhang Imperfektbildungen von Wurzeln II^{ae} *geminatae* mit dem Graph $y-K_1K_2-$ zu nennen, der bei Zugrundelegung einer $/qattVI/$ -Basis statt $y-K_1K_2-$ vielmehr $y-K_1K_2K_2-$ zu lauten hätte¹⁶.

Schließlich kommt ein Graph $y-K_2K_3-$, der ein Imperfekt der Verba I^{ae} w/y vertritt, als Träger einer Lautfolge $/qattVI/$ aus dem Grunde nicht in Frage, da sicherlich, wenn man an entsprechende Bildungen im Arabischen und Äthiopischen denkt, von einer Basis $/waK_2K_2VK_3/$ bzw. $/yaK_2K_2VK_3/$ auszugehen wäre und demzufolge das w bzw. y im Schriftbild festgehalten werden müßte¹⁷.

2. In den folgenden beiden Abschnitten gebe ich die Beispiele für die genannten, defektiv geschriebenen Imperfektgraphen, die eine Durchsicht des sabäischen Textcorpus erbracht hat.

Mit diesen Beispielen soll der Nachweis geführt werden, daß die Präfixkonjugation des unvermehrten Grundstammes nicht von zwei verschiedenen Basen mit unterschiedlicher Konsonantenbündelung aus gebildet wird, sondern ihr nur eine Basis in Gestalt von $/qtVI/$ zugrunde gelegt werden kann¹⁸.

¹⁶ Dem könnte man entgegenhalten, daß sich die *Mediae geminatae* im Sabäischen nicht nur in der Suffixkonjugation, wie es in vielen neuarabischen Dialekten der Fall ist, sondern auch in den Imperfektformen teilweise oder ganz dem Flexionsparadigma der *Ultimae infirmae* angeglichen hätten, so daß eine entsprechende $/qattVI/$ -Basis $/K_1aK_2K_2\bar{I}/$ o. ä. zu lauten hätte, deren Wiedergabe durch einen Graph $y-K_1K_2-$ nicht von vornherein ausgeschlossen wäre. Diesem Einwand läßt sich mit dem orthographischen Argument begegnen, daß in den Singularformen des Grundstammes der *Ultimae infirmae* in der Regel das w bzw. y im Schriftbild festgehalten wird (vgl. A. F. L. BEESTON (1984) § 5:11) und daher bei einem Übergang der *Mediae geminatae* in die Klasse der *Ultimae infirmae* Schreibungen entsprechender Formen von *Mediae geminatae* mit w bzw. y zu erwarten wären, wofür es allerdings keinerlei Belege gibt.

¹⁷ Es sei denn, man legt das akkadische Paradigma der Verba I^{ae} w zugrunde, dem zufolge das von einer $/qattVI/$ -Basis aus gebildete Präsens G von *wabālu(m) ubbal* lautet, so daß ein im Sabäischen defektiv geschriebener Graph $y-K_2K_3-$ eine derartige Lautfolge nicht auszuschließen instande ist. Diese Überlegung ist zwar theoretisch möglich, hat aber wenig Wahrscheinlichkeit für sich, da nicht einzusehen ist, daß im Sabäischen eine Lautfolge $/waK_2K_2VK_3/$ bzw. $/yaK_2K_2VK_3/$ morphologisch nicht genauso wie in den meisten anderen semitischen Sprachen behandelt, sondern nach dem Muster des Akkadischen gebildet werden soll, das gerade in diesem Punkt die Ausnahme darstellt.

¹⁸ Bekanntlich führt das $G^{\text{c}}\text{əz}$ die Opposition $/qattVI/$: $/qtVI/$ in der Imperfektbasis auch im Kausativ A_1 und im Kausativ-Reflexiv Ast_1 durch, wo sich jeweils der Indikativ

Hierbei wird in der Weise verfahren, daß im folgenden Abschnitt zunächst die Beispiele kurz genannt werden, deren Imperfektbasis zwar auf eine Lautfolge /qtVI/ zurückzuführen ist, die aber aus dem Grund, weil sie dieselben oder vergleichbare Funktionen wie die äthiopische Verbkategorie *yəqtəl* wiedergeben, oder auch aus anderen Gründen als Argument gegen eine /qattVI/-Basis nicht in Frage kommen.

In Abschnitt D werden sodann all jene Belege in extenso verzeichnet, die eine Imperfektbasis in Form von /qattVI/ definitiv ausschließen. Es handelt sich hierbei um defektiv geschriebene Imperfektformen der oben aufgeführten Strukturtypen, an deren Stelle ein nach äth. *yəqattəl* gebildetes Imperfekt zu erwarten wäre, da sie, was ihre Zeitstufe und syntaktische Verwendung betrifft, dieselben Aussagen wie äth. *yəqattəl* bezeichnen.

In Abschnitt E wird abschließend der Befund aus den anderen altsüdarabischen Dialekten kurz vorgestellt.

– C –

In den folgenden Punkten sind diejenigen Beispiele für die oben genannten Imperfektgraphen aufgeführt, deren Defektivschreibung zwar auf eine /qtVI/-Basis schließen läßt, die aber als Nachweis gegen eine /qattVI/-Basis nicht herangezogen werden, da sie dieselben oder vergleichbare Funktionen wie äth. *yəqtəl* wahrnehmen.

Auch sollen jene Fälle als Argumente gegen eine /qattVI/-Basis nicht verwendet werden, die Funktionen zum Ausdruck bringen, die in anderen semitischen Sprachen, wie z.B. im Arabischen und Hebräischen, von Kurzformen wiedergegeben werden, die äth. *yəqtəl* entsprechen.

1. Wie eine Durchsicht der betreffenden Paragraphen in den einschlägigen Grammatiken zeigt¹⁹, bezeichnet äth. *yəqtəl* Funktionen, für

yəqattəl bzw. *yəstaqattəl* und der Subjunktiv *yəqtəl* bzw. *yəstaqtəl* gegenüberstehen. Wenn man nun diese Verhältnisse auf das Sabäische überträgt, dann wäre innerhalb der Präfixkonjugation auch im Kausativ H₁ *yhqtl* und im Kausativ-Reflexiv ST₁ *ystqtl* von zwei verschiedenen Basen auszugehen und daher kämen Beispiele für die entsprechenden defektiv geschriebenen Imperfektgraphen von den genannten Stämmen für die weitere Argumentation ebenfalls in Frage. Um diese allerdings nicht unnötig zu erschweren, beschränke ich mich auf die Belege des unvermehrten Grundstammes. Wenn anhand der in Abschnitt D.1. zusammengestellten Beispiele gezeigt wird, daß nur eine Basis in Form von /qtVI/ im unvermehrten Grundstamm anzusetzen ist, dann ist damit zu rechnen, daß das gleiche für die abgeleiteten Stämme H₁ und ST₁ gilt.

¹⁹ S. F. PRAETORIUS (1886) § 72, A. DILLMANN (1907) § 90, M. CHAINE (1938) § 210 f.



die im Arabischen der Apokopat *yaqtul* und der Subjunktiv *yaqtula* eintreten können. So dient äth. *yəqtəl*, oft in Verbindung mit der proklitischen Partikel *la-*, zum Ausdruck von Wunsch, Aufforderung, Begehren und anderen Spielarten selbständiger modaler Aussagen.

Unter den Beispielen mit den defektiv geschriebenen Imperfektgraphen sind daher all jene Formen auszuschneiden, die in derartigen modalen Funktionen bezeugt sind. Hierbei handelt es sich um

Verba II^{ae} w: *l-y-kn-nn* C 609/5 „es sollen sein“ (s. z.B. auch C 600b/11, Condé Nordschleuse / 3 = Robin digue de Mārib 1/3), *y-tb-n* C 405/17 „möge vergelten“

Verba II^{ae} y: *l-y-h^c-n* Gl 1532/5 „soll sich erstrecken“, *fl/y-hb-n* C 291/5,8 „gehe verlustig“ (s. auch Schmidt Mārib 24/14), *wl/y-šd-n* C 571/8 „und es soll jagen“, *f-l-y-¹⁷ šm-n* J 611/16 „möge garantieren“ (s. z.B. auch Document A/2 und J 2839/20, wo es *y-šm[-n]* statt dem von A. Jamme transkribierten *yšm^rt* [nm] heißen muß.)

Verba I^{ae} n: *l-y-šr-n* (sic 1.!) Ry 508/10 (sps.) „möge helfen“

Verba II^{ae} gem.: *l-y-šh* J 525/4 „möge besänftigt werden“

Verba I^{ae} w: *wl/y-d³* MAFRAY Ḥuṣn ʾāl Šāliḥ 1/5 „und es fließe“, *wl/y-d^c* J 489A/9 „und er möge erniedrigen“, *wl/y-fy-n* R 3910/6 „und er erstatte“ (s. auch R 3909/5), *wl/y-hb* C 320/1 „und es gebe“ (s. auch Gr 4/2, R:3910/5), *l-y-rd-nn* C 609/6 „sollen gültig sein“, *l-t-šf-⁶ n-hw* YM 1965/5 „sie möge ihm vermehren“, *l-y-šm-n* C 972 „möge Schande kommen lassen“, *l-y-tb-n* R 4782/3 „möge seinen Platz einnehmen“.

Ebenfalls in modaler Funktion (Vetitiv bzw. Prekativ) stehen die hypotaktisch verwendeten Imperfektformen von Primae w in

- Gl A 452/4: *w³l / dbhw / y-tb-nn* „und nicht sollen sich dort niederlassen“ (s. auch Ist 7626/2)²⁰
- J 558/4: *wbdt / y-šf-n-hmw / ʾlmqhw / wldm* „und dafür, daß ihnen ʾAlmaqahū weitere Kinder schenken möge“
- sowie in den standardisierten Formulierungen der mittelsabäischen Widmungsinschriften: *bdt* bzw. *ldt / y-z³-n / f^cl(n)* „dafür, daß sie (sc. die Gottheit) fortfahren möge zu tun“,

weshalb die genannten Beispiele als Belege gegen eine /qattVI/-Basis nicht in Frage kommen.

²⁰ Vgl. die analoge Ausdrucksweise im Gəʿəz: ʾalbo za-yəmšāʾ „niemand möge kommen“ bei F. PRAETORIUS (1886) 57, ferner bei A. DILLMANN *Lex. ling. Aeth.* 717.

2. Ebenso wie arab. *yaqtula* ist äth. *yəqtəl* in bestimmten Arten des abhängigen Satzes gebräuchlich, wie beispielsweise nach den subordinierenden Konjunktionen *kama* „damit“, (*za-*)*ʿənbala* „ohne, bevor“ und *ʿəmqədma* „bevor“²¹. Geht man nach Vorbild des Äthiopischen von zwei verschiedenen Imperfektbasen im Sabäischen aus und will dabei all jene Verwendungen vollständig erfassen, in denen eine theoretisch anzusetzende Form /yVqtVl-/ zu erwarten wäre, dann sind hier die Fälle von *yqtl(n)* zu nennen, die nach Konjunktionen stehen, nach denen – rein hypothetisch – äth. *yəqtəl* oder arab. *yaqtula* möglich ist. Daher werden die folgenden defektiv geschriebenen Imperfektformen, die in einem derartigen syntaktischen Kontext bezeugt sind, nicht als Nachweis gegen eine /qattVl/-Basis herangezogen:

Verba II^{ae} w: *w-y-mt-n / frsh* ^{22w} J 649/21 „und daß sein Roß sterben würde“ (*k-* „daß“ geht voraus.)

Verba II^{ae} y: *brt* ⁴⁹ *y-dn-n* C 541/49 (sps.) „daß sich unterwerfen sollten“, *w-k-y-gb-n-hmw* Gl 1441/5 „und daß er sie schützen würde“, *k-y-qf-nn* Gl 1142/6 „daß sie abgrenzen sollen“

Verba I^{ae} w: *bn / kd / t-dʿ-n* R 3945/2 (bustr.) „auf daß er nicht fließe“, *k-t-ld-n* R 4151/6 „daß sie gebäre“ (s. auch C 962 + 963 + 978/4), *t-w / y-gh-n* Ry 507/9 (sps.) „bis er befahl“.

3. Aus derselben unter Punkt 2 genannten Überlegung heraus sollen all jene Imperfektformen außer Betracht bleiben, die nach Konditionalpartikeln bzw. nach Konjunktionen mit konditionaler Implikation stehen, nach denen wir zwar nicht mit äth. *yəqtəl*, jedoch mit der entsprechenden arabischen Verbkategorie *yaqtul* zu rechnen haben²². Es sind dies

Verba II^{ae} w: *wbkn / y-mt-n...* / *w* ⁶ *y-gz-n* R 3910/5,6 „und wenn stirbt (...) und vorbeigehen“ (s. auch J 711/11)

Verba II^{ae} y: *hn / y-bn-n* C 546/3 „wenn aufhebt“

Verba II^{ae} gem.: *w-d-y-gl-n* R 4176/5 „wer sich widerrechtlich aneignet“

Verba I^{ae} w: *bʿhnmw / y-gh-nn-* ³⁸ *hmy* J 578/37 „wann immer sie ihnen beiden befehlen“ (s. auch BR M. Bayḥān 5/15), *mhnmw / y-ld-n* J 669/10 „wann immer geboren wird“ (s. auch J 729/9).

²¹ Man vergleiche die entsprechenden Einträge in den in Fn. 19 angegebenen Grammatiken.

²² S. W. FISCHER (1987) § 446a.

4. Das sabäische Imperfekt dient auch zur Bezeichnung des sogenannten Narrativs oder Progresses in der Vergangenheit²³ und nimmt damit eine Funktion wahr, die in diesem Umfang nur mehr aus dem Biblischen Hebräisch bekannt ist und dort von der Kurzform des Imperfekts in der Verbindung *wayyiqtol* wiedergegeben wird²⁴. Wenn man für das Sabäische denselben morphologischen Gegensatz wie in äth. *yəqattəl* / *yəqtəl* annimmt, dann müßte eine entsprechende Kurzform /yVqtVl-/ für derartige Aussagen eintreten²⁵. Unter den defektiv geschriebenen Imperfektgraphen seien daher die folgenden Beispiele zum Zwecke der Widerlegung einer /qattVl/-Basis nicht angeführt, die den Narrativ oder Progreß in der Vergangenheit bezeichnen:

Verba II^{ae} w: *w-y-^cd-w/qm^c* Ry 533/12 „und schließlich²⁶ zerstörten sie“, *w-y-kn* R 3945/2 (bustr.) „und es wurde“

Verba I^{ae} n: *w-y-fš-n* J 631/22 „und es zog“

Verba I^{ae} w: *w-y-kb-nn* J 576/8, 9 „und sie fanden vor“, *w-y-šf-mw* R 3946 / 4, 6, 8 (bustr.) „und er vermehrte“²⁷, *w-y-tr-w* J 577/15 „und sie zerstörten“.

– D –

1. Im vorhergehenden Abschnitt wurden diejenigen defektiv geschriebenen Imperfektgraphen zusammengestellt, deren Basis zwar als /qtVl/ zu rekonstruieren ist, die aber aus verschiedenen syntaktischen und funktionalen Erwägungen als Argumente gegen eine /qattVl/-Basis nicht in Frage kommen.

Im folgenden gebe ich die Beispiele für die oben in Abschnitt B unter Punkt 1 aufgeführten Imperfektgraphen, die den Nachweis erbringen, daß eine /qattVl/-Basis im unvermehrten Grundstamm nicht existiert.

²³ Einige wenige Beispiele gibt A. F. L. BEESTON (1984) § 7:5,6. Mehr Belege finden sich bei Ya. B. GRUNTFEST (1965) 132–140, insbesondere 137, Fn. 12.

²⁴ S. z. B. W. GROSS (1976) 6 und B. K. WALTKE / M. O'CONNOR (1990) § 33.

²⁵ Möglicherweise stellt das stets in Vergangenheitsbedeutung vorkommende, innerhalb des Gə^cəz ganz isoliert stehende (*wa-*) *yəbe(l)* „(und) er sagte“ eine solche alte Kurzform dar, in der sich diese Funktion noch erhalten hat.

²⁶ Die wörtliche Übersetzung des von der Wurzel ^cWD abzuleitenden Verbs, das mit folgendem Infinitiv konstruiert ist, lautet nach *Sab. Dict. s.r.*: „am Ende (etwas) tun“.

²⁷ *-mw* in Z. 4 und 6 ist enklitische Partikel, vgl. N. NEBES (1991) 140 unter Abschnitt A. I. 1. f. und 148.

Wie diese Beispiele zeigen, treten sie in der Hauptsache für indikativische Aussagen der Gegenwart und Zukunft ein und bilden durchweg das Prädikat im syndetischen und asyndetischen Relativsatz²⁸. Sie geben damit, was ihre Zeitstufe und syntaktische Verwendung betrifft, Aussagen wieder, für die man äth. *yəqattəl* erwartet²⁹.

²⁸ Von vornherein ausgeschlossen sind Formen im Relativsatz mit Protasisfunktion, die aufgrund der in Abschnitt C unter Punkt 2 genannten Überlegung als Argument gegen eine /qattVl/-Basis nicht in Frage kommen und von denen ein Fall (R 4176/5) in Abschnitt C. 3. aufgeführt ist. – Daß sich für indikativische Aussagen der Gegenwart und Zukunft im Hauptsatz keine Belege finden, rührt daher, daß in der an bestimmte Formulare gebundenen Diktion der Inschriften derartige Aussagen in dieser syntaktischen Position kaum vorkommen. Die indikativischen Aussagen, die im Relativsatz von den defektiv geschriebenen Imperfektformen im folgenden wiedergegeben werden, sind zeitlich stets auf den Gegenwartspunkt des Stifters, und nicht auf den jeweiligen syntaktisch übergeordneten Satz ausgerichtet, vgl. N. NEBES (1990) 67 Fn. 23.

²⁹ Dies ergibt bereits ein oberflächlicher Vergleich entsprechender Beispiele von sab. *yqt(n)* und äth. *yəqattəl*. – Ich erspare mir hier eine detaillierte Gegenüberstellung der einzelnen Verbfunktionen, wodurch sicherlich so manches Beispiel, das in Abschnitt C unter den Punkten 1–4 ausgeschlossen wurde, noch in die gemeinsame Vergleichsgrundlage miteinbezogen werden würde. Im Grunde ist aber damit nicht viel gewonnen, da es letztlich keinen Unterschied macht, ob fünfzehn oder zwanzig Belege mit verschiedenen defektiv geschriebenen Imperfektgraphen eine nach äth. *yəqattəl* gebildete Form für das Sabäische ausschließen. Darüber hinaus steht nicht nur für die Präfixkonjugation des Sabäischen, sondern auch für jene des Gəʿəz eine eingehende Funktionsbestimmung noch aus. Nach einer Überprüfung der Beispiele bei F. PRAETORIUS (1886) § 72, A. DILLMANN (1907) § 89 und M. CHAINE (1938) § 204–208 sowie aufgrund eigener Textlektüre läßt sich über *yəqattəl* vorläufig so viel sagen, daß sein Gebrauch mit den Begriffen des Zeitlageverhältnisses gleichzeitig und nachzeitig (s. N. NEBES (1982) 26) in sehr vielen Fällen einleuchtend erklärt werden kann. So bezeichnet *yəqattəl* Aussagen der Gleichzeitigkeit und Nachzeitigkeit, wobei die Zeitstufe Gegenwart bzw. Zukunft für die betreffende Aussage zustande kommt, wenn der Gegenwartspunkt des Sprechers / Erzählers (s. N. NEBES *ibid.* Fn. 51) den Relationswert abgibt. Äth. *yəqattəl* kann sich aber auch zu jeder syntaktisch übergeordneten Aussage gleichzeitig oder nachzeitig verhalten, wodurch es unabhängig von der Zeitstufe ist und diese von dem syntaktisch übergeordneten Satz bzw. Syntagma übernimmt. Damit entspricht äth. *yəqattəl* im wesentlichen den Funktionen von arab. *yaqtulu*, wobei einschränkend hinzugefügt werden muß, daß arab. *yaqtulu* weitaus mehr syntaktische Verwendungsweisen der Gleich- und Nachzeitigkeit als äth. *yəqattəl* kennt. [So steht beispielsweise gleichzeitiges *yaqtulu* nach Verben des Anfangens wie *gəʿala*, *ʾahada* u.a. oder asyndetisches *yaqtulu* in finaler Funktion („damit“), was im Gəʿəz nicht mit *yəqattəl*, sondern mit *yəqtəl* ausgedrückt wird (s. z.B. *wa(t)ʾana | ʾahaza yəqtəl* bei F. PRAETORIUS *ibid.* 57 oben und M. CHAINE *ibid.* § 211 Nr. 1 bzw. *mašʾa yəḥšəš* „er kam, um zu suchen“ bei A. DILLMANN *ibid.* § 90).] Das charakteristische Moment, das arab. *yaqtulu* und äth. *yəqattəl* miteinander teilen, besteht darin, daß beide Konjugationsformen in Satztypen der Gleichzeitigkeit verwendet werden, wie etwa der Umstandssatz der Gleichzeitigkeit *wa-huwa yaqtulu* des Arabischen und der mit Abstrichen damit vergleichbare äthiopische Satztypus *ʾənza yəqattəl* zeigen. Genauere Aufschluß über den Gebrauch eines äth. *yəqattəl*, das ohne vorgeschaltetes *hallawa* bzw. *kona* vor allem generelle Aussagen der Vergangenheit im Hauptsatz bezeichnet (s. z.B. M. CHAINE *ibid.* § 207 Nr. 2), wird sich wohl erst nach Auswertung eines einschlägigen repräsentativen Textcorpus gewinnen lassen. – In den sabäischen Inschriften ist die Präfixkonjugation mit knapp 930 Beispielen vertreten, wobei ca. 750 auf die um *-n* verlängerte Form und über

In zwei Fällen, Nr. 7 und 10, bringen die defektiv geschriebenen Imperfektformen in einem Relativsatz die Nachzeitigkeit in der Vergangenheit und damit ein Zeitverhältnis zum Ausdruck, für das in dieser syntaktischen Position auch äth. *yəqattəl* eintritt³⁰.

a. Verba II^{ac} w

- (1) *hgn/ wqhhw/ ʔl³ [m]qh/ b^cl/ ʔwm/ bms^ʔlh[w] 4 [lq]yf/ bhrthmw/ d^rdmn⁵ [lw]fyhmw/ wwfy/ ʔ^rmr/ w^ʔf⁶ [ql/]y-kn-n³¹ /bhrthmw C 392/6³²*

„wie ʔAlmaqah, der Herr von ʔAwām, ihm (sc. dem Stifter) in seinem Orakel befohlen hatte, daß er in ihrer Niederung *ḏū Radmān* zu ihrem

175 Stück auf die „einfache“ Form entfallen. Sab. *yqtl* und *yqtlh* bezeichnen indikativische Aussagen der Gegenwart und Zukunft sowie modale Aussagen der Zeitstufe Zukunft. Beide Konjugationsformen bringen also die Gleich- und Nachzeitigkeit zum Gegenwartspunkt des Stifters der betreffenden Inschrift zum Ausdruck. Nachzeitigkeit kann *yqtl(n)* auch zu syntaktisch übergeordneten Aussagen wiedergeben. Für eine Nachzeitigkeit in der Vergangenheit steht neben den Formen in Nr. 7 und 10 beispielsweise *y-ḥwr* in dem in Fn. 10 zitierten Passus aus R 3945/16. Der wesentliche Unterschied zu arab. *yaqtulu* und äth. *yəqattəl* liegt nun darin, daß weder *yqtl* noch *yqtlh* für Aussagen nachgewiesen sind, die sich zu syntaktisch übergeordneten Sätzen oder Syntagmen gleichzeitig verhalten (s. im einzelnen N. NEBES (1990) 66 f.). Daher findet sich im Sabäischen auch kein Satzschema der Gleichzeitigkeit mit *yqtl(n)* als Prädikat, wie es im Arabischen und Äthiopischen der Fall ist, womit ein wichtiges Vergleichskriterium entfällt, das schon F. HOMMEL (1893) §41 mit Fn. 1 gesehen hatte. Auf der anderen Seite wird weder im Arabischen noch im Äthiopischen die Präfixkonjugation zum Ausdruck des Narrativs oder Progresses in der Vergangenheit und somit in einer Funktion verwendet, die sich für sab. *yqtl* und *yqtlh* gut belegen läßt.

³⁰ *yəqattəl* zum Ausdruck der Nachzeitigkeit in der Vergangenheit im Relativsatz s. z. B. in A. DILLMANN *Chrest. Aeth.* 37,16: *wa-zenawomu kama yəwalladu walda za-yəbaššəḥ səmu^cāta šədqū wəsta k^wəllu ʔašnāfa ʕālam* „und er (sc. der Engel des Herrn) verkündete ihnen, daß sie einen Sohn bekommen würden, dessen Kunde von seiner Gerechtigkeit in alle Erdteile gelangen sollte“. Weitere Beispiele s. *ibid.* 36,7, 39,17f.

³¹ In *y-kn-n* möchte A. F. L. BEESTON (1984 §5:13 und ähnlich Bee Notes 11.206) eine an dieser Stelle geforderte Pluralform sehen, in der „assimilation“ der „-nn imperfect termination“ (A. F. L. BEESTON (1984) *ibid.*) stattgefunden habe. Eine Assimilation des ersten -n der Endung -nn, bei dem es sich um das Pluralaffix handelt, an den Basisradikal /n/ von *y-kn* käme aber wohl nur in Frage, wenn man eine 3. Pers. pl. fem. mit dem Morphem /na/ annimmt, das allerdings für das Sabäische nicht sicher nachgewiesen ist. Darüber hinaus besteht weder in unserem Beispiel noch in Nr. 15 = R 3946/13 (s. Fn. 42) ein Anlaß, die 3. Pers. pl. fem. der entsprechenden maskulinen Form vorzuziehen. Worauf A. F. L. BEESTON (1984) §6:3 selbst hingewiesen hat, wird beim Perfekt *kwn* gelegentlich die Kongruenz im Genus nicht eingehalten, und es liegt daher weitaus näher, Inkongruenz auch für das Imperfekt von *kwn* anzunehmen und unser Beispiel als Inkongruenzerscheinung zu erklären, von der nicht das Genus, sondern der Numerus betroffen ist.

³² Die Inschrift hat W. W. MÜLLER (1988) 448 f. neu übersetzt.

Wohle und zum Wohle der Feldfrüchte und Ernten, die in ihrer Niederung gedeihen werden, (einen Grenzstein) aufstellen solle“

- (2) *wlh^cnnhmw / ʾlmqh / bn / l¹⁴ [hm[?]]n³³ /d-y-kn-n / bynhw / wbyn / ʾtthw* J 750/14

„und ʾAlmaqah bewahre sie (sc. den Stifter, seine Frau und Söhne) vor der tätlichen Auseinandersetzung[?], die (immer) zwischen ihm und seiner Frau stattfindet“

- (3) *rt^d / lhy^ctt / šmsm / wʾlht / ʿrn / šhrrm / ʾdnhw / ...⁹ ... / wdqnyw / w¹⁰ dyqnynn / wʾš^cbhmw / ʾš^cb / y-ql-n / whrg / bn / bythmw / hrn*
J 2867/10 = MAFRAY Mi^csāl 1/10

„Luḥayy^catt hat der Šamsum und den Göttern des Burgberges Šihrārum seine geistigen Fähigkeiten ... und das, was sie erworben haben und erwerben werden, sowie ihre Stämme anvertraut, nämlich die Stämme von ihrem Haus Hirrān, denen er als Qayl vorsteht und über die er gebietet“

- (4) *bhg / m^tbt / sb^ʾ / gwy / qhlm / m^tbt / sm^ch / y-qm-¹⁰n / hlk^ʾmr / bn / tb^ckrb / bn / hšg / w^ʾlw / b^cmhw* C 570/9 (bustr.)³⁴

„entsprechend des Erlasses von Saba^ʾ in gesamter (Rats-) Versammlung, und zwar des Erlasses, als dessen Zeugen³⁵ Halak^ʾamar, der Sohn des Tubba^ckarib, aus der Sippe Ḥāšig und seine Begleiter zur Verfügung stehen (wörtlich: sich erheben)“

³³ So möglicherweise zu ergänzen. Der zweite Radikal ist nach A. JAMME's Transkription von Z. 15 ein ḥ: [w]h^cnnhmw / ʾlmqh / bn / hwt / lh¹⁶ [/] b^cm / ʾtthw „und ʾAlmaqah bewahre sie vor dieser/m ... mit seiner Frau“. Eine Ergänzung zu lh¹⁶ [mn/] ist dann nach J 700/11: lhm-m möglich, das *Sab. Dict.* s.r. mit „exchange of blows“ übersetzt. Allerdings sagt A. Jamme im Kommentar zur Stelle (Ja SIMB 223), daß am Anfang von Z. 16 nur zwei Zeichen Platz hätten, während unsere Ergänzung zu lh¹⁶ [mn/] drei Zeichen erfordert. Doch bringt A. JAMME kein Foto der Inschrift, an dem sich seine Angaben überprüfen ließen. Er selbst ergänzt zu lh¹⁶ [bn], dem er eine Bedeutung „slaps, contentions“ (ibid.) zugrunde legt. Doch wird weder seine Ergänzung noch jene zu l¹⁴ [hy]n bzw. lh¹⁶ [n/], die A.F.L. BEESTON (*Bee Misf* 228 und 230) versucht, durch einen entsprechenden Eintrag in *Sab. Dict.* gestützt.

³⁴ Eine Neubearbeitung der Inschrift s. bei W.W. MÜLLER (1983) 276 f.

³⁵ Nach dieser Übersetzung ist sm^c- der Plural eines Substantivs, möglicherweise eines aktiven Partizips, und das Pronominalsuffix -h der ʿĀʾid. Man vergleiche allerdings den entsprechenden Eintrag in *Sab. Dict.* s.r., der als Plural zu einem Nomen sm^c lediglich die Form ʾsm^c angibt. – Das Imperfekt y-qm-n kommt noch in einer ähnlichen Formulierung in R 4123/1 (bustr.) vor. Wie die Fotografie dieser Inschrift bei G.M. BAUER (1966) 25 zeigt, ist der Text vollständig und nicht rechts abgebrochen, wie J.H. MORDTMANN / E. MITTWOCH (1932) 10 behaupten.



b. Verba II^{ae} y

- (5) ³w_{tn} / y-bn-nn / bynht / [...] Ry 366/3 = AM 206/3 = NAM 281/3 = CIAS II. 181

„Grenzsteine, welche die Markierungen bilden zwischen [...]“

- (6) [ms]⁴ b³n³⁶ / d-t-h^c-n / bn / n^ctm / ^cdy / mrnwt_n Gr 3/4

„(die Straße[?]) die von Nā^ciṭum nach MRNWTN³⁷) führt“

- (7) wbd^c / b^clhmw / b^cm / sl³hmw / bqrm / wsf_rtm / d-y-hb-w / b^cm / s⁴ l³hmw R 3945/3 (bustr.)

„und er (sc. Karib³il) legte ihnen (zusätzlich) zu ihrem Tribut Rinder und Ziegen (als weitere Abgabe) auf, die sie zusammen mit ihrem Tribut schuldig bleiben würden“

- (8) nhlm / d-y-fd³⁸ / lhw R 4781/2 (bustr.)

„ein Palmgarten, der ausschließlich ihm gehört“

c. Verba I^{ae} n

- (9) w³l⁹ mqhb^cl³wm / lyz³n³⁹ / hmr / ^cb_dhw / lf^c ¹⁰tt / yš^c / hmrhw / d-y-d^c-n / b^cmhw J 657/10 = E 30

„und ³Almaqah, der Herr von ³Awām, möge seinem Diener LF^cTT Yašū^c auch in Zukunft gewähren, was er von ihm erbitten wird“

- (10) kyr³ynh⁸ w/byn / trnhn / dhlf / mš_r^cy / qsdm / d-y-gw-n-hw J 567/8

„daß er (sc. ³Almaqah) ihm (sc. dem Stifter) zwischen den beiden Stieren in der Nähe der beiden Türflügel von QSDM zeigen würde, was er ihm ankündigen würde“

- (11) wly³ qm^cn / ^cttr / šrqn / ⁴ d-y-š³-n-hw C 443/4

³⁶ Eine Ergänzung zu [ms]b³n bietet sich im Grunde an. Allerdings ist nach Ausweis von *Sab. Dict.* s.r. SB³msb³n als masculinum, nicht als femininum anzusetzen, wie es die 3. Pers. fem. in t-h^c-n erfordert.

³⁷ Der Ort MRNWTN, dessen Lage unbekannt ist, hat, wie das Foto in *Južnaja Aravija* zeigt, am Ende die Nunation und nicht die Mimation, mit der ihn A. H. AL-SHEIBA (1987) s.v. versieht.

³⁸ Mit A. F. L. BEESTON (Bee Notes 11.205) und *Sab. Dict.* s.r. zur Wurzel FYD zu stellen. Als andere Möglichkeit erwägt *Sab. Dict.* eine Ableitung von WFD.

³⁹ Die Transkription von MUṬAHHAR ‘ALĪ AL-’IRYĀNĪ hat an dieser Stelle flyz³n.

„und ʿAttar Šāriqān möge denjenigen vernichten, der ihn (sc. den Porträtkopf) entfernt“

d. Verba II^{ae} geminatae

- (12) *hqny* / ʾlmqht^hwn³ b^cl^owm / ṣl^mn / d^dhbm / ḥgn / w⁴ qhhw /
bms^olhw / lh^cnnhw / bn / ḥ⁵ lz / ḥqwnhn / whlz / y-mr-n-hw / dr⁶ m /
bhrfm J 711/5

„hat dem ʾAlmaqah Tahwān, dem Herrn von ʾAwām, die Statuette aus Gold(bronze) gewidmet, wie er (sc. ʾAlmaqah) es ihm (sc. dem Stifter) in seinem Orakel befohlen hatte, damit er ihn von dem Lendenleiden sowie von der Krankheit befreie, die ihn einmal im Jahr heimsucht“

e. Verba I^{ae} w

- (13) w^sc⁹ mwy / y-d^o / bn / m^oḥd / n^cmn / c^d 10 ṣrwn / s^chw / yd^on / bn /
m^oḥd / c^oṣ¹¹ mn / c^dd / wšhm MAFRAY Ḥuṣn ʾāl Šāliḥ 1/9

„und was den Überschuß des Wassers betrifft, das vom Auffangbecken von N^cMN nach ŠRWn fließt, so gehe sein Überschuß vom Auffangbecken von c^oSMN in jenes von WŠHM“

- (14) w^bql / kl / bql / w^oc^lb / w^obwn / kwn / ws⁵ thw / bnmw / c^olyhw / c^d /
sflhw / brd^o / wmqm / c^otr / š⁶ rqn / ...¹¹ ... / wbrd^o / wh¹² yl /
š^cbhmw / rdmn / whwln / wkl / d-y-gh-n / bnw / m^chr/w¹³ bytnyhn /
hrn / whrn R 3958/12

„und er (sc. Nāširum Yuhahmid) hat alle Pflanzungen angelegt sowie ʿIlb- und Bān-Bäume gepflanzt, die sich darin (sc. im Tal MLTNTM) befinden, (und zwar) von seiner Höhe bis zur Sohle, mit Hilfe und Unterstützung von ʿAttar Šāriqān ... und mit der Hilfe und dem Arbeitseinsatz ihres Stammes Radmān und Ḥawlān und eines jeden, dem die Banū Maʿāhir und die beiden Häuser HRN und HRN⁴⁰ befehlen“⁴¹

- (15) [/w^csy/ ...] ... w³ ʾsrr / y-rd-nn / bn / mrs / wmr^cythmw / gwlm
R 3946/3 (bustr.)

⁴⁰ Hinter den identischen Graphen verbergen sich vermutlich zwei verschiedene Lesungen.

⁴¹ Indikative Aussagen der Zukunft bezeichnet *y-gh-n* ferner in C 74/15 und J 578/39.

„[und er (sc. Karib'il) erwarb ...] ... (und) die Täler, die von Maris hinabgehen, und ihre Weiden als Eigentum“

(16) *wldt / yz'n / 'lmqh / b⁸cl / 'wm / hwfyn / 'bdhw / whb⁹l / bn / yh^cn / wqrđn / bkl / 'ml¹⁰ y-z'-n / stml'n / b^cmhw* J 645/10

„und dafür, daß 'Almaqah, der Herr von 'Awām, seinem Diener Wahab'il aus der Sippe Yuha^cin und Qardān auch weiterhin alle Wünsche gewähren möge, deren Erfüllung er auch weiterhin von ihm erbitten wird (wörtlich: die er fortfahren wird, von ihm zu erbitten)“

(17) *wmnhy / 'srr / y-dy-nn⁴² / 'crrn / t'lbm / whyln / wmrtd / wdr^c*
R 4626/2 = G1929 + 930/2

„und in Richtung auf die Täler, die den Burgbergen Ta'labum, Haylan, Martad und DR^{c43} Wasser zuführen“.

2. Als Ergebnis ist festzuhalten:

Aus den im vorhergehenden Punkt aufgeführten Imperfektformen, deren Defektivschreibung auf eine /qtVI/-Basis schließen läßt, ist hinlänglich deutlich geworden, daß sie, was ihren Zeitbezug und ihre syntaktische Verwendung betrifft, für Aussagen eintreten, die genauso von äth. *yəqattəl* wiedergegeben werden können.

Wie andere in Abschnitt C zusammengestellte Beispiele gezeigt haben, können diese defektiv geschriebenen Imperfektformen auch Aussagen bezeichnen, für deren Wiedergabe man im Gə'əz die Konjugationsform *yəqtəl* erwartet.

Damit wird folgender Schluß zwingend:

Im unvermehrten Grundstamm des Sabäischen ist nicht von zwei Imperfektbasen mit unterschiedlicher Konsonantenbündelung, sondern nur von einer Basis auszugehen. Diese Basis lautet /qtVI/ und hat somit

⁴² Mit M. HÖFNER (SEG 8.13) zur Wurzel WDY zu stellen, für die *Sab. Dict.* 156 an dieser Stelle die Bedeutung „water (a place)“ vorschlägt. A. F. L. BEESTON (Bee Notes 11.206) möchte dagegen *ydynn* von DYN ableiten und das Verbum mit „appertain to“ wiedergeben, was *Sab. Dict.* s.r. als andere Möglichkeit ebenfalls in Erwägung zieht. Wie allerdings die Kongruenzverhältnisse in dem ganz ähnlich formulierten Passus Nr. 15 = R 3946/3: 'srr / y-rd-nn zeigen, ist für unser Beispiel eine 3. Pers. pl. masc. von *yqtn* gefordert, die von *dyn y-dyn-nn* zu lauten hätte. A. F. L. BEESTON sieht nun in *ydynn* eine Pluralform, in der ein *n* ausgefallen sei („loss of one *n*“ (ibid.)), und beruft sich dabei auf *y-kn-n* aus C 392/6 (s. Nr. 1), wozu man das in Fn. 31 Gesagte vergleiche. Eine Ableitung von der Wurzel WDY hat den einfachen Vorteil, daß man mit *y-dy-nn* eine korrekt nach dem Paradigma gebildete Form in passender Bedeutung erhält, die auch den Kongruenzverhältnissen an dieser Stelle Rechnung trägt.

⁴³ Zu den Ortsnamen siehe die entsprechenden Einträge bei A. H. AL-SHEIBA (1987).



dieselbe Gestalt wie im Nordarabischen und in den nordwestsemitischen Sprachen.

Eine Differenzierung findet lediglich im Auslaut statt, die durch Suffigierung des Elements *-n* erfolgt. Wie eingangs bereits festgestellt, lassen sich innerhalb der Präfixkonjugation graphisch zwei Konjugationsreihen unterscheiden, die „einfache“ Form oder Kurzform *yqtl*, der die um *-n* verlängerte Form oder Langform *yqtln* gegenübersteht⁴⁴.

– E –

Wenn wir abschließend die Verhältnisse in den anderen altsüdarabischen Dialekten kurz betrachten, so erbringt eine Durchsicht des epigraphischen Materials der in Frage kommenden Dialekte eine weitaus geringere Ausbeute an defektiv geschriebenen Imperfektgraphen in entsprechendem Kontext, aufgrund der wir den Rückschluß auf die Imperfektbasis vornehmen können.

1. Verhältnismäßig eindeutig ist der Befund noch im Qatabanischen, in dem sich innerhalb der Präfixkonjugation ebenfalls zwei Formen unterscheiden lassen:

Einem *l-yqtl*, das wie im Sabäischen selbständige modale Aussagen bezeichnet, steht eine mit einem vorgeschalteten *b-* versehene Form *b-yqtl* gegenüber. Dieses *b-yqtl* entspricht in seinen Funktionen weitgehend dem N-Imperfekt des Sabäischen, welches letzteres das Qatabanische nicht kennt. Ein *yqtl* ohne die Modalpartikel *l-* bzw. ohne *b-* ist selten⁴⁵.

Für indikativische Aussagen der Gegenwart und Zukunft, die im G^εəz von *yəqattal* und im Sabäischen von *yqtl(n)* wiedergegeben werden, tritt demnach im Qatabanischen ein *b-yqtl* ein.

Unter der Voraussetzung, daß eine Lautfolge /qtVl/ von Mediae und Primae *w* morphologisch genauso wie im Arabischen und Äthiopischen behandelt wird, lassen sich folgende Imperfektformen von den Wurzeln DWR und KWN bzw. WŠF als Nachweis dafür anführen, daß ein *b-yqtl*

⁴⁴ Man beachte die Ausführungen in Fn. 29. – Der anhand obiger Beispiele erbrachte Nachweis, daß im unvermehrten Grundstamm eine nach äth. *yəqattal* gebildete Imperfektform mit Sicherheit auszuschließen ist, hat für die Orthographie nicht unerhebliche Konsequenzen. Wenn beispielsweise Formen wie *y-kwn-n* (z.B. R 4815/5) nicht als /yVqattVl-/ von 0₁ vokalisiert werden können und auch ein Imperfekt von 0₂ wie im zitierten Fall nicht in Frage kommt, dann wird man das *w* – und das *y* in entsprechenden Formen – schwerlich anders denn als mater lectionis für einen Langvokal auffassen können.

⁴⁵ Ich habe mir die folgenden Beispiele notiert: FOLKARD 1/6 = CIAS I. 140 = M. HÖFNER (1987) 41, R 3854/8, R 3858/4, R 3878/3, R 4337C/9.

nicht von einer /qattVI/-, sondern nur von einer /qtVI/-Basis aus gebildet sein kann⁴⁶.

- (18) *wl / yhb / wstwyf / dwrn / wmsħd⁶ cⁿ / ʔb^cl / syt / zrbtn / b^cm / mlkn / wkbr / tmn^c / b^cšr / c^šr / ħbštm / mš^cm / ltt / tt⁷ ywmm / dtm / b-y-dr / wshd^c / bn / c^šq / wsqħm / ws^chdm / zrbts / ħgdñ / dmqħrn* R 3854/7

„so soll derjenige, der sich weigert und davon Abstand nimmt (sein Feld zu bewirtschaften etc.), den Eigentümern des betreffenden Feldstücks (in Übereinstimmung) mit dem König und dem Kabīr von Timna^c je 10 frisch geprägte Münzen pro Tag geben und erstatten, für den er sich weigert und Abstand nimmt, sein Feld entsprechend dieses Erlasses zu bebauen, herzurichten und sich um es zu kümmern“

- (19) *wkl / shmm / wqnym /⁶ b-y-kn / wykš^ʔ / wst / dtn / ʔbytn* Folkard 1/6 = CIAS I. 140 = M. Höfner (1987) 41

„und jegliches Gesinde und jeglichen Besitz, der vorhanden ist und sich in diesen Häusern befindet“

- (20) *w^ʔšlmw / mlkm / wš^cbm / b-y-šf / ʔw / byrb^c 12 dnt / dt / ʔrdñ* J 2361/11 = VL 7/11⁴⁷

„und das Geschlecht⁴⁸ eines Königs und Stammes, das die Ausdehnung dieses Landes vermehrt oder vermindert“⁴⁹.

Desgleichen läßt sich in qat. *l-yqtl*, das durch äth. *la-yəqtəl* ersetzt werden kann, schwerlich eine andere Basis als /qtVI/ annehmen, wenn Imperfektgraphen von Verba II^{ae} oder I^{ae} w ohne w geschrieben werden. Man vergleiche:

- (21) *wl / y-kn / nsym / sw / wwlds* J 2361/14 = VL 7/14

⁴⁶ Mutatis mutandis gilt für das Qatabanische und ebenso für das Minäische und Hadramitische das in Abschnitt B unter Punkt 1 Gesagte (einschließlich Fn. 16 und 17).

⁴⁷ Die Inschrift s. bei W. W. MÜLLER (1983) 273 f.

⁴⁸ -mw ist enklitische Partikel, die hier an das Regens einer Status-constructus-Verbindung tritt, s. N. NEBES (1991) 142 (A. I. 2. e.) und 148.

⁴⁹ In schwierigerem und teilweise nicht erhaltenem Kontext steht ein defektiv geschriebenes *b-yqtl* in R 4337A/18: *b-¹⁹y-št* (ŠYT), R 4337B/2: *b-y-cd-w³n* (cDD), R 3879/4: *b-y-lđ* (WLD).

„so falle er und seine Nachkommenschaft der Vergessenheit anheim“⁵⁰.

2. Weitaus spärlicher ist der Befund im Minäischen, wo ein *yqtl*, seltener ein *b-yqtl*, die Funktion von sab. *yqtl(n)* übernimmt. Für selbständige modale Aussagen tritt wie auch in den anderen Dialekten *l-yqtl* ein.

Ein eindeutiges Beispiel für eine defektiv geschriebene Verbform, an deren Stelle äth. *yəqattəl* zu erwarten wäre, kann ich nur einmal, in M 293A/5 = R 3306A/5, nachweisen. Es handelt sich hierbei um die Form *t-rd-nn* von der Wurzel WRD, deren Schreibung ohne *w* den Schluß auf eine /qtVI/-Basis erlaubt⁵¹. Das Beispiel lautet im Kontext:

(22) *ywm / hl / bnm²y / ²nhty / t-r⁶ d-nn / ^cttr*

„an dem Tag, an dem einige von den Frauen⁵² sich ^cAttar hingeben (wörtlich: zu ^cAttar hinabsteigen)“⁵³.

Wie ein ebenfalls defektiv geschriebener Imperfektgraph von einer Wurzel I^{ae} *w* in folgendem Beispiel zeigt, wird man auch für ein prekativisches *l-yqtl* eine /qtVI/-Basis annehmen dürfen:

(23) *wl / y-tb / ^cms / ršwn / ^cmm* M 168B/2 = R 2948B/2 = F. Bron (1987) 25

„und der Priester möge mit ihm (sc. dem Stamm?) ein Jahr lang wohnen“⁵⁴.

3. In den hadramitischen Inschriften findet sich nur ein Beispiel einer defektiv geschriebenen Form, die eine eindeutige Rekonstruktion der Basis als /qtVI/ erlaubt:

(24) *mtll² y-šd / srhn / ^crmw* Ingrams 1/2

⁵⁰ Ein weiteres Beispiel für ein defektiv geschriebenes *l-yqtl* von Mediae *w* ist *wl⁴ y-hr* (HWR) R 3884bis/4 = CIAS II. 156; für defektiv geschriebenes *l-yqtl* von Primaie *w* siehe *wl / y-hb* (WHB) in Nr. 18 = R 3854/5 und *nl / y-ḡ²-wn* (WD²) in R 3566/18.

⁵¹ Auffälligerweise handelt es sich bei *t-rd-nn* eindeutig um ein N-Imperfekt, das sonst nur im Sabäischen bezeugt ist. Daß *t-rd-nn* nur von einer Wurzel WRD abgeleitet werden kann, zeigen ähnlich formulierte Stellen in derselben Inschrift, so Z. 3 (*wrdt*) und Z. 6 (*t-rd*).

⁵² Mit „einige von den Frauen“ wird der partitive Ausdruck *bn-m²y / ²nhty* wiedergegeben. *-m²y* ist eine Verbindung von zwei Enklitika, die hier an die Präposition *bn* tritt. Näheres bei N. NEBES (1991) 147 Abschnitt A. III und 149 (Punkt 5).

⁵³ Weitere mögliche Beispiele in unklarem und unsicherem Kontext sind *b-y-šq* (WŠQ) in M 116/5 = R 2893/5 und *b-y-hb* (WHB) in M 381/5 = R 4728/5.

⁵⁴ S. noch *wl / y-hb* (WHB) in M 381/4 = R 4728/4 und M 168B/1,3 = R 2948B/1,3.

„verweilte, um im Wadi ʿIrmaw zu jagen, oder: indem er im Wadi ʿIrmaw jagte“.

Die Stelle ist nicht eindeutig und läßt zwei Interpretationen zu.

Faßt man *y-šd* (ŠYD) final auf, dann wäre für diese Funktion nach dem Äthiopischen ein *yəqtal* zu erwarten, so daß unser Beispiel Bildungen des Typs /yVqattVl/ für das Hadramitische nicht ausschließen kann.

Legt man dagegen dem asyndetischen *y-šd* ein „modales“ begriffliches Verhältnis („indem, in der Weise, daß“⁵⁵) zu dem vorausgehenden übergeordneten Verb *mtll* zugrunde, dann ist *y-šd* zu diesem gleichzeitig – und nicht nachzeitig – und tritt damit für dasselbe Zeitverhältnis wie äth. *yəqattal* ein (s. Fn. 29). Sollte diese syntaktische Interpretation zutreffen, dann ist die defektiv geschriebene Form *y-šd* ein Beleg dafür, daß auch im Hadramitischen nicht von einer Opposition nach äthiopischem Vorbild auszugehen ist, was allerdings schon aufgrund des Befundes in den anderen Dialekten anzunehmen ist.

4. Auch wenn die Beleglage in den anderen altsüdarabischen Dialekten bei weitem nicht an jene des Sabäischen heranreicht, so läßt sich doch schon anhand der wenigen Beispiele für defektiv geschriebene Imperfektgraphen, die in den qatabanischen und minäischen Inschriften nachweisbar sind, mit einiger Sicherheit sagen, daß wir auch in diesen Dialekten mit nur einer Imperfektbasis in Form von /qtVl/ zu rechnen haben.

Wenn wir abschließend dieses Ergebnis im gesamtsemitischen Kontext betrachten, dann bleibt festzuhalten, daß im unvermehrten Grundstamm der epigraphisch bezeugten Dialekte des Altsüdarabischen die Präfixkonjugation nicht über zwei Basen mit unterschiedlicher Konsonantenbündelung verfügt, wie dies im Akkadischen, im Äthiopischen und in den neusüdarabischen Sprachen der Fall ist, sondern nur von einer Basis aus gebildet wird, die in Gestalt von /qtVl/ dieselbe Lautfolge wie im Nordarabischen und im Nordwestsemitischen hat.

⁵⁵ Vgl. die Bemerkung in N. NEBES (1982) 197f. Fn. 61.

INSCRIFTENSIGLEN (s. Fn. *)

| | |
|-------------------------|--|
| Document A | A. F. L. Beeston (1989) 17 |
| MAFRAY Ḥuṣn ʿāl Šāliḥ 1 | C. Robin (1987) 167, Pl. 2 |
| Schmidt Mārib 24 | W. W. Müller (1986) 66, Taf. 15a |
| YM 1965 | W. W. Müller (1987) 59, Pl. 6 (Abb. 2) |

LITERATUR- UND ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

- AVANZINI, A.: *Glossaire des inscriptions de l'Arabie du Sud 1950–1973*, I. Firenze 1977 (Quaderni di Semitistica 3).
- BAUER, G. M.: *Jazyk južnoaravijской pis'mennosti*. Moskva 1966.
- BEESTON, A. F. L.: *A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian*. London 1962.
- *Sabaic Grammar*. University of Manchester 1984 (Journal of Semitic Studies – Monograph Nr. 6).
- „Mahmoud 'Ali Ghul and the Sabaeen Cursive Script“, in *Arabian Studies in honour of Mahmoud Ghul. Symposium at Yarmouk Univ., Dec. 8–11, 1984*, ed. by M. M. Ibrahim, Wiesbaden 1989 (Yarmouk University publications. Institute of Archaeology and Anthropology series, vol. 2), 15–19.
- BRON, F.: „A propos de l'éponymie qatabanite“, in *Ṣayhadica – Recherches sur les inscriptions de l'Arabie préislamique offertes par ses collègues au Professeur A. F. L. Beeston*, éditées par C. Robin et M. Bāfaqīh. Paris 1987 (L'Arabie préislamique. Vol. 1), 21–28.
- CHAINED, M.: *Grammaire éthiopienne*. Nouvelle Édition. Beyrouth 1938.
- CIAS II: *Corpus des inscriptions et antiquités sud-arabes*. Tome II: *Le Musée d'Aden*. Fascicule 1: *Inscriptions*. Louvain 1986.
- DILLMANN, A.: *Lexicon linguae Aethiopicae cum indice Latino*. Lipsiae 1865 [Nachdruck Osnabrück 1970].
- *Ethiopic Grammar*, Sec. edition, ... ed. by C. Bezold. Transltd., ... by J. A. Crichton. London 1907 [Nachdruck Amsterdam 1974].
- *Chrestomathia Aethiopica*. Sec. ed. stereotypa. Addenda et corrigenda adiecit E. Littmann. Berolini 1950.
- FISCHER, W.: *Grammatik des Klassischen Arabisch*. 2., durchgesehene Auflage. Wiesbaden 1987 (PLO N. S. XI).
- GROSS, W.: *Verbform und Funktion. wayyiqtol für die Gegenwart? Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Texte*. St. Ottilien 1976 (ATS 1).
- GRUNTFEST, YA. B.: „Konsektivnye konstrukcii v južnoarabskom jazyke“, in *Kratkie Soobščeniya Instituta Narodov Azii, 86, Istorija i Filologija Bližnego Vostoka, Semitologija*. Moskva 1965, 129–147.
- HECKER, K.: „Das Arabische im Rahmen der semitischen Sprachen“, in *Grundriß der Arabischen Philologie*. Bd. I: *Sprachwissenschaft*, hrsg. von W. Fischer. Wiesbaden 1982, 6–16.



- HÖFNER, M.: *Altsüdarabische Grammatik*. Leipzig 1943 [Nachdruck Osnabrück 1976] (PLO XXIV).
- „Neuinterpretation zweier altsüdarabischer Inschriften“, in *Şayhadica ...* Paris 1987 (...), 37–48.
- HOMMEL, F.: *Süd-arabische Chrestomathie*. München 1893.
- LESLAU, W., Rez. von M. HÖFNER (1943), in *JAOS* 69 (1949) 97–100.
- MORDTMANN, J.H. / MITTWOCH, E.: *Himjarische Inschriften in den Staatlichen Museen zu Berlin*. Leipzig 1932 (MVAeG 37.1).
- MÜLLER, W.W.: „Altsüdarabische Dokumente“, in *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments ...* hrsg. von O. Kaiser. Bd. I. *Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte*. Lieferung 3. *Dokumente zum Rechts- und Wirtschaftsleben*. Gütersloh 1983, 268–282.
- „Altsüdarabische und frühnordarabische Inschriften“, in *Texte aus der Umwelt ...* Bd. I. ... Lieferung 6. *Historisch-chronologische Texte* III. Gütersloh 1985, 651–668.
- „Eine Gebührenordnung vom Māriber Stadttempel Ḥarūnum“, in *Archäologische Berichte aus dem Yemen*. Bd. III. Mainz 1986, 66–77.
- „Zwei sabäische Motivinschriften an die Sonnengöttin: Nami 74 und Yemen Museum 1965“, in *Şayhadica ...* Paris 1987 (...), 57–73.
- „Altsüdarabische Rituale und Beschwörungen“, in *Texte aus der Umwelt ...* Bd. II. *Religiöse Texte*. Lieferung 3. *Rituale und Beschwörungen* II. Gütersloh 1988, 438–452.
- NEBES, N.: *Funktionsanalyse von kāna yaʿʿalu. Ein Beitrag zur Verbalsyntax des Althocharabischen mit besonderer Berücksichtigung der Tempus- und Aspektproblematik*. Hildesheim 1982 (Studien zur Sprachwissenschaft Bd. 1).
- „Gibt es im Sabäischen ‚Zustandssätze‘ analog dem arabischen Schema *wa-huwa yaʿʿalu* und *wa-huwa fī l-bayti?*“, in *XXIV. Deutscher Orientalistentag ... in Köln*. Ausgewählte Vorträge hrsg. von W. Diem und A. Falaturi. Stuttgart 1990, 61–69.
- „Die enklitischen Partikeln des Altsüdarabischen“ in *Études Sud-arabes. Recueil offert à Jacques Ryckmans*. Louvain-la-Neuve 1991 (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 39), 133–151.
- PRAETORIUS, F.: *Aethiopische Grammatik*. Breslau 1886 [Nachdruck New York 1955].
- ROBIN, C.: „Trois inscriptions sabéennes découvertes près de Barāqīš (République Arabe du Yémen)“, in *PSAS* 17 (1987) 165–177.
- Sab. Dict.*: A. F. L. BEESTON – M. A. GHUL – W. W. MÜLLER – J. RYCKMANS: *Sabaic Dictionary (English – French – Arabic)*. Louvain-la-Neuve / Beyrouth 1982 (Publication of the University of Sanaa, YAR).
- AL-SHEIBA, A. H.: „Die Ortsnamen in den altsüdarabischen Inschriften (Mit dem Versuch ihrer Identifizierung und Lokalisierung)“, in *Archäologische Berichte aus dem Yemen*. Bd. IV. Mainz 1987, 1–62.
- SODEN, W. von: „Tempus und Modus im älteren Semitischen“, in *Babylonien und Israel*. Darmstadt 1988, 463–494.

ULLENDORFF, E.: *Is Biblical Hebrew a Language? Studies in Semitic Languages and Civilizations*. Wiesbaden 1977.

VOIGT, R. M.: „The Classification of Central Semitic“, in *JSS* 32 (1987) 1–21.

— „The Geminatio of the Present-Imperfect Forms in Old Ethiopic“, in *JSS* 35 (1990) 1–18.

WALTKE, B. K. / O'CONNOR, M.: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Indiana 1990.

MISZELLEN ZUR GESCHICHTE DER ÄTHIOPISTIK

VON

HARTMUT BOBZIN

1. JOHANN POTKENS *Psalterium in Quatuor linguis* (KÖLN 1518)

Johann Potken (ca. 1470–1524), dem Propst von St. Georg in Köln¹, wird in der Geschichte der Äthiopistik immer ein Ehrenplatz zukommen. Er gab als erster Abendländer den äthiopischen Psalter in Buchform heraus² und verfaßte auch eine Art Fibel, die im Anhang des Psalters auf vier Seiten abgedruckt ist³. Die beweglichen äthiopischen Typen, die Marcellus Silber⁴ für Potken schnitt, sind von vollendeter, später selten wieder erreichter Schönheit und Ausgewogenheit.

Potkens Werk war sicherlich primär für den kirchlich-liturgischen Gebrauch im Orient (wie auch im Okzident) bestimmt⁵; ihm war keinerlei Übersetzung beigegeben, sein Nutzen für die gelehrte Welt Europas in einem Zeitalter zunehmenden Interesses an orientalischen Sprachen mußte

¹ Zu seiner Biographie vgl. die vortreffliche Studie von ANNE-DOROTHEE V.D. BRINCKEN (1969).

² Ein eigentliches Titelblatt hat der Druck nicht. Mit LÜTHI (1930), S. 13, kann man als „konstruierten“ Buchtitel nennen: *Psalterium et canticum canticorum et alia cantica biblica aethiopice et syllabarium seu de legendi ratione* ed. J. POTKEN, Praepos. eccl. S. Gregorii Coloniensis. Romae: Marcellus Silber 1513. Für eine genaue Beschreibung von Titel und Inhalt vgl. R. LEFEVRE: „La prima stampa in caratteri etiopici (1513)“, in: ders. (1966), S. 15–24; LÖFGREN (1968) S. 160 ff.; TINTO (1968), S. 92, N° 157; SMITSKAMP, N° 233 f.

³ Reprographische Wiedergabe bei Lüthi (1930), Taf. V–VIII. Die erste dieser vier Seiten enthält das „Alphabetum seu potius Syllabarium litterarum Chaldaearum“, dem folgen Erläuterungen und auf S. 3 (Tafel VII) eine Übersicht über die vier u-haltigen Konsonanten und deren Schreibweise. Auf der letzten Seite steht eine Übersicht über die Zahlen.

⁴ Vgl. zu ihm die Anm. 2 genannte Arbeit von TINTO. Als Vorlage diente übrigens Cod. Vat. Et. 20, vgl. dazu LEFEVRE (1940).

⁵ Vgl. LÜTHI (1930), S. 16.



mithin begrenzt bleiben. Nur von einem europäischen „Orientalisten“ und Zeitgenossen Potkens läßt sich bislang der Nachweis führen, daß er anhand dieses einsprachigen Psalteriums unmittelbar nach dessen Erscheinen Äthiopisch gelernt hat: Konrad Pellikan⁶. In seinem *Chronicon*⁷ beschreibt er für das Jahr 1513, wie er Potkens *Psalterium* erhielt, und wie er damit arbeitete:

Quinta decima die Decembris in Angaria fui Spirae cum ordinandis, commodatum mihi Psalterium Chaldaicum Botken, Romae impressum, hoc est Indianum. Noctu in domo avunculi didici legere eam linguam, et sic intelligere, ut duos primos psalmos ea nocte antequam dormirem interpretarim: de quo stupefacti avunculus, et D. Decanus Spirensis donarunt me eo libro. composui ergo statim domi ejus linguae dictionarium, et partem grammatices, satis alludente ea literatura ad hebraicum modum, in literis servilibus et radicalibus.

Pellikan stellte sicher eine Ausnahme dar, freilich eine bezeichnende⁸. Größeren Nutzen für die europäischen Gelehrten versprach eine mehrsprachige Ausgabe.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß sich Potken, der über mannigfaltige Kontakte zu humanistischen Gelehrten (u.a. Johannes Reuchlin und Sebastian Brant)⁹ verfügte, wenige Jahre später entschloß, das äthiopische Psalterium in entsprechend neuer Form (– aber mit denselben äthiopischen Typen! –) herauszugeben, und zwar nun nicht nur mit beigefügter lateinischer Übersetzung, sondern auch mit dem hebräischen Urtext und dem griechischen der Septuaginta. Dieses polyglotte Psalterium erschien 1518 in Köln in der Offizin von Johannes Soter¹⁰ unter dem Titel: *Psalterium in qvatvor lingvis. Hebraea graeca chaldaea latina. Impressum Coloniae MDXVIII*¹¹.

⁶ 1478–1556; vgl. zu ihm STRACK, *Realenzyklopädie f. prot. Theologie und Kirche*³ XV (1904) 108–111; SILBERSTEIN (1900); NESTLE (1877) und (1893) sowie zuletzt ZÜRCHER (1975).

⁷ ed. RIGGENBACH (1877), S. 45; vgl. SILBERSTEIN (1900), S. 13 f.; BURMEISTER (1969²), S. 48.

⁸ Aus der oben angegebenen Literatur zu ihm mag man entnehmen, wie er, fast ohne einschlägige Hilfsmittel, Hebräisch lernte, – und sogleich eine „Fibel“ und ein Glossarium verfaßte! – Ein direkter Schüler Potkens war der Hebraist und Kabbalist Petrus Galatinus (ca. 1460–1540), vgl. KLEINHANS (1926) S. 148 f. und S. 339, danach RAINERI (1985), S. 120. LEFEVRE (1966), S. 19 Anm. 15 bemerkt: „Risulta anche che dal Potken appresero i rudimenti della lingua etiopica vari dotti del tempo, tra cui l'orientalista Pietro Galatino...“.

⁹ Vgl. v.D. BRINCKEN (1969), S. 91 ff., Knod (1892).

¹⁰ eigtl. Heyl, vgl. zu ihm J. BENZING (1982²), S. 237, v.D. BRINCKEN (1969), S. 108.

¹¹ Vgl. zu dieser Ausgabe SMITSKAMP N^o 4.



Der „gelehrte“ Zweck der polyglotten Ausgabe ergibt sich m.E. aus zwei Indizien: zum einen aus einem grammatischen Anhang, zum anderen aus der Gestaltung des Titelblattes.

Zunächst zum „Anhang“, – der allerdings nicht in allen bekannten Exemplaren zu finden ist¹². Er umfaßt 4 Blätter und hat als Titel auf einer separaten Seite: *Introductiunculae in tres linguas externas. Hebraeam Graecam Chaldaeam*. Drei Blätter sind an der rechten unteren Seite bezeichnet mit \mathfrak{J}_i (Titelblatt), \mathfrak{J}_{ii} , \mathfrak{J}_{iii} ; ein viertes Blatt ist unbezeichnet. Der Anhang enthält demnach acht bedruckte Seiten¹³, ist also gegenüber der Ausgabe Rom 1513 erweitert. Aber diese Erweiterungen betreffen nicht so sehr das Äthiopische¹⁴, als vielmehr das Hebräische und Griechische: hier wird jeweils eine Einführung in das Alphabet gegeben. Bl. $\mathfrak{J}_{ii} r^\circ / \mathfrak{J}_i v^\circ$ (in dieser Richtung zu lesen!), überschrieben „In Hebraeas literas introductiuncula“, sind neben dem hebräischen Alphabet und den Kombinationen mit den Vokalzeichen noch einige hebräische Sätze und Wörter bzw. Namen abgedruckt, z.T. sogar mit Umschrift; im griechischen Teil sind *Pater Noster*, *Ave Maria*, *Symbolum Apostolorum* und *Nunc dimittis* als „Lesestücke“ abgedruckt, im äthiopischen Teil tritt zu diesen drei jeweils mit hebräischem Paralleltext abgedruckten Stücken noch das *Magnificat*, weitere hebräische Texte sind *Salve*, *Veni Sancte Spiritus* und *Nunc dimittis*.

Mit der Auswahl der meisten dieser Texte bleibt Potken im Rahmen dessen, was die Pioniere der christlichen Hebraistik zu Beginn des 16. Jh.s in ihren „Fibeln“ boten, – wofür hier zwei Autoren beispielhaft hervorgehoben seien: Matthäus Adrianus¹⁵ und Johannes Böschenstein¹⁶. Adrianus bietet in seinem 1513 in Tübingen bei Thomas Anshelm gedruckten Werk *Libellus horafaciendi pro domino scilicet filio virginis Mariae etc.*

¹² Vgl. KAMMERER (1949), S. 517, n. 2, wo es von dem in der Bibliothèque Nationale vorhandenen Ex. heißt: „il ne comporte aucune explication d'ordre grammatical“. Vgl. auch KNOD (1892) 200 n. 2. – In dem von mir benutzten Exemplar der Herzog August Bibliothek ist er v o r dem Psalterium eingebunden.

¹³ LESLAU (1965), S. 70 N° 404, gibt keine völlig klare Beschreibung. So ist es z.B. nicht zugänglich, den Druck von 1518 als „second edition“ zu bezeichnen: es ist ein völlig anderes Buch mit allerdings „gleichen“ Elementen.

¹⁴ Das betrifft zunächst die Hinzufügung von griechischen und hebräischen Typen bei einigen sprachvergleichenden Bemerkungen, sodann jedoch ist eine eher knapp gehaltene Passage wesentlich erweitert, nämlich diejenige, welche die Problematik der Aussprache der 6. Ordnung des äthiopischen Syllabars behandelt. Ferner verteidigt er gegen Schluß erneut den Terminus „Chaldaea“ in seiner Verwendung für das Äthiopische, vgl. dazu WIJNMAN (1952–54), S. 336–38.

¹⁵ Genaue Lebensdaten unbekannt; vgl. zu ihm GEIGER (1870), S. 41 ff.

¹⁶ 1472–1540; vgl. zu ihm GEIGER (1870), S. 48 ff.; R. NEWALD, *NDB* 2 (1955), S. 407.

jeweils in hebräischen Lettern, in lateinischer Umschrift und Übersetzung folgende Texte: *Ave Maria*, *Salutatio angelica*, *Salve regina*, *Magnificat*, *Oratio dominica*, *Symbolum maius et minus*; Böschenstein gibt in seinem 1514 in Augsburg bei Erhard Oeglin gedruckten Buch *Elementale introductorium in hebraeas litteras* u.a. die *Oratio dominica*, die *Salutatio angelica*, das *Symbolum apostolorum* und das *Magnificat*¹⁷. Potken bietet also mit seinen in den *Introductiunculae* abgedruckten Stücken zusätzliches „Lehrmaterial“ aus dem Kreis liturgisch relevanter (und entsprechend bekannter) Texte.

Potkens *Psalterium in quatuor linguis* war bekanntlich nicht das erste polyglotte, orientalische Typen enthaltende Psalterium, das in Europa erschienen war: zwei Jahre früher hatte der aus Genua stammende Agostino Giustiniani¹⁸ sein *Psalterium, Hebraeum, Graecum, Arabicum, & Chaldaicum, cum tribus latinis interpretationibus & glossis* veröffentlicht¹⁹. Daß zwischen beiden Drucken „Beziehungen“ bestehen, scheint mir offensichtlich, wenn man die Titelblätter betrachtet, die sich überraschend ähneln (vgl. Abb. 1 und 2): m.E. hat Giustinianis Psalterium als *direkte* Vorlage gedient, das Zierbandwerk des Titelblattes wurde für Potkens Ausgabe spiegelverkehrt gedruckt (man beachte die Kreuzungen und Verschlingungen der Bänder!), lediglich die Blumenornamentik ist verändert²⁰.

Diese Anlehnung Potkens an die äußere Form des Titelblattes von Giustiniani ist m.E. programmatisch zu verstehen: für Giustiniani wie für Potken war das Ideal des „homo trilinguis“ offenbar nicht umfassend genug, und man mag hier andere Zeitgenossen nennen, deren sprachliche Interessen in gleicher Weise über die beiden „exotischen“ Sprachen Griechisch und Hebräisch hinausgingen: so z.B. den aus Viterbo stammenden katholischen Reformtheologen Egidio Antonini (bzw. Egidio da Viterbo)²¹, einen Freund Reuchlins und bedeutenden Kabbalisten²², der in einer zeitgenössischen Handschrift als „Latinae, Graecae, Hebraicae nec non Arabicae linguae scientissimus“ bezeichnet wird²³, oder den in Pavia

¹⁷ Zur Bedeutung dieser Texte für Judenmission und Sprachstudien humanistisch orientierter christlicher Humanisten vgl. KIRN (1989) 21 f.

¹⁸ Vgl. zu ihm zuletzt BOBZIN (1990).

¹⁹ Genua: Pier Paolo Porro 1516; eine Beschreibung des Drucks bei SMITSKAMP N° 236.

²⁰ Vgl. auch SMITSKAMP N° 2361.

²¹ 1469–1532; vgl. zu ihm BOBZIN (im Druck) § 2.2.4.11. (Lit.); WEIL (1963), S. 81 ff.

²² Vgl. dazu SECRET (1964), S. 106 ff.

²³ Rom, Bibl. Angelica: Ms. Cod. SS 11.11 (4), f. 26^a.

ansässigen Kanoniker Teseo Ambrogio degli Albonesi²⁴, der sein Interesse über die eben genannten vier Sprachen hinaus auch auf das Syrische (von ihm Chaldäisch genannt) und Armenische richtete²⁵, ja auch, wie noch zu zeigen sein wird, auf das Äthiopische.

2. „VERA CHALDAEA“: ZUR ZEITGENÖSSISCHEN KRITIK AN JOHANN POTKEN

Die innere Zusammengehörigkeit von Potkens und Giustinianis *Psalterium* ist auch schon von Wijnman gesehen worden²⁶, der dabei jedoch noch einen weiteren, sehr wichtigen Gesichtspunkt betont, daß nämlich Potken Giustinianis *Psalterium* habe „verbessern“ wollen: Giustinianis Gebrauch des Terminus „Chaldäisch“ habe Potkens alte Streitlust erweckt²⁷. Dafür spricht, auch von der Diktion her, ein Abschnitt am Schluß der *Introductiuncula*:

Non me fugit (o Lectores) quod ij qui literas Hebraeas & vulgares Chaldaeas, a religione seu potius secta Hebraeis didicere, mei erunt censores, quod non veram Chaldaeam nuper Romae ediderim nec nunc edam Linguam: Meam tamen opinionem, quod haec vera Chaldaea sit lingua non solum LXX Regnorum Aethiopiae sub Aegypto, utriusque Cleri, hoc est regularis & saecularis testimonio: Sed & citata Sacra scriptura, & bonae memoriae Roberto Episcopo Liciensi²⁸ harum rerum solertissimo indagatore quem dudum Romae senem, sui temporis alterum Paulum, verbum Dei ad Clerum, & populum declamantem, Iuvenis audivi. contra coecos Iudaeos & eorum in hoc auscultatores defendere pro virili & sine pertinacia conabor. Valete.

Auch wenn Potkens Bezeichnung „Chaldäisch“ für „Äthiopisch“ von Mariano Vittorio für seine erstmals 1552 erschienene Grammatik beibe-

²⁴ 1469–1540; vgl. zu ihm LEVI DELLA VIDA (1960); RAINERI (1985), S. 120–122; zu seinen Beziehungen zu Guillaume Postel (1510–1581) und Johann Albrecht v. Widmanstetter (1506–1557) vgl. BOBZIN (im Druck), § 4.3. und § 5.3.1.

²⁵ Vgl. zu seinem sprachvergleichenden Hauptwerk, in dessen Mittelpunkt das Syrische und Armenische stehen, NESTLE (1904).

²⁶ WIJNMAN (1952–54), S. 338 ff. Hier sind übrigens auch beide Titelblätter abgedruckt!

²⁷ „Want het gebruik van het woord „Chaldeeus“ door Giustiniani in volgens hem onjuiste zin, wekte zijn oude strijd lust weer op!“, S. 340; allerdings versteht Giustiniani – entgegen WIJNMANS Ansicht – unter „Chaldäisch“ nicht „Syrisch“, vielmehr druckt er den jüdisch-aramäischen Text des Targum ab.

²⁸ Robert von Lecce: entweder ist damit Roberto Caracciolo aus Lecce (1425–1495; cf. *LThK*³ II 933) gemeint (so WIJNMAN, S. 338), oder aber Robertus Piscicelli (so v. D. BRINCKEN, S. 85, Anm. 14).

halten wurde²⁹, ja sich auch in anderen Textzeugnissen der Zeit nachweisen läßt³⁰, so stieß sie dennoch bei einigen Zeitgenossen auf Kritik. Der erste, uns schon bekannte Kritiker war Konrad Pellikan, der Potken dahingehend verbessert, daß es sich bei dieser Sprache um „Indisch“ („indianum“) handle³¹. Der zweite, der hier genannt werden kann, ist Sebastian Münster³² mit seiner *Chaldaica Grammatica*³³; im Abschnitt „De litteris Chaldaicis“ schreibt er unter ausdrücklichem Bezug auf Potken³⁴:

Euulgatum est tamen ante paucos annos opera & diligentia Iohannis Potken Agrippiniensis, Psalterium quoddam, incognitis quidem & ante hac no[n] uisis scriptum characteribus, incertaq[ue] lingua, quam quidem Indianam putant, alij Chaldaicam uoca[n]t, ipse autem ueram Chaldaicam asserit, nec ulli secus sentire permittit, praesertim Iudaeorum auscultatoribus. Age ponamus primum illius linguae alphabetu[m], deinde dictiones aliquot, tertio co[n]feramus eam cum ea lingua, qua[m] nobis scriptura sacra & Hebraei ut ueram Chaldaica[m] tradunt, & quam certissime nouimus esse Babylonica[m], & tunc facile uidebitur quid de hac lingua hactenus incognita sentiendum sit.

In der Einleitung zu dieser Grammatik geht Münster auch auf den Vergleich des Hebräischen mit anderen semitischen Sprachen ein und drückt in diesem Rahmen, in Anlehnung an Potken, das äthiopische („indiani-

²⁹ S. LESLAU (1965) Nr. 610; Abb. des Titelblattes der Originalausgabe von 1552 bei KAMMERER (1949), S. 526, fig. 76, des Nachdrucks von 1630 ebd. Pl. CXXXII. Vgl. auch RAINERI (1985), S. 128 f. – Vgl. ferner den bei LEFEVRE (1940), S. 107, Anm. 2 abgedruckten Abschnitt aus der ‚Epistola dedicatoria‘ seiner *Institutiones*.

³⁰ Vgl. EURINGER (1935), S. 44 ff.; v.D. BRINCKEN (1969), S. 100. – In einem der von ALESSANDRO ZORZI gesammelten Itinerare heißt es: „La lingua latina di tal paese é diferente dalla vulgare, et son le latine lettere caldaei“ (ed. CRAWFORD, S. 166). An einer anderen Stelle ist von einem Florentiner namens Andrea Corsali (zu diesem s. LEFEVRE [1966], S. 24 ff.) die Rede, „che va stampir libri Caldei in ditta terre“ (d.h. in Äthiopien; ebd. S. 190, vgl. S. 23). An beiden Stellen ist mit „Chaldäisch“ eindeutig das klassische Geez (mit seiner Schrift) gemeint. Zu erwähnen ist schließlich auch, daß das von Potken benutzte äthiopische Psalmenmanuskript Cod. Vat. Et. 20 ursprünglich als „liber chaldaica lingua sive ethiopia et chaldeis characteribus, qui de sacris videtur rebus“ registriert wurde, vgl. LEFEVRE (1966), S. 21.

³¹ S.o. S. 3f. mit Anm. 12. – Zur Verwechslung von Äthiopiern und Indern in der mittelalterlichen Tradition und damit zusammenhängenden Fragen s. v.D. BRINCKEN (1973) 262 ff.

³² 1488 – 1552; vgl. zu ihm BURMEISTER (1969²) und PULVERMACHER (1892); zum vorliegenden Zusammenhang RAINERI (1985), S. 122.

³³ Basel: J. Froben 1527; vgl. SMITSKAMP N^o 8 (mit Verweis auf weitere Literatur). Ich danke der Stadtbibliothek Mainz, mir aus dem dort vorhandenen Exemplar (Sign.: I V 4^o/149) Mikrofilmaufnahmen der in unserem Zusammenhang relevanten Seiten angefertigt zu haben.

³⁴ *Chaldaica grammatica*, p. 13. – Vgl. Korrekturzusatz!

sche“) Syllabar, ein Zitat aus Psalm 86 (85) und ein kleines Glossar³⁵ ab. Im Anschluß an das Glossar heißt es³⁶:

Non hic multis opus est, optime lector, quando quidem tu ipse nunc facile iudicare possis, hanc linguam quam Indianam vocant, non esse Chaldaicam: nisi contra claram scripturam sentire velis, Daniele, Onkelon, Ionathan, & reliquos orientales interpretes, non Chaldaice, sed fortasse Callikutice scripsisse. Est igitur lingua propria, & suae genti peculiaris, nunc quidem cum Chaldaismo, nunc vero cum Hebraismo non nihil habens affinitatis, sed plus cum utraque diversitatis.

Mehrfach über Münster hinaus geht Guillaume Postel³⁷ in zwei seiner frühen sprachwissenschaftlichen Werke, die beide 1538 erschienen sind³⁸. Im *Alphabetum* widmet er einen ganzen Abschnitt „De Indica lingua“. Er beginnt sogleich mit einer genauen Bestimmung dessen, was „Chaldäisch“ ist, und verbindet damit eine heftige Kritik an Potken³⁹:

Falso & Hebraicae & Chaldaicarum (Chaldaicas autem voco duas illas quae in Asia a puritate Hebraici sermonis olim deflexerunt, unam Assyriam Babilonicamve, alteram Hierosolymitanam, quae Christi temporibus, ut multis non levibus argumentis constat, erat vulgaris in tota Syria, in prima quarum erat descriptum Targum seu Paraphrasis Babilonica, in hac eadem, sed Syro sermone) linguarum ignorantia asseruit cum vulgaribus hanc esse Chaldaicam Iohannes Potkenius qui nobis psalmos Davidicos & Cantica Cantorum in hac lingua excudi curavit.

Postel zitiert im übrigen einen Vers aus Vergils *Georgicon* (IV, 293), um die Bezeichnung „Inder“ (für „Aethiopier“) zu erläutern⁴⁰. Postel kritisiert aber nicht nur Potkens falschen Gebrauch des Wortes „Chaldäisch“, sondern auch dessen Auffassung, das Äthiopische besitze keine grammati-

³⁵ Abbildung bei SMITSKAMP N° 8, p. 21.

³⁶ p. 17.

³⁷ 1510–1581; vgl. zu ihm zuletzt BOBZIN (im Druck), Kap. 5.

³⁸ *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum, introductio, ac legendi modus longè facilimus; De originibus seu de hebraicae linguae et gentis antiquitate*. Beide Werke erschienen in Paris bei P. Vidovæus Vernoliensis 1538. LESLAU (1965) führt unter Nr. 403 (vgl. Nr. 732!) nur Postels *Alphabetum* auf; dort finden sich aber nicht die von Leslau angegebenen „Indicae voces communes hebraeis“: sie stehen in *De originibus*. Vgl. zu beiden Werken BOBZIN (im Druck), § 5.3.1.–2.– Zum vorliegenden Zusammenhang s. auch RAINERI (1985), S. 123.

³⁹ Bl. F r°.

⁴⁰ „Illos vero Aethiopus Indos Coloratos Vergilius appellat, dum dicit Geor. 4 Nilum ab Indis devexum, color Indus Aethiopicibus & Indis Asiaticis communis...“ (Bl. F r°/v°).

schen Regeln⁴¹. Postel schreibt dazu im *Alphabetum* – im Zusammenhang eines Vergleiches zwischen dem arabischen und äthiopischen Paradigma des Perfekts – folgendes⁴²:

& chaph qui praeter ea quod omnia officia chaph Hebraei tam in principio quam in fine facit, est etiam in verbis praeteriti temporis, ubi in caeteris linguis orientalibus, ponitur te vel tau, & habent isti in verbi praeterito omnia puncta Arabum ut, ubi dicunt Arabes natzara natzarta, nassartu, nassarat, ta, tum, tun, i.e. iuuit & c. Isti dicunt gabar i.e. fecit, gabarcha fecisti gabarchu, feci, gabarchat fecit mulier, gabarchum fecistis, viri, gabarchun, stis mul. & c. Ita vt longe falsissimum asseruit nobis Potkanus, qui ait illos regulis grammaticis carere. Quamvis enim illi per suae linguae familiaritatem non observent fortasse, illius tamen partes erant quia volebat nobis linguam incognitam offerre, & ipsius artem observare & tradere, ut illius diligentia uti possemus. Quis enim nescit quamdiu linguarum puritas integra manet apud suos, non esse opus regulis?

Diese Kritik wiederholt er in seinem zweiten Werk *De originibus*. In ihm gibt er eine vergleichende Übersicht über die „officia“ einzelner Laute in den „semitischen“ Sprachen. Zum /n/ heißt es dort u.a.:

Indis frequenter pluralia nomina in na literam desinunt, alioqui est summa illorum varietas, unde adductum olim puto Potkanum illum vere philoglosson hominem qui nobis Indica tradidit, asseruisse, nullas esse grammatices regulas apud ipsos, quod est falsissimum. Sed ille conductis Nubianis, nobis haec edidit...

Nur wenig später als Postels *Alphabetum* erschien die *Introductio in Chaldaicam linguam, Syriacam, atque Armenicam, et decem alias linguas* des schon erwähnten Teseo Ambrogio degli Albonesi⁴³. Auch hier findet sich die Kritik an Potkens Verwendung des Terminus „Chaldäisch“ wieder. Aber was nun Teseos Kritik so interessant macht, ist die Tatsache, daß er gleichzeitig mit Potken in Rom um 1512/13 von äthiopischen Mönchen ihre Sprache lernte, – und mit Potken auch persönlichen Kontakt hatte. Darüber berichtet er im Abschnitt „De Indorum vocalibus“ seiner *Introductio*, und zwar im Anschluß an Ausführungen über die Aussprache des /o/:

⁴¹ Zweites Nachwort POTKENS im *Psalterium* von 1513 vor dem Impressum (LÜTHI, Tafel IV): „Ego facta indagatione possibili comperi regulas Grammatices apud eos non esse“.

⁴² Bl. F_{iii} r^o/v^o.

⁴³ S.o. S. 5 mit Anm. 24. Zum Druck vgl. SMITSKAMP N° 240. – Postels *Alphabetum* kann, obwohl früher erschienen, in mancher Hinsicht als „Plagiat“ von Teseos Werk betrachtet werden. Vgl. zum folgenden auch RAINERI (1985), S. 120 ff.



Et hoc ab ipsis Indis saepe & saepius cum Romae tum alibi observatum animadverti. Atque id praecipue tum quando dictus Io. Potken Psalterium illud Indorum lingua & characteribus in publicum pro idiomate Chaldaico & literis quoque Chaldaicis se daturum polliceretur. Quinimmo iam in chalcographorum manus traditum versaretur & ii ad susceptum onus perficiendum die noctuque laborantes insisterent. Cui ego cum forte fortuna de Psalterio & literis illis mutuo quandoque inter nos loqueremur senis & amici hominis miseratus, in credendo facilitatem ut eum ab errore falsaque opinione averterem non semel tantum sed saepius ipsum (si adhuc vitali hac fruitur aura) testem voco memini me dixisse: Domine Ioannes (absit tamen arrogantia & reprehensionis temeritas dictis) praestantia tua ut mihi videtur plurimum in hac re fallitur. Non enim ista est Chaldaeorum lingua; tametsi in multis voculis ut in caeteris quoque linguarum varietatibus evenire solet cum Chaldaea vera & Hebraea convenire videantur, nec minus characteres Chaldaici sunt, quandoquidem si beato Hieronymo credimus; Alphabetum Chaldaeorum Hebraeo & Samaritano (quantum spectat pertinetque ad literarum nomina) simile est, characterum tantum aliquantum dissimile est. En dicas mihi rogo te literarum nomina & notarum similitudines cum Hebraeis scribendi legendique modum. Nam Hebraei, Syri, Arabes & Punici & Chaldaei pene etiam a dextro in sinistrum latus scribunt & legunt. At tui Psalterij scriptura contrario dictu a sinistro ad dextrum latus ducitur legiturque, quinetiam nec una quidem literarum cum Hebraeis neque cum Chaldaeis similitudinem vel minimam habet. Tunc homo ille canum pro tempora caput habens ut iis qui animum mentem denique omnem in aliquo trabali ut dicitur clavo iam fixerint evenire solet respondebat. Bene scio ego quod istae sunt chaldaeae literae & elocutionis chaldaica phrasis. Nam nigri isti qui varium religiosorum vestimentum induunt & quos per Urbem vagari videmus, aiunt linguam suam esse Chaldaeam. Nec ab ea opinione unquam divelli nec fixum (quod aiunt) clavum inde abducere potuit.

Darauf folgt unmittelbar ein Textabschnitt, in dem Teseo beschreibt, wie er auf dem 5. Laterankonzil äthiopische und maronitische Geistliche (darunter den Priester Acurius Iosephus) kennenlernt, sie über ihre „chaldäische“ Sprache befragt und u.a. die Liturgie der Syrer ins Lateinische überträgt⁴⁴. Aber endgültige Klarheit über das, was „Chaldäisch“ wirklich sei, habe er erst durch die Befragung von jüdischen Gelehrten erlangt⁴⁵:

Ego vero qui nunquam animum inducere potui, ut crederem, Indorum literas Chaldaeas esse, saepenumero a iam dicto Iosepho necnon ab Aaron & Abdia scholasticis in Urbe Iudaeis curiose admodum aliquando quaerebam sciscitabarque atque per sem illud amephoras ineffabile scilicet atque inexpressum (quod aiunt) Tetragrammaton nomen Iod, he, vau, he fidem illorum obscruans atque obstetans importune percunctabar. Ut quid nam de lingua illa,

⁴⁴ Vgl. dazu MERCATI (1906 = 1937).

⁴⁵ Bl. 14^b–15^a.

quam isti e Syria in Urbem advexerant, sentirent. An vera videlicet Chaldaea esset. Una voce, unoque animi consensu, asseverabant illam esse chaldaeam linguam & verum ut ipsi vocant Targum. Idem quoque mihi Romae non semel tantum, sed saepe ac saepius affirmare consueverat Abraham ille a balmis⁴⁶ doctor hebraeus, Domini Ioannis Spoletani Canonici nostri olim Iudaei consanguineus, cuius scripta praeter ea quae ad philosophiam spectant etiam grammaticalia cernuntur.

Teseos Vorhaben, ein „chaldäisches“ (d.h. syrisches) Psalterium herauszugeben,

ut ex illius lectione peregrinarum linguarum amatores cognoscant inter caetera an Psalterium istud Chaldaicum sit, an illud Ioan. Potken, qui in Indiam atque Aethiopiam Chaldaeam transferre voluit,

wurde von ihm selber freilich aufgrund unglücklicher äußerer Umstände nicht realisiert, sondern erst von seinem „Schüler“ Johann Albrecht Widmanstetter⁴⁷.

M.E. erklären erst diese – soweit ich sehe, im Zusammenhang mit Potken bislang nicht genügend berücksichtigten – Ausführungen Teseos einige Abschnitte in Potkens Vorwort zum *Psalterium* von 1513⁴⁸:

Nec vos oro a studio retrahat, quod et nonnullos Hebraeos et qui ab eis linguam chaldaeam se didicisse existimant christianos ne calumniatores video quod hae quas vobis tradere nitor, non sint literae chaldaee. Num eorumdem Hebraeorum maiores utebantur non aiunt hanc quam literati Chaldaei callebant linguam didicere et alios non per Chaldaeos sed per Hebraeos characteres docuere. Id etiam praeterire nolo quod hac tempestate viginti populi vel circa Ethiopiam quae sunt sub Egypto est et alia loca australia praesertim ad Nilum et Gion flumina et inter illa ac citra et ultra equinoctialem circumulum sub zodiaco incolentes et totidem maternis seu vulgaribus inter se differentiibus linguis utentes, omnes in eorum sacris hac Chaldaea utuntur lingua et a tempore nascentis fidei christianae sicut ipsi, qui ex eis nos peregrinationis et devotionis causa accedunt affirmant usi fuerunt.

„Contra coecos Iudaeos“, wie es am Schluß der *Introductiunculae* heißt, hält Potken an seiner Auffassung der „vera Chaldaica lingua“ fest, sich

⁴⁶ Abraham de Balmes, gest. 1523; vgl. zu ihm ROTH (1959) 76 f.; BACHER (1974²) 228 ff.

⁴⁷ Vgl. dazu den anonymen Artikel „The printed editions of the Syriac New Testament“ (in: *The Church Quarterly Review* 26, 1888, 257–294), S. 262 ff., sowie BOBZIN (im Druck) § 4.3.

⁴⁸ Abgedruckt in LÜTHI (1930a), Tafel II (Fascimile); WIJNMAN (1952–54) S. 345; deutsch bei v.D. BRINCKEN (1969) S. 104 ff.

dabei ausschließlich auf christliche – äthiopische – Zeugen stützend: der antijudaistische Ton ist dabei nicht zu überhören!

Entzündete sich, wie gezeigt wurde, die Kritik an Potken vor allem an dessen Verwendung des Begriffs „Chaldäisch“ für „Äthiopisch“, so muß hier jedoch abschließend darauf hingewiesen werden, daß sich in einer Predigt des jüdischen Konvertiten Flavius Mithridates⁴⁹ aus dem Jahr 1481 zwei Sätze „in lingua chaldaea“ finden, – geschrieben jedoch mit *äthiopischen* Buchstaben⁵⁰!

3. ZUR HERKUNFT DES ÄTHIOPISCHEN ALPHABETS IN BERNARD V. BREYDENBACHS *Peregrinatio in Terram Sanctam* (MAINZ 1486)

Potkens *Psalterium* von 1513 war der erste europäische Druck mit beweglichen äthiopischen Lettern. Das erste Buch, das überhaupt äthiopische Schriftzeichen enthielt, war der berühmte Pilgerbericht des Bernhard v. Breidenbach⁵¹, *Peregrinatio in Terram Sanctam*, der erstmals 1486 in Mainz erschien⁵². Er enthält ein holzgeschnittenes Alphabet, das siebenundvierzig(!) Zeichen enthält (vgl. Abb. 3). Auf die Bedeutung dieses Alphabets im Zusammenhang mit der Frage nach den äthiopischen Buchstabennamen hat soeben Peter T. Daniels hingewiesen⁵³; die Zahl 47 wird dann erklärlich, wenn man in den Schriftzeichen fortlaufend die in Wortform zitierten *Namen* von 22 Buchstaben erkennt⁵⁴, – und zwar in *syrischer* Form.

Hier soll jedoch einer anderen Frage nachgegangen werden: nämlich der möglichen Quelle von Bernhards Kenntnis der äthiopischen Sprache und Schrift. Bekanntlich gab es seit dem Mittelalter eine äthiopische Präsenz in Jerusalem⁵⁵, und mithin könnte Bernhard auch von Äthiopiern

⁴⁹ Bekannt auch unter dem Namen Guglielmo Raimondo Moncada: vgl. zu ihm WIRSZUBSKI (1963) 11 f.; BOBZIN (im Druck) § 2.2.2.10.

⁵⁰ Die gesamte damit zusammenhängende Problematik ist von WIRSZUBSKI (1963) S. 35 ff. vortrefflich dargestellt worden.

⁵¹ ca. 1440–1497; vgl. zu ihm D. HUSCHENBETT, in: *Die deutsche Literatur des M.A.s. Verfasserlexikon*, Bd. [I²,] 752–754 (mit weiterführender Literatur).

⁵² Über die verschiedenen lateinischen Ausgaben und Übersetzungen orientiert DAVIES (1911).

⁵³ In seinem Aufsatz „Ha, La, Ḥa or Hōi, Lawe, Ḥaut? The Ethiopic Letter Names“, in: A.S. KAYE (ed.): *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau*, Wiesbaden 1991, pp. 275–88.

⁵⁴ Es fehlen: š, ḥ, p, q.

⁵⁵ Vgl. dazu CERULLI (1943–47), passim. Im Gegensatz zu WIJMAN (1960) S. XII ist jedoch zu betonen, daß das Kloster *Dayr as-sultān* zur Zeit Breidenbachs schwerlich schon existiert haben kann (vgl. CERULLI [1947] 87: „La prima menzione die Dayr as-Sultān in

seine Sprach- bzw. Schriftkenntnisse erworben haben, wie z.B. Cerulli annimmt⁵⁶. Aber es gibt m.E. gute Gründe, daran zu zweifeln, daß Bernhard selber es war, dem die Kenntnis der äthiopischen Schriftzeichen zu verdanken ist. Das folgt zunächst aus dem Zusammenhang, in dem das äthiopische Alphabet im Text des Reiseberichtes erscheint⁵⁷, nämlich der Schilderung der in Jerusalem ansässigen Heiden bzw. heterodoxen Christen. Sie stammt aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Bernhard, sondern von dem Dominikaner Martin Roth (oder Rad, Rath) aus Pforzheim⁵⁸, der allerdings selber nicht an der Pilgerreise teilgenommen hatte⁵⁹. Das gilt zumindest für den Sinai-Abschnitt – jedoch für einen anderen Mönch, den Minoriten Paul Walther v. Guglingen, der selber einen ausführlichen Reisebericht verfaßte⁶⁰. Sein Bericht ist, wie es scheint, z.T. wörtlich von Roth ausgeschrieben worden. Paul Walther v. Guglingen und ein weiterer diesen begleitender Mönch werden im übrigen als „multarum linguarum periti“ bezeichnet⁶¹, beide hatten sich bereits längere Zeit im Hl. Land aufgehalten, bevor sie zu Bernhards Reisegruppe stießen.

Bedauerlicherweise enthält die gedruckte Ausgabe des Reiseberichtes von Paul Walther v. Guglingen gerade die Abschnitte nicht, die bei Bernhard wahrscheinlich aus ihm entnommen sind, d.h. die Berichte über die einzelnen Gruppen in Jerusalem und die dazugehörigen Alphabete. Die einzige erhaltene Handschrift, wahrscheinlich Autograph Paul Walthers, bietet jedoch gerade für die linguistischen Aspekte des Reiseberichtes außerordentlich interessantes Material⁶², – so auch für das äthiopische Alphabet, das auf S. 362 abgedruckt ist (vgl. Abb. 4).

documenti orientali è del 1684“); WIJNMAN's Satz: „Doubtless Bernardus von Breidenbach visited this monastery and acquired his knowledge of the Ethiopians and their language there“ (ebd.) entbehrt daher m.E. einer sicheren Grundlage.

⁵⁶ „Il Breidenbach dovette chiedere ciò ad uno degli Etiopi di Gerusalemme“, CERULLI (1943) 305. Ähnlich unkritisch auch LEFEVRE (1966) S. 14.

⁵⁷ Das gilt im übrigen für alle Alphabete!

⁵⁸ Vgl. zu ihm die kurze biographische Notiz bei LÖHR (1951) 177; ferner E. GECK in: Breydenbach (1977) 49.

⁵⁹ Wichtigste Quelle für diese Annahme ist das *Evagatorium* des Dominikaners Felix Fabri, vgl. MOSER (1843) 270. Fabri selber war Mitglied der Gruppe, die Breydenbach begleitete; vgl. zu ihm zuletzt C. HÄNDL in: *Literaturlexikon*, hrsg. v. W. KILLY, Bd. 3, München 1989, S. 318.

⁶⁰ Im Druck erschienen erst 1892.

⁶¹ Von FELIX FABRI, vgl. MOSER a.a.O., S. 72.

⁶² Das gilt in erster Linie für das bekannte lateinisch-sarazenische Vokabular, das bei Bernhard abgedruckt ist. Vgl. dazu meine demnächst erscheinende Untersuchung „Das lateinisch-arabische Glossar aus dem Pilgerbericht des Paul Walther von Guglingen (Ende XV. Jh.)“, in: *ZAL* 24 (1992).

Dem Alphabet geht folgender kurzer Abschnitt über die Sprache voraus:

Abassini habent proprium ydeoma quod ipsi soli intelligunt nisi aliquis didicasset per literam eorum aut per consuetudinem. Nonnulli vero de ipsis iam etiam didicerunt ydeoma sarracenorum⁶³. Et habent proprium alphabetum quod hic infra feci per unum de ipsis anotare. Et sunt XLVII literae etc.⁶⁴.

Das Alphabet macht in Paul Walthers Handschrift, wie man anhand eines Vergleiches von Abb. 3 und 4 sofort feststellen wird, einen wesentlich „professionelleren“ Eindruck als das von Erhart Reuwich für Breidenbach in Holz geschnittene (was an der Technik liegen mag). Aber auch die Umschrift ist, worauf Daniels hinweist, genauer. Ist Paul Walther v. Guglingen also die *direkte* Vorlage für den gedruckten Text?

Ich glaube, daß man diese Frage verneinen muß, und zwar aufgrund von Argumenten, die sämtliche bei Paul bzw. Bernhard gebotenen Alphabete sowie auch das „Sarazenenvokabular“ mit einbeziehen. Bei Paul Walther sind das hebräische (S. 348) und das syrische Alphabet (S. 354) in einiger Unordnung, während im Druck bei Bernhard die Reihenfolge absolut korrekt ist. Beim „Sarazenenvokabular“ läßt sich zeigen, daß Paul Walther an einigen Stellen (obwohl sein Wortbestand insgesamt umfangreicher ist) gegenüber Bernhard einen sekundären Charakter aufweist; so bietet er z.B. für „ursus“ die Bedeutung „arneph“ (arab. *arnab*), Bernhard dagegen hat richtig: „ursus“ „dubbe“ und, in der darauf folgenden Zeile, „lepus“ „arneph“. Gerade dieser Fehler zeigt m.E. zweifelsfrei, daß Bernhard wie Paul Walther eine gemeinsame Quelle benutzt haben müssen, die allerdings derzeit nicht auffindbar ist. Vielleicht ist dabei auch an „Aufzeichnungen“ zu denken, die von vornherein dazu bestimmt waren, in der Heimat für die Abfassung des Reiseberichtes verwertet und dann vernichtet zu werden.

Interessant für das äthiopische Alphabet ist in jedem Fall der oben zitierte einleitende Satz, daß nämlich offenbar ein Äthiopier die Buchstabenamen aufgeschrieben hat. Selbst in der Kopie der erhaltenen

⁶³ Das klingt wesentlich einleuchtender als Breydenbachs Satz: „Isti etiam Abbassiani sive Indiani licet linguam sciant sarracenicam et ea dum libet utantur habent tamen quoddam nihilominus proprium idioma et alphabetum quadraginta septem litteras continens qui hic infra suis figuris sunt formate“ (zit. nach CERULLI [1943] 319), der in der deutschen Fassung noch einmal vereinfacht wird: „Dise indiani kunnen die sarracenisich sprach und bruchen sie wan sie wollen. Aber da by haben sie eyn eygene sprach deß alphabeten hie nach volget...“ (Dt. Ausgabe, Mainz 1486, Bl. P 8 v^o).

⁶⁴ S. 361 f.

Handschrift ist – im Unterschied zu allen anderen Schriftproben (das Hebräische ausgenommen) – m.E. der „Geist“ der Schrift, wie er nur von einem einheimischen Schreiber erfaßt werden kann, klar erkennbar.

LITERATUR

1. Quellen

- AMBROGIO DEGLI ALBONESI, Teseo: *Introductio in Chaldaicam linguam, Syriacam atque Armenicam et decem alias linguas characterum differentium Alphabeti, circiter quadraginta et eorundem invicem confirmatio. Mystica et cabalistica quamplurima scitu digna. Et descriptio ac simulachrum Phagoti Afranii*. Pappiae: Joan. Maria Simoneta 1539 (vorh. Göttingen SUB: 8° Ling. I, 15).
- BREYDENBACH, Bernhard v.: *Peregrinatio in terram sanctam*. Lat. Erstausg.: Mainz: Erhart Reuwich durch Peter Schöffler 11.2.1486 (vorh. Nürnberg StB: Math. 785.2°); Deutsche Erstausgabe: Mainz: Erhart Reuwich durch Peter Schöffler 21.6.1486 (vorh. Erlangen UB: Inc. 1389^b).
- *Die Reise ins Heilige Land*. Übertragung u. Nachwort von ELISBAETH GECK. Wiesbaden 1977.
- GIUSTINIANI, Agostino (ed.): *Psalterium Hebraeum, Graecum Arabicum, & Chaldaicum, cum tribus latinis interpretationibus & glossis*, Genuae: P.P. Porro 1516 (vorh. Wolfenbüttel HAB: Bibel-S 4° 219^a).
- [GUGLINGEN, Paul Walther v.:] *Fratris Pauli Waltheri Guglingensis Itinerarium in terram sanctam et ad sanctam Catharinam*, ed. M. SOLLWECK, Tübingen 1892 (= Bibliothek des Litter. Vereins in Stuttgart, Bd. 192).
Ms: Neuburg a.d. Donau: Studienseminar, ohne Signatur.
- MÜNSTER, Sebastian: *Chaldaica Grammatica*, Basileae: Joh. Froben 1527 (vorh. Mainz StB: I V: 4°/149).
- PELLIKAN, Konrad: *Das Chronikon*, hrsg. durch B. RIGGENBACH, Basel 1877.
- POSTEL, Guillaume: *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum, introductio, ac legendi modus longè facilimus*. Parisiis: P. Vidovæus Vernolienensis 1538 (vorh. Basel UB: A.N. IV,27(1)).
- *De originibus seu de hebraicae linguae et gentis antiquitate*. Parisiis: P. Vidovæus Vernolienensis 1538 (vorh. Basel UB: A.N. IV,27(3)).
- POTKEN, Johannes (ed.): *Psalterium et canticum canticorum et alia cantica biblica, aethiopice; et syllabarium seu de legendi ratione*, Romae: Marc. Silber alias Franck 1513 (vorh. Wien ÖNB: BE.9.Q.38).
- *Psalterium in quatuor linguis Hebraea Graeca Chaldaea Latina*, Coloniae: (Johannes Soter) 1518. Beigebunden: *Introductio in tres linguas externas. Hebraeam Graecam Chaldaeam* [i.e.: Aethiopicam, H.B.] (vorh.: Wolfenbüttel HAB: Bibel-S 4° 220^a).



2. Sekundärliteratur

- BACHER, Wilhelm: *Die Anfänge der hebräischen Grammatik* and *Die hebräische Sprachwissenschaft (vom 10. bis zum 16. Jahrhundert)*, Amsterdam 1974² (= Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science; Series III, vol. 4).
- BENZING, Josef: *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden 1982².
- BOBZIN, Hartmut: „Agostino Giustiniani (1470–1536) und seine Bedeutung für die Geschichte der Arabistik“, in: *XXIV. Deutscher Orientalistentag*, Köln 1988, Vorträge, herausgegeben von WERNER DIEM und ABDOLJAVAD FALATURI, Stuttgart 1990, S. 131–139.
- *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Stuttgart 1992 (= Beirut Texts and Studies, Bd. 42; im Druck).
- V.D. BRINCKEN, Anne-Dorothee: „Johann Potken aus Schwerte, Propst von St. Georg in Köln. Der erste Äthiopologe des Abendlandes“, in: *Aus Kölnischer und rheinischer Geschichte*, Köln 1969, S. 81–114.
- *Die „Nationes Christianorum Orientalium“ im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Köln & Wien 1973 (= Kölner Hist. Abh., 22).
- BURMEISTER, Karl-Heinz: *Sebastian Münster. Versuch eines biographischen Gesamtbildes*, Basel/Stuttgart 1963, 1969² (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Bd. 91).
- CERULLI, Enrico: *Etiopi in Palestina. Storia della comunità Etiopica di Gerusalemme*. Vol. I–II, Roma 1943–47 (= Collezione scientifica e documentaria a cura del Ministero dell’Africa Italiana, vol. XII und XIV).
- CRAWFORD, O.G.S. (ed.): *Ethiopian Itineraries circa 1400–1524 including those collected by Alessandro Zorzi at Venice in the Years 1519–1524*, Cambridge 1958 (= Hakluyt Society, Second Series, No. 109).
- DAVIES, H.W.: *Bernhard von Breydenbach and his journey to the Holy Land 1483–4. A Bibliography*, London 1911.
- EURINGER, Sebastian: „San Stefano dei Mori (Vatikanstadt) in seiner Bedeutung für die abessinische Sprachwissenschaft und Missionsgeschichte“, in: *OC III*^e sér. X (1935) 38–59.
- GEIGER, Ludwig: *Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des XV. bis zur Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Breslau 1870.
- KAMMERER, Albert: *La mer rouge. L’Abyssinie et l’Arabie aux XVI^e et XVII^e siècles et la Cartographie des Portulans du Monde Oriental*. P. II, Le Caire 1949.
- KIRN, Hans-Martin: *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1989 (= Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism, 3).
- KLEINHANS, Arduinus: „De vita et operibus Petri Galatini, O.F.M., scientiarum biblicarum cultoris (c. 1460–1540)“, in: *Antonianum* 1 (1926) 145–179; 327–356.

- KNOD, Gustav: „Vier Briefe des Johannes Potken an Sebastian Brant“, in: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 54 (1892) 198–208.
- LEFEVRE, Renato: „Su un codice etiopico della „Vaticana““, in: *La Bibliofilia* 42 (1940) 97–107.
- *L’Etiopia nella stampa del primo Cinquecento*, Como 1966 (= Quaderni d’Africa, Ser. 1, N. 3).
- LES LAU, Wolf: *An Annotated Bibliography of the Semitic Languages of Ethiopia*, London, The Hague, Paris 1965.
- LEVI DELLA VIDA, Giorgio: „Teseo Ambrogio degli Albonesi“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, II, Roma 1960, 39–42.
- LÖFGREN, Oscar: „San Stefano dei Mori och de första etiopiska bibeltrycken“, in: *Corona amicorum. Studier tillägnade Tönnes Kleberg*, Uppsala 1968 (= Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis, vol. XV), 153–180.
- LÖHR, Gabriel M.: „Die Dominikaner an der Universität Heidelberg“, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 21 (1951) 272–93.
- LÜTHI, Karl J.: „Der erste äthiopische Druck“, in: *Schweizerisches Gutenbergmuseum, Zeitschrift für Buchdruck- und Pressegeschichte, Bibliophilie und Bibliothekswesen* 16 (1930) 12–16 + Taf. I–VIII.
- MERCATI, Giovanni: „Ambrogio Teseo, primo traduttore e raccogliatore di liturgie orientali“, in: *Rassegna Gregoriana* 5 (1906) 551–557 (wieder abgedruckt in: GIOVANNI MERCATI, *Opera Minora* II, Città del Vaticano 1937, S. 509–513).
- MOSER: „Beschreibung der drei ersten Ausgaben und der spanischen Übersetzung der Reise des Bernhard v., Breydenbach in den Orient, nebst einer mit den nöthigen Beweisstellen belegten Geschichte ihrer Abfassung“, in: *Serapeum* 3 (1842) 56–84; 4 (1843) 270.
- NESTLE, E. (Hrsg.): *Conradi Pellicani de modo legendi et intelligendi Hebraeum. Deutschlands erstes Lehr- Lese- und Wörterbuch der hebräischen Sprache, verfaßt in Tübingen 1501, gedruckt in Straßburg 1504, ... durch Lichtdruck neu herausgegeben*, Tübingen 1877.
- *Nigri Böhm und Pellikan. Ein Beitrag zur Anfangsgeschichte des hebräischen Sprachstudiums in Deutschland*, Tübingen 1893.
- „Aus einem sprachwissenschaftlichen Werk von 1539“, in: *ZDMG* 58, 1904, 601–616.
- PULVERMACHER, David: *Sebastian Münster als Grammatiker*, Diss. phil. Erlangen (gedr. Berlin) 1892.
- RAINERI, Osvaldo: „Gli studi etiopici nell’età del Giovio“, in: *Atti del Convegno Paolo Giovio. Il rinascimento e la memoria* (Como, 3–5 Giugno 1983), Como 1985, S. 117–133.
- ROTH, Cecil: *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia 1984⁶.
- SECRET, François: *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964 (= Collection SIGMA, 5).
- SILBERSTEIN, E.: *Conrad Pellicanus. Ein Beitrag zur Geschichte der hebräischen Sprache in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts*, Berlin 1900.
- SMITSKAMP, R. (ed.): *Philologia orientalis. A description of books illustrating the*



study and printing of Oriental languages in Europe. I Sixteenth century. Leiden 1976 (unnumerierter Katalog E.J. Brill); II Seventeenth century. Leiden 1983 (E.J. Brill Catalogue No. 524); III Sixteenth and seventeenth centuries. Leiden 1991 (E.J. Brill Catalogue No. 580; in allen drei Katalogen durchlaufende Numerierung der einzelnen Stücke).

TINTO, A.: *Gli annali tipografici di Eucario e Marcello Silber (1501–1527)*, Firenze 1968 (= Biblioteca di Bibliografia Italiana, 55).

WEIL, G. E.: *Elie Lévíta. Humaniste et Massoréte (1469–1549)*, Leiden 1963 (= Studia Post-Biblica, 7).

WIJNMAN, H. F.: „De studie van het Ethiopisch en de ontwikkeling van de Ethiopische typografie in West-Europa in de 16de eeuw“, in: *Het Boek*, Nieuwe Reeks 31 (1952–54) 326–47.

— *An outline of the development of Ethiopian typography in Europe*, Leiden 1960 (Separatum aus: Books on the Orient, 1960).

WIRSZUBSKI, Chaim (ed.): *Flavius Mithridates: Sermo de passione Domini*. Jerusalem 1963 (= Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities).

ZORZI s. CRAWFORD.

ZÜRCHER, C.: *Konrad Pellikans Wirken in Zürich 1526–1556*, Zürich 1975 (= Zürcher Beiträge zur Reformationgeschichte, 4).

[Korrekturzusatz zu Anm. 34:]

Vgl. zu der im vorliegenden Abschnitt behandelten Frage jetzt auch M. GOSHEN GOTTSTEIN: „The present State of Comparative Semitic Linguistics“, in: A. S. KAYE (ed.), *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau*, Wiesbaden 1991, S. 558–569, bes. S. 561 ff.

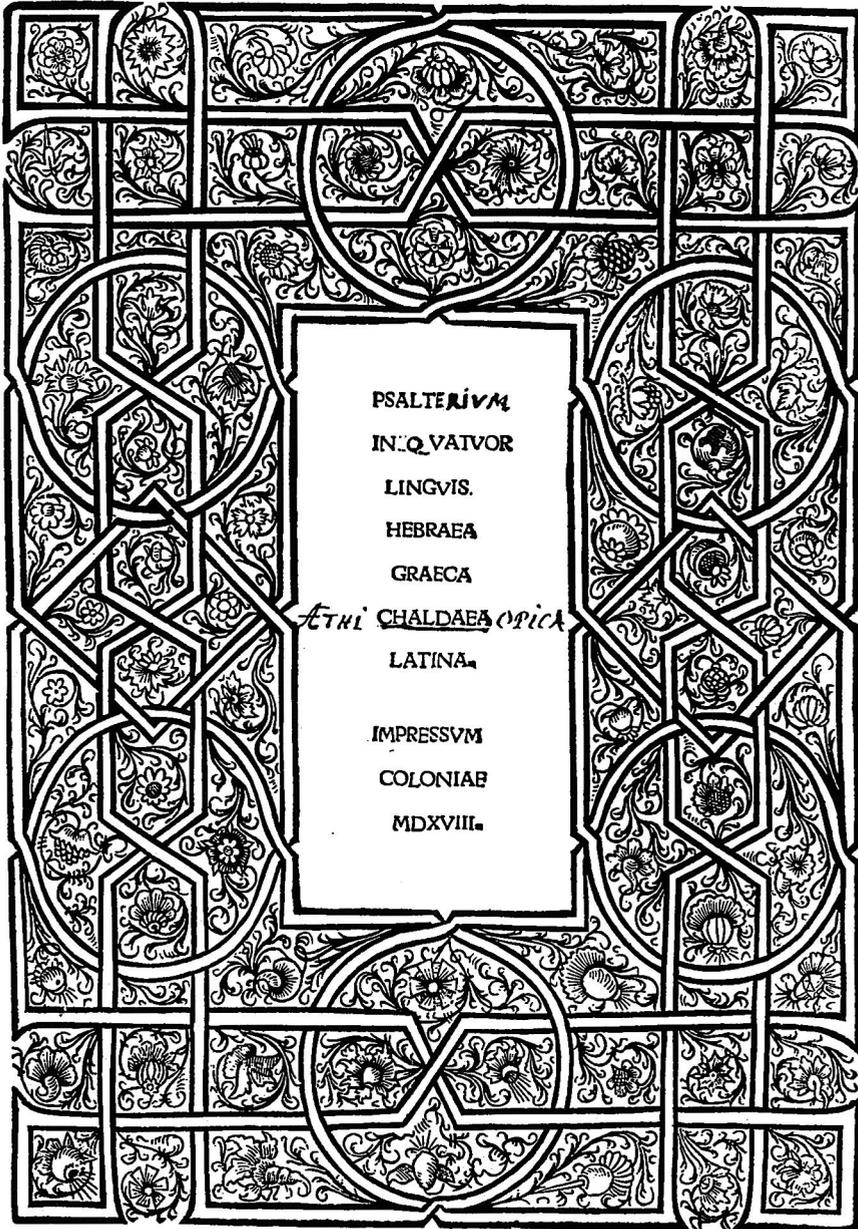


Abb. 1: Titelblatt von Johannes Potken: *Psalterium in quatuor linguis*. Köln 1518 (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Signatur: Bibel-S 4° 220^a).



Abb. 2: Titelblatt von Agostino Giustiniani: *Psalterium, Hebreum, Grecum, Arabicum, & Chaldeum, cum tribus latinis interpretationibus & glossis.* Genua 1516 (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Signatur: Bibel-S 4° 219^a).

| | | | | | | | | | | | | |
|------|-----|-----|------|-------|-----|-----|-----|-----|----|------|-----|-----|
| α | le | phā | bet̄ | thet̄ | ga | me | Lie | dah | le | zthū | be | vun |
| h | Δ | ϛ: | Ⲛ | ⲥ | ⲑ | Ⲙ | Δ | Ⲙ | Ⲛ | Ⲙ | Ⲙ | Ⲙ |
| mouf | za | ju | he | thū | the | thū | jo | du | ea | phū | la | me |
| Ⲙ | Ⲙ | Ⲙ | ⲥ | ⲥ | Ⲙ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ |
| du | do | nun | Sah | Mun | the | thū | me | Mun | e | ffe | zah | de |
| ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ |
| co | ffu | be | Su | Sah | Nun | the | vwo | | | | | |
| ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | | | | | |

Abb. 3: Äthiopisches Alphabet aus Bernhard Breydenbachs *Peregrinatio in Terram sanctam* (Mainz 1486), nach Davies (1911) pl. 41.

| | | | | | | | | | |
|------|----|------|------|------|-----|-----|------------|-----|-----|
| α | lc | ffu | beth | thet | ga | me | lu | dah | lc |
| h | Δ | ϛ: | Ⲛ | ⲥ | ⲑ | Ⲙ | Δ | Ⲙ | Ⲛ |
| zthū | he | vwan | vwan | za | ju | he | thū | the | thū |
| ⲥ | Ⲙ | Ⲙ | Ⲙ | Ⲙ | Ⲙ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ |
| jo | du | ea | phū | la | me | du | no | nun | Sah |
| ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ |
| mun | be | thū | me | Mun | e | ffe | zah | de | co |
| ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ |
| ffu | ze | Su | Sah | nū | tha | vwo | Alphabetum | | |
| ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | ⲥ | Abassinorū | | |

Abb. 4: Alphabetum Abassinorum aus: Paul Walther v. Guglingen: *Itinerarium*, Ms. Studienseminar Neuburg a.d.D., S. 362.

DIE ENTSPRECHUNG DER URSEMITISCHEN INTERDENTALE IM ALTÄTHIOPISCHEN

VON
RAINER VOIGT

1. Die Lautentsprechungen zwischen den älteren semitischen Sprachen scheinen seit langem festzuliegen, sind die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den semitischen Hauptsprachen doch so offensichtlich, daß die Aufstellung der Lautgesetze in der Regel kaum Schwierigkeiten bereitet. Die Lautentsprechungen, wie sie in den semitistischen Gesamtdarstellungen von Wright (1890), Lindberg (1897) und Zimmern (1898) geboten werden, haben im Grundriß (Brockelmann 1908) normative Geltung erfahren. Eine Überprüfung dieser Standarddarstellung schien nicht Erfolg zu versprechen, bewährten sich doch die Ansetzungen in der semitistischen Praxis. Dennoch hat es immer wieder Diskussionen über einzelne Lautentsprechungen gegeben. Es sei nur an die Versuche erinnert, den ursemitischen Charakter des $\gamma\text{aj}\text{n}$ in Abrede zu stellen, für das Ugaritische einen weiteren ursemitischen Laut in Anspruch zu nehmen (s. Rössler 1961), und hebräisch $\text{š}\text{i}\text{n}$ als sekundäre Entwicklung zu erweisen (Diem 1974). Zu diesen weniger glücklichen Bemühungen, die Zischlautentsprechungen innerhalb des Semitischen neu zu bestimmen, ist die Darstellung von Blau (1977) heranzuziehen.

2. DER ZUSAMMENFALL VON *cajn* UND *γajn*

Die von Brockelmann kanonisierten Lautentsprechungen zwischen den klassischen semitischen Sprachen Hebräisch, Aramäisch, Arabisch, Äthiopisch und Akkadisch sind an verschiedenen Stellen durch zusätzliche Bedingungen zu modifizieren bzw. durch andere, besser abgesicherte zu ersetzen. Erwähnt sei hier die Entwicklung von ursemitisch $\gamma\text{aj}\text{n}$ im



Altäthiopischen, das nach gängiger Auffassung – wie im Hebräischen und Aramäischen – mit *cayn* zusammengefallen ist. Die gewöhnlich angeführten Gleichungen sind anders zu bewerten (s. Voigt 1989). Insbesondere die so schlüssig erscheinende Gleichung arab. *γrb* ‚weggehen‘ = äth. *crb* ‚untergehen‘ muß abgelehnt werden. Es liegt hier vielmehr entweder eine noch zu klärende Sonderentwicklung des Arabischen oder nur eine zufällige Ähnlichkeit zweier lautlich und semantisch verschiedener Wurzeln vor. Die ursemitische Wurzel für ‚untergehen‘ ist nach Ausweis des Ugaritischen und Altsüdarabischen *crb*. Die wahre Lautentsprechung offenbart sich in Fällen wie:

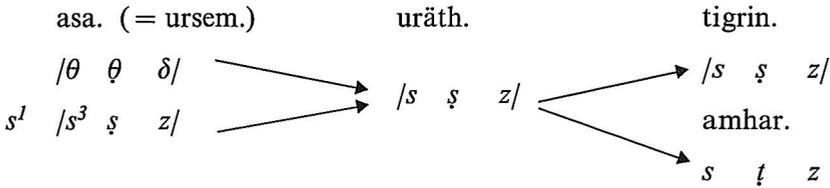
| arab. | | altäth. | |
|------------|------------------------|------------|--|
| <i>šbγ</i> | ‚färben‘ | <i>šbx</i> | ‚eintauchen‘ (x = trad. <i>h</i>) |
| <i>rγb</i> | ‚begehren‘ | <i>rxb</i> | ‚hungern‘ |
| <i>γšm</i> | ‚ungerecht handeln‘ | <i>ħšm</i> | ‚häßlich, schlecht s.‘ (lege <i>xšm</i>) (ħ = trad. <i>h</i>) |

Der Zusammenfall des stimmlosen und stimmhaften Vertreters der Uvularreihe in dem stimmlosen Frikativ *x* paßt auch zur Entwicklung des konsonantischen Gesamtsystems. Die Velar- und Uvularreihe des (Ursemitischen und) Altsüdarabischen entwickelte sich nämlich im Altäthiopischen zu der Velarreihe mit beigeselltem Frikativ:

| asa. (ursem.) | | altäth. |
|------------------|---|-------------------|
| <i>/k ḳ g/</i> | → | <i>x /k ḳ g/</i> |
| <i>/x (x) γ/</i> | → | |

3. DIE ENTWICKLUNG DER INTERDENTALE

Eine weitere Änderung ist im Bereich der sog. Interdentale vorzunehmen. Nach traditioneller Darstellung sind im Altäthiopischen die ursemitischen Interdentale mit den entsprechenden Sibilanten zusammengefallen. Richtig daran ist, daß die Interdentale des Ursemitischen im Äthiopischen zu Sibilanten geworden sind. Unter Ausklammerung des Altäthiopischen haben wir folgende Entwicklung vor uns:



Beispiele:

- s³: asa. ^ʔs³r ‚gefangen nehmen‘ = arab. ^ʔsr ‚binden‘ = tigrin. / amhar. ^ʔsr ‚binden‘
- s̥: asa. s̥bh̥ ‚am Morgen tun‘ = arab. s̥bh̥ ‚Morgen‘ = tigrin. s̥bh̥ ‚id.‘ = amhar. t̥b̥ ‚Tag werden‘ (amhar. ^ʔ ist ein Tiefenphonem; zu dieser Konzeption s. Voigt 1981)
- z: asa. cz.t ‚Stärke‘ = arab. czz ‚stark, mächtig sein‘ = tigrin. czz ‚übermäßig s.‘ = amhar. ^ʔzz ‚befehlen‘
- s¹: asa. s¹mc ‚hören‘ = arab. smc ‚id.‘ = tigrin. smc ‚id.‘ = amhar. sm^ʔ ‚id.‘
- θ: asa. ħdθ ‚sich ereignen‘ = arab. ħdθ ‚neu sein‘ = tigrin. ħds ‚erneuern‘ = amhar. ^ʔds ‚id.‘
asa. mθl ‚gleich, ähnlich‘ = arab. mθl ‚gleich, ähnlich sein‘ = tigrin. msl ‚id.‘ = amhar. msl ‚id.‘
- θ: asa. θlm ‚schwarz‘ = arab. θlm ‚dunkel sein‘ = tigrin. s̥lm ‚dunkel, schwarz‘ = amhar. t̥jm ‚id.‘ (die Verbalwurzel ist çlm)
asa. θm^ʔ = arab. θm^ʔ = tigrin. s̥m^ʔ ‚dürsten‘ = amhar. t̥m^ʔ ‚id.‘ (amhar. ^ʔ ist ein Tiefenphonem)
- δ: asa. δkr ‚erinnern‘ = arab. δkr ‚id.‘ = tigrin. zkr ‚id.‘ = amhar. zkr ‚id.‘
asa. m.δr^ʔ.t ‚Saatfeld‘ = arab. δr^ʔ ‚säen‘ = tigrin. zr^ʔ ‚id.‘ = amh. zr^ʔ ‚id.‘

Bei der Entwicklung zum Neuäthiopischen ist die Palatalisierung, die sowohl im Tigrinischen als auch im Amharischen begegnet, unberücksichtigt geblieben (vgl. asa./arab. wrθ = tigrin. wrs/wrš ‚erben‘, asa./arab. ħdθ = tigrin. ħds/ħdš ‚neu‘, s. Voigt 1988). Der Zusammenfall der Interdentale mit den Assibilaten (vulgo Zischlauten) erfährt eine Stützung durch die Verhältnisse im Hebräischen. Hier sind – wie im Spätäthiopischen – der stimmhafte und emphatische Interdental mit den entsprechenden Vertretern der Assibilatenreihe zusammengefallen. Der stimmlose

Interdental ist mit dem außerhalb des Konsonantenblocks stehenden s' verschmolzen; der stimmlose Vertreter der Assibilateureihe (d.i. s^3 , in dem folgenden Schema durch einen Punkt vertreten) ist von diesem Lautwandel nicht erfaßt worden:

| | | |
|--|---|--|
| vorhebr. | | hebr. |
| $/\theta \ \vartheta \ \delta/$ | > | $\check{s} \ / \cdot \ \check{s} \ z/$ |
| $\check{s} \ / \cdot \ \check{s} \ z/$ | > | |

Auch angesichts einer ganz ähnlichen Entwicklung im Hebräischen und Akkadischen schien es nahezuliegen, für das Altäthiopische ein regelmäßiges und ausschließliches Verschmelzen der Interdentalreihe mit der Assibilateureihe anzunehmen. Dagegen sprechen jedoch einige ‚auffällige‘ Schreibungen etymologischer Interdentale mit Lateralzeichen. Wenn z.B. die arabisch θbr entsprechende Wurzel für ‚brechen‘ $\check{s}br$ (d.i. mit stimmlosem Lateral) geschrieben werden kann oder das Wort für ‚Knochen‘ gewöhnlich in der Form $ca\check{s}m$, d.i. mit emphatischem Lateral, erscheint, so ist Zweifel an der gängigen Auffassung angebracht. Reflektieren diese Schreibungen nicht einen Lautwandel Interdental > Lateral? Bislang hat man diese Möglichkeit nicht ins Kalkül gezogen, da man von inversen Schreibungen ausging. Wenn nämlich die Laterale (\check{s} und \check{s}) im Laufe der altäthiopischen Sprachgeschichte mit den entsprechenden Sibilanten (s und \check{s}) vermengt wurden, könnten auch die echten Sibilanten gelegentlich – mit falscher Analogie – als Laterale erscheinen. So bei der Wurzel für ‚binden‘, $\check{s}r$, die nach Dillmann (1865: s.v.) auch mit lateralem \check{s} ($\check{s}r$) geschrieben wird. Hier können wir sogar den Grund für die abweichende Schreibung angeben. Es liegt – wie wir noch sehen werden – eine Beeinflussung durch den dritten Radikal vor.

Es fehlt zwar eine Untersuchung über die Entwicklung der altäthiopischen Orthographie, der Befund in den gängigen Nachschlagewerken reicht jedoch aus, um einen Zusammenfall der Interdentale mit den Lateralen zu postulieren. Für die neuen Lautentsprechungen lassen sich folgende Belege anführen:

— ursem. $\theta \rightarrow$ äth. \check{s} , asa., arab., ugarit. θ , usw.

äth. $\check{s}ar$ ‚Spur‘ = asa. $\check{s}r$ ‚id.‘ = arab. $\check{s}ar$ ‚id.‘ = ugarit. $\check{s}r$ ‚id.‘

äth. $\check{s}am\check{s}$ ‚Uterus‘ = Mehri $\check{s}am\theta$ = syr. $\check{s}am\check{s}$ (← hebr. $\check{s}om\check{s}$) ‚Bauch‘

äth. $\check{s}in$ ($\check{s}ena$) ‚urinieren‘ = arab. $ma.\thetaaan.a'$ (\check{W} . θin) ‚Blase‘ = ugarit. $\theta n.t$ ‚Urin‘

- ursem. θ → äth. ξ , asa. θ (trad. z), arab. δ , ugarit. θ (trad. z), usw.
 äth. *cašm* ‚Knochen‘ = arab. *caḍm* ‚id.‘ = ugarit. *cθm* ‚id.‘
 äth. *ḥṣi* ‚Brautgeschenk geben, Braut nehmen‘ = arab. *ḥḍi* ‚sich der Gunst jem. erfreuen‘, *ḥaḍiī.aʿ* ‚Geliebte‘
 äth. *ḥaše* ‚Majestät‘ = arab. *ḥiḍu.aʿ/ḥuḍu.aʿ* ‚bevorzugte Stellung, Vorrang‘ = asa. *ḥḍi* ‚Wohlwollen‘

Zu diesen Wurzeln und Wörtern, die im altäthiopischen Wörterbuch von Dillmann mit Lateralzeichen geschrieben werden, gesellen sich andere, bei denen die Orthographie zwischen Lateral- und Sibilantenzeichen schwankt.

- ursem. θ → äth. s/s , asa. usw. θ
 äth. *šmr/smr* ‚fruchtbar sein, gedeihen‘ = asa. *θmr* ‚Früchte hervorbringen, tragen‘ = arab. *θmr* ‚id.‘
 äth. *sor/sor* ‚Stier‘ = asa. *θur* ‚id.‘ = arab. *θaur* ‚id.‘ = ugarit. *θr* ‚id.‘
 äth. *luš/luš* ‚kneten‘ = hebr. *luš* ‚id.‘ = akkad. *lašum* ‚id.‘ = ugarit. *lš* ‚sich wälzen‘ (?) oder arab. *luθ* ‚einrollen‘
 — ursem. θ → äth. ξ/ξ , asa. usw. (trad.) z
 äth. *lams/lamš* ‚Lepra‘ = arab. *ʿalmaḍ* ‚milchlippig, mit Weißem auf der Lippe (des Pferdes)‘ (häufiger ist das denominierte Verb *talammaḍa* in der Bedeutung ‚mit der Zunge im Munde herumfahren, um die Speisereste zwischen den Zähnen zu beseitigen, mit den Lippen schmatzen‘; freundliche Mitteilung von Prof. M. Ullmann)
 äth. *ḥašš/ḥašš*, pl. *ʿaḥšā/ʿaḥšā* (← *ʿaḥšāi*) ‚Pfeil‘ = asa. *ḥθ.i* ‚Bogenschütze‘ = arab. *ḥaḍu.aʿ/ḥuḍu.aʿ* ‚Pfeil‘ = ugarit. *ḥθ* ‚id.‘
 äth. *nšr/nšr* ‚betrachten‘ = asa. *nθr* ‚beobachten‘ = arab. *nḍr* ‚id.‘
 äth. *šəfr/šəfr* ‚Nagel‘ = arab. *ḍufr* ‚id.‘
 äth. *šmʾ/šmʾ* ‚dürsten‘ = asa. *θmʾ* ‚id.‘ = arab. *ḍmʾ* ‚id.‘

Nimmt man die von Leslau (1987) verwerteten Angaben in anderen lexikalischen Werken (Aläqa Tajjā 1889, Brauner-Plazikowski 1914, Grébaut 1952, da Maggiora 1953, Kidanā Wäld Kəfle 1948 (= 1955/6)) sowie die verschiedenen Glossare hinzu, ließe sich die Liste der mit Lateralzeichen geschriebenen interdentalhaltigen Wurzeln vermehren, z.B.:

- ursem. θ → äth. s/s



äth. *sbr/šbr* ‚brechen‘ = asa. *θbr* ‚zerstören‘ = arab. *θbr* ‚vernichten‘ = ugarit. *θbr*

— ursem. *θ* → äth. *š/š'*

äth. *ḥšr/xšr* ‚umgeben‘ = arab. *ḥḍr* ‚einzäunen‘, *ḥaḍiir.a'* ‚Umzäunung‘ = ugarit. *ḥθr* ‚Gehöft‘

äth. *šcn/šcn* ‚beladen‘ = arab. *ḍcn* ‚fortziehen‘, *ḍacuum* ‚beladenes Kamel‘

äth. *šur/šur* ‚tragen‘ = asa. *t.θur* ‚Mauer‘

Eine systematischere Durchsicht der genannten Werke könnte wohl noch weiteres, aber auch zweifelhaftes Material zu Tage fördern. Will man keine eigenen Sammlungen anlegen, ist man gut beraten, im wesentlichen auf Dillmann und Leslau zu bauen. Auch in den altäthiopischen Inschriften wird sich noch die eine oder andere Lateralschreibung eines ursprünglichen Interdentals (bzw. Assibilaten) finden lassen (vgl. die Variante *šḥf* für *šḥf* ‚schreiben‘ in Littmann 1913:91).

Schließlich gibt es noch etliche Wurzeln, die mit einem etymologischen Interdental anzusetzen sind und nach Ausweis der Wörterbücher (d.i. vor allem Dillmann) nur mit Sibilantenzeichen geschrieben werden:

— ursem. *θ* → äth. *s*

äth. *ʾanəst* ‚Frau‘ = asa. *ʾnθ.t* ‚id.‘ = arab. *ʾunθ.aa* ‚weiblich‘ = ugarit. *ʾaθ.t* = syr. *ʾattā*

äth. *ḥrs* ‚pflügen‘ = asa. *m.ḥrθ.t* ‚Hufe‘ = *ḥrθ* ‚pflügen‘ = ugarit. *ḥrθ* ‚id.‘

äth. *mśl* ‚ähnlich sein, gleichen‘ = asa. *mθl* ‚gleich, ähnlich‘ = arab. *mθl* ‚ähnlich sein, gleichen‘

äth. *mes* ‚Honigwein‘ = asa. *mḥθ* ‚Wein (?)‘ = arab. *mḥθ* ‚mischen‘

äth. *nśk* ‚beißen‘ = arab. *nθk* ‚brechen‘ = ugarit. *nθk* ‚beißen‘ = syr. *nkt* ‚id.‘

äth. *śkʷr* ‚durchbohren‘ = asa. *θqr* ‚eine Zisterne bauen‘ = akkad. *šqr* ‚durchbohren‘

äth. *śkl* ‚hängen‘ = arab. *θql* ‚schwer sein, belasten‘ = akkad. *šql* ‚hängen‘

äth. *śkm* ‚auf den Schultern tragen‘ = ugarit. *θkm* ‚id.‘ = hebr. *šəkem* ‚Schulter‘

äth. *smn(i)* ‚acht‘ = asa. *θmni* ‚id.‘ = arab. *θmni* ‚id.‘ = ugarit. *θmn* ‚id.‘

äth. *śls* ‚drei‘ = asa. *ślθ* ‚id.‘ = arab. *θlθ* (← *ślθ*) ‚id.‘

äth. *urs* ‚erben‘ = asa. *urθ* ‚id.‘ = arab. *urθ* ‚id.‘ = ugarit. *irθ* ‚id.‘

äth. *usn* ‚begrenzen‘ = asa. *uθn* ‚id.‘

— ursem. $\theta \rightarrow$ äth. ς

äth. $m\varsigma^{\prime}$ ‚kommen‘ = asa. $m\theta^{\prime}$ ‚gehen‘ = ugarit. $m\theta^{\prime}$ ($/m\varsigma^{\prime}$) ‚erreichen‘

äth. $ru\varsigma$ (*roša*) ‚laufen‘ = syr. $rh\tau$ ‚id.‘ = ugarit. $r(\underline{u})\theta$ ‚id.‘ (?)

äth. ςlc ‚verwundet sein‘ = asa. θlc ‚bestraft werden‘ = arab. δlc ‚hinken‘ = hebr. ςlc ‚id.‘

äth. ςlm ‚dunkel schwarz sein‘ = asa. θlm ‚Dunkel‘ = arab. δlm ‚dunkel sein‘ = ugarit. $\theta lm.t$

äth. ςll ‚Schatten spenden, verdunkeln‘ = asa. θll ‚Bedeckung‘ = arab. δll ‚Schatten‘ = ugarit. θl ‚id.‘

4. DIE DOPPELENTSPRECHUNG DER URSEMITISCHEN INTERDENTALE

Die ursemitischen Interdentale sind also im Altäthiopischen in doppelter Weise vertreten, als Assibilaten und als Laterale. Die meisten Belege zeigen die Wiedergabe der Interdentale mit Zischlautzeichen. Es finden sich jedoch auch etliche Beispiele für die Wiedergabe mit Lateralzeichen. Nimmt man die unproblematischen Entsprechungen zwischen den jeweiligen Zischlauten bzw. Lateralen des Altsüdarabischen und Altäthiopischen hinzu, ergibt sich folgendes Bild:

| | asa. (ursem.) | altäth. |
|--------------|---------------------------------|-----------------------|
| Zischlaute | s^1 / s^3 ς z / | /s ς z / |
| Interdentale | / θ θ δ / | /ṣ ς z / |
| Laterale | /ṣ̌ ς ()/ | /ṣ̌ ς ()/ |

Die altsüdarabischen (= ursemitischen) Zischlaute und Laterale sind, wenn man vom Zusammenfall von s_1 und s_2 in altäthiopisch s absieht, im Altäthiopischen erhalten. Die altsüdarabischen (= ursemitischen) Interdentale schließen sich im Altäthiopischen entweder an die Zischlaute oder die Laterale an. Der gewöhnlich vertretenen Ansicht, bei dem nicht-regelmäßigen Zusammenfall der Interdentale mit den Lateralen handele es sich lediglich um nachlässige Orthographie, kann ich mich nicht anschließen. Die lautliche Ähnlichkeit zwischen Interdentalen und Lateralen, die sich z.B. im Neusüdarabischen, im Zusammenfall der Laterale ς und z mit den entsprechenden Interdentalen im Dialekt der Kuria Muria Inseln (Johnstone 1981: xii), im Zusammenfall von θ und ς im Protosinaitischen (s. Knauf 1988:119) und in der ägyptischen Wiedergabe von semitisch θ und ς (Rössler 1966:225) zeigt, legt eine Annäherung bzw.

Angleichung der beiden Reihen im Altäthiopischen nahe. Dieser Verdacht erhärtet sich durch die augenscheinliche Konditionierung des Lautwandels. In Verbindung mit Pharyngalen (d.s. *ħ* und *c*) sowie *r* werden nämlich die Interdentale so weit nach hinten verschoben, daß sie in den Bereich kommen, der durch die Lateralzeichen wiedergegeben wird. (Zweifelhaft ist die lateralisierende Wirkung, die – nach Faber 1986 – *r* auf *s* schon in ursemitischen Zeiten ausgeübt haben soll.) Man betrachte die oben angeführte Liste der interdentalhaltigen Wurzeln, die mit Lateralzeichen geschrieben werden:

| *θ | *θ |
|------------|------------|
| <i>ʾsr</i> | <i>cšm</i> |
| <i>ħmś</i> | <i>ħšī</i> |
| <i>śīn</i> | |
| <i>śmr</i> | <i>lmś</i> |
| <i>śur</i> | <i>ħśś</i> |
| <i>lūs</i> | <i>nśr</i> |
| <i>śbr</i> | <i>śfr</i> |
| | <i>śmʾ</i> |
| | <i>ħśr</i> |
| | <i>ścn</i> |

Die Übersicht zeigt, daß fast alle Wurzeln entweder *ħ*, *c* oder *r* enthalten. Die Ausnahmen lassen sich größtenteils erklären.

Die Schreibweise *śmʾ* (ursem. *θmʾ* ‚dürsten‘) anstelle von *śmʾ* könnte durch die Wurzel *śmʾ* ‚hören‘ beeinflusst sein. Bei einer Verknüpfung dieser Wurzel mit syr. *šammī/ʾašmī* ‚beobachten‘ ist an eine sekundäre Differenzierung zu denken. Bei dem Wort *lamś* ‚Lepra‘ liegt möglicherweise ebenfalls eine aus Differenzierungsgründen gewählte graphische Variante zur gut bezeugten Wurzel *lmś* ‚glatt sein‘ vor; diese Bedeutung eignet sich auch bestens zur Bezeichnung der Lepra. Eine ganz andere Erklärungsmöglichkeit könnte darin liegen, eine von *m* ausgehende Labialisierung (Postpalatalisierung) anzunehmen, wie sie auch sonst im Äthiopischen vorkommt (s. Voigt 1988). Es verbleiben die Fälle *śīn* ‚urinieren‘ und *lūs* ‚kneten‘. Die Schreibung *śīn* ließe sich durch die Palatalisierung des Zischlautes erklären. Ein palatalisierter Zischlaut wäre demnach mit Lateralzeichen wiedergegeben worden, weil zwischen palatalen und lateralen Lauten eine größere lautliche Ähnlichkeit bestand als zwischen den palatalen Lauten

und den Interdentalen bzw. Sibilanten. Ähnliche Fälle von Palatalisierung könnten auch in folgenden Doppelschreibungen vorliegen:

| | |
|---|--|
| <i>sai̇^o /šai̇^o</i> | ‚Schande‘ (vgl. asa. <i>s³u̇</i> ‚schlecht‘) |
| <i>sānəi /šānəi</i> | ‚folgender (Tag)‘ (vgl. asa. <i>θni</i> ‚zweiter‘) |
| <i>ši̇^o (še^oa) /šī̇^o (še^oa)</i> | ‚stinken‘ (vgl. syr. <i>š^oi</i> ‚schmutzig sein‘) |
| <i>šėu /šēu</i> | ‚Salz‘ |
| <i>šinu̇ (šenaua) /šīnu̇</i> | ‚riechen‘ (vgl. syr. <i>šnānā</i> ‚Gestank‘) |

Hierzu würde auch die gewöhnlich mit Lateral geschriebene Form *ħaše* ‚Majestät‘ (s.o.) passen.

Bei der Wurzel *lys/lyš* ‚kneten, mischen‘ ist man geneigt, die laterale Schreibweise auf den lateralen Liquid zurückzuführen. Diese Erklärung bewährt sich jedoch nicht, so daß wir hier nur auf den Halbvokal hinweisen können. Im Arabischen zeigt die Wurzel einen Interdental (*lyθ* ‚einrollen‘). Syrisch *liš* ‚kneten‘ und mandäisch *lyš* ‚id.‘ führen hingegen zu ursemitisch *s'* als drittem Radikal. Die Schreibweise mit Lateral könnte – wie im Falle der beiden oben angeführten Wurzeln mediae *m* – durch Labialisierung (Postpalatalisierung) erklärt werden. Dabei sollte nicht vergessen werden, daß es viele zischlauthaltige Wurzeln mit *m* bzw. *r* gibt, die nicht mit Lateralzeichen geschrieben werden. Der Vorschlag, die Labialisierung zur Erklärung der lateralen Schreibweise heranzuziehen, soll also nur mit großem Vorbehalt gelten.

Zur Untermauerung der These, daß die Interdentale im Altäthiopischen in der Nähe bestimmter Laute in Richtung Laterale verschoben wurden, ist es nötig, auch diejenigen interdentalhaltigen Wurzeln zu behandeln, die durchgängig mit Sibilantenzeichen geschrieben werden. Wir wiederholen diejenigen Wurzeln, die einen ursemitischen Interdental enthalten, jedoch nicht mit Lateralzeichen geschrieben sind:

| | |
|-----------------------|-------------------------------------|
| <i>ħrs</i> | ‚pflügen‘ |
| <i>msl</i> | ‚gleich, ähnlich sein‘ |
| <i>mīs (mes)</i> | ‚Met‘ |
| <i>mš^o</i> | ‚kommen‘ |
| <i>šls</i> | ‚drei‘ (vgl. asa. <i>šlθ</i> ‚id.‘) |
| <i>ruš</i> | ‚laufen‘ |
| <i>skm</i> | ‚(auf der Schulter) tragen‘ |
| <i>smn(i)</i> | ‚acht‘ |
| <i>skl</i> | ‚aufhängen‘ |

| | |
|---|--|
| <i>sḵʷr</i> | ‚durchbohren‘ (vgl. asa. <i>θḵr</i> ‚Zisterne graben‘) |
| <i>nsk</i> | ‚beißen‘ |
| <i>ʾns.t</i> (<i>ʾanəst</i>), pl. <i>ʾaʾnus</i> | ‚Frau‘ |
| <i>urs</i> | ‚erben‘ |
| <i>uśn</i> | ‚begrenzen‘ |
| <i>šll</i> | ‚Schatten‘ |
| <i>šlm</i> | ‚schwarz sein‘ |
| <i>šlc</i> (<i>šālc</i>) | ‚Wunde‘ |

Gegen die Regel, daß *ḥ* und *c* sowie *r* die ‚Lateralisierung‘ eines Interdentals bewirken, scheinen die Wurzeln *ḥrs*, *ruš*, *sḵʷr*, *urs* und *šlc* zu sprechen. Die Ausnahmen lassen sich jedoch größtenteils erklären. Bei den Wurzeln mit *r* fällt auf, daß dieser Laut meist vor dem betreffenden Sibilanten steht, während er in den ‚lateralisierten‘ Wurzeln (d.s. *ʾsr*, *šmr*, *šur*, *šbr*; *nšr*, *šfr*, *ḥšr*) nach dem Sibilanten in Erscheinung tritt. Ausnahmen bilden die Wurzeln *ḥrs* und – falls die Verbindung zur altsüdarabischen Wurzel *θḵr* zu Recht besteht – *sḵʷr*.

Schließlich ist im Falle von *šin* die Annahme einer zu dieser Schreibung führenden Palatalisierung nicht durch das Beispiel *mīs* entkräftet, da hier der palatale Halbvokal dem Sibilanten vorangeht.

Damit hätten wir für die abweichende Lateralschreibung der Interdentale zwei phonetische Prozesse verantwortlich gemacht. Zum einen werden Interdentale durch einen Pharyngal an beliebiger Stelle in der Wurzel sowie durch ein in der Wurzel nachfolgendes *r* so weit nach hinten verschoben, daß sie sinnvollerweise durch Lateralzeichen wiedergegeben werden können. Ich möchte diesen konditionierten Lautwandel Posteriorisierung nennen. Er macht aus einem anterioren einen posterioren (d.i. [-ant]) Laut. Als Regel können wir formulieren:

$$\theta, \theta/ \left\{ \begin{array}{l} \tilde{h}, c \\ - r \end{array} \right\} \rightarrow \acute{s}, \acute{\$}$$

Eine Regelformulierung mithilfe von distinktiven Merkmalen kann hier nicht gegeben werden, weil dies eine Behandlung des gesamten phonologischen Systems erfordern würde.

Welche phonetischen Vorgänge stecken hinter diesem Lautwandel? Die Formulierung der Regel zeigt schon, daß wir davon ausgehen, daß die Interdentale noch in frühaltäthiopischer Zeit erhalten waren, auch wenn

sie gewöhnlich mit Sibilantenzeichen wiedergegeben wurden. In der Nähe von Lauten, welchen traditionellerweise eine pharyngale Artikulationsbasis zugewiesen wird, kommt es zu einer phonetischen Angleichung, deren Charakter wir versuchsweise umreißen wollen. Eine lautliche Angleichung scheint mir nur unter der Voraussetzung sinnvoll zu sein, daß die sog. Pharyngale weiter vorne artikuliert wurden. Diese Annahme mag überraschen; sie ermöglicht jedoch ein Verständnis des Vorgangs. Wenn die Reihe, die später zur Pharyngalreihe wurde, ursprünglich der Lateralreihe benachbart war, so konnte sie die Interdentalreihe so weit an sich angleichen, daß eine Wiedergabe mit Lateralzeichen erfolgen konnte. Die Artikulationsbasis der Interdentale verlagerte sich in Richtung der Artikulationsbasis der ursprünglich weiter vorne realisierten Pharyngale. Dies mußte zur Wiedergabe mit Lateralzeichen führen, weil die Lateralreihe die der sog. Pharyngalreihe am nächsten stehende sibilantische Reihe darstellt. Die Entwicklung im Konsonantenblock stellt sich folgendermaßen dar:

| | | |
|--|--|--|
| Lautwandel | $\begin{array}{ccc} \text{/*}\theta \text{ *}\theta \text{ *}\delta/ \\ \swarrow \quad \downarrow \quad \searrow \\ /s \quad \text{ʃ} \quad z/ \\ \swarrow \quad \downarrow \quad \searrow \\ /s/ \quad \text{ʃ} \quad -/ \end{array}$ | gewöhnlicher Lautwandel (notabene: $s \leftarrow s^l$ und s^3) |
| konditioniert durch: $/\hbar \quad - \quad c/ r$ | | |

Da der Liquid r zu den Lauten gehört, die den neuen Lautwandel konditionieren, erscheint er mit den später zu Pharyngalen gewordenen Phonemen auf einer Linie. Er ist damit der $/\hbar$ - c -Reihe beigeordnet.

Diese Angaben reichen wohl aus, um die Artikulation dieser Reihe und des ihr beigeordneten Resonanten annäherungsweise als retroflex oder zerebral zu bestimmen:

$$/s \quad - \quad z/ r$$

Von ihrer der Lateralreihe benachbarten Position aus wurden diese Laute später nach hinten verschoben und pharyngalisiert ($\text{ʃ} > \hbar$, $z > c$). Für das spätere Altäthiopisch ist die postvelare Artikulationsbasis zu beachten. Die retroflexen Laute, die ehemals zwischen Lateralen und Velaren artikuliert wurden, sind jetzt den Velaren nachgeordnet und bilden damit die hinterste Reihe des Konsonantenblocks:

| | | |
|----------------------|-------|------------------------|
| /s ṣ z/ | oder: | /s ṣ z/ |
| /ś ṣ̣ -/ | | /ś ṣ̣ -/ |
| /k ḳ g/ (+ w) | | x /k ḳ g/ (+ w) |
| /x = x/ (+ w) | | |
| /ḥ - c/ | | /ḥ - c/ |

Von dieser Position aus hätten die Pharyngale nicht den auffälligen assimilatorischen Einfluß auf die Interdentale ausüben können. Sonst hätten die Velare und Uvulare dieselbe Wirkung zeitigen müssen. Die späteren Pharyngale mußten also weiter vorne vor den Velaren artikuliert worden sein. Die nach dem Muster des modernen Äthiopisch und Arabisch angesetzte Aussprache der altäthiopischen Pharyngale ist das Ergebnis eines phonologischen Prozesses, den wir Posteriorisierung, Postvelarisierung oder Pharyngalisierung nennen wollen:

| | | |
|---|----------------|-------|
| | /s ṣ z/ | |
| | /ś ṣ̣ -/ | |
| x | /k ḳ g/ | (+ w) |
| | /ḥ - c/ | |

Auf weitere Evidenz für diesen bemerkenswerten Lautwandel wollen wir hier nicht eingehen.

5. ‚LATERALISIERUNG‘ DER SIBILANTISCHEN REIHE

Wenn wir annehmen, daß sich die Interdentale unter bestimmten Bedingungen an die prävelaren späteren Pharyngale angeglichen haben, so ist eine solche Assimilation auch bei den den Interdentalen benachbarten Assibilaten zu erwarten. Es lassen sich in der Tat folgende Beispiele anführen (die Doppelschreibungen sind, falls nicht anders vermerkt, Dillmanns Wörterbuch entnommen):

ursem. $s^1, s^3 \rightarrow$ äth. s/\acute{s}

$csj/c\acute{s}j$ ‚vergelten, zurückzahlen‘ = asa. cs^1j ‚opfern‘

$msh/m\acute{s}h$ ‚salben‘ (Grébaut 1952:81) = asa. $h.msh$ ‚id.‘

$xsr/x\acute{s}r$ ‚entehrt, beeinträchtigt werden‘

= arab. xsr ‚Verlust, Schaden erleiden‘

$ma\acute{s}ur(t)$ ‚Trichter‘ = asa. $m.s^3ur$ ‚Bewässerungskanal‘

scl/šcl ‚husten‘ = asa. *sʿcl* ‚Husten‘ = arab. *scl* ‚husten‘
srgu/šrgu ‚schmücken‘ (A) = akkad. *šergû(m)* ‚geschmückt sein‘
 (falls die Wurzel nicht schon ursemitisch mit Lateral anzusetzen
 ist)
 ʾsr/ʾšr ‚binden‘ = asa. ʾsʾr ‚gefangen nehmen‘ = arab. ʾsr ‚binden‘
rsc/ršc ‚vergessen‘ = arab. *rsc* ‚schlaff, locker sein‘
šur/šur ‚verbergen‘ ≈ arab. *srr* ‚Geheimnis‘
srk/šrk ‚stehlen‘ (Brauner-Plazikowski 1914:48) = arab. *srq* ‚id.‘

ursem. *š* → äth. *š/š*

xšr/xšr ‚kurz sein‘ = arab. *xšr* ‚(VIII) kürzen‘ = syr. *ħešrā* ‚kleiner
 Finger‘
cašad/cašad ‚Hof‘ = asa. ʾcšd ‚Dörfer‘
cšb/cšb ‚schwierig sein‘ = arab. *šcb* ‚id.‘
cašš ‚Trockenheit‘ = arab. *cšš* ‚hart sein‘
māħše/māħše ‚Axt‘ (Grébaut 1952:68) = hebr. *ħāšī* ‚Hälfte‘
šafʾħ/šafʾħ ‚Breite‘ = arab. *šfħ* ‚breit sein‘
ħnš/ħnš ‚bauen‘ = arab. *ħšn* ‚unzugänglich sein; (II) befestigen‘
šħb/šħb ‚beschwerlich sein‘ = syr. *šħb* ‚bemühen‘
šħf/šħf ‚schreiben‘ (Littmann 1913:91) = asa. *šħf* ‚id.‘
šcr/šcr ‚Qual empfinden‘ (Brauner-Plazikowski 1914:91) = syr.
šacrā ‚Schmach‘

Die Beispiele zeigen, daß die Assibilateureihe (mit den beiden stimmlosen Vertretern *s* und *š*) von derselben partiellen Assimilation an die später pharyngalisierten Laute sowie an *r* erfaßt wurde wie die Interdentale. Die Assimilation, die in der Wiedergabe mit Lateralzeichen zum Ausdruck kommt, tritt bei den Sibilanten nicht mit der relativ großen Regelmäßigkeit auf wie bei den Interdentalen. Es handelt sich demnach bei den Doppelschreibungen von Sibilanten in ‚pharyngal‘- und *r*-haltigen Wurzeln um einen spontanen Lautwandel.

6. DIE LAUTWANDEL IM KONSONANTENBLOCK

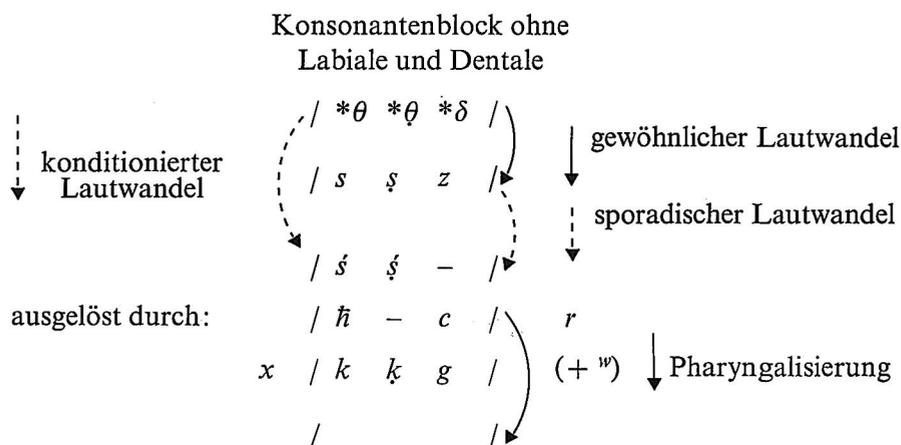
Die konditionierte Lateralisierung der Interdentalreihe ist bisher nicht erkannt worden. Als ein gewisser Vorläufer kann Lindberg (1897)



gelten, der die Interdentale im Äthiopischen über die Laterale zu den Assibilaten werden läßt. So interpretiere ich wenigstens seine Bemerkung, ursemitisch θ „wurde aber im Äthiopischen zu $\mathbb{W} > \mathfrak{h}$ “ (S. 78); ursemitisch θ sei dementsprechend „im Äthiopischen $\mathfrak{D}\hat{a}d > \mathfrak{S}\hat{a}d$ “ (S. 69). Diese Behauptung, die wegen ihrer apodiktischen Form und der gänzlich fehlenden Begründung wenig Gewicht hat, muß nun aufgrund der vorliegenden Untersuchung in einem anderen Licht erscheinen. Bemerkenswert ist auch die von Mittwoch überlieferte Tradition der äthiopischen Gelehrten, nach der $\langle s \rangle$ und $\langle \mathfrak{s} \rangle$ „in alter Zeit“ wie θ bzw. θ' ($= \theta$) gesprochen wurden (1907: 190 f.). Nach freundlicher Mitteilung von Professor Fr. Rundgren erwähnt auch Kolmodin in seinen unpublizierten Aufzeichnungen (s. Kolmodin 1910:25) diese einheimische Tradition. Die äthiopischen Gelehrten waren sich also bewußt, daß die beiden nicht-emphatischen bzw. emphatischen Zischlaute die Korrelation $s : \mathfrak{s} = \acute{s} : \mathfrak{s}$ bilden. Die darüber hinausgehende Einsicht, daß die Emphasekorrelation auch für die beiden arabischen Interdentale $\theta : \delta$ (\mathfrak{z}) gilt, kann nicht der Kenntnis des modernen Arabisch entsprungen sein, da hier der ursprachliche stimmlose emphatische Interdental θ bereits verstimmlicht ist. Die Gleichsetzung von äth. \mathfrak{s} und arab. δ (\mathfrak{z}) gründet sich auf die Verknüpfung von äth. \acute{s} mit arab. θ und der jeweiligen Emphasekorrelation. Die Gleichsetzung von äth. \acute{s} mit arab. θ mag eine Reminiszenz an frühäthiopische Verhältnisse darstellen, als ein θ noch gesprochen und in der Nähe von Retroflexen ($>$ Pharyngalen) zu \acute{s} wurde. Die äthiopische Tradition läßt folgendes System der stimmlosen Zischlaute des Altäthiopischen und der verwandten Laute des Arabischen erkennen:

| | Äth. | Arab. |
|------------------|------------------|-------------------------|
| nicht-emphatisch | s — | \acute{s} — θ |
| | | |
| emphatisch | \mathfrak{s} — | δ ($< \theta$) |

Die konditionierte Lateralisierung der Interdentale und der Assibilaten sowie die nicht-konditionierte Pharyngalisierung der Retroflexe stellen sich im Rahmen des Konsonantenblocks wie folgt dar (die spontane Palatalisierung der Interdentale und Assibilaten ist nicht berücksichtigt):



Der gewöhnliche Lautwandel meint die Lautentwicklung der Interdentale in Wurzeln ohne Retroflexe und *r*. Der konditionierte Lautwandel tritt in retroflex- und *r*-haltigen Wurzeln auf. Er tritt graphisch als Lateralisierung in Erscheinung. Der als sporadisch bezeichnete Lautwandel bezieht sich auf die graphisch ebenfalls als Lateralisierung erscheinende Lautentwicklung des Assibilaten in retroflex- und *r*-haltigen Wurzeln. Die Pharyngalisierung der Retroflexe schließlich ist ein Lautwandel, der den hier besprochenen Lautentwicklungen nachgeordnet ist. Er soll an anderer Stelle genauer erläutert und im gesamtsemitischen Rahmen beschrieben werden.

LITERATURVERZEICHNIS

- ALĀKA TAJĀ: 1889. *Māṣhafā sāwasaw*, Monkullo (Nachdr. Asmara 1958 (= 1965/66)).
- BLAU, J.: 1977. „'Weak' phonetic change and the Hebrew śin.“ *Hebrew Annual Review*, 1, S. 67–119.
- BRAUNER-PLAZIKOWSKI, H.: 1914. „Ein äthiopisch-amharisches Glossar (Sawāsew).“ *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen ... zu Berlin*, 17, S. 1–96.
- BROCKELMANN, C.: 1908. *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 1, Berlin.
- DIEM, W.: 1974. Das Problem von < ś > im Althebräischen und die kanaanäische Lautverschiebung. *ZDMG*, 124, S. 221–252.



- DILLMANN, C.F.A.: 1865. *Lexicon linguae aethiopiae*, Leipzig (Nachdr. New York 1955).
- FABER, A.: 1986. „On the actuation of sound change.“ *Diachronica*, 3, 2, S. 163–184.
- GRÉBAUT, S.: 1952. *Supplément au Lexicon linguae aethiopiae de August Dillmann (1865) et édition du lexique de Juste d'Urbini (1850–1855)*, Paris.
- JOHNSTONE, T.M.: 1981. *Jibbāli lexicon*, Oxford.
- KIDANĀ WALD KƏFLE: 1948 (= 1955/56). *Māṣḥafā sāwasəw wägəss wāmāzǧābā galat haddis*, ed. DĀSTA TĀKLĀ WĀLD, Addis Ababa.
- KNAUF, E.A.: 1988. *Midian – Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jt. v. Chr.* Wiesbaden.
- KOLMODIN, J.: 1910. „Meine Studienreise in Abessinien 1908–1910.“ *Le Monde Oriental*, 4, S. 229–255.
- LESLAU, W.: 1987. *Comparative dictionary of Geʿez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden.
- LINDBERG, O.E.: 1897. *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, Göteborg.
- LITTMANN, E.: 1913. *Sabäische, griechische und altabessinische Inschriften*, Berlin.
- DA MAGGIORA, G.: 1953. *Vocabolario etiopico-italiano-latino*, Asmara.
- MITTWOCH, E.: 1907. „Proben aus amharischem Volksmunde.“ *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen ... zu Berlin*, 10, S. 185–241.
- RÖSSLER, O.: 1961. „Ghain im Ugaritischen.“ *ZA*, 54, S. 158–172.
- Id. 1966. „Das ältere ägyptische Umschreibungssystem und seine sprachwissenschaftlichen Lehren.“ *Neue afrikanistische Studien*, Hamburg, S. 218–229.
- VOIGT, R.: 1981. „Hamzah als Konsonant im Amharischen.“ *ZDMG*, 131, S. 234–262.
- Id. 1988. „Labialization and the so-called sibilant anomaly in Tigrinya.“ *BSOAS*, 51, S. 525–536.
- Id. 1989. „The development of the Old Ethiopic consonantal system.“ *Proceedings of the 8th International Conference of Ethiopian Studies*, vol. 2, Addis Ababa 1989. S. 633–647.
- WRIGHT, W.: 1890. *Lectures on the comparative grammar of the Semitic languages*, Cambridge (Nachdr. Amsterdam 1966).
- ZIMMERN, H.: 1898. *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin.

DIE HIĞRA DES GÄLAWDEWOS. LECTIO DIFFICILIOR EST PRAEFERENDA

VON
MANFRED KROPP

Den im Untertitel zitierten Grundsatz des weiteren mit Beispielen zu belegen, erscheint auch für die äthiopische Philologie, die wie andere orientalistische Disziplinen zuweilen an Methodendefizit leidet, überflüssig. Wenn ich im folgenden trotzdem einen anschaulichen Fall für die Anwendung dieser textkritischen Regel vorlege, so deshalb, weil zugleich die Bedeutung eines bisher unklaren Wortes in der an Texträtseln nicht armen Sprache der äthiopischen Chroniken geklärt werden kann. Weiterhin ist der Beitrag zur Festschrift in dreifacher Weise an den Jubilar, Herrn Prof. E. Wagner, gebunden und ihm verbunden: Er bewegt sich methodisch auf dem Felde, auf dem er Herausragendes geleistet hat (Textkritik und Edition); er betrifft sachlich ein Gebiet, dem er sich zeit seines Lebens gewidmet hat (äthiopische Geschichte) und er trägt ein wenig die Dankeschuld für viele nützliche und in selbstloser Weise gegebene Auskünfte, Ratschläge und Anregungen in der vergangenen Zeit ab.

In dem kurzen Bericht über die Grañ-Kriege in der äthiopischen Historiographie, der in einigen Handschriften als selbständiges Werk, zum überwiegenden Teil aber als Bestandteil der sogenannten „Kurzen Chronik“ überliefert ist, findet sich am Schluß dieser Passage der folgende Satz: (Die beiden Heere, das christliche des Gälawdewos (Claudius) und das islamische des Imām Aḥmad Grañ stehen sich zur Entscheidungsschlacht im Jahre 1543 n. Chr. gegenüber, d.h. das äthiopische Heer wagt nach zahlreichen Niederlagen die offene Herausforderung. Dazu kommentiert der anonyme Chronist): „Erkennt die Gnade des Herrn, der die *Agrəta-wəyan* und ihren jungen König stärkte und sie in die Lage versetzte, sich in



der Nähe des Feindes zu halten und ihm von Angesicht zu Angesicht standzuhalten“¹.

Das unklare Wort *Agrätawəyan* muß eine Bezeichnung für die Äthiopier bzw. ihr Heer sein, die auch den König mit einschließt. Es findet sich nur in den drei besten Handschriften des Textes mit den Varianten *Agrätawəyan* – *Agrätawəyan*; dazu kommt die für die Interpretation wichtige Lesart *Agarawəyan* einer anderen Handschrift. Die Ersetzung durch klare äthiopische Wörter, die zwar in den Kontext passen, ihn zugleich aber banalisieren, belegt, daß auch die äthiopischen Kopisten des Textes und der oder die Kompilatoren der „Kurzen Chronik“ nichts mit dem Worte anzufangen wußten, es auch ihnen unklar war. Bevor ich die Verteilung der Lesarten in den Handschriften und deren Bewertung nach dem erstellten Stemma gebe, verfolge ich zunächst die Bearbeitung und Deutung der Passage in den bisherigen Arbeiten über die „Kurze Chronik“ (im folgenden KC); dies zeigt zugleich auf, daß ohne eine kritische Sichtung aller Textzeugen und deren Abhängigkeiten in der Entwicklung eines vielfach abgeschriebenen Werkes kein Fortschritt in der Erschließung zu erreichen ist.

Der erste Kommentar zu unserem Text findet sich, freilich ohne direkten Hinweis auf die damals noch nicht edierte KC in Dillmanns *Lexicon linguae aethiopiae* von 1865 (DL) 1166: „*agbärtawi* adj. rel. (a. Pl. vocis *gäbr*) „ad servos pertinens“ Chr. Lik Atq. f. 10“. Bei der angeführten Handschrift handelt es sich um die „Große Chronik des Liq Aṭqu“ Hs. Ms. Orient Rüpp. Ib = GoFr Nr. 18 = (heutige Signatur in der Stadtbibliothek Frankfurt am Main) Ms. Or. 39², eine Kompilation, die auch eine KC umfaßt, zu der der genannte Liq Aṭqu und dessen Familie wahrscheinlich eine besondere Beziehung hatten³. Die von Dillmann gegebene Lesart *agbärtawəyan* „die zu den Knechten Gehörigen“ ist die in den meisten Handschriften der KC zu findende „Emendation“ des in Frage stehenden unklaren Terminus.

¹ Vgl. KrGesch T 23; Ü 24; die Umschreibung *Agrätawəyan* statt wie dort angegeben *Agärtawəyan* (die äthiopische Silbenschrift mit der zweideutigen „sechsten“ Ordnung – vokallo oder Mittelzungenvokal ə – läßt beides zu) folgt bereits der vorzutragenden Deutung des Terminus.

² Im Rahmen dieses Aufsatzes kann nicht auf die Einzelheiten und Charakteristika der einzelnen Handschriften und Textzeugen eingegangen werden; dazu verweise ich auf die einschlägigen Handschriftenkataloge und Vorarbeiten zu meiner kritischen Edition der KC, wie etwa KrFas; KrGesch; KrHay.

³ Nämlich als Nachkomme eines der wichtigsten Kompilatoren dieses Textes; vgl. KrHyp; KrHay 235–248, bes. 245.

Die gleiche Lesart fand René Basset in der von ihm 1881 bearbeiteten Hs. BN 142 der Bibliothèque Nationale / Paris (BassÉt 20,2; 112,4; keine *note* p. 262) und übersetzte sie mit „ses serviteurs“, ohne weiters auf die seltsame Bildung dieses Beziehungsadjektivs und v.a. dessen spezifischen Sinn einzugehen, den ihm doch gleichwohl Dillmann schon vorgegeben hatte.

Ignazio Guidi gab 1893 interessante Varianten und Ergänzungen zu der Arbeit Bassets, die er einer bis heute nicht aufgetauchten Handschrift aus Akrur entnahm, aus der sich sein Freund und trefflicher gelehrter Gewährsmann, Kəflä-Giyorgis Auszüge gefertigt hatte. Hier finden wir die Lesart *Agarawəyan* ohne weiteren Kommentar (GFram Ab 584). Bedeutung und die an dieses Wort geknüpften Assoziationen sind Teil der anzuführenden Deutung von *Agrətawəyan*; jedoch fand diese Lesart bisher keine weitere Beachtung.

Carlo Conti Rossini fand in seinen Nachträgen aus dem gleichen Jahre zur KC aus der Handschrift der Nationalbibliothek in Rom Or. 129 keine neue Variante (CRNuovCod 673); die auf der gleichen Hs. beruhende Übersetzung von Francesco Béguinot gibt „suoi servitori“ (BégCA 29).

Jules Perruchon bereicherte die Diskussion zu dem Texte durch die Auswertung der Hs. Paris BN 141 *agbər̄tihu*⁴ (PerrN VI 160, mit Verweis auf die Lesarten von BassÉt und GFramAb in *note* 10) und übersetzt „ses serviteurs“ (PerrN VI 265). Zu beachten ist, daß erst mit dieser Variante das Possessivpronomen „ses“, wohl auf Gott bezogen zu denken⁵, gerechtfertigt wird. *Agbər̄tawəyan* allein wäre lediglich mit dem bestimmten Artikel zu übersetzen.

V. Bolotov geht in seinen ausführlichen, in vielem weiterführenden⁶ Bemerkungen nicht auf die Stelle ein (BolZam 5/6 aus dem Jahre 1911). Concetta Fotis Beiträge zur KC beruhen auf einer heute nicht mehr auffindbaren Hs. aus der Kirche Däbrä-Bərhan Šəllase in Gondär; es handelt sich um eine gekürzte Form der Passage, die diesen Satz nicht aufweist (FoCrAb 102–103).

⁴ Diese Hs. hat sich in der stemmatischen Einordnung als Vorlage einer ganzen Gruppe von Textzeugen der KC erwiesen, darunter die unten angeführte Hs. Ṭānā-See 106; vgl. M. Kropp in: *ZDMG* 135. 1985. 420. Die Lesart bildet den Abschluß der textgeschichtlichen Entwicklung, die in der Banalisierung jede Anstößigkeit sprachlicher Art ausmerzt.

⁵ Wollte man es auf das folgende „ihren König“ beziehen, stünde es in vorausweisender Funktion, und mit Possessivsuffix „ihren König“ in eigentümlicher, rückweisender Verschränkung.

⁶ Vgl. KrArmOst.

Die Hs. Tānā-See 106, fol. 8rb hat die Lesart *agbər̄tiḥu*, erweist sich schon mit dieser Leitvariante als zur von BN 141 (s.o.) abhängigen Gruppe gehörig. Der Herausgeber F. Dombrowski übersetzt (DoTān 173) „seine Diener“ und notiert die Lesart „*agarawəyan* unbekannter Bedeutung“ in Anm. 185, unterschlägt aber die Lesart in BassÉt.

In der chronologischen Nachzeichnung der Texterschließung ergibt sich keine Erklärung des fraglichen Wortes. Diese ist erst möglich nach bestimmten Schritten der Aufarbeitung der Textentwicklung. Zunächst, die KC ist eine lebendige, sich von Handschriftengruppe zu Handschriftengruppe verändernde Kompilation. Das heißt auf der einen Seite, daß sie Werke beinhaltet, die vor ihr entstanden und z. T. in Textzeugen außerhalb ihres Bereiches überliefert sind; zeitlich ist dann der Untersuchungsbe- reich bis in die Entstehungszeit des betreffenden Teilstücks zu verlängern; sachlich ist auch an eine parallele handschriftliche Überlieferung zu denken. Der andere Fall von Fortsetzungen der Chronik bzw. des Austausches bestimmter Passagen aus Gründen etwa politischer Opportunität für den Abschreiber und Kompilator einer bestimmten Hs., der für die textkritische Darstellung der KC von großer Bedeutung ist, kann hier außer Acht bleiben, da für den Bericht über den Grañ-Krieg der erste Fall gegeben ist.

Nach den ersten Worten dieses Berichtes über den Grañ-Krieg habe ich dem anonymen und titellosen Werkchen den Zitiertitel *Məṣḥafä səddät* „Schrift über die Verfolgung/Vertreibung“ gegeben⁷ (im folgenden MS). Die Verteilung der Varianten zu der in Frage stehenden Stelle entspricht der nach weiteren Kriterien der Textüberlieferung erstellten Gruppierung der Textzeugen. Der *Agrətawəyan*- Fall kann somit, im Umkehrverfahren, als Leitvariante zur Bewertung neuer Textzeugen dienen.

Die Lesarten *Agrətawəyan* und *Agrətawəyan*, am schwierigsten zu deuten, stehen nur in den alten und sehr zuverlässigen Hss. O⁸ und B⁹,

⁷ Vgl. KrGesch T XVII–XIX; Ü XXIII–XXVI. In einem längeren Briefwechsel aus den Jahren 1986–87 über die Arbeit ist Prof. L. Ricci vehement für die Übersetzung „Flucht“ eingetreten, auf die Bedeutung von *səddät* im Amharischen und Tigrinja verweisend (Abwesenheit vom väterlichen Erbe, der Stand eines Rebellen im Mâquis). Im Hinblick auf die durch meine neue Deutung vorgeschlagene Gleichsetzung von *səddät* mit *hiğra*, *sədud* mit *muhāğir* wäre diese Übersetzung, das populäre Verständnis von *hiğra* vorausgesetzt, nun vorzuziehen.

⁸ Hs. Bruce 88; vgl. DBodl S. 76a–80a, Nr. 29; KrGesch T XII–XIII, aus den ersten Jahren des Susnəyos, nach 1610 n. Chr.; zur Argumentation vgl. KrGHay 258–259 und M. KROPP: „Un cas de censure politique au XVII^e siècle: La chronique de Säršä-Dəngəl“. Im Druck für *Abbay* (Paris).

⁹ Hs. Berlin or. oct. 190; vgl. DBerl Nr. 85, S. 74; KrGesch T X, ca. 1669 n. Chr.

sowie O 26¹⁰ und den „pergamene von Däbrä Dammo“¹¹. In den ersten beiden ist das MS als selbständige Passage enthalten, in den beiden anderen steht es, wenn auch schon mit der typischen Einleitung der späteren KC versehen¹², als deutlich selbständiger Bericht.

Agarawəyan ist nur indirekt bezeugt (s.o.); über die Hs. wissen wir sonst wenig, ihr Bericht geht bis ins vierte Jahr des Fasilädäs (1635 n. Chr.) und weist Ähnlichkeiten mit der Hs. B auf. Die gewählte Lesart *Agarawi* steht in der Bedeutung noch durchaus im Geiste der originalen Lesart, entbehrt aber gerade einer ironischen oder polemischen Spitze durch mangelnde Deutlichkeit, besser Vieldeutigkeit¹³.

Als Versuch einer Deutung durch die späteren Abschreiber muß die Form *Agbərtawəyan* angesehen werden. Textkritisch gesehen ist die Emendation durch Hinzufügen eines Buchstabens gerechtfertigt durch das bei der buchstabenisolierenden äthiopischen Schrift sehr häufige Auslassen einzelner Buchstaben. Die Form wäre allerdings eine ungewöhnliche Nisba-Bildung zu dem Plural *Agbərt* „Knechte“, also „die zu den Knechten in Beziehung Stehenden“. Es wird nicht recht einsichtig, weshalb nicht einfach *Agbərt* „Knechte, Geknechtete“ gewählt wird, wie dies der Kontext zu verlangen scheint. Diese Lesart weist die überwiegende Zahl der Hss. der KC in ihrer „Normalform“ auf, endend mit dem Tode Bäkaffas, unabgekürzt, aber auch ohne Fortsetzungen; etwa A 118; A 221; A 225; BN 142; R 129; CCR 96; O 28; F 39 (vgl. DL 1166); T 34.

In der Folge wird diese sprachliche Anstößigkeit von den weiteren Kopisten beseitigt; wir finden das Endprodukt der Banalisierung der Passage z.B. in der Hs. BN 141, wo es nun schlicht *agbərti-hu* „seine Knechte, Diener“ heißt, nichts mehr von dem Rätsel der anfänglichen Fassung übriggeblieben ist. Dazu zählen die Hss. der Gruppe BN 141: A 100;

¹⁰ Vgl. DBodl, S. 68b–73b, Nr. 26. Enthält eine Vorform der KC bis zum Ende des MS.

Im folgenden braucht für den Gang der Argumentation nicht mehr auf die einzelnen Hss. eingegangen zu werden. Zur Erklärung der Siglen: A = Sammlung d'Abbadie; B = Berlin; BN = Bibliothèque Nationale, Paris; CCR = Sammlung Conti Rossini; F = Stadtbibliothek Frankfurt am Main (Sammlung Ruppell); L = British Library, London; T = Sammlung Tänä-See, (VOHD 20).

¹¹ Vgl. KrGesch T XIX n. 20 = CCR 134,6.

¹² Vgl. KrGesch T XIX; 12, n. 1, Ü 11–12.

¹³ Anklänge an den Personennamen (*H*)*Agar* und das Substantiv *Agar* „Fußsoldat“, vgl. DL 804; in diesem Sinne allerdings umstritten und nur in Varianten des Bibeltextes (2 Kön 8,4) bezeugt. Oft trug schon *Agarawi* im Sinne von „aus dem Stamme der Hagar, Hagarener = Araber“ die Bedeutung „Kriegsmann“, vgl. DTW 61; KWK 201.

CCR 124; F 41,3; Kor(iander, Leningrad) 7; T 106¹⁴.

Somit bleiben nach dem textkritischen Befund die Lesarten *Agrāta-wāyan* / *Agrāta-wāyan* und *Agarawāyan* als authentisch stehen und sind der Ausgangspunkt einer Deutung. Differenzierend kann man hinzusetzen, daß der Autor der Hs. aus Akkur nicht bekannt ist, der Text jedoch, nach den Auszügen bei Guidi zu urteilen, von einem Kenner der äthiopischen Geschichte geschrieben sein muß; dafür bürgt auch die Auswahl durch Guidis Gewährsmann, den Gelehrten Kəflā-Giyorgis. Beide Lesarten müssen also in innerer Beziehung stehen, eine in die gleiche Richtung zielenden Sinn ergeben¹⁵. In meiner Ausgabe des MS hatte ich zwar den textlichen Befund klären können, die *lectio difficilior* als in den Text übernommene Lesart gewählt, mußte aber meine tastende, anscheinend durch den Kontext geforderte Übersetzung „die Geknechteten“ mit einem Fragezeichen versehen. In einer Anmerkung¹⁶ fügte ich „als vage Hypothese“ einen Exkurs über einen möglichen Anschluß an den Eigennamen *Agar* an (Hagār, die Mutter Ismā‘īls), in der äthiopischen Tradition mit *nəbur wā-ag‘azi wā-sārari*¹⁷ gedeutet, d.h. „Freie“, aber auch „Flüchtlinge“, und schloß mit der Vermutung einer Anspielung auf das Schicksal des äthiopischen Königs und seines Volkes in den Grañ-Kriegen, das dem ganzen Text den Titel gab: *Māšḥafā səddät* „Buch der Flucht, Verfolgung“. Diese Vermutung erweist sich nun als richtig, freilich auf einem ganz anderen Weg. Der Autor des Textes, der sich neben seinem knappen Stil zuweilen mit einer amharischen Wendung als Amhare zu erkennen gibt, hat eine weitere Eigenheit: er interessierte sich für Kalenderfragen, wie seine Anmerkung über den Osterterminstreit zeigt¹⁸. Den rätselhaften terminus *Agrāta-wāyan* hat er zeitgenössischen Übersetzungen aus dem Arabischen von Werken über Chronologie und Geschichte übernommen, die er in der Umgebung des königlichen Hofes kennenlernte. Diese Feststellungen frei-

¹⁴ Eine größere Gruppe von Hss. der KC kann für diese Stelle nicht herangezogen werden; es handelt sich um Fortsetzungen der ursprünglichen Kompilation, die zum Ausgleich des Textzuwachses zumeist in den ersten Abschnitten kürzen. Die betreffende Passage ist in diesen Handschriften nicht zu finden.

¹⁵ Aus diesem Grunde habe ich die Wortsippe *agrāta* / *hagrātā* und in Metathese *gahrātā* (vgl. LCD 11; 186; 216; DL 21; 1136) „eilen zu, bestrebt sein, eifrig sein“ ausgeschlossen; die Bedeutung nach könnte *à la rigueur* in den Kontext passen, jedoch ist weder das Beziehungsadjektiv noch ein zugrundeliegendes Substantiv belegt.

¹⁶ KrGesch Ü 25, Anm. 124.

¹⁷ Die Wörterbücher des Gə‘əz (DTW 71 b) und Amharischen (KWK 201 a) traditioneller äthiopischer Gelehrter bestätigen diese Deutungen.

¹⁸ Vgl. KrArmOst.



lich sind, wie so oft in der Philologie, nicht Frucht methodischer Analyse und Ableitung, sondern erst im Nachhinein, nach Kenntnis der Zusammenhänge möglich, eine Kenntnis, die erst durch Zufallsfunde erlangt wurde – hier eben Lesefrüchte, gepflückt bei dem wiederholten Durchlesen verschiedener Handschriftenkataloge, bei dem sich dann, mit dem seltsamen Wort *Agrətawəyan* im Hinterkopf, die aktuelle Lektüre vielleicht auf einen ganz anderen Zweck gerichtet, die Lösung ergab.

In solchen Werken finden sich Wörter als klare Transkriptionen aus dem Arabischen. Daß man keine Übersetzungen wählte, mag nicht nur damit zusammenhängen, daß das Gəʿəz die entsprechenden Fachbegriffe nicht kannte; hier mag auch der bewußte Wille zur Abgrenzung gegenüber dem Islam und typisch islamischen Begriffen eine Rolle gespielt haben. Darauf deuten dann wieder bewußte Entstellungen bei der Transkription und Übernahme hin¹⁹. Das theologische Sammelwerk *al-Ḥāwī* äth. *Mäṣ-ḥafä Ḥawi*, eine Erläuterung der christlichen Gebote für Priester, Mönche und Laien, wird im 20. Jahre des Särṣä-Dəngəl, 1583 n. Chr. ins Äthiopische übersetzt. Uns interessieren hier nur die Datierungsvermerke zu Anfang und Schluß des Textes²⁰:

„Ich begann die Niederschrift des Werkes ... im Antoniuskloster in der arabischen (ʿarab) Wüste, am Ende des Monats Miyäzyā im Jahre 983 der reinen Märtyrer, der (damals) zusammenfiel mit dem *əbnawi* Raḡab, im Jahre des göttlichen Heils 6065...“.

¹⁹ Im allgemeinen werden fremde Namen, wenn irgend möglich, äthiopischen Lautregeln, sogar äthiopischen Nominal- und Verbalformen angeglichen; als Beispiele: Da Gama wird zu *tägämmäs* (in vager Anspielung an einen Verbstamm); Hüdaverdi (Name eines türkischen Paschas) zu *Kädawörd* (vgl. GFramAb 13; in Anlehnung an die Nominalform eines gebrochenen Plurals). Stärkere Entstellungen in aggressiver Absicht sind *Arwe* „Schlange“ aus dem harariner Ehrentitel *Awre*; *Samraddin* evtl. aus *Šabr-ad-Dīn* (vgl. KrGesch Ü 22 Anm. 105. Auch äthiopische Namen werden entstellt, etwa bei Rebellen; so wird aus *Täklä-Haymanot* „Pflanze des Glaubens“ ein *Täklä-Amäša* „Pflanze der Rebellion“ (GYoḥ 183/193) und viele ähnliche Beispiele in den Chroniken. Die äthiopische Namensgebung ist von den Grundideen der Namenswirksamkeit bestimmt; Namen sind Vaticinia für ihre Träger; sie sind gesellschaftliche Bekanntmachung der Stellung ihres Trägers, im Spott wie im Ruhm (speziell die amharische Namensgebung wäre hier noch zu untersuchen); und sie sind Teil des möglichen Zaubers um ihren Träger; dies führt zur Tabuisierung, z.B. wird der Taufname traditionell geheimgehalten. Tabuisierung im politischen Bereich liegt z.B. vor, wenn der Vatername eines Usurpators, dem von der Abstammung her kein Thronrecht zustand, „unaussprechlich“, also nicht eben nur diffamiert wird, wie in den oben genannten Fällen. Der Name des Ahnherrn des Usurpators Yoṣtoṣ Delbä-Iyäsus wird so in das Unsinnswort *Tämfä-Hizäsuṣ* entstellt, in dem nur noch die Vokalisierung die gewollte Anspielung sichert (vgl. Hs. A 100 – eine regionale Sonderform der KC! – 27va).

²⁰ GoFr Nr. 9, S. 22–23; ZoCat Nr. 110, S. 99; WrBM Nr. 248–350, bes. S. 253.

Das seltsame *əbnawi* findet seine Aufhellung im Schlußvermerk der Hs. über den Zeitpunkt der Übersetzung:

„Es wurde vollendet mit der Hilfe Gottes die Übersetzung des *Māšḥafä Hawi* aus der arabischen (*‘arābi*) in die Gə‘əz-Sprache im Jahre 7074 nach Erschaffung der Welt nach der Zeitrechnung der Kopten und Griechen (*Yonanawəyan*), im Jahre 6732 nach der Zeitrechnung der Hebräer und im Jahre 1893 nach Alexander dem Griechen und im Jahre 1574 der Fleischwerdung unseres Herrn Jesus Christus, des Erlösers der Welt, und im Jahre 1298 der reinen Märtyrer, und im Jahre 909 des *Agar əbnawi*.“

Allein die etwas angeberische, oder schulmeisterliche Anführung so vieler Ären, die in Äthiopien in keinem praktischen Gebrauch waren, würde genügen, um das Werk einer bestimmten Epoche der äthiopischen Kulturgeschichte zuzuweisen. Dieses pompöse Zurschaustellen chronographischer Gelehrsamkeit kennzeichnet die Zeit des 16., den Anfang des 17. Jhdts. Die Übersetzung des chronographischen Werks des Abū-Šākir, im 29. Jahre des Königs Ləbnä-Dəngəl angefertigt, 1529/30 äth. Stils, 1536/37 n. Chr.²¹, hatte bei den äthiopischen Chronisten diese Beschäftigung mit der kalendarischen Rechenkunst ausgelöst, die über den traditionellen Computus der äthiopischen Kirche weit hinausgeht, die trotz Namensgleichheit (*Abušakər*) in Wirklichkeit nichts mit dem oben genannten Werk zu tun hat²². Musterbeispiel dafür ist gerade die Chronik des Königs Claudius²³. Nun wird klar, daß *Agar əbnawi* die Wiedergabe des arabischen *al-ḥiğra an-nabawiyya* sein muß, wie das auch schon Goldschmidt und Zotenberg erkannt haben; allerdings nicht „verderbt“, wie das Goldschmidt will, sondern bewußt entstellt („prophetisch“ war dem christlichen Äthiopier nicht annehmbar) und personalisiert; da alle anderen Ären nach Personen oder Personengruppen benannt sind, mußte ent-

²¹ Vgl. RiEmb IV, nota 261, pp. 161–176, bes. 162 und 171. Das Werk hat großes sprachliches Interesse. Es soll, einmal als Korpus in einer data-base gespeichert, wie auch das *Māšḥafä Hawi*, statistisch auf Sprach- und Stileigenheiten der Übersetzersprache hin untersucht werden, um mit in gleicher Weise untersuchten genuin äthiopischen Texten konfrontiert zu werden. Damit soll die quantitative Basis für Aussagen geschaffen werden, die ich schon einmal in eher impressionistischer Weise über die äthiopische Übersetzersprache getroffen habe; vgl. KrÄthÜb. Zu solchem Einsatz von Computern vgl. etwa ALAN BRIER und ANDREA REITER: „Hamlet. Methoden zur Ermittlung von Ähnlichkeitswerten von Kontextwörtern und ihre Anwendung in einer ideologiekritischen Zeitschriftenanalyse“. In: *Computer in den Geisteswissenschaften*. MANFRED THALLER, ALBERT MÜLLER (Hrsg.) Frankfurt 1989 (Studien zur historischen Sozialwissenschaft. 7).

²² Vgl. NeuAShChron 9; NeuAShHas.

²³ Vgl. ConzGal 119/186; allerdings verwendet der Autor das Wort *Tänbälät* für Muslime, Araber.

weder die Hiğra zur Person werden, oder aber eben die sie tragende Persönlichkeit, „der Hagarener“ eintreten. Ein weiteres Beispiel für diesen Mechanismus äthiopischer Übersetzung²⁴, der immer Neues, genuin Äthiopisches entstehen läßt, ist die folgende Formulierung in der Überschrift von Kapitel 11 in der Übersetzung des Abū-Šakir²⁵.

„Betreffs der Kenntnis der Umwandlung (der Sonnenjahre) in Jahre derer der Hağ(ä)ra, d.h. der Muslime (*zä-wə'ətomu əslam*).“

Hier ist das arabische *al-hiğra* äthiopisiert: der arabische Artikel *al-* als (vom Konsonantengerüst des Wortes her möglich) äth. pluralisches Personalmorphem gedeutet *əllä*, das als erster Namensbestandteil drei verschiedene Bedeutungen hat: *a)* Leute wie z. B. + PN – *b)* pluralis maiestatis für den folgenden Eigennamen; *c)* Leute des/der... Die dritte Möglichkeit erscheint hier angemessen. Das zweite Element ist deutlich eine Transkription des Arabischen, das lange *ā* eine regelmäßige Wiedergabe der arabischen Femininendung. Man kann somit übersetzen „Leute der Hiğra“, wobei im Äthiopischen die Tendenz besteht, den zweiten Bestandteil als Personennamen zu deuten. Daß dem Übersetzer das Neue, Ungeübte seiner Formulierung und deren Mißdeutungen bewußt waren, erhellt aus seinem erklärenden Zusatz „d.h. der Muslime“, ein typisches Element, nicht nur der Übersetzersprache, auch der äthiopischen Chroniken, wo dann eben amharische Wörter durch Gəʿəz-Umschreibungen oder umgekehrt erläutert werden. Damit kommen wir zu *Agar əbnawi* zurück, das sich nun als die personifizierte Hiğra²⁶ zu erkennen gibt, begleitet von dem spöttischen Epitheton *əbnawi*, das vielleicht an

²⁴ Da das arabische Original des Abū-Šakir bisher nicht aufgetaucht ist, ist nicht direkt zu überprüfen, ob diese Entstellung nicht bereits das Werk des christlich-arabischen Autors ist, der ja auch in einem religiös-kulturellen Gegensatz zur islamischen Welt stand. Nach freundlicher Auskunft von J. Abfal, München, und H. Horst, Mainz, sind solche Entstellungen und Verunglimpfungen islamischer Namen und Begriffe dort nicht bekannt; sie wären auch, gerade im Arabischen, in der Lage ägyptischer Christen äußerst unklug und inopportun gewesen. Der äthiopische Übersetzer kann, aus einem anderen und starken Selbstbewußtsein und in gänzlich anderer politisch-religiöser Umwelt anders reagieren; vgl. weitere Beispiele in KrÄthÜb 343.

²⁵ Vgl. allgemein NeuAbShChron zu den Hss. des noch nicht edierten Werks. Die zitierte Stelle aus der Hs. Vat. 106; vgl. GTVat, S. 388.

²⁶ Durch den Wortanklang möglich; die Tatsache, daß eine ursemitische Wortverwandtschaft besteht, wird wohl nur über die traditionelle Deutung des Namens der Hagar / Agar wirksam. Allerdings ist festzuhalten, daß assoziativ natürlich Hagar als die Stammutter aller Araber ins Spiel kommt.



abn „Stein“ anzubinden ist²⁷ Da Namen der Form *allä* + *PN* mit dem entsprechenden Beziehungsadjektiv gleichbedeutend sind, kommen wir über *Agar* zu den *Agarawāyan*, doch zuvor zu den *Agrə* / *ätawāyan*, die klar gleichbedeutend mit *allä Hağra* sind, wobei die sprachliche Form sich mehr an die arabische Orthographie (mit der Wiedergabe der konsonantischen Femininendung) anschließt, wenn auch die im Äthiopischen mögliche freie Variation von *H* zu *ʾ* im Anlaut gewählt ist. „Leute der Hiğra“ also, *muhāğirūn*. In der Umgebung des Claudius, an seinem Hofe ist eine Kenntnis des Arabischen und gewisse Grundkenntnisse über den Islam vorauszusetzen²⁸. Dafür sprechen das Wirken eines Enbaqom, eines jemenitischen Konvertiten, der u. a. eine Apologie des Christentums gegenüber dem Islam schreibt²⁹, und die zahlreichen Übersetzungen arabischer Wer-

²⁷ Der Gedanke an den schwarzen Stein der Ka‘ba in Mekka liegt doch wohl zu weit ab; DL 759 gibt nicht diese Form eines Beziehungsadjektivs; sie findet sich bei GrébSupp 462 mit einem Beleg aus dem *Māšhafä Hawi*. Die Bildung solcher Adjektive ist nebenbei bemerkt ein Charakteristikum der Übersetzersprache. Nicht ganz auszuschließen ist eine freie Metathese (vgl. *Nəblä-Dəngəl* für *Ləbnä-Dəngəl*). Doch auch eine Anspielung auf die langen mit *Ibn* zusammengesetzten Genealogien der arabischen Namen könnte vorliegen. Das Bündel möglicher Assoziationen ist vielfältig, und da letztlich keine ganz auszuschließen ist, könnte auch bei dem Schöpfer des Wort(spiel)s vieles Verschiedenartige zusammengewirkt haben. Wir hätten damit wie bei *Hagar* ein schillerndes, unscharfes semantisches Feld zweier Wörter, auf das im ganzen der Schöpfer der genannten Wendung, mit der Hoffnung auf Verständnis und Folgen der Hörer oder Leser, anspielt.

²⁸ Man darf nicht vergessen, daß die Universalgeschichte des Wäldä-‘Amid, d. i. al-Makīn Ibn al-‘Amīd seit dem 14. Jhdt. ins Äthiopische übersetzt und dort bekannt und beliebt war. Aus diesem Werk bezogen die äthiopischen Gelehrten ihre Kenntnisse der islamischen Geschichte (etwa bis 1260 n. Chr., Sultan Baybars).

Nebenbei bemerkt steht die äthiopische Übersetzung des bisher unbekannt arabischen Originals des Werkes von Abū-Šakir in enger Beziehung Ibn al-‘Amīds Werk. Letzterer hat bekanntlich seinen älteren Zeitgenossen oft zitiert und ausgeschrieben. In der äthiopischen Fassung sind aber zumindest die Kapitel 47/48, die die Universalgeschichte enthalten, nicht aus der Feder von Abū-Šakir, der nach anderen Angaben nur dürre Tabellen der Geschichte geliefert haben soll. Es handelt sich hier um die Geschichte des al-Makīn, was schon daraus hervorgeht, daß gerade Abū-Šakir zitiert, als Quelle angeführt wird, z. B. in den Alexandergeschichten (vgl. BA I 207–225; 227–236; II 355–385; 387–401; vom Hrsg. Budge nicht bemerkt; vgl. ferner DBM Nr. 36, S. 43). Darauf hat bereits A. Y. Sidarus hingewiesen; vgl. SidRah 50–55, wo leider Riccis (RiEmb) Forschungen und Ergebnisse nicht verwertet sind. Im Rahmen einer „edition and meaningful translation of Abu Shaker’s treatise“ (Neu AShChron 10–11), d. h. der erhaltenen äthiopischen Fassung, ist zu klären, ob dieser umfangreiche Einschub Werk des äthiopischen Übersetzers ist, der als Kompilator und Autor eingreift, oder bereits auf einer kompilierten arabischen Vorlage beruht. Erweist sich die Weltgeschichte in Kap. 47/48 des äthiopischen Abu-Šakir nicht nur als Werk des Ibn al-‘Amīd, sondern ist sie darüber hinaus sprachlich identisch mit der sonstigen äthiopischen Übersetzung, so ist anzunehmen, daß die Kompilation erst in Äthiopien erfolgte.

²⁹ S. *Anqaša Amin (La porte de la foi). Apologie éthiopienne du Christianisme contre l’Islam à partir du Coran*. Ed. E. J. VAN DONZEL. Leiden 1969.

ke in dieser Zeit. Selbst die Chronik des Claudius trägt bis zu wörtlichen Wiedergaben arabischer Syntagma hin die Spuren dieses Einflusses. Die *Hiğra* und ihre Bedeutung für die islamische Geschichte, die Bedeutung des islamischen Ehrentitels *muhāğir* ist hier als bekannt vorauszusetzen. So kann der feine Witz, die Anspielung gelingen, wenn der Chronist an signifikanter Stelle statt des äthiopischen *səddāt* bzw. *səduđan* für die vom islamischen Invasor aus den Erbländen Vertriebenen Äthiopier und ihren König den gelehrten Hybrid *Agrətawəyan* wählt zur Beschreibung der Situation, in der sich die christlichen *muhāğirūn* „Flüchtlinge“ anschicken, ihre Erblände (ihr Mekka) durch die entscheidende Konfrontation mit dem islamischen Heer zurückzuerobern.

Dieser feine Witz konnte freilich nur bei einem gebildeten Publikum, vielleicht nur in der ersten Generation derer, die die Invasion miterlebt hatten, verstanden werden. Er verliert seine Feinheit, die Möglichkeit einer ironischen Identifikation mit den Anderen, dem Gegner, wenn auch die sachliche Richtigkeit bleibt, in der ersten Umformung zu *Agarawəyan* „Arabern“ (eben nicht mehr Muslime oder gar Muhāğirūn), die erträglich bleibt, weil in der Tradition die Äthiopier *şāliman wā-Agarawəyan* sind³⁰. Bei weiterem Abstand vom Geschehen und geringerer Kenntnis der äthiopischen Tradition blieb dem aufmerksamen Abschreiber oder Kompilator des Textes nur der Weg freier Emendation, die aus den *Muhāğirūn* in wachsendem Maße banale und sprachlich unauffällige „Geknechtete“ machte.

³⁰ Vgl. KWK 201 a: *sābʿa Ityopya şāliman wa-Agarawəyan* „die Äthiopier sind (teils) Schwarze, (teils) solche aus dem Stamm der Hagar = Araber“ zitiert aus einem mir nicht zugänglichen *Gədlä Fiqtor*, einer Vita des (äthiopischen) Hl. Viktor.

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN UND DER BENUTZTEN LITERATUR

BAI

ERNEST ALFRED WALLIS BUDGE: *The Life and Exploits of Alexander the Great*. Being a series of Ethiopic Texts. Edited with an English introduction and notes. Oxford, 1896. Vol. I: Ethiopic text. Vol. II. Translation.

BassÉt

RENÉ BASSET: *Études sur l'histoire d'Éthiopie*. Paris 1882. (Verb. Sep.-Dr. aus: *JA* 7. sér. vol. 7. 1881. 315–434; 8. 1881. 93–183; 285–389.)

BégCA

FRANCESCO BÉGUINOT: *La cronaca abbreviata d'Abissinia*. Nuova versione dall'Etiopico e commento. Roma 1901.

BolZam

V. V. BOLOTOV: *Zametki k kratkoj Efiopskoj chronike*. St. Peterburg 1910. (Pamjatniki Efiopskoj Pismennosti. 9.) Sep.-Dr. aus: *Vizantiskij Vremennik*. 17. 1910 (1911). 247–270.

ConzGal

WILLIAM EL. CONZELMAN: *Chronique de Galāwdēwōs (Claudius), roi d'Éthiopie*. Paris 1895.

CRNuovCod

CARLO CONTI ROSSINI: „Di un nuovo codice della cronaca etiopica pubblicata da R. Basset“. In: *RRAL*. sér. 5. Vol. 2. 1893. 668–683.

DBerl

AUGUST DILLMANN: *Verzeichniss der abessinischen Handschriften*. Berlin 1878. (Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. 3.)

DBodl

AUGUST DILLMANN: *Codices aethiopici*. Oxonii 1848. (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis. 7.)

DL

AUGUST DILLMANN: *Lexicon linguae aethiopicae*. Lipsiae 1865. Nachdr. New York 1955.

DBM

AUGUST DILLMANN: *Codices aethiopici*. Londini 1847. (Catalogus codicum manuscriptorum qui in Museo Britannico asservantur. 3.)

DoTan

Ṭānā-See 106: Eine Chronik der Herrscher Äthiopiens. (Hrsg. von F. A. DOMBROWSKI. Wiesbaden 1983. (Äthiopistische Forschungen. 12.)

DTW

Dästa Täklä-Wäld: *Addis Yamarəñña mäzgäba qalat*. Addis Abeba 1962 a. m. = 1969–70 n. Chr.



FoCrAb

CONCETTA FOTI: „La cronaca abbreviata dei re d'Abissinia in un manoscritto di Dabra Berhān“. In: *RSE*. 1. 1941. 87–123.

GFramAb

IGNAZIO GUIDI: „Di due frammenti relativi alla storia di Abissinia“. In: *RRAL*. Sér. 5. Vol. 2. 1893. 579–605.

GoFr

LAZARUS GOLDSCHMIDT: *Die Abessinischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Frankfurt am Main (Rüppell'sche Sammlung) nebst Anhängen und Auszügen*. Leipzig 1893.

GrébSupp

SYLVAIN GRÉBAUT: *Supplément au Lexicon linguae aethiopicæ de August Dillmann (1865) et édition du Lexique de Juste d'Urbin (1850–55)*. Paris 1952.

GTVat

Codices aethiopici vaticani et borgiani. Rec. SILVANUS GRÉBAUT et EUGENIUS TISSERANT. Città del Vaticano 1935.

GYoh

Annales Iohannis I, Iyāsu I et Bakāffā. Ed. et interpr. est. IGANZIO GUIDI. 1.2. Paris 1903–1905. (CSCO. script aeth. ser. 2. Tom. 5). Réimpr. Louvain 1960–61. (CSCO. 22–25 = script aeth. 5–8).

ICEtSt

International Conference of Ethiopian Studies. (Acti. Proceedings usw.)

KC

„Kurze Chronik“ der äthiopischen Könige; s. BégCA und BassÉt.

KrArmOst

MANFRED KROPP: „Armenische Osterfestberechnung in Äthiopien zur Zeit von Kaiser Ləbnā. Oder: Russica non leguntur“. In: *Dəngəl. Oriens Christianus*. 72. 1988. 203–207.

KrÄthÜb

ders.: „Arabisch-äthiopische Übersetzungstechnik am Beispiel der Zena Ayhud (Yosippon) und des Tarikā Wäldä 'Amid“. In: *ZDMG*. 136. 1986. 314–346.

KrFas

MANFRED KROPP: „Ein äthiopischer Text zu Peter Heyling: Ein bisher nicht beachtetes Fragment einer Chronik des Fäsiladas“. In: 7. *ICEtSt. Lund, 1982*. Addis Abeba; Uppsala; East Lansing 1984. 243–256.

KrGesch

Die Geschichte des Lebna Dengel, Claudius und Minās. Hrsg. u. übers. von MANFRED KROPP. Louvain 1988. (CSCO. 503. 504 = script aeth. 83–84.)

KrHay

ders.: *Die äthiopischen Königschroniken in der Sammlung des Däggazmač Haylu*. Frankfurt 1989. (Heidelberger Orientalistische Studien. 13.)

KrHyp

ders.: „An hypothesis concerning an author or compiler of the „Short Chronicle“ of the Ethiopian kings“. In: 6. *ICEtSt. Tel Aviv 1980* (1986). 359–372.

KWK

KƏFLÄ-GIYORGIS (und) KIDANÄ-WÄLD KƏFLE: *Mäṣḥafä Säwasəw wä-gäs wä-mäzgbä qalat ḥaddis*. Addis Abeba 1948 a.m. = 1956 n. Chr.

LCD

WOLF LESLAU: *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden 1987.

MS

Mäṣḥafä səddät. Das Buch der Verfolgung und der Bericht über die Todesqualen des äthiopischen Volkes und über die Zerstörung aller Kirchen, geordnet nach der Zeit der Ereignisse. Eine kurze Chronik der Grañ-Kriege. Vgl. Kr-Gesch T 12–24, Ü 11–28.

NeuAShChron

OTTO NEUGEBAUER: *Abu Shaker's Chronography. A treatise of the 13th Century on Chronological, Calendrical, and Astronomical Matters, written by a Christian Arab, preserved in Ethiopic. A Summary by...* Wien 1988. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. SB. 498.)

NeuAShHas

ders.: „Abū-Shāker and the Ethiopian Ḥasāb“. In: *JNES*. 42. 1983. 55–58.

PerrN VI

JULES PERRUCHON: „Notes pour l'histoire d'Éthiopie“. VI Le règne de Galāw-dēwōs (Claudius) ou Aṣnāf-Sagad. 2. In: *Revue sémitique*. 1894. 155–166; 263–270.

RiEmb

LANFRANCO RICCI: „Le vite di Enbāqom e di Yoḥannes, abbati di Dabra Libānos di Scioa“. In: *RSE*. 1. 13. 1954. 91–120. 2. 14. 1955–58. 69–107. 3. 22. 1966. 75–102. 4. 23. 1967–1968. 79–219. 5. 24. 1969–1970. 134–232.

SidRah

ADEL Y. SIDARUS: *Ibn ar-Rāhibs Leben und Werk. Ein koptisch-arabischer Enzyklopädist des 7./13. Jahrhunderts*. Freiburg 1975. (Islamkundliche Untersuchungen. 36.)

VOHD

Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. 20,1 ff. Wiesbaden.

WrBM

WILLIAM WRIGHT: *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*. London 1877.

ZoCat

HERMANN ZOTENBERG: *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*. Paris 1877.

ÜBER DIE FORM DES TEXTEMS IM ALTÄTHIOPISCHEN

VON

FRITHIOF RUNDGREN

Nachstehender Aufsatz baut auf meine Forschungen aus den Jahren 1973–1990 auf, die hier dem Leser als schon bekannt vorausgesetzt werden müssen, wie übrigens auch meine älteren Arbeiten über die Kategorie des Aspekts. Unten werden nun diese Forschungen erheblich weitergeführt und die Ergebnisse aus Raummangel ganz kurz mitgeteilt, weshalb die Darstellung demjenigen Leser, dem meine früheren Schriften mehr oder weniger unbekannt geblieben sind, keine so leicht zugängliche Lektüre sein dürfte. Dass ich als Illustrationsmaterial ausgerechnet das Altäthiopische gewählt habe, beruht darauf, dass Professor Wagner, dem diese Zeilen gewidmet sind, sich in Forschung und Lehre auch auf dem Gebiete der Äthiopistik sehr erfolgreich betätigt hat. Zunächst nun einiges zur Einführung.

I

Mit Recht hat Émile Benveniste gesagt: „Quand on étudie dans un esprit scientifique un objet tel que le langage, il apparaît bien vite que toutes les questions se posent à la fois à propos de chaque fait linguistique, et qu’elles se posent d’abord relativement à ce que l’on doit admettre comme fait, c’est-à-dire aux critères qui le définissent tel.“ (*Problèmes de linguistique générale*, 1966, S. 119), vgl. Verf., *Journal of Semitic Studies*, 34:1/1989, S. 190. Hier sollten wir das „à la fois“ besonders beachten, denn eben das Zusammentreffen der verschiedensten Erscheinungen in der menschlichen Sprache ist eine Quelle mancher Schwierigkeit, wenn es gilt, den ontologischen Status einer linguistischen Einheit festzustellen.



Nach dem Dafürhalten des Verf. wurzeln nun aber viele von diesen Schwierigkeiten in einer verschiedenartigen Auffassung vom S t u d i e n o b j e k t des Linguisten, der Sprache, wobei die sog. „Subjekt-Objekt-Orientierung“, d.h. u.a. die allzu enge Organisation der Beobachtungssituation, eine entscheidende Rolle gespielt hat, vgl. Verf., *Orientalia Suecana* 36–37/1989, S. 94 f.; W. Benjamin, *Über das Programm der kommenden Philosophie*. Verf. geht nun von einer Interpretation des linguistischen Zeichens im Sinne Saussures aus, d.h. von einer Interpretation dieses Zeichens als „une entité psychique à deux faces“ (*Cours de linguistique générale*, 1949, S. 99), eine Konzeption oder besser, eine Beschreibung der W i r k l i c h k e i t, die auf einmal die Sprache zu einem durchaus komplizierten psycho-linguistischen Phänomen gemacht hat, dies besonders durch die daran geknüpfte Bemerkung Saussures, dass dieses Zeichen auch zwei primäre Eigenschaften aufzuweisen hat: A r b i t r a r i t ä t und L i n e a r i t ä t (*Cours*, S. 100 ff.).

Die Sprache lässt sich nun auch als eine universale F u n k t i o n von diesen beiden Eigenschaften betrachten. Doch, solange wir nicht erkannten, dass die doppelte Artikulation des Zeichens, welche in den beiden Relationsarten der Sprache, der syntagmatischen und der paradigmatischen, zum Vorschein kommt (vgl. Verf., *Integrated Morphemics*, 1976, § 12, S. 15 f.), mit den primären Eigenschaften in einem Zusammenhang steht, konnten wir das W e s e n der universalen Funktion kaum in genügender Weise begreifen. Durch die Einführung des Begriffs des Radikals, des kleinsten Teils des Wortzeichens, und daher des primären Morphems, scheint es nun möglich zu sein, das Wort auch als eine Einheit zu definieren, deren syntagmatische Ordnungsrelation ihre eigene paradigmatische Relation und deren paradigmatische Ordnungsrelation ihre eigene syntagmatische Relation darstellt; über eine Definition des Morphems siehe *Orientalia Suecana* 29/1981, S. 54.

Obwohl das Radikal der konventionellen Semitistik, d.h. im Sinne eines „Wurzelkonsonanten“ mit dem Radikal der allgemeinen Sprachwissenschaft nicht identisch ist, kann uns jedoch der semitische Sprachtypus als solcher dazu behilflich sein, die eben erwähnte Definition besser zu verstehen. So lässt sich z.B. ein arab. Wort wie *malik* „König“ als eine syntagmatische Ordnungsrelation verstehen, die eben als solche eine F l e x i o n darstellt, während die paradigmatische Ordnungsrelation, *Ma-Li-K*, eben als solche das F l e x i o n s m u s t e r der syntagmatischen Relation ausmacht. Es gab schon im Altsemitischen eine Regel, nach der die Phoneme *a*, *i*, *u* oder *ā*, *ī*, *ū* nie am Anfang einer Silbe als Radikale, d.h. als Bildzeichen funktionieren konnten, eine Tatsache, die

wohl an sich syllabische Schriftformen gefördert hat (*ma-li-ku*), wobei aber die Elemente *a, i, u* etc. sonst hier natürlich als mit den Konsonanten gleichberechtigte Radikale funktionierten, wie nun in arab. *malik* „König“, eine Einheit, die uns zeigt, dass ein Wort hier eine Einheit darstellt, in der das Lexikon seine eigene Grammatik und die Grammatik ihr eigenes Lexikon ist. Dies bedeutet, dass die primäre Grammatik hier *l e x i k a l i s c h e r* Natur ist. Denn die Tatsache, dass die Ordnungsrelation der Elemente *a, i, k, l, m* in *m-a-l-i-k* im Arabischen ein „Wort“, d.h. ein Morphem generiert, ist ja eine grammatische Tatsache, eine Frage der technischen Relevanz der Phoneme, welche an sich nur Möglichkeiten sind (*in potentia*), während die Radikale verwirklichte Möglichkeiten darstellen (*in actu*). Wir dürfen aber nie vergessen, dass die *W ö r t e r* das Primäre darstellen und dass diese „Begriffsbilder“ zum Ausdruck bringen, während *m-l-k* zunächst als ein Ideomorphem oder ein *G e d a n k e n b i l d* anzusprechen ist, und dies zwar nur als eine Möglichkeit (*in potentia*), was jedoch auch so für die „Grammatik des Denkens“ von grossem Interesse und für die alte und schwierige Frage nach dem Ursprung der *T r i l i t e r a l i t ä t* von geradezu fundamentaler Bedeutung ist, vgl. Saussure, *Cours*, S. 155 ff. und Verf., *Orientalia Suecana* 29/1981, S. 85. Nur als eine verwirklichte Möglichkeit (*in actu*) kann das Ideomorphem zu einem Begriff oder Wort werden, wie nun in *malik*, wo es als ein Ideogramm, das seine eigene Aussprache ist, funktioniert.

Von den *K o n s e q u e n z e n* des Prinzips der Arbitrarität sagt nun Saussure: „C'est après bien des détours qu'on les découvre, et avec elles l'importance primordiale du principe“ (*Cours*, S. 100). Da nun die Funktion des Radikals als die eines Technems, einer *per se* non-figurativen Kunsteinheit anzusprechen ist (Verf., *Integrated Morphemics*, § 3), lässt sich behaupten, die Sprache sei non-figurative Kunst als figurative Kunst *g e b r a u c h t* (*Eranos. Acta Philologica Suecana*, 83/1985, S. 172), was dann einerseits besagt, dass eine an sich arbiträre Einheit wie arab. *faras* „Pferd“ so funktioniert, als wäre sie der natürliche Ausdruck für dieses Tier, andererseits aber auch, dass der figurative *G e b r a u c h* der in Rede stehenden Einheit letzten Endes eine Funktion der beiden erwähnten Eigenschaften, der Arbitrarität und der Linearität, darstellt, wie sich diese Funktion in der doppelten Artikulationsart des linguistischen Zeichens bekundet.

Zunächst bleibt daran zu erinnern, dass die Sprache auch in einer *m a k r o s k o p i s c h e n* Perspektive nicht nur betrachtet werden *k a n n*, sondern auch in dieser Perspektive betrachtet werden *m u s s*. In dieser Sicht lässt sich die Sprache – als kulturelle Erscheinung – als

Mundus grammaticae inflectus et intellectus charakterisieren (vgl. Verf., *Skifter utgivna av Centrum för Metriska Studier*, 1, Göteborg 1989, S. 44) und in dieser Optik ist ein „Wort“ wie *malik* somit als ein Stück „flektyerter Welt“ anzusprechen, wie *MALIK* die „verstandene Welt“ repräsentiert. Wenn wir nun die Ordnungsrelation *m-a-l-i-k* als die „benannte Welt“ und das paradigmatische (assoziative) *MALIK* als die „vorgestellte Welt“ bezeichnen, erhalten wir eine **B e n e n n u n g**, die ihre eigene **V o r s t e l l u n g** sowie eine Vorstellung, die ihre eigene Benennung ist. Da nun unser *MALIK* die Vorstellung vom „König“ ist, und diese Vorstellung *malik* benannt wird, sei darauf hingewiesen, dass sowohl das konzeptuelle Bild *MALIK* als auch das akustische Bild *malik* im Rahmen des *Mundus Arabice inflectus et intellectus* entstanden sind, d.h. in einer Welt, in der nichts mehr arbiträr ist (*Cours*, S. 101 und S. 180 ff.), aber nichtsdestoweniger in einer nur möglichen Welt, unter vielen anderen möglichen Welten, vgl. „the philosophy of possible worlds“.

In einer makroskopischen Perspektive erscheint nun der Text – nicht der Satz, „la phrase“ oder „the sentence“ – als die **e r s t e A r t i k u l a t i o n** der Sprache. Denn Sprache ist textuelles Verhalten, und es gilt also ein Prinzip für die Segmentierung dieses Verhaltens aufzufinden. Ein solches Prinzip ergibt sich nun schon aus dem Bedürfnis, die Linearität des textuellen Verhaltens perspektivisch zu nuancieren, denn das textuelle Verhalten ist auch Kunst als Kommunikation und Kommunikation als Kunst, und „Perspektive“ ist ein *Terminus technicus* der Kunst. Da weiterhin die Sprache in makroskopischer Sicht als *Mundus grammaticae inflectus et intellectus* erscheint und da der Text – als ein nicht nur linguistisches, sondern auch kulturelles Zeichen – ein Niveau haben muss, das die **V a l e u r** des Textes innerhalb der totalsemiotischen Hierarchie der Sprache angibt, haben wir als den Metareferenten des Textes eben *Mundus* „Welt“ anzusetzen.

In der Kategorie des **A s p e k t s** ergibt sich nun eine Möglichkeit, den linearen Fluss des textuellen Verhaltens in aspektuelle Abschnitte perspektivisch zu segmentieren. Einen derartigen aspektuellen Abschnitt des Textes habe ich mit dem – vielleicht nicht einwandfreien – Term „Textem“ bezeichnet, während ich für die Ausdrucksseite dieses Textems den Term „Phrasem“ gewählt habe, dies vielleicht mit grösserem Recht; für diesen Term vergleiche man Benveniste, *Problèmes* 1, S. 129. Demzufolge wird unten von einem altäthiopischen Text die Rede sein, der in **s t a t i s c h e**, **f i e n t i s c h e** und **n e u t r a l e** Texteme zergliedert wird, aspektuelle Nuancen, die „Hintergrund“ bzw. „Vordergrund“ sowie auch einen gegenüber dieser **O p p o s i t i o n** neutralen Wert ankündigen.

Was nun schliesslich die Ausdrucksseite des Textems oder des textemischen Radikals betrifft (*Orientalia Suecana*, 31–32/1984, S. 36–37), nämlich das Phrasem, ist dies aus zwei Konstituenten zusammengesetzt, und zwar aus einer Subjektsphrase und einer Prädikatsphrase, welche dann, die syntagmatische Relation vertretend, die Flexion des Textems zum Ausdruck bringen, während der bildhafte Inhalt des Textems die paradigmatische Relation darstellt. Diese beiden Faktoren, das syntagmatische, akustisch-diskret in Quanten verlaufende Flexionsmodell und das paradigmatische, assoziativ-wellenhaft verlaufende visuelle Bilddenken machen zusammen das aus, was ich die *p r i m ä r e I n t e r t e x t u a l i t ä t* der Sprache nennen möchte, eine Erscheinung, welche die Voraussetzung für die kommunikative und literarische Kreativität bildet, die das textuelle Verhalten in so erstaunlicher Weise kennzeichnet, vgl. die lichtvollen Seiten 18–28 bei Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* 2/1974 sowie Verf., *Orientalia Suecana*, 36–37/1989, S. 88. Als ein zweidimensionales Bildzeichen stellt der Radikal nicht nur das minimale, sondern auch das fundamentale semantische Wirkungsquantum dar, wobei das Kriterium der Wirkung bei dem Empfänger (receiver) in ihrer intuitiven Fassbarkeit zu suchen ist.

II

Um das oben Ausgeführte weiter zu illustrieren, wähle ich aufs Geratewohl das Kapitel 37, 1–5 aus der altäthiopischen Version der Genesis (ed. O. Boyd, 1909) als ein Beispiel für den *Mundus Aethiopice inflectus et intellectus*. Dabei werden aber keine der übrigen Bibelversionen berücksichtigt.

- (1) *wä-näbärä Ya^cqob wästä mädṛ ʾəntä wästeta näbärä ʾabuhu wästä mädṛä Käna^can* (Textem I) „Und Jakob wohnte in dem Lande, wo sein Vater wohnte, in dem Lande Kanaan.“

Der vorliegende Sprechakt erscheint als ein aspektuell flektiertes *T e x t e m* in dem Text, den das 37. Kapitel der Genesis ausmacht, und zwar in dem statischen Aspekt, der den „Hintergrund“ einer Darstellung angibt. Die Aspektstellenwerte statisch, fientisch und neutral stellen somit die textemischen Kasus eines Textes dar. Was nun die Form des Textems I betrifft, ist zunächst daran zu erinnern, dass die textuelle Grammatik von der lexemischen höchst wesentlich abweicht. Vom phrasemischen Gesichtspunkt aus ergibt sich die folgende Analyse. Nach dem stilistischen *wä-* kommt *näbär-* / = Prädikatsphrase, dann *-ä Ya^cqob* / = Subjektsphra-

se und so wieder die Prädikatsphrase *wəstā* etc. bis zum Ende des Textems, d.h. ein „Rahmenprädikativ“, das auch ein obliques Textem enthält: *ʾəntā wəsteta nābār-* / = Prädikatsphrase, *-ä ʾabuhu* = Subjektsphrase; das oblique Textem weist neutralen Aspekt auf.

Auf dem Niveau des Textes gibt es also keine Satzteile oder Wortarten, nur die Rede, d.h. das Phrasem und dessen Teile, die beiden Phrasenarten. Auf diesem Niveau hat es also keinen Sinn, von Nominal- und Verbalsätzen zu sprechen. Der textuelle Charakter des Aspekts scheint also die gewöhnliche Annahme zu widerlegen, das Wesen des Aspekts sei in dem Gegensatz *v o l l e n d e t / u n v o l l e n d e t* auszudrücken, vgl. Verf., *Journal of Semitic Studies* 34:1/1989, S. 189 und S. 194.

- (2) *wä-kämäzə wəʾətu / fəṭrātu lä-Yaʿqob* (Textem II) „Und dieses (solches) ist das Geschlecht Jakobs.“

Hier haben wir es mit einem Textem der *R u b r i k* zu tun. Wie ist nun dieses neutrale Textem zu analysieren? Es empfiehlt sich, den Terminus „Textem“ hier für das ganze Zeichen zu gebrauchen, aber bei der Analyse von der Ausdrucksseite des Textems, dem Phrasem, auszugehen, und zwar mit der Frage: Wie haben wir uns den analytischen Zusammenhang zwischen dem Textem als einer aspektuellen Einheit und seinem Ausdruck, dem Phrasem, vorzustellen? Die Prädikatsphrase *wä-kämäzə wəʾətu*, die wir als einen in analytischer Weise ausgedrückten Stativ betrachten können (vgl. *Orientalia Suecana* 36–37/1989, S. 94), und die Subjektsphrase *fəṭrātu lä-Yaʿqob* stellen zusammen zwei *p h r a s i s c h e* Radikale dar, welche das Phrasem konstituieren und als *B i l d z e i c h e n* in dem textemischen *Z e i c h e n b i l d* funktionieren, das hier ein Stillbild auch in aspektuellem Sinne ist. Auf einer Stufe der semitischen Kulturentwicklung scheint die hauptsächliche *D a r s t e l l u n g s k a t e g o r i e*, welche die alte piktographische Darstellung hier wahrscheinlich *k o p i e r t*, statisch gewesen zu sein, wobei die „Bewegung“ durch den Apothematismus zum Ausdruck gebracht worden ist: *qatal-ta, qatil-ta, qatul-ta*, Formen, die auch als Beispiele für den minimalen alten semitischen *T e x t* gelten können, vgl. *Journal of Semitic Studies* 34:1/1989, S. 192; *Orientalia Suecana*, 36–37/1989, S. 95 f. In einer linguistischen Mikroperspektive erscheinen nun zwar ein *qatal-ta* und ein *ta-qtul* in einem aspektuellen System nebeneinander, aber in einer kulturellen Makroperspektive ergibt sich ein anderes Bild, der Reflex einer kulturgeschichtlichen *T i e f e n s t r u k t u r*: die Befreiung der im Statischen gefesselten, „gefrorenen“ Bewegung! Sowohl die Entwicklung der Bild- und Schriftkunst als auch die linguistische Entwicklung eines *tá-*

qatal zu *tá-qatul* zu *tá-qtul* sprechen für die Annahme, dass wir es in dem apothematischen *taqtul* mit dem Ergebnis einer Entwicklung zu tun haben, die zum „Ziel“ gehabt hat, die Herrschaft der statischen Darstellungskategorie (*qtl-ta*) zu brechen und ein Losmachen der Bewegung, des Fientischen, herbeizuführen.

Zu (2) gehört nun auch das Textem (III): *wä-kono lä-Yosef 10 wä 7 ʿamātu wä-yäreʿi məslä ʾaxawihu ʾabagəʿä ʾabuhu* „Und Joseph war siebzehn Jahre alt, da er mit seinen Brüdern das Vieh seines Vaters hütete.“

Das einleitende *wä-* ist wie das dritte *wä-* „textemisch“ und markiert die Grenze des aspektuellen Textems, während das zweite *wä-* rein syndetisch ist. Formal handelt es sich also um zwei Texteme, die aber hier als ein einziges, statisches Textem betrachtet wird, wobei die Form *yäreʿi* als ein „Imparfait de rupture“ gedeutet werden kann.

Zu (2) gehört ferner das Textem (IV): (*wä-*)*wareza wəʾətu məslä däqiqä Bala wä-məslä däqiqä Zäläfa ʾanəstəya ʾabuhu* „(Und) der Knabe war mit den Kindern Balas und mit den Kindern Zäläfas, den Weibern seines Vaters.“

Das erste – allerdings handschriftlich unsichere – *wä-* ist „textemisch“, das zweite rein syndetisch. Die Texteme II, III und IV stellen Beispiele für diejenige Erscheinung dar, die ich als *consecutio aspectuum* bezeichnet habe (*Intensiv und Aspektkorrelation*, 1959, S. 25), d.h. der statische Aspekt des Textems (II) regiert auch (III) und (IV) als oblique oder doch zusätzliche Texteme.

Zu (2) gehört schliesslich auch das Textem (V): *wä-ʾamşəʾu laʿälä-Yosef wədetä ʾakkitā xabä ʾabuhu ʾəsrəʾel* „Und sie erhoben gegen Joseph böse Anklagen vor seinem Vater Israel“.

Wenn wir dieses Textem als von dem Textem (II) regiert betrachten, folgt daraus, dass wir das Textem (V) als statisch im positiven Sinne der Aspektkorrelation betrachten, d.h. das Textem (V) gehört zum „Hintergrund“. Innerhalb des Rahmenprädikativs *ʾamşəʾu/ laʿälä* etc. wird dabei die lexikalisch fientische Prädikatsphrase als ein neutraler Aorist realisiert, vgl. Benveniste, BSL, 54:1/1959, S. 76 und S. 77.

(3) *wä-Yaʿqob yafäqqəro lä-Yosef ʾəmnä kʷəllomu däqiqu ʾəsmä bärəšʾatihu wälädo* (Textem VI) „Und Jakob liebte nun Joseph mehr als alle seine Kinder, weil er ihn in seinem (hohen) Alter gezeugt hatte.“

Als ein Ganzes betrachtet ist das Textem statisch, lässt sich aber in zwei phrasemische Radikale zergliedern, welche zwei textemische Techneme (bildmässige Kunsteinheiten) zum Ausdruck bringen. Während in dem ersten, im *casus rectus* stehenden Textemteil die Prädikatsphrase als ein

„Imparfait de rupture“ gedeutet werden kann, ist im zweiten Textemteil das alte Grenzenwort durch *ʾasmä* ersetzt worden, eine Neubildung, welche die immer zunehmende hypotaktische Mehrdeutigkeit des parataktisch-syndetischen *wa-* beträchtlich reduziert hat. Auf einer sprachgeschichtlich älteren Stufe des Semitischen ist dieses *wa-* wahrscheinlich mehr gebraucht worden als später, indem die textemischen Einheiten früher fast ausschliesslich mit Hilfe der Aspektstellenwerte auseinandergehalten werden konnten. In dem zweiten, im *casus obliquus* stehenden Textemteil empfiehlt es sich wohl, einen neutralen Aspektwert anzunehmen.

Zu (3) gehört nun auch das Textem (VII): *wä-gäbrä lotu kədanä zä-xəbrä* (= *həbrä*) [*kabəd wä-xəbrä*] *ʿasq* (= *ʿasq*) „Und er machte ihm einen Rock aus buntem Stoff.“ (Text unsicher).

Das *wä-* ist zunächst syndetisch und der Aspekt statisch (Hintergrund).

- (4) *wä-sobä rəʾəyu ʾaxawihu kāmā yafäqqəro ʾabuhu ʾəm-kʷəllomu ʾaxawihu, šälʾəwo ʾaxawihu wä- ʾikəhəlu tənagəroto qalä šännayä* (Textem VIII) „Und als seine Brüder sahen, dass ihn sein Vater mehr liebte als alle seine Brüder, hassten sie ihn und konnten ihm kein gutes Wort mehr sagen.“

In VIII scheint nun ein fientisches Textem anzufangen, wodurch ein Moment der Erzählung in den Vordergrund gerückt wird. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass eine derartige Interpretation keineswegs gesichert ist, sondern von dem hermeneutischen Horizont des Interpreten abhängig ist, welcher es vorziehen kann, den fientischen Aspekt erst in dem folgenden Textem (IX) anfangen zu lassen. Verf. neigt zur zweiten Alternative.

- (5) *wä-ḥalämä Yosef ḥəlmä wä-nägäromu lä-ʾaxawihu wä-yəbelomu: səmʿəwo lä-zəntu ḥəlm zä-ḥalämäku* (Textem IX und X) „Und Joseph träumte einen Traum, und er sprach zu seinen Brüdern und sagte zu ihnen: Hört diesen Traum, den ich geträumt habe!“

Hier setzt ein fientischer Abschnitt ein, der in zwei Texteme zergliedert werden kann: „Und Joseph träumte einen Traum“ (IX) und „und er sprach zu ihnen und sagte etc.“ (X). Dabei werden die sog. Perfekta, d. h. in Wirklichkeit die Prädikatsphrasen, als punktuelle Aoriste realisiert, aber diese Punktualität wurzelt in einer spezifischen Organisation des Kontexts durch den Erzähler, der die von ihm ausgewählten Ereignisse in einer K e t t e deutlicher erscheinen lässt, vgl. M.S. Ruipérez, *Estructura del*

sistema de aspectos y tiempos del verbo griego antiguo (1954), § 32 und Verf., *Erneuerung des Verbalaspekts im Semitischen* (1963), S. 87 ff. Darüber hinaus sei nur folgendes bemerkt. 1. Da der Text die erste Artikulation der Sprache darstellt, folgt hieraus, dass die primäre Grammatik immer eine textuelle ist. So bildet die Textlehre (Textemik) den natürlichen Ausgangspunkt für die Darstellung einer Typologie der Sprachen, vgl. B. Comrie, *Language Universals and Linguistic Typology* (1983). 2. Da ferner die Texteme die aspektuellen Einheiten ausmachen und die aspektuellen Korrelationen somit solche zwischen Textemen sind, hat die literarische Gattung eine entscheidende Bedeutung für die Aspektologie. In unserem Fall ist in dieser Hinsicht das Wort *fəṭrāt* „Schöpfung, Geschlecht“ (Vers 2, Textem II), das – wie hebr. *tōlādōt* – auch den Sinn von „Geschichte“ annehmen kann, ein stilistisches Schlüsselwort, wozu die Ausführungen Benvenistes über das, was er „l'énonciation historique“ nennt, zu vergleichen sind (*BSL*, 54/1959, S. 76 ff.).

OUTLINE OF THE VERB IN WOLANE (EAST GURAGE)

BY
WOLF LESLAU

Wolane¹ belongs to the East Gurage group, the other dialects of the group being Selṭi and Zway. Drewes 1960, p. 6 also includes in East Gurage the dialects of Wuriro, Azarnat-Mugo, Innāqor, Hulbarag (also known as Ulbarag, Urbarag), and Daločča.

East Gurage is still very little explored. Most attention was given to Selṭi by Gutt 1983, 1985, and 1986. Gutt 1980 explores the intelligibility between Soddo, Selṭi and Chaha. The earliest studies on East Gurage go back to Mondon-Vidailhet 1902 who published scanty information on Wolane (that he calls Olanē), and Ulbarag (that he calls Oulbarā). An Ulbarag glossary (combined with Chaha, Gogot, and Amharic) was published by Mondon-Vidailhet 1913, pp. 11–91 with an average of 15 entries per page. Cohen 1931, p. 197 ff. gives scattered information on Wolane. Drewes 1960 deals with the dialect of Azarnat-Mugo. The question of the gemination in this dialect was taken up by Leslau 1961. Nasalization in East Gurage is discussed by Hetzron 1969, and by Leslau 1970a. Dictionaries of Selṭi, Wolane, and Zway were published by Leslau 1979, pp. 961–1031, 1121–1193, and 1195–1231. For English-Selṭi, Wolane, Zway dictionaries, see Leslau 1979, vol. 2; for the etymological section, see vol. 3.

The relationship between Harari and East Gurage was first suggested by Cohen 1931, p. 42; was analyzed in detail with more information by Leslau 1960, pp. 102–107, and by Leslau 1970b, pp. 18–20; and was repeated by Hetzron 1972, pp. 42–44.

¹ Abbreviation: *EDG* = W. LESLAU, *Etymological Dictionary of Gurage* (Wiesbaden: Otto Harrasowitz), 3 volumes, 1979.



The Wolane verb has four types: type A, type B, type C, and type D. The types differ by the vowel of the first radical and by the gemination of the second radical.

TYPE A is characterized by the vowel *ä* after the 1st and 2d radical: QäTÄL-. Most of the verbs are intransitive, but there are also transitive verbs in type A. Examples of intransitive verbs: *bärädä* 'be cold', *däräqä* 'be dry', *fäqärä* 'be fat', *bäsälä* 'be ripe'.

Transitive verbs: *fäläṭä* 'split', *gädälä* 'fell a tree', *gäräfä* 'lash', *säbärä* 'break'.

TYPE B has the vowel *e* after the 1st radical: QeTÄL-. In the majority of the verbs the 2d radical is not geminated. The *EDG* recorded 15 verbs in the basic stem with the 2d radical geminated. Most of the verbs (with non-geminated or geminated 2d radical) are transitive, but there are also intransitive verbs in type B.

Examples for transitive verbs with non-geminated 2d radical: *beqärä* 'brew beer', *leṭäṭä* 'strip off', *šeläma* 'decorate', *qesätä* 'distend'.

Intransitive verbs: *feläqä* 'whistle', *fetätä* 'be wide', *gebätä* 'galop', *lezäbä* 'be smooth'. In the *EDG* I recorded 44 verbs including 7 verbs with the *tä*-stem and *a*-stem as against 32 verbs given in *JAOS* 71 (1951), p. 225, no. 84.

Verbs with geminated 2d radical: *ebbätä* 'heap up', *deččärä* 'make an earthen wall serving as a fence', *deggäsä* 'give a feast', *geddäfä* 'ward off with a shield', *ḡemmärä* 'begin', *kekkälä* 'hold in one's armpit', *šetärä* 'be sickly'. In *EDG* I recorded 21 verbs with geminated 2d radical as against 9 verbs given in *JAOS* 71 (1951), p. 225, n. 84. Note that some of these verbs may have been borrowed from Amharic².

² Gemination is much more frequent in Wolane than suggested in HETZRON, 1972, p. 43. In the entries of the *EDG* with vocalic initial alone there are over 50 lexemes that have gemination. Concerning gemination in Endegeñ Hetzron, p. 78 states that "temporarily, we may conclude that *p* cannot have gemination in Endegeñ". This statement does not agree with what he says on p. 44 that the geminated *-pp-* that is used in the Selti dialect spoken in Azarnat- Mugo "is due to the influence of the neighboring PWC languages (that is, Ennemor, Gyeto, Endegeñ, and Enär) that also have *-pp-* (devoiced) in these cases". I have no personal knowledge of Enär. As for the three other dialects that he lumps together as a PWC group, it is only Endegeñ that has geminated *-pp-* (see below). The only Ennemor verb with geminated *-pp-* recorded in the *EDG* is *eppä* 'refuse'. I did not find any geminated *-pp-* in Gyeto. As for Endegeñ that supposedly "cannot have gemination" (p. 78), see the following list of Endegeñ verbs with geminated *-pp-* taken from the *EDG*: *eppä* 'make' (Hetzron has *epä*; incidentally, I recorded *eppä* 'make' as against *éppä* 'toga, blanket'), *čäppärä* 'remove the upper part of the base of the *äsäd*-plant', (*a*)*čäppärä* 'send something', (*tä*)*čéppä* 'be careful', *däppärä* 'add', *gäppä* 'a' 'enter' (Hetzron has *gäpa*'a), *ḡäppärä* 'finish', (*tä*)*hneppä* 'cover one's head with

TYPE C is characterized by the vowel *a* after the 1st radical: QaTÄL-, and the 2d radical is not geminated. Examples: *çafärä* 'scratch', *gagärä* 'bake', *maräkä* 'take prisoner', *qačärä* 'knot', *zabätä* 'not find the way'.

TYPE D has the vowel *o* after the 1st radical: QoT(T)ÄL-. As for the 2d radical, it is geminated (*moččäsä* 'break off by peeling') or not geminated (*godärä* 'be big'). Type D seems to be a variant of type A. It occurs with verbs having a velar *g*, *k*, *q* as 1st or 2d radical, or with verbs having the labials *b*, *m*, *f* as 1st radical, and with a few other verbs. Even though Wolane has few labiovelars and no rounded labials, it is likely that the velars or the labials go back to ancient labiovelars or to rounded labials. These consonants followed by the vowel *ä* became reduced to velars + *o* or to labials + *o*. It is, however, the gemination of the 2d radical that is difficult to explain. Indeed, gemination occurs in type B and type B is characterized by the vowel *e* after the 1st radical, and a labiovelar + *e* or a rounded labial + *e* is not likely to be reduced to a velar + *o* or to a labial + *o*. Some verbs such as *qoččäbä* 'save', *toqqämä* 'give a hint', *mokkärä* 'try out, test' could have been taken from Amharic.

Examples with initial velars: *godärä* 'be big', *gorätä* 'pluck out grass', *qoqäsä* 'be fried', *toqäsä* 'implore'; with geminated 2d radical: *tokkäsä* 'shoot', and the verbs mentioned above.

With initial labials the recorded examples have the gemination of the 2d radical: *boččäqä* 'extract the seeds from cotton', *mokkätä* 'castrate', *moččäsä* 'break off by peeling', *fokkärä* 'brag'. For the possibility of some of the verbs being borrowed from Amharic, see above.

Isolated occurrences with neither a velar nor a labial: *šoläka* 'slip through', *tolägä* 'wither', *lotägä* 'became flexible by being wet', (*a*)*torärä* 'be late in the morning'. Note that in the first three verbs the 3d radical is a velar, but it is doubtful that a velar in this position could have brought about the vowel *o* of the 1st radical.

As is the case in the other Ethiopian Semitic languages, type A corresponds morphologically to the 1st form of Arabic or the *qal* of Hebrew, type B corresponds to the 2d form of Arabic or the *pi^cel* of Hebrew, type C

cloth', *näppärä* 'reside, live', *qäppa* 'a fold, bend', *qäppärä* 'decrease', *sappärä* 'break, pick beans', *säppä* 'become more', *šäppädä* 'choose', *täppä* 'succeed', *täppä* 'a be cruel', *toččä* 'suck', *žäppärä* 'return', *äppä* 'skin an animal', *äppä* 'a anoint', *eppäpä* 'be narrow', *äppärä* 'plant', (*tä*) *eppärä* 'accept', *appärä* 'help' (Hetzron has *epärä*). Outside of the verb there are also 15 lexemes (nouns or adverbs) that have a geminated *p*. It would then seem that the examples that he gives for *p* as well as the other examples may not be Endegeñ. Consequently his conclusion (p. 78) that "*p* is in this language a strong plosive which, without being as long as a geminate, is in itself longer than an average single consonant" is not valid.

corresponds to the 3d form of Arabic, but semantically types B and C are not derived from type A. The verbs of these types are lexical items in Ethiopic.

TENSES

Perfect

| | | | | |
|-----|------|------------------|------|-------------------|
| Sg. | 3 m. | <i>läqäm-ä</i> | 3 c. | <i>läqäm-u</i> |
| | f. | <i>läqäm-t</i> | | |
| | 2 m. | <i>läqäm-kä*</i> | | <i>läqäm-kum*</i> |
| | f. | <i>läqäm-š</i> | | |
| | 1 c. | <i>läqäm-ku*</i> | | <i>läqäm-nä</i> |

* In the verbal classes that end in a vowel before the suffixes (such as *sämä*, *käše*), the suffixes are *-hä*, *-hu*, *-hum*.

The negative perfect is formed by prefixing *al-* to the affirmative perfect; thus, *al-läqämä* ‘he did not collect’.

The relative perfect has the relative marker *yä-*. Since the relative perfect is a qualifier, it precedes the qualified: e.g. *yä-hedä säb* ‘the man who went’.

For the relative imperfect, see below.

Compound perfect

The compound perfect consists of the perfect + *an*. In the meeting between the final vowels of the simple perfect and the vowel *-a* of *-an* the following developments occur: *ä-a > a*; *u-a > ^wa*.

Contrary to the compound imperfect where *-an* is conjugated (see below), the suffixed element *-an* of the perfect has a fixed form.

The forms are:

| | | | | | |
|-----|------|---|-----|------|---|
| Sg. | 3 m. | <i>läqäm-an</i> | Pl. | 3 c. | <i>läqäm-^wan (läqäm^wan)</i> |
| | f. | <i>läqämt-an</i> | | | |
| | 2 f. | <i>läqäm^k-an</i> | | 2 c. | <i>läqäm^kum-an</i> |
| | f. | <i>läqämš-an</i> | | | |
| | 1 c. | <i>läqäm^k-^wan (läqäm^k^wan)</i> | | 1 c. | <i>läqämⁿ-an</i> |

The compound perfect expresses a resultative action, that is to say, the results of an action that started in the past are evident at the time of speaking. It corresponds to the meaning of the compound gerund of Amharic.

I also recorded a compound perfect consisting of the simple perfect + *-ä* or *-ani* having the meaning of the gerund. Examples: *räwäṭṣ-ä mäṭaš* 'you (fem.) came running'; *räwäṭkum-ä mäṭahum* 'you (pl.) came running'; *bäl-kä adäg-ani hedä* 'he left abandoning his work'; *šešt nägä walu^wani* (from *walu-ani adäru^wani* (from *adäru-ani*) *mäṭu* 'they came after having spent three days and three nights'.

For these markers also used with the imperative, see below.

The simple perfect combined with *näbär* is used for the expression of the pluperfect.

IMPERFECT

There is a simple imperfect and a compound imperfect.

Simple imperfect

| | | | | | |
|-----|------|----------------|-----|------|------------------|
| Sg. | 3 m. | <i>yäläqəm</i> | Pl. | 3 c. | <i>yäläqmu</i> |
| | 3 f. | <i>täläqəm</i> | | | |
| | 2 m. | <i>täläqəm</i> | | 2 c. | <i>täläqmu</i> |
| | 2 f. | <i>täläqmi</i> | | | |
| | 1 c. | <i>läläqəm</i> | | 1 c. | <i>läläqmənä</i> |

It is not clear from my notes whether the 1st person is *äläqəm* or *läläqəm*. On the basis of a form such as *tälläqəm* 'while I collect' (that is, the conjunction *tä* with the 1st person) it would seem that *läläqəm* is used only with conjunctions.

The vowel *-i* of the 2d feminine brings about the palatalization of a final sibilant, dental, *l* and *n*. Thus, *təqäms* (from *qms*), *təkäfč* (from *kft*), *təwäqč* (from *wqṭ*), *təwärğ* (from *wrd*), *təmäžž* (for *təmäzz*, from *mzz*), *tädäfn* (from *dfn*), *təkäfəyaš* (compound imperfect of *kfl*). The same feature occurs in the jussive and imperative.

The simple imperfect expresses the affirmative present and future in a subordinate clause and the negative present and future in a main clause and a subordinate clause.

The negative simple imperfect in the main clause is formed by prefixing *äl-* to the simple imperfect. Note that *l* being assimilated to the prefix *tä-*

results in *-tt-*. The forms are:

| | | | | | | |
|-----|------|------------------|--------------------------|-----|------|--------------------|
| Sg. | 3 m. | <i>ələləqən</i> | (from <i>əlyələqəm</i>) | Pl. | 3 c. | <i>ələləqmu</i> |
| | f. | <i>əttələqəm</i> | (from <i>əttələqəm</i>) | | | |
| | 2 m. | <i>əttələqəm</i> | | | 2 c. | <i>əttələqmu</i> |
| | f. | <i>əttələqmi</i> | | | | |
| | 1 c. | <i>əllələqəm</i> | | | 1 c. | <i>əllələqmənä</i> |

The imperfect of the B-type with a non-geminated 2d radical (*čeräsä*) is *yəčirs*; with a geminated 2d radical (*beddälä*) it is *yəbeddäl*.

The imperfect of type C is *yəqaṭər*.

The imperfect of type D is *yəsomən, yəqoffər*.

The negative simple imperfect in a subordinate clause is formed by the prefix *a-*; by the prefix *al-* for the 1st singular and plural. The forms are:

| | | | | | |
|-----|------|----------------|-----|------|------------------|
| Sg. | 3 m. | <i>ayläqəm</i> | Pl. | 3 c. | <i>ayläqmu</i> |
| | f. | <i>atläqəm</i> | | | |
| | 2 m. | <i>atläqəm</i> | | 2 c. | <i>atläqmu</i> |
| | f. | <i>atläqmi</i> | | | |
| | 1 c. | <i>alläqəm</i> | | 1 c. | <i>alläqmənä</i> |

The simple imperfect + *näbär* expresses a durative and a habitual action: e.g., *bäwäri hoytä gən gäbäya əhed näbbär* 'I used to go to the market twice a month'.

Compound imperfect

The compound imperfect is formed by the simple imperfect followed by the suffix *-an*. Note that *-an* is conjugated like a perfect; cp. the Amharic compound imperfect *yəsäbr-al* (from *allä* 'to be') where *-al* is conjugated like a perfect. The forms are:

| | | | | | |
|-----|------|--|-----|------|------------------------------|
| Sg. | 3 m. | <i>yäläqman</i> | Pl. | 3 c. | <i>yäläqmuwan</i> |
| | f. | <i>täläqmat</i> | | | |
| | 2 m. | <i>täläqmaha</i> | | 2 c. | <i>täläqmuwahum</i> |
| | f. | <i>täläqməyaš</i> | | | |
| | 1 c. | <i>äläqma^wh, yäläqma^wh</i> | | 1 c. | <i>äläqmənan, yäläqmənan</i> |

The compound imperfect serves for the expression of the affirmative present and future of the main clause.

The compound imperfect also serves for the expression of the relative clause. As a qualifier it is placed before the qualified, and it has no special marker; thus, *yäsäbran säb* 'the man who will break'.

The negative relative present or future is expressed by the negative elements of the subordinate negative imperfect combined with the compound imperfect; thus *ayhedan säb* 'the man who will not go'.

Jussive

For type A the base is *-lqäm* which is also the base of the imperative. For the non-geminated type B (*çeräsä*) the base is *-çärs, -çirs*; for the geminated type B (*beddälä*) the base is *-biddäl*. For type C the base is *-qaṭr*. For the geminated and non-geminated type D the base is *-sumän, quffär*.

The affirmative jussive is used only for the 1st and 3d person. It expresses an order or the meaning 'let him do', and so on. An order given to the 2d person is expressed by the imperative.

The prefixes have the vowel *ä*; the prefix of the 1st person, sg. pl. is *lä*. The forms of the jussive are:

| | | | | | | |
|-----|------|---------------|------------------|-----|------|-----------------|
| Sg. | 3 m. | <i>yälqäm</i> | 'let him gather' | Pl. | 3 c. | <i>yälqämu</i> |
| | 3 f. | <i>tälqäm</i> | | | | |
| | 1 c. | <i>lälqäm</i> | | | 1 c. | <i>lälqämnä</i> |

The negative jussive is formed by the negative marker added to the jussive form. It expresses prohibition. The forms are:

| | | | | | |
|-----|------|------------------|------|-------------------|------------------|
| Sg. | 3 m. | <i>a-yälqäm</i> | Pl. | 3 c. | <i>a-yälqämu</i> |
| | 3 f. | <i>a-tälqäm</i> | | | |
| | 2 m. | <i>a-tälqäm</i> | 2 c. | <i>a-tälqämu</i> | |
| | f. | <i>a-tälqämi</i> | | | |
| | 1 c. | <i>a-lälqäm</i> | 1 c. | <i>a-lälqämnä</i> | |

For the palatalization of a final dental, sibilant, *l* or *n* in the 2d fem. sg., see "Imperfect".

Imperative

The imperative expresses an order. Prohibition is expressed by the negative jussive.

The forms of type A are:

| | | | | | |
|-----|------|---------------|-----|------|---------------|
| Sg. | 2 m. | <i>ləqām</i> | Pl. | 2 c. | <i>ləqāmu</i> |
| | f. | <i>ləqāmi</i> | | | |

For the bases of the other types, see “Jussive”. For the palatalization of a final dental, sibilant, *l* or *n*, see ‘Imperfect’.

The imperative also uses the markers *-ā* or *-ani* for the expression of a circumstantial action (for these markers with the perfect, see above). Examples: *qurraše-ha bəla-ni hid* ‘go after having eaten your breakfast’ (lit. ‘your-breakfast you-having-eaten go’); *loddə bəl-ā hid* ‘go slowly’ (lit. ‘doing slowly go’).

VERBALS

The verbals are: the active participle and the verbal noun.

Participle. The forms of the participle are: Type A: *ləqami*; Type B: *šelami*; Type C: *qaṭari*; Type D: *šolaki*.

For the palatalization of a final dental, sibilant, *l* or *n*, see ‘Imperfect’.

Verbal noun. The verbal noun expresses a noun of action. It has the base of the imperative-jussive with the suffix *-ot*. Thus, Type A *səbārot*; Type B *čirsot*, *biddəlot*; Type C *qaṭrot*; Type D *sumnot*, *quffərot*. Example: *lančeʹat hidot ələččälä-nni* ‘he cannot go because he is sick’, lit. ‘because-it-pains-him going is-not-possible-to-him’.

The negative verbal noun is formed by prefixing *al-* to the verbal noun: e.g. *al-hidot-kä* ‘your not going’.

SUMMARY OF THE BASIC STEM

| | TYPE A | TYPE B | TYPE C | TYPE D |
|-------------|------------------|------------------|------------------|------------------|
| PERFECT | <i>säbärä</i> | <i>čeräsä</i> | <i>qaṭärä</i> | <i>somänä</i> |
| Compound | <i>säbäran</i> | <i>čeräsan</i> | <i>qaṭäran</i> | <i>somänan</i> |
| Negative | <i>al-säbärä</i> | <i>al-čeräsä</i> | <i>al-qaṭärä</i> | <i>al-somänä</i> |
| Relative | <i>yä-säbärä</i> | <i>yä-čeräsä</i> | <i>yä-qaṭärä</i> | <i>yä-somänä</i> |
| IMPERFECT | <i>yasäbär</i> | <i>yäçirs</i> | <i>yäqaṭr</i> | <i>yäsomän</i> |
| Compound | <i>yasäbran</i> | <i>yäçirsan</i> | <i>yäqaṭran</i> | <i>yäsomnan</i> |
| Relative | <i>yasäbran</i> | <i>yäçirsan</i> | <i>yäqaṭran</i> | <i>yäsomnan</i> |
| Negative | <i>äläsäbär</i> | <i>äläçirs</i> | <i>äläqaṭr</i> | <i>äläsomn</i> |
| Subordinate | <i>aysäbär</i> | <i>ayçirs</i> | <i>ayqaṭr</i> | <i>aysomn</i> |
| Relative | <i>aysäbran</i> | <i>ayçirsan</i> | <i>ayqaṭran</i> | <i>aysomnan</i> |
| JUSSIVE | <i>yäsbär</i> | <i>yäçärs</i> | <i>yäqaṭr</i> | <i>yäsumn</i> |
| Negative | <i>ayäsbär</i> | <i>ayäçärs</i> | <i>ayqaṭr</i> | <i>aysumn</i> |
| IMPERATIVE | <i>səbär</i> | <i>çirs</i> | <i>qaṭr</i> | <i>sumn</i> |
| PARTICIPLE | <i>säbäri</i> | <i>çeraš</i> | <i>qaṭari</i> | <i>somani</i> |
| VERBAL NOUN | <i>səbärot</i> | <i>çirsot</i> | <i>qaṭrot</i> | <i>sumnot</i> |

From *beddälä*: imperfect *yəbeddäl*; jussive *yäbiddäl*; imperative *biddäl*; participle *beddali*; verbal noun *biddəlot*.

From *qoffärä*: imperfect *yəqoffər*; jussive *yäquffər*; imperative *quffər*; participle *qoffari*; verbal noun *quffərot*.

DERIVED STEMS

Reduplicative stem. This stem consists of the reduplication of the second radical. It expresses a frequentative action in place and time.

Type A *qəraräsä* (from *qäräsä*); Type B *bətatäna* (from *betäna*); Type C *çəfafärä* (from *çafärä*); Type D *gutätätä* (from *gotätä*).

STEMS WITH PREFIXES

Only the basic verb forms of type A will be discussed.

tä-stem

Basically the *tä*-stem expresses the passive; it also serves for the expression of the intransitive.

Type A *tä-bätäkä* 'be pulled out'; Type B *tä-šelätä* 'dismount from a mule or horse', with the 2d radical geminated in *tä-beddälä* 'be mistreated'; Type C *tä-ṭabäqä* 'be glued'; Type D *täqoqäsä* 'be fried', with the 2d radical geminated in *täboččäqä* 'be snatched away'.

The main forms of type A are: perfect *täbätäkä*; imperfect *yätbätäk*; jussive *yätbätäk*; imperative *täbätäk*; verbal noun *täbätäkot*. Note that *t* of the imperfect is not assimilated to the following consonant contrary to what occurs in many South Ethiopian languages.

Like in nearly all the Ethiopian languages there are verbs that occur only in the *tä*-stem without having a basic stem. Thus, type A *tämälätä* 'fall out (hair)'; type B *täfeqärä* 'play, converse'; type C *täbagänä* 'take hold of'.

tä + C type

This stem expresses either the passive of the type C or the reciprocity of any stem; thus, *täqatälu* 'they killed one another', from *qätälä* (type A) 'kill'.

Reciprocity is also expressed by *tä* + reduplicative stem: e.g. *täm-raräku* 'they took one another prisoners', from *maräkä* (type C) 'capture'.

a-stem

The *a*-stem expresses the causative, mostly from intransitive verbs. Type A *adäläsä* 'cause to delay'; Type B *afetätä* 'widen'; Type D *agodärä* 'lengthen'.

The main forms of type A are: imperfect *yadäls*; jussive *yadläs*; imperative *adläs*; verbal noun *adläsot*.

Verbs that occur only in the *a*-stem without having a basic stem: Type A *afäsäsä* 'spill', *aräfädä* 'be late'; Type B *afeṭärä* 'break the fast'; Type C *ačaqäsä* 'threat'; Type D *afoqäqä* 'creep'.

at-stem

The *at*-stem expresses the causative, mostly from transitive verbs, and also the factitive ('cause that something is done, cause that someone does something').

In type A the vowel of the 1st radical is *e*; thus *at-leqämä* ‘cause to collect’. In types C and D the vowel of the 1st radical is that of the basic stem.

The main forms of type A are: imperfect *yatleqəm*; jussive *yatliqm*; imperative *atliqm*; verbal noun *atliqmot*.

at + C type

The *at* + C type expresses the causative of the type C: *atqatärä* ‘cause to knot’ (from *qatärä*).

It also expresses the causative of reciprocity (‘cause to do something to one another’) and the adjectutive (‘help to do something’). For the expression of these meanings a verb of any type takes the form of the type C. Thus from *qätälä* ‘kill’ (type A), the causative of reciprocity or the adjectutive has the form *atqatälä* ‘cause to kill one another’, or ‘help to kill’. From *betäna* ‘disperse’ (type B), the causative of reciprocity or the adjectutive has the form *atbatänä* ‘cause to disperse one another’; also ‘help to disperse’.

Verbs with *ən-*, *tän-*, *an-*

Like in the other Ethiopian languages there is a series of verbs with the prefix *ən-*, *tän-*, *an-*. These prefixes are not productive in the sense that one cannot form a verb with these prefixes from a basic stem. The verbs with these prefixes are lexical items. As a rule the prefixes *ən-*, *tän-* serve for the intransitive or a verb of state; the prefix *an-* expresses a transitive or a causative. They occur with verbs expressing noise or movement. Example: *ənṭälätälä* ‘be suspended’: *ənṭälätälä* ‘suspend’; *ənḱəbalälä* ‘roll’ (intransitive): *ənḱəbalälä* ‘roll’ (transitive). Note that there are cases of verbs with *an-* having an intransitive meaning.

Verbs: *ənḱoräfä* ‘snor’, *ənḱəräḱärä* ‘be lumpy’, *ənḱəwäsärä* ‘boil (water) and make noise by boiling’; *ənḱakä* ‘cackle’, *ənḱəbäbä* ‘float’, *ənḱorärä* ‘drink to the last drop’, *ənḱallälä* ‘winnow grain in a basket’.

The forms are:

| | <i>ən-</i> | <i>tän-</i> | <i>an-</i> |
|-------------|-----------------|-------------------|-----------------|
| Perfect | <i>ənḱoräfä</i> | <i>tänqanäqä</i> | <i>ənḱəbäbä</i> |
| Imperfect | <i>yənḱorf</i> | <i>yənqanäq</i> | <i>yanḱəbb</i> |
| Jussive | <i>yənḱurf</i> | <i>yätänqanäq</i> | <i>yänḱəbb</i> |
| Imperative | <i>ənḱurf</i> | <i>tänqanäq</i> | |
| Verbal noun | <i>ənḱurfot</i> | <i>tänqanäqot</i> | <i>ənḱəbbot</i> |

Verbs with initial *a*

There is a series of verbs with initial *a* in the types A and B.

Type A: *adägä* 'throw, abandon', *agädä* 'bind'; Type B *edäbä* 'annoy', *eläqä* 'count'.

Type A: perfect *adägä*; imperfect *yadg*; negative imperfect *aladäg*; jussive *yädäg*; imperative *ädäg*; verbal noun *ädägot*.

Type B: perfect *erämä* 'weed'; imperfect *yeräm*; negative imperfect *älärm*; jussive *yirm*; imperative *irm*; verbal noun *irmot*.

The stems of type A are: *tä*-stem: *tagädä*, from *agädä* 'bind'; *at*-stem *atenäsä*, from *anäsä* 'be little'.

The stems of type B are: *tä*-stem: *tezäzä*, from *ezäzä* 'order'; *at*-stem *atezäzä*.

The verbs with an initial vowel have also a nasalized pattern with *n* after the initial vowel. Verbs of type A: *ankäkä* 'itch', *ansäsä* 'sip', *amfäsä* (*äfäsä*) 'scoop a large quantity of grain or earth with both hands'. Verbs of type B: *enqäfä* 'embrace', *enṭärä* 'make a fence'.

The main verb forms are: Type A, perfect *anzälä*, imperfect *yanzäl*, negative imperfect *älanzäl*, jussive *yənzäl*, imperative *ənzäl*, verbal noun *ənzälot*.

BIRADICALS

Class *samä*

This class corresponds to the same class in Amharic and goes back to an original triradical with 2d radical laryngeal. There is only one type in this class.

Verbs: *sadä* 'distribute', *faqä* 'tan', *marä* 'forgive', *ṭanä* 'load', and many others.

| | Basic stem | <i>tä</i> -stem | <i>a</i> -stem | <i>at</i> -stem |
|-------------|---------------|-----------------|----------------|-----------------|
| Perfect | <i>sadä</i> | <i>tä-marä</i> | <i>a-raqä</i> | <i>at-qabä</i> |
| Imperfect | <i>yäsüd</i> | <i>yätmir</i> | <i>yariq</i> | <i>yatqib</i> |
| Neg. impf. | <i>eläsüd</i> | <i>älätmir</i> | <i>älariq</i> | <i>älätqib</i> |
| Jussive | <i>yäsäd</i> | <i>yätmar</i> | <i>yariq</i> | <i>yatqib</i> |
| Imperative | <i>sad</i> | <i>tämar</i> | <i>ariq</i> | <i>atqib</i> |
| Verbal noun | <i>sadot</i> | <i>tämarot</i> | <i>ariqot</i> | <i>atqibot</i> |

The verbs that have the appearance of the class *samä*, but are treated differently are: *čalä* (Amh. *čalä*, Ge'ez *kəhlä*) 'be able', *balä* (Amh. *alä*, Ge'ez *bəhlä*) 'say', *wabä* 'give'.

Verb *čalä*, imperfect *yəčəl*, jussive *yäčəl*, imperative *čal*, participle *čay*, verbal noun *čalot*.

Verb *balä* loses the *l* when used with consonant suffixes: 3d fem. *bati*, 2d masc. *bahä*; imperfect *yəl* (Amh. *yəl*), negative imperfect *ələl*, jussive *yäbäl* (Amh. *yəbäl*), imperative *bäl*, verbal noun *bälot*.

The verb *wabä* loses its *w* when preceded by a morpheme. Thus, perfect *wabä*, negative perf. *alabä*, relative perf. *yabä*, impf. *yob*, negative impf. *əlob*, juss. *yab*, imper. *wab*, verbal noun *wabot*.

Class *sämä*

This class corresponds to the Amharic *sämma*-class and goes back to a triradical with a last radical laryngeal.

Type A: *bälä* 'eat', *bäzä* 'be numerous', *käsä* 'be thin', *rätä* 'win', and others.

Perfect *sämä*, 3d fem. *sämat*, pl. *sämu*; imperfect *yäsäm*; negative imperfect *əlasäm*; jussive *yäsämä*; imperative *sämä*; verbal noun *səmot*.

From *mätä* 'come', and *wätä* 'go out' I recorded the imperfect *yəməč*, *yəwäč* (with palatalization), negative imperfect *ələməč*, *ələwäč*, jussive *yämčä*, *yäwčä*, imperative *wəčä* 'go out', fem. *wəči*, verbal noun *məč^wot*, *wəč^wot* (note ^w). Note that Selṭi also has 3d masc. sg. *yəməčän*, *yəwäčän*, but 3d pl. *yəməton*, *yəwäton* (because of vowel *o*).

The *a*-stem of *wätä* is *ačä* 'make go out' (for Selṭi I recorded *awäčä*), negative perfect *alačä*, imperfect *yač*, imperative *awčä*.

Verbs of type B: *čeqä* 'smell bad', *leqä* 'lend', *temä* 'be thirsty'. These verbs have the appearance of the *hedä*-class (see below), but the jussive *yäqirä*, imperative *qirä*, with final *-ä*, as in *yäsämä*, *sämä* of type A (as against the jussive *yəhid*, imperative *hid*) indicate that the above-mentioned verbs are B-type verbs of the *sämä*-class.

Class *qäre*, *käše*

This class corresponds to the Amharic verbal class *qärrä*, *mäššä* and goes back to verbs with last radical *y*. Verbs of this class are: *qäre* 'stay away', *täre* 'swear', *färe* 'fear' (even though it goes back to the root *frh*). An original last radical dental or sibilant becomes palatalized because of the

final *y*. Thus, *mäše* ‘become evening’ (root *msy*), *säče* ‘drink’ (root *sty*), *fäže* ‘finish’ (root *fdy*). Note that final *-ky* is palatalized into *č*, *š* in *bäče* ‘weep’ (root *bky*), *šäše* ‘flee’ (root *sky*; see EDG 130, 586).

With initial *a*: *aže* ‘fight’.

With nasalization: *anče* ‘be sick’, *anše* ‘rub’, *anže* ‘see’.

Type B: *čefe* ‘soak’, *gere* ‘cook’, *sefe* ‘sew’. With palatalized 2d radical: *beže* ‘be straight’, *čeče* ‘spread grass or hide’, *geže* ‘arrive’.

With initial *e*: *eže* ‘cover, block up’, *ere* ‘reconcile’.

With nasalization: *enke* ‘chew’.

With geminated 2d radical: *čeňňe* ‘give birth’, *tä-meňňe* ‘wish’, *a-šeňňe* ‘accompany’.

With vocalic initial: *aňňe* ‘sleep’.

Type C: *bare* ‘clear up, be bright’. With palatalized 2d radical: *gaže* ‘rope an animal’, *gaže* ‘make war’, *laye* ‘separate’.

With vocalic initial and gemination: *aňňe* ‘make’.

Type D: *dole* ‘be lame’, *noze* ‘be angry’, *qole* ‘roast’. With palatalized last radical: *qoče* ‘cut’, *qože* ‘rust’, *sože* ‘dawn’.

With geminated 2d radical: *čoňňe* ‘vanquish’.

With nasalization: *onče* ‘close’.

Only the forms of type A will be given below.

Perfect *säče* ‘he drank’, fem. *säčət*, 3d pl. *säču* (note the Selți has the non-palatalized form *sātu*, because of the vowel *u*), compound perfect *säče’an*, imperfect *yäsäč*, pl. *yäsäču* (Selți has the non-palatalized form *yäsātu*), negative imperfect *əläsäč*, jussive *yäsč*, imperative *səč*, plural *səču*.

Derived stems

| | <i>tä</i> -stem | <i>a</i> -stem | <i>at</i> -stem |
|----------------|------------------|----------------|------------------|
| Perfect | <i>täfäče</i> | <i>amäše</i> | <i>atfeče</i> |
| Compound perf. | <i>täfäče’an</i> | | <i>atfeče’an</i> |
| Imperfect | <i>yətäčč</i> | <i>yamäs</i> | <i>yatfečč</i> |
| Negative impf. | <i>əlätfäčč</i> | | <i>əlatfečč</i> |
| Jussive | <i>yätäčč</i> | <i>yaməs</i> | <i>yatfičč</i> |
| Imperative | <i>täfäčč</i> | <i>aməs</i> | <i>atfičč</i> |
| Verbal noun | <i>täfäčot</i> | <i>aməšot</i> | <i>atfičot</i> |

The forms of *aḡe* are:

| | Basic | <i>tä</i> -stem | <i>at</i> -stem |
|----------------|---------------|-----------------|-----------------|
| Perfect | <i>aḡe</i> | <i>taḡe</i> | <i>ateḡe</i> |
| Compound perf. | <i>aḡeʸan</i> | <i>taḡeʸan</i> | <i>ateḡeʸan</i> |
| Imperfect | <i>yaḡ</i> | <i>yətaḡ</i> | <i>yateḡ</i> |
| Negative impf. | <i>əlaḡ</i> | <i>ələtaḡ</i> | <i>əlateḡ</i> |
| Jussive | <i>yaḡ</i> | <i>yätaḡ</i> | <i>yatiḡ</i> |
| Imperative | <i>aḡ</i> | <i>taḡ</i> | <i>atiḡ</i> |
| Verbal noun | <i>aḡot</i> | <i>taḡot</i> | <i>atiḡot</i> |

Note that while the reduplicative stem of *näče* ‘touch’ (type A) is *nəčače*, of *čefe* ‘soak’ (type B) it is *čəfafe*, of *čeññe* ‘give birth’ (geminated type B) it is *čačeññe*, and of *čoññe* ‘vanquish’ (geminated type D) it is *čačoññe*.

Class *motä*

This class corresponds to the Amharic class *motä*. Verbs: *motä* ‘die’, *honä* ‘be’.

The forms are: perfect *motä*, imperfect *yəmot*, jussive *yämut*, imperative *mut*, verbal noun *mutot*.

Note that the negative perfect of *honä* is *alon(ä)*, with loss of *h*.

Class *hedä*

This class corresponds to the Amharic class *hedä*. Verbs: *hedä* ‘go’, *čeṭä* ‘be tired’, *leqä* ‘lend money’, also ‘grow’.

The forms are: perfect *hedä*, imperfect *yəhed*, negative imperfect *ələhed*, jussive *yähid*, imperative *hid*, verbal noun *hidot*.

In the *a*-stem: *a-hedä* ‘thresh’, imperfect *yəhed*, negative imperfect *ələhed*, jussive *yähid*, imperative *ahid*, verbal noun *ahidot*.

QUADRIRADICALS

The quadriradicals have the type A (*dənäbätä* ‘be frightened’), and the type C (*ləqaläqä* ‘mix’). The verb *tä-mlekätä*, with the vowel *e* after the 1st radical, has the appearance of a type B.



Concerning the constitution of the radicals they can be of the 1.2.3.4 class (*kənäbälä* ‘answer’, *dənäbätä* ‘be frightened’, *qərätämä* ‘crunch’, *sənäzärä* ‘span’), of the 1.2.1.2 class (*bəsäbäsä* ‘be putrefied’, *gəzägäzä* ‘cut with a blunt knife’, *dəgädägä* ‘hurry’), and of the 1.2.3.3 class (*bəräzäzä* ‘dream’, *sənäbäbä* cough’). The forms are:

| | Basic | <i>tä</i> -stem | <i>a</i> -stem | <i>at</i> -stem |
|-------------|------------------|--------------------|------------------|--------------------|
| Perfect | <i>kənäbäla</i> | <i>täknäbäla</i> | <i>amlägätä</i> | <i>atkänebälä</i> |
| Imperfect | <i>yəknäbəl</i> | <i>yətkənäbäl</i> | <i>yamlägəṭ</i> | <i>yatkänebəl</i> |
| Neg. impf. | <i>äləknäbəl</i> | <i>älətkənäbäl</i> | <i>älamlägəṭ</i> | <i>älətkänebəl</i> |
| Jussive | <i>yäkənbəl</i> | <i>yätkənäbäl</i> | <i>yamləṭṭ</i> | <i>yatkənibl</i> |
| Imperative | <i>kənbəl</i> | <i>täknäbäl</i> | <i>amləṭṭ</i> | <i>atkənibl</i> |
| Verbal noun | <i>kənbəlot</i> | <i>täknäbälot</i> | <i>amləṭṭot</i> | <i>atkəniblot</i> |

Type C: *ləqaläqä* ‘mix’, imperfect *yəlqaləq*, jussive *yälqalq*, imperative *ləqalq*, verbal noun *ləqalqot*.

Abbreviated quadriradicals

The following classes represent the abbreviated quadriradicals: Type A *gənäbä* ‘make a wall’; Type C *tä-swakä* ‘rub the teeth with a scraper’, *a-ṭnabä* ‘listen attentively’.

Type A *bəräže* ‘bolt and run away wildly’; Type C *mušaše* ‘caress’, *a-snaḡe* ‘prepare’, *tä-q"waye* ‘be angry’; with gemination in *tä-q"raññe* ‘tie together creditor with debtor’.

Quinquiradical

The only quinquiradical that I recorded is *ṭəmbälälä* ‘roll up’.

COMPOSITE VERBS

Like in all the spoken Ethiopian languages the verbal concept can be expressed by a fixed form followed by the conjugated forms of *balä* ‘say’. The composition with *balä* is used for intransitive verbs; the transitive action is expressed by *aññe* ‘make’; e.g. *gott balä* ‘be high’: *gott aññe* ‘raise higher’. The fixed form can consist of two, three, four or five radicals. The last radical is probably geminated even though it is not always indicated in the *EDG*.



Examples: *bərr balä* 'fly, run fast', *mugg balä* 'be bent', *bəllač(č) balä* 'scintillate', *ləbäčč balä* 'be lukewarm', *gurgur balä* 'murmur', *ṭəbṭəbb balä* 'drip', *šəqəṭqəṭ balä* 'feel disgust'.

BIBLIOGRAPHY

- COHEN, Marcel: 1931. *Etudes d'éthiopien méridional* (Paris).
- DREWES, A.J.: "Le type verbal *kʷatala* en gurage oriental. À propos de: Wolf Leslau, Le type verbal *qatälä* en éthiopien méridional", *Bibliotheca Orientalis*, 17, pp. 5–10.
- GUTT, Ernst-August: 1980. "Intelligibility and Interlingual Comprehension among Selective Gurage Speech Variants", *Journal of Ethiopian Studies* 14, pp. 57–85.
- 1983. "Studies in the Phonology of Silt'i", *Journal of Ethiopian Studies* 16, pp. 37–73.
- 1985. "A multi-tiered Approach to Silt'i Verb Morphology", *Studies in African Linguistics* 16, pp. 183–222.
- 1986. "On the Conjugation of Silt'i Verbs", *Journal of Ethiopian Studies* 19, pp. 91–112.
- HETZRON, Robert: 1969. "Two Notes on Semitic Laryngeals in East Gurage", *Phonetica* 19, pp. 69–81.
- 1972. *Ethiopian Semitic. Studies in Classification*. (Manchester University Press).
- LESLAU, Wolf: 1960. "Sketches in Ethiopian Classification", *Atti del convegno internazionale di studi etiopici* (Roma 2–4 aprile 1959), pp. 102–107.
- 1961. "Remarks on the Gemination of the Gurage Dialect of Azarnat-Mugo", *Bibliotheca Orientalis* 18, pp. 19–20.
- 1970a. "Nasalization in the East Gurage Group of Ethiopic", *Phonetica* 22, pp. 160–169.
- 1970b. "Classification of the Semitic Languages of Ethiopia", *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa, 1966, vol. 2, pp. 5–22.
- *Etymological Dictionary of Gurage (Ethiopic)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 3 volumes.
- MONDON-VIDAILHET, C.: 1902. *La langue harari et les dialectes éthiopiens du gouragué* (Paris).
- 1913. *Etudes sur le guragië*, mises en ordre... par ERICH WEINZINGER. Wien: Sprachenkommission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Band V.

HUMAN FRAILITY IN ENNEMOR SAYINGS

BY

ROBERT HETZRON

I. THE BACKGROUND

The following sayings have been selected from a collection of adages, proverbs, jibes and riddles given to me in Ethiopia, in 1965–66, by Mr. Kelemework Gebremedhin (later abbreviated as KG), a native speaker of Ennemor, who was a young student at that time. Ennemor is the most important Peripheral Western Gurage tongue (belonging to the Outer South Ethiopic branch of Ethiopian Semitic), spoken in the Gurage area about 100 kilometers south of Addis Ababa, Ethiopia. Its capital, Sar Zegba (= ‘bottom of the *zəgβa*’ = ‘fern pine’ (*podocarpus gracilior*), a magnificent tree, revered by the Ennemor) is marked only on detailed maps.

Gurage proverbs have already been published by Leslau 1940: 214–23 and 1950: 127–36 in the closely related Chaha and 1982: 225–56, with a general introduction on their structure, in Ennemor and Soddo. My set of documents, labelled *M^wam^wakä* (a word of Cushitic origin, cf. the Somali word *maahmaah* ‘proverb’), came to supplement a collection of texts and grammatical data on Ennemor. The adages were elicited and not observed in a real-life situation. The purpose of the collection was purely linguistic. Some explanation about the actual use of the proverbs and jibes was indeed given, but since the aim of the research was not ethnographic, some gaps that I have now noticed, when writing the present paper, could not be filled.

The present selection of 26 proverbs out of a collection of 121 concentrates on sayings describing some traits of human character. In my random collection, I find only one saying that refers to a positive feature



(No. 1 below). This, naturally, should not at all be taken as an indication that negative traits of character prevail among the Ennemor, but at most a reflexion of the fact that "The evil that men do lives after them; the good is oft interred with their bones", i.e. that bad features are more often talked about than the good ones. This, I believe, is to be viewed in a positive light. Bad features have to be exposed also for educational reasons, to explicitly show such patterns of behavior repulsive, whereas the good is more taken to be granted. Its standards ought to be abided by without expecting a compliment at each manifestation. Yet in all fairness, I should further point out that there is a much more sizable corpus of proverbial comments on good behavior in the rest of the material (to be published at a later time), where good deeds are praised in the context in which they are performed. I do have to apologize then for the fact that my arbitrary selection of "traits of character" leads to more emphasis on the negative side than the whole of the corpus, where most of the praise, positive appreciations accumulate under the heading that I call "interhuman behavior".

When the same or almost the same proverb has already been published by Leslau, a note in brackets will point this out, noting the differences in wording and in interpretation.

II. LINGUISTIC NOTES

For the transcription, see Hetzron 1970 and 1977. Long or double vowels (resulting from the elision of intervocalic laryngeals, etc.) are marked by reduplicating the letter. Underdot is the symbol of glottalization. Raised ^w and ^y respectively indicate labialization and palatalization of the preceding consonant. Chain nasalization is marked by "˜" in the beginning. The subsequent phoneme(s) will be nasalized as long as they are vowels, *w*, *r*, *m*, *h*, *ʔ* (barely audible for the last two). If the progressive chain runs into any other phoneme, nasalization is terminated with a short fricative *n*. For convenience, the latter, though predictable and nonphonemic, will be marked by a raised "n". Stress will only be indicated, by "ˈ", if it deviates from the basic rule: on the last vowel of the word followed by a consonant, i.e. if the final syllable is closed, it will be stressed; if the last syllable is open, the penultimate syllable has the stress. This rule does not work in some situations: an original final **m* ("-M" below), a morph of multiple uses, had disappeared in Peripheral Western Gurage at the end of the word unless preceded by a long (double) vowel, but left its trace as a final stress on a syllable that has now become open. If the preceding

syllable is open, it will automatically be stressed as well. In addition, word-final *-i* and *-e* are always stressed, indicating that they are to be analyzed as closed syllables, as *-əy* and *-äy* respectively.

Except for verb conjugations and derivations, morpheme boundaries will be signalled by “-”. The original will be followed by a morpheme translation in angle brackets: « », with the same “-”s reproduced. A sign “+” connects words or morphemes in English that together correspond to a single word or morpheme in Ennemor (including the case where through fusion a morph is reduced to zero). A symbol “/” is used to separate a general and ad hoc translation of the same word or morpheme. Grammatical function terms start with a capital letter. “One” will be consistently used when the Ennemor form is “Impersonal” (which is of very frequent occurrence). The third person masculine forms of the verb are not marked, the other third persons only for gender and number. The letter “-M” refers to the multifunctional and multiform suffix that is used for topic-marking sentence-initially, for emphatic phrasal negation, as a conjunction when repeated (‘both... and...’ or ‘neither... nor...’) and as a suffix of main verbs or converbs (verbal forms marking sentence-conjoining) in the past tense. “Rel.-” stands for the relative prefix ‘that, who, which...’. “-K” refers to a suffix with the allomorphs *-ka/ta/da* which is used: as a further negative suffix in main negations, as a relative suffix after the nonpast, added to a temporal form to make a stative and, with the vowel *-ä*, after the verb “there is”. A grammatical English translation comes next (additions for clarity appear in brackets “[]”, followed by some commentary. Braces { } enclose corresponding English proverbs.

No detailed linguistic analysis may be given here. Note, however, some deviations from the otherwise quite strict sentence-final verb word order rule (see, in particular, the comment on (5)). Even clauses with no verb may occur in this style. As in general in Ethiopian, the feminine is often used pejoratively for people of either gender. There are several examples of consonant, syllable and morpheme-rhymes.

III. THE SAYINGS

A) *Philosophy of life*

WISDOM

- (1) *bariq* «*n~aa*“*gəs-hä!*» *b~iwr-i*, «*nətsaar-’ə n~aʔa!*» *barä* «Old + man “let + me + make + king-thee!” when-one + told-him, “Let + me + ask-and let + me + come!” he + said», ‘When the old man was to be

made king, he said “let me first consult with people!”; before accepting a position of responsibility, one has to think it over. [Leslau 1950: 128 (31), according to Leslau “This is said of someone who does not care for an office or for any favor”. I prefer KG’s interpretation].

FATE

- (2) *mud «gʷəʔe!» a-yʷəʷ-ka, təkä «bʷərʔ-e!» a-yʷəʷ-ka* «death “enter!” not-one + says-K, child “eat-it!” not-one + says-K» ‘Death does not invite you in, a child does not invite you to eat’, they take what they want for themselves. According to KG this is told to a child who demands too much. The impersonal verb form *yʷəmər-* is often reduced to *yʷər-*, here even the final *ř* is reduced, absorbed by the *n*. Word-repetition for rhyme. [Leslau 1950: 129 (35). His explanation: death is unfriendly and is not someone who invites people in to his house, like the child who “does not know that he should invite people to eat(...)”].

B) Types of stupidity

STUPID

- (3) *wee ʷaʷ-harä wee ʷaʷ-tsaʔarä* «or not-knew or not-asked» ‘He neither knows nor asks’, the epitome of stupidity, he does not even try to find out. Rhyme. [Leslau 1950: 129 (43) and 1982: 252 (145), in the feminine for pejorative].
- (4) *a-yhʷər mər yəhʷərʔ* «Rel. + not-knows what knows?» ‘What does the one who knows nothing know?’ absolute stupidity.

DOES NOT REALIZE THE EXTENT OF DANGER, OR DOES NOT CARE

- (5) *əha t-iwäs-d-ku-da «waʔaka sinäga aat ääräg-ba» barä šamar* «water when-carries-him-K “now until one I + throw / weave-was” said weaver» ‘While being carried away by water, the weaver said “During all this time I could have woven a piece”’, said of someone who is so obsessed with his/her job that even in danger cannot think of anything but his/her occupation, without confronting the danger itself. In other words, the time of being carried away by water is classified as a waste of time. [Leslau 1950: 128 (18) and Leslau 1982: 230 (12) with *šamar* as the first word “Used of one who always thinks of his occupation and pays no attention to the danger around him”]. This calls for some linguistic comment. Leslau’s version where quoted speech is embedded between the subject and the verb ‘he said’ is the normal Ethiopian syntax. However, Ennemor, like other Ethiopian languages,

can violate the verb-final constraint and have a Verb-Subject order for such a quotative frame, as also in English *said the weaver*. Here is a yet unexplored language universal.

MAKE A MOUNTAIN OUT OF A MOLEHILL

- (6) *ä-kutara gaz ä-dap"ärä käs* «of-hen war of second + year's + ensete[see below] stomach / inside» 'The chickens' war is like the pulp of the seconde-year ensete', i.e. no matter how loud, it is of no consequence as it is restricted to a narrow place. Said of people who act in adverse conditions, hence the quality of the output is inevitably poor. According to KG *dap"ärä* is the ensete-plant (the Ethiopian "false banana", *ensete edulis*, on which much of Gurage economy is based, see Shack 1966: 50 sq) in its second year of growth, which is still rather narrow. Leslau's dictionary (1979. III: 216) gives a more specific definition: "second stage of growth of the *äsät*" [Chaha for "ensete"]. He adds "it indicates a stage of growth that is added (joined) to the previous one" as he derives this noun from the verbal root *d-b-l* 'add, join'. Thus, this word may refer to new shoots. [Leslau 1949: 222 (23) and 1950: 130 (50), the second part is *yäsmüe dar* "as far as the *suma*-plant (is)". Said, in this version, to someone cowardly, who does not dare to go any farther than the *suma*-plant, a small ensete-plant that grows in the back of the house].

IRRESPONSIBLE

- (7) *deeng"ya ä-čawäda-h"ya, ~aa"fa ~ä-wu"d-h"ya* «Children to-chatter / play-his[sic], bird to-death-his» 'Children to their chatter, the bird to its death'; a comparison between the two: idle playing or chattering (the word means both) of children is like a bird going to its death. This is irresponsible, hence harmful behavior. Morpheme-rhyme amplified by the preceding two consonants: *-wVd-* at the end of both hemistichs. A plural noun ('children') is referred to by a singular pronoun. Note that normally an Ennemor noun is unmarked for number, which is indicated through pronominal references only. Here we happen to have one of the handful of nouns having a suppletive plural (*äč / deeng"ya* 'child / children'), so that the pronominal reference is not functional.

IMPROVIDENT

- (8) *a-y~ma"ya y~ämä"sər* «Rel. + not-it + comes it + seems» 'It seems it will never come', said of someone who does not think about the future and lives for the moment only.



IMPRACTICAL

- (9) *awža bə-taaqiit, yaβādaa-ka ä-βiid* «clumsy + woman when-she + trades, it + takes-to + her + detriment to-house», ‘When the silly woman is supposed to do business, her goods come to the house’, said of the one who uses up goods s/he is supposed to sell to earn money for him/herself (and is thus left without an income) or uses up all the earnings at her home instead of investing it in the acquisition of more goods to sell. The pronoun *-ka* ‘to her detriment’ is not pure Ennemor (it should be *-k^wa*), it would be normal for Endegeñ or Ener, very close relatives of Ennemor (they are all mutually intelligible). In a multi-dialectal environment, such dialectalisms are not striking. Rhyme: *-ii* + Dental, which justifies the postverbal position of the noun. [Leslau 1950: 128 (17) translates it, more plausibly than KG (who also mentioned this interpretation but discarded it), “(her trade) takes her house away from her”, through stupid handling of the business, s/he will lose even his/her house].

CLUMSY, OAFISH, ILLOGICAL

- (10) *aha t-iwäs-d-ka aha yaṭäč-i* «water if-he/it + takes-K water he + grabs-him/it» ‘when water carries him away, he will hold on to the water’, about the helpless person who trusts precisely the one who causes his misery. [Leslau 1982: 233–4 (34) “said of a person who tries to find a solution, even one that will not help him out of the difficulties”. KG’s more sarcastic commentary appeals to me more].

C) *Socially harmful*

UNDERHAND

- (11) *b~ä-wooⁿdä angača, fuṛur woorä-wä* «when-died cat, mouse = rat came-against + him» ‘When the cat died, the mouse attacked him’, said of a sneaky, cowardly person who takes advantage of the other party’s weakness.

UNDERHAND, BIGMOUTHED

- (12) *g~ooⁿčä bā-wäärä-ga g~äyā nooṛä* «hyena when-went-after dog shouted» ‘After the hyena left, the dog started to bark’ {When the cat is away, the mice will play}, said about a cowardly person who, however, tries to show off in the absence of the one in authority. The verb means ‘shout’ for humans, and it is the generic verb for all animal sounds. [Leslau 1949: 218 (11) and 1950: 128 (30) who adds other occasions to use this: “when one does things when it is too late, (...) or

when one speaks of things after the opportunity for doing them has passed”].

UNRELIABLE

- (13) *bäsär b~ə-?əmaar č~aar-i, g~oo"čä «gäkəd!» b"ar-i-i* «meat in/on-donkey one + loaded-it, hyena “accompany!” one + told-him-M» ‘One loaded meat on the donkey and told the hyena to go along with it’ {To set a fox to mind the geese}; when something is entrusted to the one against whom it is to be protected. [Leslau 1949: 219 (15) and 1950: 127 (24): “One should always think of the consequences his actions will bring about (...) meat on a donkey will attract the hyena”. I find this explanation implausible].

UNGRATEFUL, EXPLOITATIVE, UNSATIABLE

- (14) *a-asär-i gišä y~ərä"ks, ~e-e?äf"i data y~ərä"ks* «Rel.-one + mounted-it back will + be + king, Rel.-one + hugged chest will + be + king» ‘What mounted it rules the back, what hugged it rules the chest’ said when someone takes advantage of his/her benefactor; *asärä / yaazər / äzär* is a verb for ‘carrying on the back’ or for a bull’s ‘covering’ the cow. Word-repetition rhyme. [The first half only is in Leslau 1982: 237 (54)].
- (15) «*~a"q-obi-iyayəfääz-kae?ed-i, ä-sarä-nah-e*» *baräməs (bə-yaßærər-ku)* «“oral + cavity-Vocative in/from/than-I Rel._i + is + better-K_i place-to, Rel.-pleases-thee-to” said man (when-yawns-him)» ‘Oh Mouth, go to a place which is better than being with me, wherever you please’, said when someone yawns while eating, which is taken to be a sign of dissatisfaction, or when someone is declared to be unsatiable. The mockery is sharpened by the inviting of an unalienable possession, a cavity, not even an object, to leave when unsatisfied with its present whereabouts. Cf. (24) for the first word, here followed by a Vocative; the quoted sentence has no verb and consists of two asyndetically coordinated phrases. The verb ‘yawn’ is impersonal, its experiencer is an object. In Ethiopian languages grammatical subjecthood is usually limited to agents.

HYPOCRITE

- (16) *a-yaaz t-~imä"sər yaaž tä-gurər* «Rel. + not-sees when-seems sees from-*gurər* [see below = stealthily]» ‘when he seems not to watch, he still peeks’, meaning self-evident. The last clause has the Verb-Adverbial Noun order. The noun calls for some comment of ethnographic interest (though not relevant for our proverb; cf. Leslau 1979 III: 296 with incorrect etymology and listed only as ‘sidewise, not in a straight

line'). It is derived from the verb (not listed in Leslau 1979) *genärä / yagenär / ägänär* 'to cut off the upper (surface) layer of meat' or 'to force someone else to do a favor to a third party that he himself would not do' (= *gärätädä*). The concept of *gurär* was explained to me as follows. When the meat of a cow is to be divided in equal portions each worth one Ethiopian Dollar, but the price of the animal also included some small change, they cut up the animal according to the Dollars, and further chip off a small piece from each portion to have the equivalent of the small change. Thus, if the cow cost 14.32, they first cut it up into 14 pieces, then take off a small amount from each portion so that these would make up together about a third of the full portions. [Leslau 1950: 127, (13)].

LAZY

- (17) *~amä?ä ~amä?ä"-ta ġəwä t-itärf-wä-da koo bar'ä* «felt_{masc} + labor + pain felt + labor + pain-and tail when-remained-to + his + detriment-K *koo* said [= shouted]» 'He [sic] felt labor pain and started to shout when the tail still remained to be done [to be brought forth]', said when work is left before being completed.

D) *Weak character*

GLUTTON

- (18) *ä-βän?as-əm a?ahər käs-ašmər ya?ahər* «Rel.-thou_{fem} + ate-M amount stomach-thy_{fem} what amounts + to» 'According to how much you ate, (one wonders) how big your stomach may be'; no correlation is made here between belly size and capacity of the stomach which is hidden away from the eye; rhyme based on two forms of the same root.

E) *Ridiculous*

MISER

- (19) *ä-gäg-mä-h"ä ~ä-a"thätärä, a-?afär ahätärä* «to-body / self-M-his Rel. + not-dressed_{Intrans}, to-earth dressed_{trans}» 'The one who did not dress up, dressed the earth up', the one who stints him/herself of pleasures of life only feeds the earth, the tomb; note two forms of the same root, intr. *tähätärä*, tr. *ahätärä* 'dress'.
- (20) *~äme bä-səwər təβär?a* «potter in / from-shard eats» 'The potter eats from shard', he stints himself of what he definitely has; *səwər* is a broken object, the form is a remnant of the Semitic passive participle, e.g. Ge'ez *səbur* 'broken'.



PAUPER TRYING TO SHOW OFF

- (21) *t~i-?i"ak"ä f~u"quq"näd* «from-itching pride» ‘Pride inspired by itching’; of the pauper who behaves haughtily, itching being a sign of lack of hygiene associated with poverty; *-näd* is the abstract ending added to the adjective ‘proud’.
- (22) *ta-anä-na-da-?ar gäßäya tēga?a* «with there + is-to + her-K-thing market she + goes» ‘She goes to the market with what she has’, implying that she has nothing, of someone poor who tries to impress a rich person with his possessions; the verb is ‘enter, go home’, idiomatically used with “market”.
- (23) *ziiga ä-sefä q~ärä wäya ä-säyä a?ar y~mä"sär-ku* «poor Rel.-sewed day new Rel.-bought thing seems-to-him» ‘When he has finished sewing something, the poor believes that he had bought it’; mocking self-deceit, illusions, what has been mended is believed to be a new acquisition. Said when someone brags about property of poor quality. ‘Day’ means here ‘at the time’. [Leslau 1950: 131 (66): “This is said of someone who is satisfied with little”, a plausible alternative].

GREEDY

- (24) *~a-?a"qa-mä-ša an-näkäßäč, ~a-?a"funa-ša* «to-inside + of + mouth-M-her not-she + found, – to-nose-her» ‘She did not get it to her mouth, she did to her nose’; said of someone who drinks too eagerly and gets the water in his/her nose; ‘her nose’ is a verbless clause.

UNSATIABLE

- (25) *«äbr?a-se» ä-ßarä awsiyä tä-deeng"ä-mä-h"ä täsiyä* «I + shall + eat-Indef.Future Rel.-said Awsiyä with-children-M-his was + sold» ‘Awsiyä who wanted too much was sold to slavery along with his children’; the greedy comes to punishment: trying to acquire more, he loses all he has. Awsiyä is a proper name (no information on him was available). Pure rhyme.

BRAGGART, SWAGGERER

- (26) *emmaat šən baanä-na-dä, hud-mä-h"ä bə-?äm"ä foohäčä-n-ə* «one tooth there + was – to + her-Suff., he/it-M-his with-pestle she + brushed.-it-M» ‘She only had one tooth, but she brushed it with a pestle’ (instead of using the customary small twig); for a swaggerer. Here “his” is used to further definitize the pronoun. [Leslau 1949: 220 (16) and 1950: 129 (33) and 1982: 242 (85). The first (Chaha) version has “two teeth...” and “is said of someone who makes a big case out of little things”. For the second one (which also speaks of one tooth), L.

further says "Said of a person who has only one thing and does not treat it properly so as to preserve it". KG is more specific].

REFERENCES

- HETZRON, Robert: 1970. "Vocalic length and stress in Ennemor", *Le Muséon*, 83: 559–581.
- 1977. *The Gunnän-Gurage languages*. Naples: Instituto Orientale di Napoli.
- LESLAU, Wolf: 1949. "Ethiopic proverbs of Chaha", *Word* 5: 214–223.
- 1950. *Ethiopic documents: Gurage* (Viking Fund, Publications in Anthropology, 14). New York: The Viking Fund. [Reprinted by Johnson Reprint Corporation, New York, in 1964].
- 1979. *Etymological dictionary of Gurage (Ethiopic)*. I–III. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 1982. *Gurage folklore* (Studien zur Kulturkunde, 63). Wiesbaden: Franz Steiner.
- SCHACK, William A.: 1966. *The Gurage, A people of the ensete culture*. London: Oxford University Press.



ANDERE SEMITISCHE SPRACHEN
UND KULTUREN





DIE SINTFLUT ALS NATUREREIGNIS

VON
HEINRICH SCHÜTZINGER

EINLEITUNG

Die unter den Völkern der Erde nicht seltenen Flutsagen mögen vorwiegend Erinnerungen an Flutkatastrophen örtlichen Ausmaßes wiedergeben¹.

Besonders anfällig für Überschwemmungen war das tiefgelegene, von den Strömen Euphrat und Tigris durchflossene babylonische Alluvialland. Nach der Schneeschmelze in den nördlich und nordwestlich von Babylonien gelegenen Gebirgsregionen strömen im Frühjahr große Wassermengen zu Tal. Nicht selten verlegte vor allem der Euphrat unter dem Druck des Wassers seinen Lauf. Auch heute noch sind von Gewittern² begleitete starke Regengüsse namentlich während des Frühjahrs im südlichen Irak zu beobachten, wobei es – vor der Fertigstellung des Habbaniya-Staudammes am Euphrat und des Samarra-Staudammes am Tigris im Jahre 1956 – im Zusammenhang mit der Schneeschmelze des Frühjahrs zu ausgedehnten Überschwemmungen kommen konnte³.

M. E. L. Mallowan hat in seiner von mir in Anm. 3 genannten Arbeit aufgrund der Berichte über die Ausgrabungen in Kisch, Ur und Schurupak (Fara) eine Reihe von sich durch Ablagerungen tonigen Schlammes

¹ Vgl. W. v. SODEN, „Sintflut“, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 6. Bd., Tübingen 1962, 50 f.

² Herr Prof. Dr. H. KRAUS, Direktor des Meteorologischen Instituts der Universität Bonn, hatte die Freundlichkeit, mir Auskunft und reichliches Material über das Klima des Irak zukommen zu lassen.

³ M. E. L. MALLOWAN, „Noah's Flood Reconsidered“, in: *Iraq XXVI*, London 1964, 64; EUGEN WIRTH, *Agrargeographie des Irak* (Hamburger Geographische Studien, Heft 13), Hamburg 1962, 28, 39, 117.



und Sandes anzeigende Flutkatastrophen namhaft gemacht, die einen zeitlichen Rahmen zwischen ca. 3 500 und 2 500 v. Chr. G. ausfüllen⁴.

Eine Normalflut, wie sie in jedem Frühjahr zu erwarten war, hat zu größeren Besorgnissen wohl kaum Anlaß gegeben, vorausgesetzt, sie wurde denjenigen Personen, die in diesem Falle tätig werden mußten, rechtzeitig bekannt gegeben. Im Rahmen dieses Sachverhaltes dürfte ein Brief des Königs Ḫammurapi von Babylon (1792–1750)⁵ zu verstehen sein, den er an seinen Vertrauensmann in der südbabylonischen Stadt Larsa, Šamaš-ḫāzir, richtete:

Zu Šamaš-ḫāzir

sage:

Folgendermaßen (spricht) Ḫammurapi:

Der Fluß strömt heran,

das Wasser ist viel.

Die Bewässerungskanäle, die nach dem Sumpf zu gelegen sind, öffne und fülle

den Sumpf um Larsa

mit Wasser!⁶

Unter „Sumpf“, „Röhricht“⁷ muß in diesem Zusammenhang ein Becken verstanden werden, das groß genug war, einen Teil des überschüssigen Wassers aufzunehmen und es wahrscheinlich später für Zwecke der Bewässerung wieder abzugeben, also eine Art Rückhaltebecken. Derartige Anlagen, von denen vielleicht jede größere Stadt eine besaß, dienten wohl auch vielfach der Verteidigung⁸. War das zurückgehaltene Wasser erschöpft, blieb ein mit Röhricht bestandener Sumpf zurück.

⁴ 69 ff., plate XX.

⁵ Ich folge bei Datierungen der „mittleren Chronologie“, wie sie von der Fischer-Weltgeschichte vorgegeben wird.

⁶ G. R. DRIVER, *Letters of the First Babylonian Dynasty* (OECT 3), Oxford 1924, 3, n. 7, plate III; F. R. KRAUS, *Briefe aus dem Archive des Šamaš-ḫāzir* (AbB 4), Leiden 1968, 58 f., Nr. 85.

⁷ Akkadisch *appāru*; WOLFRAM VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch* (AHw), 3 Bde., Wiesbaden 1965–81, 59; *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago* (CAD), Chicago / Glückstadt 1956– (noch nicht komplett), vol. 1 (A), part II, 179–81.

⁸ Vgl. die Sippar-Inschrift Ḫammurapis, worin der König nach der Erwähnung des Baues einer Mauer um die Stadt von einem Sumpf berichtet, der die Mauer umgab; EDMOND SOLLBERGER – JEAN-ROBERT KUPPER, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Paris 1971, 213 f.; RYKLE BORGER, *Babylonisch-assyrische Lesestücke* (Analecta Orientalia 54), Rom² 1979, 1, 113, 285. Vgl. auch eine Inschrift Nebukadnezars II. (605–562), gemäß der die Mauer von Babylon durch einen Sumpf umgeben war, in dem sich in den Zeiten der Hochflut viel Wasser befand; STEPHEN HERBERT LANGDON, *Die Neubabylonischen Königsinschriften* (Vorderasiatische Bibliothek 4), Leipzig 1912, 10–14.



Grundsätzlich wird man jedoch anzunehmen haben, daß verheerende Flutkatastrophen dann und wann eingetreten sind, namentlich in älterer Zeit, als die Technik des Baues von Kanälen, Deichen, Dämmen und Rückhaltebecken noch nicht in dem Maße ausgebildet war, wie wir es für die spätere Zeit glauben dürfen. Die Erzählungen von schweren Flutkatastrophen, die ursprünglich wahrscheinlich mündlich nach der Art der späteren Märchenerzähler des Orients weitergegeben wurden, könnten sich in den Vorstellungen der Nachwelt zu einer weltumspannenden Großflut⁹ verdichtet haben, welche im Laufe der Zeit Eingang in chronologische Listen gefunden hat und den Stoff für mythische Dichtungen lieferte.

Von einer Flut globalen Ausmaßes berichtet die sumerische Königsliste¹⁰, die vor dem Jahre 2 000 oder nicht lange danach entstanden ist und um 1760 ihre abschließende Form erhielt. Demgemäß regierten vor der Flut acht Könige in fünf Städten. Nach der Flut wurde das Königtum erneut vom Himmel auf die Erde herabgesandt, und die Liste führt nun Städte und Könige auf, deren Existenz allmählich in die auch archäologisch belegbare frühdynastische Zeit hineinreicht.

Den frühesten für uns faßbaren literarischen Ausdruck fand die Flutsage innerhalb eines im 19. oder 18. Jahrhundert kopierten, wahrscheinlich auf älterem Material fußenden altbaylonischen Mythos in sumerischer Sprache, der leider recht schlecht erhalten ist. Nur drei der insgesamt fünf Bruchstücke enthalten Teile der Flutsage¹¹.

Aufgrund der erhaltenen Textteile des sumerischen Flutmythos läßt sich vermuten, daß er im großen und ganzen so aufgebaut war wie die beiden jüngeren Flutmythen in akkadischer Sprache, die sich innerhalb der dritten Tafel des Atramhasis-Mythos der Nür-Ajja-Rezension¹² und

⁹ WOLFRAM VON SODEN, „Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählungen. Mit einer Teil-Übersetzung des Atramhasis-Mythos“, in: *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*, Nr. 111, Berlin 1979, 4, 14; ALBERT SCHOTT, *Das Gilgamesch-Epos*, neu herausgegeben von WOLFRAM VON SODEN, Stuttgart 1989 (Reclam), 122.

¹⁰ A. LEO OPPENHEIM, in: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, ed. by JAMES B. PRITCHARD, Princeton 3 1969, 265; HARTMUT SCHMÖKEL, in: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, hrsg. v. WALTER BEYERLIN, Göttingen 1975, 113 f.

¹¹ S. N. KRAMER, in: *ANET* 42–44; M. CIVIL, „The Sumerian Flood Story“, in: W. G. LAMBERT and A. R. MILLARD, *Atra-Ḫasīs, The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969, 138–45, 167–72; H. SCHMÖKEL, in: *Religionsgeschichtliches Textbuch* 114 f.; SCHOTT – v. SODEN, *Gilgamesch-Epos* 120–22.

¹² W. G. LAMBERT – A. R. MILLARD, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, part XLVI, *Babylonian Literary Texts*, London 1965, plate XIII–XXI; LAMBERT – MILLARD, *Atra-Ḫasīs* 88–105, 159–65; v. SODEN, „Konflikte und ihre Bewältigung“ 5, 13 f., 28–33.



der elften Tafel des Gilgamesch-Epos der 12-Tafel-Fassung¹³ befinden. Von der Sintflut-Erzählung im Atramhasis-Mythos ist bis jetzt etwas weniger als die Hälfte bekannt. Der Text im Gilgamesch-Epos ist bedeutend besser erhalten, allerdings vom Dichter um rund die Hälfte gestrafft worden. Die in der Flut-Erzählung des Atramhasis-Mythos nicht erhaltenen Teile lassen sich sinngemäß aus dem Gilgamesch-Epos ergänzen.

Die genannte Rezension des A t r a m h a s i s - Mythos ist im 12. und 11. Jahr des der ersten Dynastie von Babylon zugehörigen Königs Ammīšaduqa (1646–26) durch den schon genannten Schreiber Nūr-Ajja niedergeschrieben worden. Das Werk umfaßt drei Tafeln, von denen die erste über einen Konflikt zwischen den Göttern Babyloniens berichtet. Die schwächere Gruppe wird von der stärkeren zu schweren Arbeiten gezwungen und begehrt dagegen auf. Die Erschaffung des Menschen, dem die genannten Arbeiten und die Verehrung und Versorgung der Götter auferlegt werden, löst den Konflikt. Das Verhältnis der Menschen zu den Göttern entwickelt sich aber nicht in dem von diesen erwarteten Rahmen. Die Menschheit wird durch starke Vermehrung und lärmende Aktivitäten namentlich dem mächtigsten Gott, Enlil¹⁴, lästig. Nachdem drei schwere durch die Götter verhängte Plagen, über deren erste noch in der ersten Tafel¹⁵ berichtet wird, nicht zu einer exemplarischen Dezimierung der Menschheit geführt haben, beschließen die Götter, eine Sintflut herbeizuführen. Damit endigt die zweite Tafel¹⁶. Einer der Götter, der kluge und menschenfreundliche Enki¹⁷, verrät Atramhasis (wahrscheinlich entspre-

¹³ WOLFRAM VON SODEN, „Beiträge zum Verständnis des babylonischen Gilgameš-Epos“, in: *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. 53 (NF 19), Berlin 1959, 232f.; R. BORGER, *Babylonisch-assyrische Lesestücke* 105–11, 145–47, 344–50; HARTMUT SCHMÖKEL, *Das Gilgamesch-Epos*, Stuttgart u.a. ⁶1985, 96–105; SCHOTT – v. SODEN, „Gilgamesch-Epos“, 93–101.

¹⁴ Herr der Schicksalsbestimmung und der Göttersammlung, dessen Bereich die Menschenwelt ist.

¹⁵ LAMBERT – MILLARD, *Atra-Ḫašis* 42–53, 56–71, 146–56; WOLFRAM VON SODEN, „Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel“, in: *Festschrift F.M.Th. de Liagre Böhl*, Leiden 1973, 349–58, Nachdruck in: *Bibel und Alter Orient*. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von WOLFRAM VON SODEN, hrsg. v. HANS-PETER MÜLLER, Berlin / New York 1985, 165–73; WOLFRAM VON SODEN, „Die erste Tafel des altbabylonischen Atramhasis-Mythos. ‚Haupttext‘ und Parallelversionen“. In: *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. 68, Berlin / New York 1978, 50–84; v. SODEN, *Konflikte und ihre Bewältigung* 7–13, 18–25.

¹⁶ LAMBERT – MILLARD, *Atra-Ḫašis* 72–87, 156–58; v. SODEN, „Konflikte und ihre Bewältigung“ 13, 25–27, 32.

¹⁷ Gott der Weisheit, Herr des Grundwasser-Ozeans. Im Gilgamesch-Epos Ea genannt.



chend dem Gilgamesch-Epos König der Stadt Schuruppak) diesen Plan, den er – eidlich gebunden – nur der Wand einer Rohrhütte mitteilt, hinter der sich Atramhasis befindet. Der Gott gibt auch Anweisungen zum Bau des Schiffes sowie zur Aufnahme von allerlei Tieren in die Arche.

Das *Gilgamesch*-Epos, das durch zahlreiche Übersetzungen bekannt geworden ist¹⁸, schildert in seiner zweiten Hälfte die Irrfahrt des Gilgamesch, Königs von Uruk, auf der Suche nach dem ewigen Leben, auf der er schließlich zu der Insel jenseits des Wassers des Todes gelangt, auf welcher der Sintflutheld des Gilgamesch-Epos, Utnapischtim, nebst seiner Frau zur Unsterblichkeit erhoben, lebt. Dieser erzählt Gilgamesch seinen Flutbericht (in der ersten Person, während die Erzählung im Atramhasis-Mythos in der dritten Person dargeboten wird). Eine Motivation für die namentlich durch den Gott Enlil herbeigeführte Flut wird erst gegen Ende der Erzählung gegeben, als der Gott Ea (s.o. Anm. 17) vorschlägt, in Zukunft anstelle einer Sintflut die Sünder direkt zur Rechenschaft zu ziehen und die Menschheit durch wilde Tiere, Hungersnöte und Krankheiten zu mindern. – Die 12-Tafel-Fassung des Epos wurde im 12. Jahrhundert vermutlich von einem Dichter namens *Sîn-leqe-unnî*¹⁹ verfaßt. Er fügte die Sintflut-Sage in die durch ihn bei der Abfassung des Werkes verwendeten Gilgamesch-Überlieferungen ein. Der größte Teil der erhaltenen Kopien stammt aus der Bibliothek des Assyrerkönigs Assurbanipal (669–27) in Ninive.

Zwei Bruchstücke, die einer neuassyrischen Version des Atramhasis-Mythos zugehören und in der Bibliothek Assurbanipals gefunden wurden²⁰, ein Fragment aus mittelbabylonischer Zeit²¹ und die beiden Versionen der Flutsage, die auf das griechische Werk *Babyloniaka* des babylonischen Priesters und Gelehrten Berossos (lebte um die Wende vom 4. zum 3. Jahrh.) zurückgeführt werden²², sind für das Thema dieses Aufsatzes unergiebig und können außer Acht gelassen werden.

¹⁸ Die beiden jüngsten in deutscher Sprache: s.o. SCHOTT – v. SODEN in Anm. 9, H. SCHMÖKEL in Anm. 13.

¹⁹ SCHOTT – v. SODEN, *Gilgamesch-Epos* 8 f.

²⁰ LAMBERT – MILLARD, *Atra-Ḫasīs* 41, 122–25, 128 f.

²¹ LAMBERT – MILLARD, *Atra-Ḫasīs* 40, 126 f.

²² ALEXANDER HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago² 1949, 116–19; LAMBERT – MILLARD, *Atra-Ḫasīs* 134–37.

HAUPTTEIL

Betrachten wir nun die in den Zusammenhang passenden Teile der zuvor eingeführten Fluterzählungen im Atramhasis-Mythos und im Gilgamesch-Epos.

Beeindruckend ist die lebensnahe Wiedergabe des Verlaufs der Flut. Die Geschehnisse werden häufig mit einer Freude am Detail dargestellt, als sei der Dichter selbst Zeuge eines sehr schweren Unwetters, verbunden mit einer Überschwemmung, gewesen oder habe durch mündliche oder schriftliche Quellen eine ziemlich genaue Kenntnis über den Verlauf eines solchen Naturereignisses erhalten.

Ich teile den Stoff in vier Abschnitte, nämlich in die Schilderung des Wetters als ersten, danach in die Schilderung der Gefühle, des Verhaltens und der Geschehnisse des Sintfluthelden, der dem Tode verfallenen Menschen und der Götter als zweiten, dritten und vierten Abschnitt.

Die übersetzten Textteile stehen nach Doppelpunkt und Gedankenstrich. Kursiv wiedergegeben ist Unsicheres oder Ergänztes. Als Abkürzungen werden gebraucht: A = Atramhasis-Mythos, G = Gilgamesch-Epos. Es folgen bei A Kolumne und Zeile der 3. Tafel, bei G die Zeile der 11. Tafel²³.

1. *Das Wetter*

Das kommende Verhängnis wird durch eine bedrohliche Veränderung des Wetters angekündigt: – Des Tages Aussehen änderte sich; (plötzlich) brüllte Adad²⁴ in den Wolken (A II, 48 f.).

Ausführlicher ist die folgende Beschreibung: – Kaum daß ein Schimmer des Morgens graute, stieg schon auf von der Himmelsgründung schwarzes Gewölk. In ihm grollte Adad immer wieder, vor ihm her ziehen Šullat²⁵ und Ḫaniš²⁵ (G 96–99).

Die anhebende Sintflut geht mit einem numinosen Schrecken einher:

²³ A wird zitiert nach der durch v. SODEN seinem Artikel: „Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählungen“ (s.o. Anm. 9) beigegebenen Teilübersetzung des Mythos, S. 28–33, gelegentlich abweichend aufgrund der eigenen Durchnahme des Stoffes. G zitiere ich vorwiegend gemäß der Übersetzung des Epos durch SCHOTT – v. SODEN (s.o. Anm. 9), 93–101, dann und wann abweichend aufgrund der Bearbeitung der Tafel durch R. BORGER in seinen *Babylonisch-assyrischen Lesestücken* (s.o. Anm. 8) 105–11, 145–47, 344–50, bzw. in eigenen Worten.

²⁴ Der Wettergott.

²⁵ Zwei dem Wettergott dienstbare Götter.

– Die Anunnaki²⁶ hoben Fackeln empor, mit ihrem grausen Glanz das Land zu entflammen. Die Himmel überfiel wegen Adad Beklommenheit, jegliches Helle in Duster verwandelnd (G 103–06).

Die Ereignisse kommen nun zu ihrem Höhepunkt: – Das Land, *das weite*, zerbrach wie ein Topf. Einen Tag lang *wehte* der Süd Sturm²⁷ ..., eilte dreinzublasen, die Berge *ins Wasser zu tauchen* (G 107–09). – *Die Flut* tobt laut wie Stiere; *wie ein mordender Geier heult* der Wind. *Dicht ist die Finsternis*, die Sonne nicht vorhanden (A III, 15–18). – Sechs Tage und sieben Nächte geht (weiter) der Wind, die Sintflut, ebnet der Orkan das Land ein (G 127–28). – Sieben Tage (und) sieben Nächte ging (weiter) der Wolkenbruch, das Ungewitter, *die Flut* (A IV, 24–25).

Am siebenten Tag hört der Orkan auf und die Flut verläuft sich allmählich: – Wie nun der siebente Tag herbeikam, *schlug* (plötzlich) *nieder* der Orkan die Sintflut, den Kampf, nachdem wie eine Gebärende sie um sich geschlagen. Ruhig ward das Meer, der böse Sturm wurde still, die Sintflut hörte auf (G 129–31).

2. Der Sintflutheld (*Atramhasis* bzw. *Utnapischtim*)

Durch die Eröffnung des Gottes Enki (A)/Ea (G) über die kommende Flut und die Anweisungen für den Bau einer Arche wird der Sintflutheld in die Verlegenheit gebracht, seinen Mitbürgern den Bau der Arche plausibel machen zu müssen. Er sagt ihnen (in G auf Geheiß des Gottes), daß er auf der Menschenwelt nicht mehr bleiben könne, da er deren Gott, Enlil, mißliebig geworden sei durch die Verehrung des Enki/Ea, der sich mit Enlil nicht verträge (A I, 38–50, G 36–42). Enki/Ea war der Herr des Grundwasser-Ozeans; daraus erklärt sich der Bau des Schiffes.

Nach dem Bau der Arche und dem Eintreffen bestimmter, noch nicht ganz durchsichtiger Ereignisse weiß der Sintflutheld, daß die Katastrophe unmittelbar bevorsteht.

Utnapischtim hält nach dem Wetter Ausschau: – Des Wetters Aussehen betrachtete ich, das Wetter war fürchterlich anzusehn. Ich trat hinein ins Schiff und verschloß mein Tor (G 91–93).

Mit psychologischem Feingefühl wird die Gemütsverfassung des Atramhasis, d.h. seine Angst und Unruhe, beschrieben: – Er geht hinein (in die Arche?) und heraus, er kann sich nicht hinsetzen, kann sich nicht

²⁶ Kollektivbezeichnung für die Götter insgesamt oder die Götter der Erde und der Unterwelt (AHw 55). Auch: Anunna.

²⁷ Der heftige Südwind spielt auch im Adapa-Mythos eine Rolle. Noch heute können Südwinde der Schifffahrt auf dem Persischen Golf gefährlich werden (s.o. Anm. 2).

hinkauern. Zerbrochen ist sein Gemüt, er erbricht Galle (A II, 45–47).

Nach der bedrohlichen Veränderung des Wetters: – wurde Asphalt gebracht, (damit) er sein Tor verschließe. Als er sein Tor geschlossen hatte, brüllte Adad in den Wolken. Er (Atramhasis) durchschneidet das Schiffstau (und) stieß das Schiff ab (A II, 51–53, 55).

Das Schiff bewegt sich also zunächst auf einem der Wasserläufe des Zweistromlandes.

Nachdem der Sturm zur Ruhe gekommen und die Sonne wieder erschienen ist, tut Utnapischtim eine Luke auf: – Ich öffnete eine Luke, und Sonnenglut fiel auf mein Antlitz; (da) kniete ich nieder und setzte mich (auf meine Füße) hin, indem ich weinte. Über meine Wangen flossen die Tränen (G 135–37).

Diese Stelle ist im Atramhasis-Mythos leider nicht erhalten.

3. Die Menschen

Das Ereignis der Flut überfällt die Menschen elementar: – *Wie eine Schlacht* kam über die Menschen die Gotteswaffe. *Nicht* sah einer den anderen, *nicht* waren sie erkennbar in der Katastrophe (A III, 12–14).

Ähnlich im Gilgamesch-Epos: – Nicht sieht einer den andern, nicht sind die Menschen erkennbar im Himmel (G 111 f.).

Nachdem die Menschen ertränkt sind: – erfüllen sie wie Fischbrut das Meer (G 123).

Ausführlicher im Atramhasis-Mythos: – Wie Libellen²⁸ (Eintagsfliegen?)²⁹ füllten sie (die toten Menschen) den Fluß. Wie ein Floß³⁰ trieben sie an die (früheren) *Auen*; wie ein Floß³⁰ trieben sie auf der Ebene ans Ufer (A IV, 6–9).

Die Beschreibung ist deshalb bemerkenswert, da keine totale, sondern eine partielle Überschwemmung geschildert wird: Fluß und (ferne?) Ufer sind noch zu erkennen.

Das Bild der stromab treibenden Libellen im Zusammenhang mit einer Flut begegnet noch im Gilgamesch-Epos in Tf. 10, VI, 29 f.: – Ir-

²⁸ Akk. *kulīlu*, *kulīlū* (AHw 501, 779a 2 sub *neqelpū*; CAD vol. 8 (K), 503).

²⁹ Vgl. *Reallexikon der Assyriologie (RLA)*, 5. Bd., Berlin / New York 1976–80, 106b §2, 109a §8, wonach das Frühjahrshochwasser des Tigris die von den Einwohnern *glīlu* genannten Eintagsfliegen herabbringt, was eine Identifizierung dieses Wortes mit akk. *kulīlu* erlaube (W. HEIMPEL nach M. DROWER).

³⁰ Weshalb die toten Menschen mit einem Floß (akk. *amu*, AHw 45b, CAD vol. 1 (A), part II, 85) verglichen werden, ist nicht recht klar. Sollte damit gemeint sein, daß die Toten zu Klumpen geballt auf dem Wasser trieben? Es könnte dies ein nach Überschwemmungskatastrophen zu beobachtendes Bild gewesen sein.



gendwann stieg der Fluß, das Hochwasser *trägt hinweg*, Libellen treiben stromab. –

Es sind dies ein Teil der Worte des Utnapischtim an Gilgamesch, in denen er ihn auf die Vergänglichkeit und Fragwürdigkeit alles Irdischen aufmerksam macht und zu verantwortungsbewußterem Handeln seinen Untertanen gegenüber mahnt³¹.

4. Die Götter

Auch die Götter werden von den Folgen des Naturereignisses, das sie selbst herbeigeführt haben, schwer getroffen. Nachdem die Flut hereingebrochen ist, begreifen sie wohl erst, was sich ereignet.

Ihre Reaktionen sind menschlich: – Die Götter fürchteten sich vor der Sintflut, sie wichen zurück (und) stiegen hinauf zum Himmel des Anu³². Die Götter kauern wie Hunde, sie lagern draußen (G 113–15). – Nintu³³, der großen Herrin Lippen verhüllen (ihre) *Verängstigung* (A III, 28 f.).

Die Muttergöttin Nintu (A) / Ištar (G)³⁴ macht sich, indem sie ihrem Kummer freien Lauf läßt, zur Sprecherin: – Die Göttin sah (es), indem sie weinte, die Hebamme der Götter, die weise Mami: „Der Tag möge immer wieder finster werden, möge erneut dunkel werden! Wie (konnte) ich in der Versammlung der *Götter* mit ihnen die Vernichtung gebieten!“ (A III, 32–38). – Sie weinte und ließ (dadurch) ihr Herz aufatmen. Es klagt Nintu, ihre Sehnsucht wurde laut. Die Götter weinten mit ihr über das Land (A IV, 12–15). Ähnlich im Gilgamesch-Epos: – Es schreit Ištar wie eine Gebärende, es jammert die Herrin der Götter, die schönstimmige: „Wäre doch jener Tag zu Lehm geworden, da ich in der Versammlung der Götter Schlimmes geboten! Wie (konnte) in der Versammlung der Götter ich Schlimmes gebieten, den Kampf zur Vernichtung meiner Menschen gebieten! Erst gebäre ich meine lieben Menschen, dann erfüllen sie wie Fischbrut das Meer!“ Die Anunnaki-Götter klagen mit ihr, die Götter ... *sitzen* da und weinen (G 116–25).

Schließlich erwacht bei Nintu das Bedürfnis nach einem Getränk: – Sie (Nintu) wurde satt des Jammerns (und) dürstete nach Bier (A IV, 16 f.).

³¹ SCHOTT – v. SODEN, *Gilgamesch-Epos* 89–92.

³² Oberster Gott und Gott des Himmels.

³³ Muttergottheit, im Atramhasis-Mythos Erschafferin des Menschen.

³⁴ Göttin des Venussterns, der Liebe und Fortpflanzung, Gattin des Anu, hatte einen kriegerischen, aber auch einen mütterlichen Aspekt. In der Fluterzählung des Gilgamesch-Epos wird sie der Götterherrin und Muttergottheit Maḫ gleichgesetzt (G 162).



Darauf ist nicht zu rechnen; denn die Götter haben mit den Menschen diejenigen vernichtet, die sie durch ihre Opfer versorgten, und müssen nun die Folgen tragen: – Die Anunna³⁵, die großen Götter, *sitzen* da in Durst und Hunger (A III, 30 f.). – Wo sie (Nintu) sich unter Weinen hingesezt hatte, ließen sie (die Götter) sich nieder wie Schafe. Sie tranken sich satt an der Rinne³⁶. Voll Durst waren ihre Lippen infolge der Verängstigung, vor Hunger zittern sie ständig (A IV, 18–23). – Die verdorrten Lippen (der Götter) *nehmen* ... – Speisen (G 126).

Entsprechend drastisch ist die Reaktion der Götter auf das erste Opfer, das der Sintflutheld nach dem Verlassen der Arche darbringt. Sie versammeln sich nämlich wie Fliegen über dem Opfer (A V, 34 f.) bzw. dem Opferer (G 159–61). Die Muttergottheit tritt nach dem Opfer (A) bzw. während des Opfers (G) wieder in den Vordergrund, indem sie zusammen mit den (übrigen) Göttern Anu³⁷ und Enlil anklagt, unüberlegt die Flut herbeigeführt zu haben (A V, 36–43), bzw. allein Enlil dessen bezichtigt (G 162–69).

Nach der Anführung der Textstellen, die in den Rahmen dieser Untersuchung paßten, sei abschließend gesagt:

Bemerkenswert scheint mir nicht nur die große Ausführlichkeit, sondern auch die Vorliebe zur drastischen, ja schonungslosen Schilderung, gepaart mit einer Liebe für das Detail.

Man denke an die Beschreibung der Angst und Unruhe des Atramhasis, die bis zum nervösen Erbrechen führt, an die Reaktion des Utnapischtim nach dem Wiedererscheinen der Sonne, da er sich weinend hinkniet. Weitere Beispiele: Die Dunkelheit während der Katastrophe ist so groß, daß ein Mensch den anderen nicht mehr sieht. Nach ihrem Tode treiben die ertrunkenen Menschen wie tote Insekten den Fluß hinab, füllen sie wie Fischbrut das Meer. Die Götter hingegen kauern nach ihrer Flucht von der Erde wie Hunde im Himmel des Anu und umkreisen nach der Flut wie Fliegen das Opfer des Sintfluthelden. Zuvor ist ihre Verzweiflung und Reue groß, Durst und Hunger überwältigen sie.

Zum Abschluß bringe ich ein noch nicht besprochenes Beispiel für die Kleinmalerei. Utnapischtim hat eine Taube und eine Schwalbe ausgesandt. Beide Vögel kommen zurück, da sie keinen Ruheplatz gefunden haben. Danach läßt er einen Raben fliegen: – Der Rabe flog fort und sah

³⁵ S.o. Anm. 26.

³⁶ Akk. *rātu* (AHw 964a 1 a). Das Bild soll wohl veranschaulichen, daß die Götter in ihrer Not wie das Vieh Wasser aus einer Tränkrinne zu sich nahmen.

³⁷ Vgl. auch A III, 51–54.

das Abfließen des Wassers. Er frißt, *scharrt*, hebt den Schwanz – und kehrte nicht zurück (G 146–54).

SCHLUSS

Schilderungen einer Sintflut als Naturereignis sind in Überlieferungen zu erwarten, die in einem Lande wurzeln, in dem größere Überflutungen dann und wann auftraten und in dem deren Schilderung in literarische Formen gegossen wurde. Beides trifft zu auf das südliche Zweistromland. Alle späteren Sintfluterzählungen, die sich in der Bibel, im Koran, in der jüdischen und muslimischen religiösen Überlieferung sowie in sagenhaften Berichten des griechisch-römischen Altertums finden, sind von den Wurzeln eines großen Fluterlebnisses abgelöst und beruhen auf Traditionen, die letztlich aus dem Zweistromland stammen. Die genannten späteren Erzählungen seien im Schlußteil dieser Arbeit zusammengefaßt.

Beginnen wir mit dem bekanntesten aller Flutberichte, dem *b i b l i s c h e n* in den Kapiteln 6,5–8,22 des Buches Genesis³⁸. Dieser Bericht, der aus ursprünglich zwei Quellen, dem Werk des Jahwisten und der Priesterschrift, zusammengefügt wurde und deswegen einige Unstimmigkeiten aufweist, ist unter einem gänzlich anderen Aspekt verfaßt worden als die mesopotamischen Erzählungen.

Gott ist der souveräne Gestalter der Flut. Es reut ihn, die Menschen erschaffen zu haben, die ihn durch ihre Bosheit enttäuschen, und er beschließt, sie nebst allem Getier zu vertilgen. Der strafende und der helfende Gott sind also eine Person, und für die Botschaft an Noah bedarf es keiner List. Gott selbst verschließt die Tür der Arche und sagt Noah, wann er in diese zu gehen und wann er sie zu verlassen habe. Somit ist die Rettung des Noah nicht gegen den Plan des die Sintflut auslösenden Gottes wie in der mesopotamischen Überlieferung.

Über das Wetter oder sonstige Naturerscheinungen wird kaum etwas berichtet, abgesehen von der Erwähnung des Regens, des aus den Fenstern des Himmels und den Brunnen der Tiefe strömenden Wassers.

Noah wußte, daß er bewahrt bleiben würde und nichts zu fürchten hatte. Deshalb finden seine Gefühle vor und während der Flut keine Erwähnung. Die dem Tode verfallenen Menschen sind Sünder und verdienen keine besondere Aufmerksamkeit oder gar Mitleid.

Die Reaktion Gottes nach den Brandopfern des Noah zeigt eine größere inhaltliche Nähe zu den mesopotamischen Erzählungen: Gott ist

³⁸ Vgl. GERHARD VON RAD, *Das erste Buch Mose: Genesis*, Göttingen¹⁰ 1976, 85–101.

über den Geruch der Opfer erfreut, wird versöhnlich gestimmt und beschließt, in Zukunft keine Sintflut mehr zu veranlassen. Seine Verheißung kommt in dem Bunde mit Noah zum Ausdruck, als dessen Zeichen der Regenbogen gesetzt wird.

Eine stoffliche Verwandtschaft zu den mesopotamischen Sintflut-Erzählungen besteht zweifellos, doch keine direkte Abhängigkeit. Wahrscheinlich haben die Israeliten in Kanaan Fluterzählungen mesopotamischen Ursprungs angetroffen³⁹.

Die Sintflut-Erzählung der Bibel setzte die Norm für Schilderungen namentlich in der jüdischen erzählenden Auslegung und beeinflusste mittelbar die Darstellung im Koran und der Koranauslegung. Allerdings sind die Berichte, dem Zweck des jeweiligen Textes angepaßt, ausführlicher geworden, so daß nun einige Motive erscheinen, welche die Sintflut wieder als Naturereignis beschreiben, ohne daß natürlich irgendeine Abhängigkeit von den mesopotamischen Berichten besteht.

Ich beginne mit der Darstellung der in der j ü d i s c h e n Überlieferung in den Zusammenhang passenden Motive:

Noah hat, als er den Bau der Arche betreibt, unter dem Spott seiner Mitbürger zu leiden⁴⁰.

Eine Woche, bevor die Flut losbricht, verdunkelt sich die Sonne, die Fundamente der Erde erbeben, Blitze leuchten auf und Donner grollt wie nie zuvor⁴¹.

Beim Ausbruch der Sintflut versammeln sich die dem Untergang geweihten Menschen um die Arche und begehren vergeblich Einlaß. Dann versuchen sie, die Arche zu stürmen⁴².

Durch die Wogen der Flut wird das Schiff derart hin- und hergeworfen, daß Noah und alle Insassen der Arche sehr zu leiden haben⁴³.

³⁹ v. RAD, *Genesis* 92. Ein um 1300 geschriebenes Bruchstück des Gilgamesch-Epos, das inhaltlich der 7. Tafel der 12-Tafel-Fassung des Werkes zuzuordnen ist, wurde in Megiddo in Palästina gefunden, *RLA*, 3. Bd., Berlin / New York 1957–71, 366a; SCHOTT – v. SODEN, *Gilgamesch-Epos* 8, Anm. 11. Ein der Atramhasis-Überlieferung zugehöriges Bruchstück, das etwa ein halbes Jahrh. jünger ist, kam in Ugarit / Ras Schamra (Syrien) ans Licht, *RLA* 3, 367; LAMBERT – MILLARD, *Atra-Hasis* 131–33.

⁴⁰ *The Jewish Encyclopedia*, 12 vols., New York and London 1901–06, vol. 9, 320; MICHA JOSEF BIN GORION, *Die Sagen der Juden*, 5 Bde., Frankfurt a.M. 1913–27, Bd. 1, 195, 357; HEINRICH SPEYER, *Die biblischen Erzählungen im Koran*, Gräfenhainichen (1931), 98 f., LOUIS (LEVI) GINZBERG, *The Legends of the Jews*, 7 vols., Philadelphia 1946–59, vol. 1, 153, vol. 5, 174 f.

⁴¹ BIN GORION, *Sagen* 1, 184, 357; GINZBERG, *Legends* 1, 157 f., 5, 177 f.

⁴² *The Jewish Encyclopedia* 9, 320b; BIN GORION, *Sagen* 1, 184 f., 357; Ginzberg, *Legends* 1, 158, 5, 177 f.

⁴³ BIN GORION, *Sagen* 1, 186, 357; GINZBERG, *Legends* 1, 162, 5, 182.

Als Noah den Raben entsendet, entdeckt dieser einen menschlichen Leichnam, frißt von diesem und vergißt seinen Auftrag⁴⁴.

Innerhalb der i s l a m i s c h e n religiösen Überlieferung^{45,46} spielen Darstellungen Noahs und der Sintflut eine bedeutende Rolle.

Bereits im K o r a n wird Noah (arab. *Nūḥ*) 43 mal genannt. In 7 Suren wird der Geschichte Noahs breiterer Raum gewidmet⁴⁷. Die 71. Sure trägt seinen Namen. Häufig finden wir Noah zusammen mit Propheten genannt, denen ebenfalls eine Straflgende⁴⁸ zugeordnet ist. Im Rahmen der Straflgende stellt die vergebliche Diskussion des jeweiligen Propheten mit dem ungläubigen Volk den wichtigsten Teil dar, und wir finden häufig darin eine Widerspiegelung der Gespräche Mohammeds mit seinen eigenen Mitbürgern.

Die koranischen Bestandteile biblischer Herkunft entstammen weniger der Bibel als der christlichen, namentlich aber der jüdischen erzählenden und auslegenden Literatur. Die Verarbeitung der an das Ohr Mohammeds gelangten Motive erfolgte unbewußt; sie erschienen als Offenbarungen in einer der Lebenssituation des arabischen Propheten angepaßten Form⁴⁹.

Für den im Rahmen dieser Arbeit betrachteten Aspekt sind die Verse 38, 42 und 43 der 11. Sure von Belang. Diese gehört nach der Einteilung von Theodor Nöldeke⁵⁰ der dritten mekkanischen Periode an.

Der Vers 38 hat die Verspottung Noahs durch seine Mitbürger beim Bau der Arche zum Inhalt, ein Motiv, das bereits innerhalb der jüdischen Überlieferung begegnet ist. In den Versen 42 und 43 wird der Tod eines ungenannten Sohnes⁵¹ des Noah beschrieben als Vertreter der dem Ver-

⁴⁴ M. GRÜNBAUM, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden 1893, 82; BIN GORION, *Sagen* 1, 214, 358; Ginzberg, *Legends* 1, 164, 5, 185 f.

⁴⁵ Bei der Ausarbeitung der den Islam betreffenden Absätze dieser Arbeit konnte ich mit Nutzen Teile der von mir betreuten Magisterarbeit von Herrn HOUSIN ZINEL DIN aus as-Siwaidā' (Syrien) heranziehen.

⁴⁶ Vgl. BERNHARD HELLER, „Nūḥ“, in: *Enzyklopaedie des Islām*, 4 Bde. u. Ergänzungsbd., Leiden / Leipzig 1913–38, Bd. 3, 1023 f., sowie in: *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, 589–91.

⁴⁷ 7, 59–64; 10, 71–73; 11, 25–49; 23, 23–30; 26, 105–21; 54, 9–15; 71, 1–28.

⁴⁸ Vgl. RUDI PARET, *Mohammed und der Koran* (Urban-Bücher, Bd. 32), Stuttgart 1957, 85–91.

⁴⁹ PARET, *Mohammed und der Koran* 38–40, 57–59, 83–85, 89–91.

⁵⁰ *Geschichte des Qurāns*, Erster Teil, Leipzig ² 1909 (Neudruck Hildesheim 1961), 151 f.

⁵¹ Nach der Koranauslegung war der Name dieses ungläubigen Sohnes Yām bzw. Kanʿān. Vgl. auch *Enzyklopaedie d. Islām* 3, 1024a; *Handwörterbuch d. Islam* 590b.

derben ausgelieferten Menschen. Ich zitiere die drei genannten Verse in der Übersetzung von Rudi Paret⁵²:

11,38 Er verfertigte also das Schiff. Und sooft Vornehme aus seinem Volk an ihm vorbeikamen, spotteten sie über ihn. Er sagte: „Wenn ihr (jetzt) über uns spottet, spotten wir (später) ebenso über euch.“ – 42 Er fuhr nun mit ihnen dahin auf einer Woge (so hoch) wie die Berge. Und Noah rief seinem Sohn zu, der abseits stand: „Mein Sohn! Steige mit uns ein und halte es nicht mit den Ungläubigen!“ 43 Er sagte: „Ich werde mich auf einen Berg zurückziehen, der mich vor dem Wasser schützt.“ Noah sagte: „Heute gibt es keinen, der vor der Entscheidung Gottes schützen würde. (Niemand findet Rettung,) es sei denn einer, dessen er (d.h. Gott) sich erbarmt.“ Und die Woge trat (trennend) zwischen die beiden. ...

Die *Koranauslegung* war bemüht, Lücken der koranischen Aussagen zu füllen, dunkle Stellen zu erläutern und stichwortartige Andeutungen zu einem Bericht auszuweiten. Die zu diesem Zwecke notwendigen Informationen sind großenteils der jüdischen erzählenden Auslegung entnommen worden. Als Vermittler traten zum Islam übergetretene Juden oder speziell an diesem Überlieferungsgut interessierte Muslime auf. Eine unschätzbare Fundgrube für derartige Stoffe ist der Korankommentar⁵³ des Abū Ġaʿfar aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923), das größte gedruckt vorliegende Werk der frühen Koranauslegung. In dem umfangreichen Geschichtswerk⁵⁴ des gleichen Verfassers, das natürlich unter einem anderen Gesichtspunkt konzipiert wurde, findet sich ein großer Teil des Materials wieder, das im Korankommentar begegnet.

Ich möchte unter den von aṭ-Ṭabarī zum Thema Sintflut angeführten Überlieferungen eine in Übersetzung anführen⁵⁵, die das Schicksal der dem Tode durch die Flut überantworteten Menschen an einem Beispiel ergreifend deutlich macht. Diese Geschichte, die allerdings m. W. nicht der jüdischen Überlieferung entnommen ist, wurde dem Propheten Mohammed selbst in den Mund gelegt, und seine Lieblingsfrau ʿĀʾiša wurde als Tradentin angeführt. Die Person des Mohammed und wohl auch die der ʿĀʾiša sind in diesem Zusammenhang fiktiv.

⁵² *Der Koran, Übersetzung*, Stuttgart u.a. 3 1983, 158, *Kommentar und Konkordanz* 2 1981, 235, beides Taschenbuchausgabe.

⁵³ *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, 30 Bücher in 12 Bdn., Kairo 2 1373/1954.

⁵⁴ *Taʾrīḫ ar-rusul waʾl-mulūk*, Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari, 15 Bde. in 3 Serien, edd. M.J. DE GOEJE u.a., Leiden 1879–1901; Hrsg. v. MUḤAMMAD ABUʾL-FADL IBRĀHĪM, 10 Bde., Kairo 1966–71.

⁵⁵ Korankommentar 12,35; Geschichtswerk, Leiden, prima series 1, 185 f.; Kairo 1, 180.

Übersetzung: Wenn Gott sich jemandes vom Volke Noahs erbarmt hätte, dann hätte er sich der Kindesmutter erbarmt. ... Als er (d.h. Noah, mit dem Bau der Arche) fertig war ... und das Wasser in den Straßen viel wurde, fürchtete die Kindesmutter um (ihren Sohn), den sie sehr lieb hatte. Sie ging zu einem Berg, bis sie zum ersten Drittel (seiner Höhe) gelangte. Das Wasser erreichte sie, (und) sie ging (weiter) und erstieg zwei Drittel (der Höhe) des Berges. Als das Wasser zu ihr kam, ging sie weiter, bis sie (auf der Höhe) des Berges stand. Als ihr das Wasser bis zum Halse reichte, hob sie (ihren Sohn) mit ihren Händen hoch, bis ihn⁵⁶ das Wasser mitnahm. Wenn sich Gott jemandes von ihnen erbarmt hätte, hätte er sich der Kindesmutter erbarmt. –

Sicher orientalischen Ursprungs, wenn auch die Wege der Entlehnung im Dunklen bleiben, ist die *g r i e c h i s c h e* Sage von Deukalion und Pyrrha, die – ihrer Frömmigkeit wegen – eine große Flut mithilfe eines Holzkastens überlebten und am Parnaß wieder die Erde betraten⁵⁷. Unter den verschiedenen Gestaltungen des Stoffes ragt Ovid, *Metamorphosen* 1, 260–348⁵⁸ wegen der lebendigen und ausführlichen Schilderung der Umstände der Flut hervor: Menschen suchen Zuflucht auf Bergen oder in Booten, Robben lagern auf Wiesen, auf denen sonst Ziegen grasten, Fische und Delphine beleben die überschwemmten Wälder, während die Landtiere in den Fluten umkommen und der Vogel, der keinen Ruheplatz mehr findet, erschläft.

Eine menschlich anrührende Darstellung des Naturereignisses Sintflut, vergleichbar der islamischen Überlieferung von der Kindesmutter oder der Schilderung Ovids, zeigt eines der Fresken von der Hand *M i c h e l a n g e l o* Buonarrotis an der Decke der Sixtinischen Kapelle: Menschen steigen auf der Flucht vor der Flut mit ihren Angehörigen auf Berge, andere suchen sich auf die schon schwimmende Arche zu retten oder in ein bald überladenes Boot zu klettern.

Dieses Bild Michelangelos möge die von mir angeführten Schilderungen der Sintflut als Naturereignis abschließen.

⁵⁶ So im Geschichtswerk; im Korankommentar: ..., bis sie ...

⁵⁷ Vgl. W. v. SODEN, „Sintflut“, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 6,50; GIAN ANDREA CADUFF, *Antike Sintflutsagen* (Hypomnemata, Heft 82), Göttingen 1986, 75, 113, 122 f., 129–32, 200–05.

⁵⁸ Übersetzt und herausgegeben von HERMANN BREITENBACH, Reclams Universal-Bibliothek 356 8, Stuttgart 1990, 32–36.

DER KEILSCHRIFTLICHE BESCHWÖRUNGSTEXT AUS URUK UND DIE MANDÄISCHE PHRASEOLOGIE

VON
RUDOLF MACUCH

Als ich mich im Sommer 1959 nach dem Abschluß des Manuskriptes des zusammen mit Lady E. S. Drower kompilierten *A Mandaic Dictionary* (Oxford 1963) (= *MD*) mit dem keilschriftlichen Beschwörungstext in aramäischer Sprache aus Uruk¹ befaßte, war ich nicht nur über dessen phonetische und morphologische Entsprechungen mit dem Mandäischen erstaunt, sondern hatte auch den starken Eindruck, eine vollständige mandäische Version in Lady Drowers umfangreicher Sammlung magischer Texte gelesen zu haben. Lady Drower, die ich aus Teheran brieflich gebeten hatte, diesen Text wiederzufinden, war aber nicht imstande, ihn zu identifizieren, so daß ich auf eine Gelegenheit warten mußte, ihn in ihrer Sammlung in der Bodleian Library zu suchen².

Im Sommer 1969 unternahm ich eine kurze Reise nach Oxford, wo ich einen Nachmittag in der Bodleian Library mit dem Durchsehen der längsten aus zehn umfangreichen Phylakterien bestehenden magischen Rolle, Ms. Drower Nr. 43, verbrachte, den gesuchten Text aber nicht gefunden

¹ Erstveröffentlichung: F. THUREAU-DANGIN, *Tablettes d'Uruk*, Textes cunéiformes (Louvre), VI, 1922, Text 58. Weitere Bearbeitungen: EBELING, Ein Beschwörungstext in aramäisch-akkadischer Mischsprache, in: *Berliner Beiträge zur Keilschriftforschung*, II, 2, Berlin 1925; G. R. DRIVER, An Aramaic Incantation in the Cuneiform Script, in: *AfO* III, 1926, S. 47–53; JENSEN, *Der aramäische Beschwörungstext in spätbabylonischer Keilschrift*, Marburg 1926; vgl. auch BOSTRUP, „Aramäische Ritualtexte in Keilschrift“, in: *AcO* V, 1927, S. 257–301; C. H. GORDON, „The Aramaic Incantation in Cuneiform“, in: *AfO*, 1938, S. 105–117.

² R. MACUCH, „Der gegenwärtige Stand der Mandäerforschung und ihre Aufgaben“, in: *OLZ* LXIII 1/2, 1968 (Sp. 6–14), Sp. 13 A.2.



habe. Auf die Durchsicht weiteren magischen Materials³ mußte ich wegen der Kürze meines Aufenthalts in Oxford verzichten. Für die Rekonstruktion des z.T. lückenhaften keilschriftlichen Textes wäre zwar das Wiederauffinden seiner genauen mandäischen Entsprechung von allergrößter Bedeutung; für den Nachweis der Identität seiner Sprache mit dem älteren Mandäisch ist es aber weniger wichtig, weil nicht nur seine sprachlichen Elemente, sondern auch seine Idiomatik, die gesamte Phraseologie und die magisch-mythisch religiöse Ideologie als *membra disiecta* in der ganzen, nicht nur magischen, sondern auch religiösen Literatur der Mandäer anzutreffen sind. Die Sprache dieses wichtigen Dokuments ist nicht nur eine Vorstufe des Mandäischen, sondern schon in allen idiomatischen und phraseologischen Details das Mandäische selbst, das in dieser südbabylonisch-aramäischen κοινή fest verwurzelt ist und in dem sie mehr oder weniger bis auf den heutigen Tag fortlebt.

Jensen⁴ hatte recht: „Der Text bietet im allgemeinen reines, auch lautlich korrektes Aramäisch“, und der letzte Bearbeiter des Dokuments, Gordon, hatte ebenfalls recht: „This dialect was hardly limited to Erech (= Uruk = Warka)“, aber seinem Nachsatz: „but we are not in a position to say whether it was typical of Babylonia“⁵ darf ich nicht ohne weiteres zustimmen. Obwohl man nach einem Dokument von 42 Zeilen in einer komplizierten Schrift, die für das Aramäische nicht geschaffen wurde, schwer einen gesprochenen Dialekt in vollem Umfang beurteilen kann, sind alle in diesen Zeilen enthaltenen sprachlichen Phänomene aus dem Babylonischen Aramäisch (BA) bekannt und im Mandäischen deutlich belegt. Gordon selbst hat auf mehrere Entsprechungen mit dem Mandäischen hingewiesen, weitere lassen sich leicht – die meisten schon einfach aufgrund von Zitaten im MD – nachweisen.

Um den ganzen Text nicht wiederholen zu müssen, verweise ich auf Gordons Veröffentlichung, die die beste bisherige Bearbeitung des Zaubertextes darstellt, und von dessen Übersetzung ich auch nur selten abweiche. Anstelle seiner Umschrift des aramäischen Textes mit hebräischen Buchstaben setze ich ihn in die im MD und in meinem *Handbook of Classical and Modern Mandaic* (= *HCMM*) eingeführte mechanische Umschrift des Mandäischen mit lateinischen Buchstaben um, um dadurch unmittelbaren Vergleich mit den beiden angegebenen Werken zu erleichtern.

³ Siehe *MD*, S. IX, unter DC (= Drower's Collection), Nr. 12, 18, 20, 23, 33, 45 und 46, die jedoch meistens aus späten Hss. bestehen.

⁴ L.c. (Fn. 1), S. 1, zitiert bei GORDON, l.c. 1.

⁵ L.c., S. 2, § 2.

(1) *na-šá-a-a-tú ki-ṭa-ri mi-in ig-ga-ri = nšit giṭar mn ...* „Ich nahm (einen) Knoten vom Dach (?)“, cf. *MD* 307a: NŠA II „to collect, gather“, 89b f.: *giṭra* „bond, knot, tie“. Das letzte Wort ist etwas problematisch, weil es im Aramäischen homographisch und deshalb zweideutig ist. Gordon faßt es zwar entsprechend der keilschriftlichen Form mit doppeltem *g* wohl richtig als *iggār(a)* „Dach“ auf: „The *'iggâr* (1) is possibly to be compared with *bar 'iggârâ*, a kind of demon figuring in the bowls ..., though the relationship is not completely clear“⁶. Dagegen könnte man aber Dreifaches einwenden: (1) Nicht nur ist an dieser Stelle die Verbindung zu den „lunatics“ oder „lunatic demons“ unklar, sondern auch (2) heißt „Dach“ im Mandäischen (nur im Pl. belegt) *ṅgaria* und ein „Lunatiker“ *br ṅgaria* (*MD* 353a); darüber hinaus (3) würde eine Ableitung von AGR II (*MD* 6a), nämlich *agar(a) I* „tie, bond, fastening“ (*MD* 5b) in diesem Zusammenhang einen besseren Sinn ergeben, also etwa: „Ich nahm Knoten von dem Bündel“ od. ä., zumal das folgende Wort (Z. 2) (*a*)*ḥ-ḥu* allzu unsicher ist, um es mit aram. *'ā*^c „Holz“ zu identifizieren. Weiterhin wird gerade dieses *agar(a) I* gern in Beschwörungstexten gebraucht, vgl. nur die im *MD* s.v. zitierten Beispiele: *uagar d-rišaia (u)mharšaia*⁷ „and a bond of a chief sorcerer“, and *usidma uagara llišania (-iḥ)* „and a lock and fastening on his tongue“. Das letztere Beispiel ist gerade deshalb besonders interessant, weil nicht nur in der folgenden Z. 3, sondern auch weiter, Z. 21 und 33, vom Fesseln der Zunge geredet wird. Den keilschriftlichen Text kann man freilich nicht emendieren, und sein geminiertes *g*, das die Mandäer in *ng* hätten dissimilieren müssen, ist deutlich. Dies mag natürlich für die ursprüngliche Auffassung des Textes weniger wichtig sein als für die spätere mandäische. Sicher ist nur, daß die Mandäer für „Dach“ bzw. Pl. „Dächer“ nur das Wort *engārī* und für das „Fesseln“ (neben Wörtern von anderen Wurzeln) nur *ag(g)ār(a)* kannten. Das *n*-Infix war aber offensichtlich in dieser älteren aram. *κοινή* noch nicht so verbreitet (oder mindestens graphisch noch nicht zum Ausdruck gebracht) wie später im Mandäischen (vgl. Z. 16).

(2) ... [*š*]*tq mi-in si-ip-pa di-ababa = šad/iq/k (?) mn sipa q-ababa* „Schweigend von der Türschwelle“. Das erste Wort ist zwar fraglich, aber die Ergänzung des ersten Buchstabens ist sinngemäß. Die folgende Genitivkonstruktion „Türschwelle“ ist in den mandäischen magischen Texten

⁶ L.c., S. 109, § 13, with reference to his „Aramaic and Mandaic Magical Bowls“, in: *ArO* 9 (1937, S. 84–106), S. 85 ob.

⁷ Die Klammer im *MD* stammt von mir.

und sogar im *Ginza* mehrfach belegt, see *MD* 329a s.v. *sipa* 3, und eine Femininform im St. cs. *sefte bāba* „Türschwelle“ (wörtlich „Lippe der Tür“) wird bis auf den heutigen Tag gebraucht⁸. Die Form des letzteren mit prosthetischem Vokal ist zwar im Mandäischen weniger üblich als im Talmudischen⁹; wie tief sie aber im Sprachbewußtsein der Mandäer liegt, wird noch immer durch die konsequente Aussprache *bāba* mit zwei spirantisierten *b* (was beim ersten deutlich auf das Aufgeben des überflüssigen prosthet. Vokals hinweist) eindeutig bewiesen¹⁰.

(3) [*a*]h-*hi-te-e ti-ḥu-ú-tú li-iš-šá-ni'* = *ahitth* (*a*)*tutia lišania*/h „Ich brachte ihn (: den Knoten) unter m/seine Zunge.“ *Aheṭtī* ist ein klares Af. von NHT mit elidiertem ersten Radikal. Obwohl später auch Formen mit dessen Wiederherstellung auftauchen (vgl. *anhith*, *MD* 292b s.v. NHT Af., *Neumand. Chrest.*, S. 238)¹¹, ist dies die bessere und der keilschriftlichen genau entsprechende Form.

Die Form *ahitth* ist im klassischen Mandäisch sehr gut belegt und kommt schon in mythologischen Texten mit der Bedeutung des Schutzes gegen böse Mächte und ihrer Überwindung vor. So z.B. im fünften Buch des Rechten *Ginza* (*Ginza yamīna*: *Gy*) im ersten Stück von Hībel-Zīwas, bzw. Hībel-Yāwars Höllenfahrt (V, 1) sagt Yāwar, nach dem er den Herrn der Finsternis seiner Krone beraubt hat: *ubšuba lbušia ahitth* „und ich legte sie unter sieben Gewänder“ (*Gy* 164:8); in poetisch-legendärem Stück von der Errettung der Mandäer aus der Hand der Rūha und ihrer sieben Söhne (: der Planeten) in Jerusalem sagt der Erretter, Anoš-Uthra: *ahitta lmiriai biardna šbata* „Ich brachte Mirjai hinunter, im Jordan taufte ich sie“ (*Gy* 332:3). In magischen Texten ist die Bedeutung der „Sicherstellung“ durch

⁸ Siehe R. MACUCH, *Neumandäische Chrestomathie* (1989), S. 241 s.v. *sefta* zum ersteren und S. 201 s.v. *bāba* zum letzteren.

⁹ Vgl. GORDON, l.c., S. 106 A.8.

¹⁰ Siehe dazu meine Ausführungen in der grammatischen Skizze zu *Neumand. Chrest.*, p. 38, § 10.2. Ich darf hinzufügen, daß mein mand. Gewährsmann, Scheich Sälem Čoḥeili aus Ahwāz, den ich den ganzen Monat November 1990 in Berlin zu Gast hatte, darüber sehr verärgert war, daß irakisch-mand. Priester, bei denen dadurch, daß sie nicht mehr Mandäisch sprechen, das echte Sprachgefühl abhanden gekommen ist, das Schriftbild *baba* mechanisch mit zwei harten *b* lesen. Für einen, der seit seiner Kindheit gewöhnt ist, Mandäisch zu sprechen, muß es natürlich ärgerlich sein, solche Aussprache zu hören.

¹¹ Trotz der Popularität des *n*-Infixes im Mandäischen halte ich jetzt die fakultative nachklassische und ausschließliche *neumand.* Form *anhīti* mit A. SPITALER (*Indogerm. Forschungen*, LXI, 1954, S. 263 A. 10) für analogische Bildungen nach dem Pf. Pe. Hiermit möchte ich meine frühere Meinung (*HCMM*, S. XLIX) korrigieren, vgl. zum Problem meine Ausführungen in *Neumand. Chrest.*, S. 21–25, und *Maarav*, 5–6/1990 (= *Sopher Mahir: Northwest Semitic Studies presented to Stanislav Segert*), S. 232–237.

Hinunterbringung viel deutlicher. Die Zauberschalen wurden unter der Schwelle begraben, um den bösen Geistern den Eintritt ins Haus zu verunmöglichen¹², was gleichzeitig erklärt, warum die Türschwelle (Z. 2) in den Zaubertexten eine so wichtige Rolle spielt. Während es sich in mythologisch-legendären Texten um eine symbolische Hinunterbringung handelt, drückt in magischen Texten das Af. von NHT eine konkrete Bed. v. „Unterwerfung, Bindung, Fesselung“ aus, die dieser Stamm von Anfang an gehabt hat. Deshalb kann man auf ihn in der magischen Literatur nicht verzichten.

Obwohl in dieser Wurzel der ursprüngliche Laryngal *h*, wenn auch nur abgeschwächt zu *h*, verblieben ist, ist er in der folgenden Präposition *ti-ḥu-ú-tú* JA *tʰōt* im Mand. (*a*)*tut(ia)* > Neumand. *tūt* restlos geschwunden.

Bei dem folgenden *li-iš-ša-ni-*' gibt es zwei Lesungsmöglichkeiten: (1) entsprechend dem mand. *lišanai* „meine Zunge“ und (2) *lišan(i)h* „seine Zunge“. Da die keilschriftliche Form der ersteren augenscheinlich näher steht, hat sich Gordon für diese entschieden: „[I] put it under my tongue“, obwohl die letztere: „Ich legte ihn (d.h. den Fesselungsknoten) unter seine (d.h. des zu entwaffnenden Feindes) Zunge“ logisch besser paßt. Der Beschwörer wollte wohl mit dem Knoten nicht seine eigene, sondern vielmehr die des zum Schweigen zu bringende Zunge des Feindes fesseln. Was hätte er mit der Verknotung seiner eigenen Zunge (statt der des Feindes) anfangen sollen? Bei undeutlichen graphischen Wiedergaben wird man wohl auch andere logisch näher und phonetisch nicht zu weit abliegende Betrachtungen heranziehen müssen. Eine Schwierigkeit dieser Auffassung besteht nur darin, daß das Hineintreten in das Haus des Feindes erst in der nächsten Zeile (4) angesagt wird. Es handelt sich hier aber wohl eher um imaginäre, symbolische als um konkrete Handlungen, deren normale Reihenfolge von primärer Wichtigkeit wäre. Dadurch, daß der schweigend schleichende Magier die Zunge des Feindes schon an der Türschwelle hätte fesseln und ihn dadurch unschädlich machen können, hätte die Wirkung seiner magischen Praktiken nur erhöht werden können.

(4) *ḥa-al-li-tú al ba-a-a ma-li-e mi-il-in-ni* = *alit ʿl bi(t)* „Ich trat in das Haus des (/meines) Gegners (?) hinein“. Mit dieser Phrase läßt sich *prima facie* im Mandäischen weniger anfangen als im benachbarten

¹² Cf. CL. HUART in: J. DE MORGAN, *Mission scientifique en Perse* (abgekürzt: Morg.) V, p. XI: „Les renseignements qui ont été fournis verbalement par ces Arabes ont permis d'établir, que ces coupes se trouvent généralement dans la terre, renversées sens dessus, le creux en bas; ... ce sont des sortes de prisons destinées à retenir les mauvais génies ...“.

Babylonisch-Talmudischen Aramäisch (BTA), wo nicht nur die Apokope des radikalen *t* von *byt* im St. cs. öfter vorkommt, sondern auch die Phrase *mmly myly ʿlwy* „they speak against me“ (*Qiddūšīn* 50a)¹³ wörtlich belegt ist. Obwohl sich dieser Satz im Mandäischen nicht so leicht nachweisen läßt wie im BTA, ist er doch auch im ersteren gut möglich. Denn das Mandäische hat mehr als die eine Zusammensetzung mit *bi*, die Nöldeke bekannt war¹⁴, und mindestens zwei von ihnen, nämlich *bemanda* „Kult-hütte“ und *berīḥa* „Kohlenbecken“, sind in der mand. Kultsprache bis auf den heutigen Tag erhalten geblieben¹⁵. Man darf sie also aufgrund von wenigen literarischen Belegen nicht ausschließen. Weiterhin ist zwar die Entsprechung von *ma-li-e mi-il-in-ni* mit der zitierten talmudischen Phrase sehr bemerkenswert, aber ganz genau ist sie nicht. Ein pass. Pt. *mlia* (*MD* 272b s.v. MLA I) „voll von“ und *milia* (*MD* 267a s.v. *milia* 2) „Worte → feindliches Gerede“ würde nicht nur dem keilschriftlichen Text besser entsprechen, sondern auch einen passenden Sinn ergeben.

(5) *pa-tu-ú-ri a-si-ir li-iš-šá-an : ag-gan-nu* (6) *ma-zi-ga-ʿ mi-ir-ra-ʿ : ma-aḥ-zi-ia di-ʿ* (7) *ḥa-za-ú-ni-ʿ ba-a-a ma-li-e mi-il-in-ni šá-ti-iq* = (5) *patur asir lišan : agana* (6) *mziga mira : mihzia d-* (7) *hiziun bi(t) mlia milia* (*/n*) *šatiq* „Die zungenbindende Platte, die Mischschale von Gift, sobald sie mich sahen, schwieg das Haus des Gegners“. Einfacher Vergleich der Wörter und Phrasen dieser Zeilen mit dem *MD* wird ihre Wichtigkeit für die magische Phraseologie genügend erleuchten: *patura d-zma trišlun* „a dish of blood is set before them“ (366a: 14); ASR „to bind, secure, fetter“ (29b unt.); *lišana* „tongue“ (237a, wo zahlreiche Referenzen aus Zaubertexten hinzugefügt werden könnten); *agania d-rugza mzigan bzmahun milian* „vessels of wrath mixed with their blood are filled“, *agania d-zma mlʿian* „bowls full of blood“ (5b s.v. *agania*, cf. also *mziga* 1, 264a); *mirta* „venom, poison“ (270a-b); das sehr häufige *mihzia d-hiziun* (139a: 11, 17, vgl. auch *Ginza smala* [*Gs*] 88:6 u.ö.) ist genau dieselbe Phrase wie im keilschriftlichen Text, worauf schon Gordon¹⁶ aufmerksam gemacht hat. In Zaubertexten kommt auch *mahuzia d-hiziun* vor, wo aber der Infinitiv von HZY wohl erst sekundär an das im nachklassischen Mandäische häufige *mahuza* „town“ (*MD* 240a) angeglichen wurde, was nur beweist, daß die

¹³ Eine sehr plausible Beobachtung von J.N. Epstein wurde C.H. Gordon durch H.L. Ginsberg vermittelt, siehe GORDON, l.c., S. 106 A. 4, vgl. JASTROW, *Dictionary*, S. 792b s.v. *mʿlal* II, Pa.

¹⁴ NÖLDEKE, *Mand. Gr.*, S. 183:17.

¹⁵ MACUCH, *HCMM*, S. 203:15–26.

¹⁶ L.c., S. 106 A. 4.

Mandäer schon lange mit den Phrasen dieses Textes experimentiert haben mußten, bis ihnen der Inf. abs. unverständlich geworden ist und sie ihn durch ein phonetisch naheliegendes konkretes Nomen ersetzt haben.

In Z. 8–9 werden die Begriffe „die zungenbindende Platte“ und „die Mischschale von Gift“ (5f.) wiederholt. Im Gegensatz zu Gordon sehe ich in ihnen keine Genitivkonstruktionen (: „the table of him who ties the tongue and the bowl of her who mixes poison“). Die Partizipien *asir* (m.) und *mziga* (w.) kongruieren einfach mit den Namen *patur(a)* (m.) und *agana* (w.) und sind keine *nomina recta* menschlicher Wesen männlichen und weiblichen Geschlechts. Dem *Gs* 30:21: *unaksia anqia umazga agania* „(diejenigen), die Schafe schlachten (m.), und die Becken mischen (w.)“ zufolge könnte man zwar vermuten, daß das erstere eine Aufgabe der Weiber war; aber die häufigere Konstruktion *agania ... mzigan* „die Becher sind ... gemischt“ (*MD* 5b s.v. *agania*) empfiehlt wohl kaum eine solche Auffassung unseres Textes. Es wird sich an dieser Stelle eher um ein pass. Pt. *mziga*, als um ein akt. *mazga* handeln, was auch lautlich wegen des *zi* von *ma-zi-ga-* besser entspricht. Die primitive Vorstellung des Autors des Zaubertextes kann zwar dadurch nicht endgültig geklärt werden, so sieht sie aber vom Standpunkt des Mandäischen her aus.

Beiden erwähnten Phrasen als Satzsubjekten folgt je ein Verbalprädikat im Reflexivstamm: Die zungenbindende Platte wurde „umgestürzt“ *it-ka-pi*, und das Mischbecken von Gift wurde „ausgegossen“ *it-ta-ši-dat*. Zum ersteren vgl. Etp. und Etpa. v. KUP = KPY = KPP I, *MD* 208b. Dieses schwache Verb wandert zwischen den drei angegebenen Verbalclassen. Obwohl seine beiden belegten Reflexivstämme meistens von med. gem. gebildet wurden, ist auch mindestens eine Form von III y belegt. Der Gebrauch von Formen einer oder anderer Verbalklasse war also kein Problem. Merkwürdig ist aber, daß alle Belege aus magischen Texten stammen. Zum letzteren, Ettaf. v. AŠD „ausgießen“, zusammengefallen mit ŠDY I „auswerfen“, siehe *MD* 40a und 449b Ettaf. Auch dies ist eine häufige Form in mand. Zaubertexten, aus denen sie wahrscheinlich auch in den *Ginza* eingedrungen ist. Der Reihe von Synonymen: *bakia alia umitašida* „sie weint, jammert und ergießt sich (in Tränen)“ *Gs* 74:23, 99:5, vgl. *Gy* 232:5 (mask. Pl.) entspricht *bakia aliia umitšad* (mask. Sg.) der Lidzbarskischen Bleirolle, Z. 43¹⁷, wo die Form noch nicht ganz deutlich plene geschrieben wurde, aber nur *mittašad* ausgesprochen werden konnte.

¹⁷ M. LIDZBARSKI, „Ein mandäisches Amulett“, in: *Florilegium Melchior de Vogüé*, S. 350–373.

Sie ist also ähnlich wie die keilschriftliche, die genau der mand. Plene-Schreibung entspricht, kein ³Itpa^cil, für welches Gordon sie (l.c. 115) halten wollte, denn das Etpe/a. von diesem Verb ist mehrfach deutlich mit der bei den I sibilantis üblichen Metathese des Dentals mit dem Zischlaut belegt: ^cštid, ništi/ad u.ä. (MD 40a). Diese Stämme wurden wohl erst später nach dem Zusammenfall von AŠD mit ŠDY gebildet. Das keilschriftliche Ettafal *it-ta-ši-da-at* beweist eindeutig, daß der sowohl aus den Zaubertexten als auch aus der älteren Literatur bekannte mandäische Gebrauch dieses Stammes (*ettašad, ettašīdat* usw.) sehr altertümlich ist.

(10) *a-na-' za-ki-it ú-ma-' a-[n]a-' za-ka-a-a ba|ma-a-a(-tu?) = ana z(a)kit uana zakaia bai(ta)* „Ich habe gesiegt und ich bin der Siegreiche des Hauses (?“ Dies sind zweifellos zwei sehr bekannte mand. Phrasen: *ana zkit* ἐγὼ νενίκηκα (Joh. 16:33) bekannt nicht nur aus der Literatur (GS 131:12 u.ö.), sondern auch aus den magischen Texten (siehe MD 168 s.v. ZKA, bes. Idioms). Die zweite Phrase erinnert sehr stark an die äußerst häufige mand. Abschlußformel *uhiia zakin* „und das Leben ist siegreich“, auf die auch Gordon (l.c. 109: paen.) richtig hingewiesen hat. Das letzte Wort der Zeile ist zwar nicht ganz sicher, aber was anderes könnte es – auch dem Kontext zufolge – sein als das gemeinsemitische Wort für „Haus“?

(11) *qu-da-am ra-[a]b-ra-bi-e ú-ma' [d]i-da-di-e = qudam rurbia udirqia* „vor den Großen und Kleinen“. Wir befinden uns mehr und mehr auf festem mandäischem Boden. Beide durch Reduplikation und Dissimilation von ursprünglich zweiradikaligen Wurzeln zustande gekommenen vierradikaligen und sehr oft nebeneinander gebrauchten Nomina für „groß und klein“ sind für die mand. Literatur so typisch (siehe MD s.vv.), daß man sie auf den ersten Blick erkennen muß. Die Dissimilation von *rurbia* < *rab-rabi/e und *dirqia* < *daq-daqi/e (vgl. *rurbia udirqia* Morg. 201: ult. u.ö.) ist zwar in unserem keilschriftl. Dokument noch nicht erkennbar, und das letztere differiert von der vollständigen mand. Form so weit, daß Gordon in seinem „Vocabulary“ (l.c. 116) eine Etymologie aus Not vorgeschlagen hat: „they of breasts, sucklings, children“. Dies wird angesichts der klaren mand. Ableitung von *dirqia*, die sich an das Modell von *rurbia* etymologisch sowie sinngemäß anschließt, kaum möglich sein, auch wenn die keilschriftl. Form den späteren (?) mand. Lautbestand nur sehr unvollständig wiedergibt. Es wird immer leichter und vielleicht auch richtiger sein, die umständliche, ängstliche keilschriftliche Form des Wortes anzuzweifeln als die einfache und eindeutig mandäische. Leider bringt auch die fast buchstäbliche Wiederholung dieses Textes in Z. 36:

qu-da-am ra-ab-bi-e u{d[a-d]i-e} [d]i-[da-di-e] mit Auslassungen [] und Hinzufügungen { } des Schreibers keine Klarheit über sein Verständnis des Ausdrucks: *rbia* (stets defektiv geschriebenes mand. *rabbī*) ist zwar eine sehr häufige, ursprünglichere Nebenform von *rurbia*, aber mit dem zweiten, sicher verschriebenen Wort für „klein“ läßt sich hier schwer etwas anfangen. Es ist wohl auch hier das aus dem Mandäischen bekannte *dird-gia* gemeint.

(12) *n[i-še]-e u ga-[a]b-ri-e: šù(m)-q[i]ú-ma-' ka-niš-a-a['i-i] =* *ˁnšia ugubria šuqia uknišia* „Weiber und Männer, Märkte und die (in ihnen) Versammelten“ sind wieder deutliche mand. Redewendungen, vgl. *MD* 354a s.v. *ˁnšia* (+ *uˁnšia ugubria* Morg. 201: ult. u.ö.) und *MD* 220a s.v. KNŠ. Dieses Verb hat zwei Bedeutungen: „sammeln“ und „fegen“. In Verbindung mit *šuqia* wird es gewöhnlich mit der letzteren wiedergegeben. Da aber in unserem Text die beiden Worte *šuqia uknišia* mit der Konjunktion „und“ verbunden sind, kann das pass. Pt. Pe. kaum als ein Attribut des vorangehenden *šuqia* gedeutet, sondern muß als ein selbständiges angereichtes Nomen aufgefaßt und entsprechend dem Kontext als „und die (darin) Versammelten“ übersetzt werden (wie es auch Gordon richtig getan hat). Trotzdem ist der Gebrauch der beiden Worte nebeneinander sehr bemerkenswert, vgl. *Gs* 99:5 f., wo beiden auch noch die ob. (unter Z. 9) besprochene, aus heiliger sowie magischer Literatur bekannte Phrase: *bakia alia umitašida* vorangeht, an die sich *ubmanzia šuqia kanšia bmanzia kanšia šuqia* anschließt, d.h.

„sie weint, klagt und ergießt sich (in Tränen)
und mit ihren Haaren die Marktplätze fegt,
mit ihren Haaren fegt sie die Marktplätze“,

und Morg. 199:14 (ein Zaubertext): *miknaš knišia šuqia* „gut gefegt sind die Marktplätze“. Die enge Verbindung der religiösen Phraseologie der Mandäer mit der magischen und ihr Zusammenhang mit der babylonischen Zauberpraxis und ihrer terminologischen Ausdrucksweise ist auf Schritt und Tritt ersichtlich.

Syntagmatisch entspricht die Phrase dem folgenden:

(13) *ta-r[a]-ḥa ú-ma-' [i]a-ti-ib-a-a-'i-i = tara (?) uiat(i)bia* „das Tor und die (darin) Sitzenden“. Das erste, in aram. Dialekten noch übliche Wort (*tarˁā*) wurde im Mand. weitgehend durch *baba* 1 (*MD* 45) verdrängt, so daß es nur in einzigen zweifelhaften Überresten verblieben ist¹⁸.

¹⁸ Vgl. LIDZBARSKI, *Ginza*, S. 481, *MD* 491a s.v. *tar* 1.

Im St. emph. wurde es zu *tira* (MD 486b) umgewandelt, was phonetisch weniger gut entspricht. Ob sich *razia d-tra* eines dunklen und im MD 490a (s.v. *tra*) ungenügend geklärten Textes mit neumand. *rāza al-bāba* „mystery of the door → lock“ (HCMM 509b s.v. *lock*) identifizieren läßt (was sonst naheliegen könnte), wage ich nicht zu entscheiden, weil mir der Text z.Z. nicht zuhänden ist. Hauptsache ist, daß das Wort, wenn auch in phonetisch leicht umgewandelter Form im Mand. vorhanden ist. Zu *iat(i)bia* s. *iatib*, MD 194a:2.

(14) *qu-da-am pi-la-nu mi-in kul ul-la-' = qudam plan mn kl 'ula* „vor dem N.N. von jedem Übel“. Die Phrase ist völlig mandäisch, aber das typischste mandäische und in keinem anderen aram. Dialekt phonetisch genauso entsprechende Wort ist *'ula* „Übel“ (MD 343 s. *'ula* 1)¹⁹.

(15–16) Das erste Wort ist unklar ... *ha-as-si-irta-a ši-l[a-mi']*
 (16) *ha-gi-ir-ta' ri-hu-ti aš-ka-ḥi ḥa-ba-ra-an* (17) *ia-ti-ir[t]a-' ka-ša-ta' qu-ú-mi-ni* (18) *a-ma-ár šá-ṭi-e qu-um ḥa-ri-iš* „armes Weib, sei geheilt (?), (16) Gelähmte, laufe, finde Genossinnen, (17) Reiche Mangelleidende, steh auf! Sprich, Verrückter, steh auf, Taubstummer!“ Obwohl alle Worte und ihre Wurzeln im Mandäischen anzutreffen sind und auch in Zaubertexten oft vorkommen, ist ihre genaue mand. Wiedergabe schwer möglich, weil der keilschrift. Text offensichtlich eine ältere phonetische und morphologische Stufe des BA darstellt. Dies ist durch die Beibehaltung der älteren Fem.-Endung des weibl. Imperativs Sg. *-i* (15 ?, 16 bis, 17) sowie durch **hagirta*, dessen Wurzel im Mand. nur mit *n*-Infix bekannt ist (HNGR, MD 150b, Pe. ist nicht belegt), eindeutig bewiesen. Nur *ka-ša-ta-'* „Mangelleidende (Fem.-Sg.)“ (17) mit regr. Dissimilation der Emphatica entspricht bemerkenswerterweise den Eigentümlichkeiten der mand. Phonetik (siehe AKŞ = KŞA s.vv.).

Im zweiten Teil (19–43) folgende Phrasen des ersteren sind wörtlich wiederholt: 27 = 1, 36 = 11, 37 = 12, 38 = 13, 39 = 14, 40 = 15, 41 = 16, 42 = 17, 43 = 18, nur die einleitenden Zeilen sind neu:

(19) *man-nu ra-gi-zu man-nu mi-it-ra-ag-ga-z(u) = man ragiz uman *mitragaz* „Wer zürnt und ist erzürnt?“ Obwohl Itpa. oder Ittaf. von RGZ nicht belegt ist, kommen ähnliche paronomastische Bildungen von dieser Wurzel vor allem in Zaubertexten sehr oft vor (MD 424a s.v. unter Pa. u. Af.).

¹⁹ Weder ar. *'illat^m* noch Dan. 6:5f. *'illa(h)*, auf die GORDON, l.c. 107 Fn. 15, hinweist und zu denen er richtig bemerkt: „The disparity of vowels precludes the certainty of etymology but the sense in any case is fixed by the context“, kann mit dieser phonetisch einwandfrei entsprechenden mand. Form konkurrieren.



(20) *man-nu la-bi-iš šá-am-lat ru-ga-zi(e)*, wofür mand. nur *man labiš lbuš rugza/h* „Wer zieht das Kleid des Zornes an?“ möglich wäre.

(21) *iš-šá-' ba-' pu-um-mi-e: ha-la-ki-e t[i-ḥu-ú-tu]: ... liš-šá-ni-e = ša[ta] bpumḥ, ḥqiatut lišanḥ* „Feuer ist in seinem Mund, Egel unter seiner Zunge“. Zu dem typisch mand. ḥqia s. MD 351b s.v.

(22) *pi-la-nu ba-ri pi-la-' = plan br planita* „N.N., Sohn der N.N.“, MD 373 s.v. *plan*. Das abnormale *pi-la-'* ist wohl nichts anderes als verkürztes *planita*²⁰.

(23–25 Wiederholung von 19–21).

(26) *a-na ha-ki-mi ṭb-li-e ia-li-di? (...)* = *ana hakim ḥblia *ialid (?)* ... „Ich bin Meister (= Arzt?) der Trauerklagen, Erzeuger (?) von...“.

Rückseite.

(27 = 1).

(28) *mi-ḥa-áš-še-e mi-in ba/ma-a-a-tú? (...)*. Zum ersten Wort (Gordon: „paining him“ or „pains“) vgl. MD 138a s.v. HUŠ, HŠŠ und 240b s.v. *mahšin*. Zum letzten s.o. Z. 10 Etwa: „Schmerzen von seinem Haus (?)“.

(29) *ḥa-al-li-tú al pi-la-nu di-l(a-'...)* = *alit ḥl plan adla* ... „Ich kam herein (vgl. Z. 4) zu N.N. bevor ...“ (od. *ḥ-la* ... „damit nicht ...“).

(30) *áš-lāḥ-te-e šá-am-lat r[u]-ga-z[a]- <a > -a-'i-[i] = ašlith lbuš* (s. Z. 20) *rugzh* „Ich zog ihm sein Zorneskleid aus“, vgl. MD 467a s. ŠLA III Af.

(31) *[a]l-b-iš-te-e šá-am-lat š[a]l-ma-a-'[i-i] = albištḥ lbuš* (s. Z. 20) *šlama* „bekleidete ihn mit Friedenskleid“.

(32) *na-šá-a-a-tú iš-ša mi-in pum-[mi-e] = nšit* (Z. 1) *ša[ta] mn pumḥ* „Ich holte Feuer aus seinem Mund heraus“ (vgl. Z. 21, 24).

(33) *ú-ma-' ḥa-la-ki-ni m[i-i]n ti-ḥu-ú-tú [liš-šá-ni-e] = uḥqia mn tut lišanḥ* „und Egel von unter seiner Zunge“ (vgl. Z. 25).

(34–35) *ṭa-ba-ti-ia mi-in-ni pu-[u]m-mi-e (u-ma) bi-'i-šá-ti-ia mi-in šá-(t)e-e l[i...]* = *ṭabatia mn pumḥ ubišatia mn šatḥ l-* ... „meine guten Dinge aus seinem Mund und meine schlechten Dinge aus seinem Arsch...“.

(36–43 = 11–18).

²⁰ Hiermit erübrigt sich GORDONS (l.c., S. 113, § 57) Erklärung durch ar. *fulat*“. Zum Gebrauch des Mutternamens in Amuletten vgl. GORDON, l.c. 109, § 13, und ausführlicher MACUCH, „Altmandäische Bleirollen, I. Teil“, in: F. ALTHEIM – R. STIEHL, *Die Araber in der Alten Welt*, IV, S. 149 f.



Obwohl der keilschriftliche Text von Uruk offensichtlich eine ältere Stufe des BA darstellt als das Mandäische (vgl. das absolute Fehlen des im letzteren so populären *n*-Infixes, Z. 1, 16, 41, den häufigen Gebrauch des St. abs. anstelle des mand. St. emph., Gebrauch der älteren, im Mand. geschwundenen Fem.-Endung des Imperativs, Z. 15–17, 40–42, und einige geringere Unterschiede, die z.T. einfach orthographischer Art sein können, z.B. das Ausbleiben der regr. Dissimilation in *ra-(a)b-ra-bi-e* = mand. *rurbia* u.ä.), beweist doch unser Vergleich eindeutig, daß in allem Wesentlichen beide ein- und dieselbe Sprache sprechen. Der einzige lexikalische Unterschied ist *šamlat* „Kleid“ (Z. 20, 30, 31), das im Mand. durch *lbuš* verdrängt wurde. Nicht aber nur das ganze übrige Vokabular ist schon ganz und gar mandäisch, sondern auch die ganze Idiomatik und Phraseologie des Textes ist in ihren typischsten Bestandteilen im Mandäischen, und zwar nicht nur in seiner magischen, sondern auch religiösen Literatur unverkennbar.

Leider ist der keilschriftliche aram. Beschwörungstext von Uruk der einzige seiner Art, der uns bisher bekannt ist. Deshalb wäre das Auffinden seiner mand. Parallele für die Klärung seiner offenen Probleme äußerst wichtig. Ich glaube aber nicht mehr, daß es noch möglich wäre. Der Text spricht zwar eine so eindeutig mandäische Sprache, daß ein Mandaist, der mit der gesamten mand. Literatur vertraut ist, unbedingt den Eindruck gewinnen muß, ihn schon gelesen zu haben, weil sich seine Phrasen in allen möglichen mand. Texten wiederholen. Die Möglichkeit seiner vollständigen Wiederauffindung in einem einzigen mand. Text wird aber wohl nur eine Illusion sein. Es gab wohl keinen Schreiber, der in Keilschrift alle uns aus der umfangreichen magischen Literatur der Mandäer bekannten Texte hätte aufschreiben können. Unter allen östlichen Aramäern (babylonischen Juden und syro-aramäischen Christen) waren die Mandäer die besten, die sich dieses babylonische Erbe angeeignet, es vermehrt und letzten Endes auch in ihre theologische Literatur – trotz aller Wachsamkeit der naṣoräischen Theologen – eingeführt haben.

Für das Mandäische selbst ist aber dieser Text eine Bestätigung seines Zusammenwachsens mit den spätbabylonischen, von den Aramäern der Seleukidenzeit übernommenen magisch-religiösen Traditionen, die ihre Schriften beider erwähnten Arten sowohl ideologisch als auch sprachlich durchdrungen haben. Wichtiger als die Aufdeckung einer erwünschten genauen mand. Parallele zu unserem Uruk-Text wären archäologische Entdeckungen von keilschriftlichen aram. Texten, die uns weitere Vergleiche mit der mand. Ideologie und Phraseologie ermöglichen würden. Auch diese Hoffnung braucht nicht aufgegeben zu werden.

Es ist mir eine Ehre, diesen Beitrag einem hervorragenden deutschen Semitisten, Herrn Kollegen Ewald Wagner, der sich sowohl durch seine erstklassigen wissenschaftlichen Veröffentlichungen als auch durch langjährige Tätigkeit als Herausgeber der *AKM* und *ZDMG* um die Orientalistik im allgemeinen und um die Semitistik und Arabistik im besonderen verdient hat, zu seinem 65. Geburtstag zu widmen. Mögen ihm noch viele Jahre fruchtbarer wissenschaftlicher Tätigkeit gegönnt werden.



ABRISS DER GESCHICHTE DER PERSISCHEN KIRCHE

VON
ESTIPHAN PANOUSI

DIE PARTHISCHE PERIODE ALS HINTERGRUND FÜR DIE PERSISCHE KIRCHE¹

Mangels historischer Dokumente aus erster Hand gibt es allerlei Auslegungen und Vermutungen bezüglich dieser parthischen Periode, die allgemein als die hellenistische Periode bezeichnet wird. Eins muß aber gleich am Anfang betont werden, daß es nämlich trotz der Präsenz der griechischsprechenden Kolonien und Gemeinden auf dem parthischen Gebiet, der *κατοικία*, nur ganz wenige griechische Lehnwörter in der mittelpersischen Sprache gibt². Statt einer Hellenisierung Irans scheint sich umgekehrt eine Iranisierung des Westens durchgesetzt zu haben, man denke nur an den Mithraismus und an iranische Einflüsse auf die gräko-römische Philosophie und Religion usw³.

¹ **‘édtá pársáyâtá* > *‘éttá* (ns. *‘éta*) *pársáyâtá*.

² „Die Partherzeit ist eine Zeit geistigen Austausches zwischen West und Ost. Wenn wir auch in diesem Fall die sprachlichen Phänomene achten, sehen wir, daß die Zahl der iranischen Lehnwörter in den semitischen Sprachen des Vorderen Orients sich noch vergrößert hat, während ein in entgegengesetzter Richtung gehender Einfluß von entsprechendem Umfang gar nicht feststellbar ist. Erstaunlich gering ist auch die Zahl der griechischen Lehnwörter in der parthischen oder mittelpersischen Sprache. Diese Beobachtungen zeigen deutlich, daß der geistige Einfluß von Iran nach Westen, und nicht umgekehrt, gegangen ist. Sie werden übrigens durch allerlei andere Feststellungen bestätigt“. G. WIDENGREN, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln-Opladen 1960, S. 23.

³ Vgl. S. PÈTREMONT, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947, siehe die Bibliographie; A. PEARSON, *A Bibliography of Pre-Islamic Persia*, Mansell 1975, S. 149 ff. Weitere Bibliographie in meinen Artikeln: E. PANOUSI, „L’origine de la notion de participation chez Zoroastre et chez Platon“, in *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben, Festschrift für Franz Altheim zum 6.10. 1969*, Bd. I, Berlin 1969, SS. 91–114; und E. PANOUSI, „La théosophie iranienne source d’Avicenne?“, in *Revue Philosophique de Louvain*, 1968 (66), 239–266.



Das Christentum scheint sich anfangs bemüht zu haben, zunächst die Juden zu missionieren und erst danach die Nichtjuden. Daher hat es keine der beiden Weltsprachen von damals, nämlich das Lateinische des Römischen Reichs und das Mittelpersische des parthischen Reichs verwendet, sondern es hat zwei Sprachen, das Griechische und das Aramäische, benutzt, die bei den Juden im Westen und im Osten die hebräische Sprache zurückgedrängt und letztlich ersetzt hatten⁴.

Überall waren die Juden die ersten, die zum Christentum übertraten – so auch in Persien, wo sie vor allem in der Osrhoene (aus iran. *khusraw*⁵), in Syrien, Mesopotamien, Parthien, Adiabene, Babylonien, Susa, Nahavand, Ecbatana, Isfahan und Fars⁶ selbsthaft wurden.

Nach den griechisch- bzw. aramäischsprechenden Juden bildeten die ebenfalls griechisch- bzw. aramäischsprechenden Nichtjuden die erste Welle der Bekehrung zum Christentum. Danach kamen Völker mit anderen Sprachen wie Lateinisch und Persisch. Die konvertierten Juden nahmen an den Bibelübersetzungen ins Aramäische teil, Übersetzungen, die zur syrischen *mappaqtâ p'ešittâ* im 2. Jh. führten⁷.

Die ersten Christen im Iran wurden *tarisâ* (np. *tarsâ*) genannt⁸. Das Wort bedeutet „der Gottesfürchtige“. So wurden scheinbar auch die ersten konvertierten Juden in Palästina als Gottesfürchtige bezeichnet⁹.

Viele Autoren, die sich mit dem Frühchristentum in Iran befassen, benutzen in ihren Arbeiten sowohl legendäre als auch historische Quellen. Hier seien aus der Fülle des Materials einige Beispiele zusammengestellt:

1. Die drei persischen Magier im Evangelium des Matthäus sind wahrscheinlich die ersten, außer der eigenen Familie von Christus, die an Jesus geglaubt haben. Der heilige Johannes Chrysostomus sagt in seiner sechsten Homilie zum Matthäus-Evangelium, daß die Juden durch die Perser und nicht durch eigene Propheten von Christi Geburt erfahren sollten¹⁰: *Persico sermone didicerunt quae prophetis nuntiantibus discere noluerunt.*

⁴ Vgl. J. A. AGUS, „Judaism“, in *Historical Atlas of the Religions of the World*, ed. I. R. AL-FÄRŪQĪ, 1974.

⁵ Vgl. A. BAUSANI, *The Persians*, Translated by J. B. DONNE, London 1971, S. 59.

⁶ Vgl. GHIRSHMAN, *Iran*, Penguin Books, 1978, S. 279, siehe auch S. 204 bezüglich der jüd. Konversion; A. BUGNINI, *La Chiesa in Iran*, Roma 1981, S. 32; A. S. ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, Millwood 1968, SS. 239–40.

⁷ Vgl. W. A. WRIGHT, *A Short History of Syriac Literature*, London 1894, S. 3.

⁸ Vgl. *HdO, Iranistik*, Hrsg. B. SPULER und H. KEES, Leiden 1958, S. 51.

⁹ Cfr. J. A. AGUS, I.c., S. 149.

¹⁰ Vgl. R. E. WATERFIELD, *Christians in Persia*, London 1973, S. 16.

2. An Pfingsten sind Perser gemäß Apostelgeschichte 2.9 durch einige parthische und medische gottesfürchtige Männer in Jerusalem anwesend, wo ein jeder von ihnen in der eigenen Sprache die Apostel reden hörte.
3. Der Apostel Thomas¹¹ soll, so will die Tradition, das Christentum nach Persien und nach Indien gebracht haben.
4. Der Apostel Adday (Thaddäus) und sein Schüler Mârî sollen, nach anderen Legendenquellen, unter den Jüngern die ersten gewesen sein, die das Christentum unter dem König Abgar Ukkâmâ bar Maʿnu (regierte in Edessa von 4 vor bis 7 n. Chr. und wieder von 13–50 n. Chr.) während der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts in Edessa verbreitet und die erste Kirche in Kôkê, d.h. in Seleukeia-Ktesiphon, begründet haben.
5. Das Königshaus von Adiabene, das syrische Hadyab östlich des Tigris, wurde um 40 n. Chr. zum Judentum und später zum Christentum bekehrt¹².
6. Ibris¹³ soll von 89 bis 105 n. Chr. Bischof der parthischen Hauptsadt Seleukeia-Ktesiphon gewesen sein.
7. Abgar, der VIII. oder IX. Herrscher der arabischen Dynastie in Edessa, soll sich um 202 zum Christentum bekehrt haben¹⁴.
8. Tatian der Perser von Asorestan, Jugendfreund von Abgar IX.; der gegen den Hellenismus stehende Tatian soll sich zwischen 150 und 165 in Rom zum Christentum bekehrt haben. Er ist der Verfasser des Diatessarons, verfaßt um 170, einer ursprünglich griechischen eklektischen Zusammenstellung von Evangelienauszügen, die als die einzige kanonische Schrift der persischen Kirche gegolten hat. Theo-

¹¹ „So bezeugen schon Origenes (nach Eusebios HE III 1), Clement. Rec. IX 29 (PG1, 141 S), Socrates (HE I 19: PG 67, 125)“. MICHAEL BUCHBERGER et alii, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1965², s. Thomas, Apostel.

¹² Die im Jahre 115 n. Chr. durch Eroberung errichtete neue Provinz Adiabene wurde 116 n. Chr. von Trajan zur Assyrienprovinz des Römischen Reichs erklärt. Von Hadrian wurde sie wieder den Persern übergeben. Vgl. D. L. O'LEARY, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London 1957³, S. 10; siehe auch A. MARICQ, „La Province d'Assyrie créée par Trajan“, in *Syria*, XXXVI, 1959, SS. 254–263.

¹³ Nach Naşrî al-Kaldânî, *Kitâb Dahîrat al-adhân fî tawârîh al-mašâriqa wa-ʿl-mağârîba al-suryân*, Band I, Mosul 1905, S. 49, wäre Ibris ursprünglich ein iranischer Name mit der Bedeutung ‚Arm, Autorität‘.

¹⁴ Vgl. A. BAUMSTARK, *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn 1922, Neue Ausgabe, Walter de Gruyter, 1968, S. 9; A. S. ATIYA, l.c., S. 245.

doretus v. Kyros entfernte um 450 zweihundert Exemplare des Diatessarons aus den Kirchen seiner Diözese. Das Diatessaron wurde im 10. Jahrhundert für die Christen in Mesopotamien ins Arabische und im 12. Jahrhundert für die Christen am Kaspischen Meer ins Persische übertragen¹⁵.

9. Hystasp (ein ir. Name¹⁶, wahrscheinlich mit der Bedeutung ‚Freund von Rossen‘). Er soll um 179 Bischof von Edessa gewesen sein.
10. Philippus (ein gr. Name, ‚Pferdeliebhaber‘). Er soll ein Schüler von Bardaisanes (geb. 154 in Edessa) gewesen sein und zwischen 196 u. 226 das *Buch der Gesetze der Länder* geschrieben haben. In diesem Buch werden die Christen in Persien als in Edessa, Parthien, Hyrcanien und Medien wohnhaft erwähnt.

DIE PERSISCHE KIRCHE UNTER DEN SASSANIDEN

Zur offiziellen Religion in ihren jeweiligen Staaten und Regierungszeiten erklärten Ardeshir (224–241) den Zoroastrismus, Aurelianus (270–275) den Sonnenkult (Mithra als Sol Invictus) und Theodosius (346–395) das Christentum, das schon kurz davor, nach dem Mailänder Edikt des Kaisers Konstantin im Jahre 313, zur religio licita aufstieg. Die christlichen römischen Soldaten, die sich infolge eines verlorenen Krieges zwischen den Römern und Persern in der Gefangenschaft auf iranischem Boden befanden, erhielten während des 2. u. 3. Jahrhunderts die Erlaubnis, erstens eine ihrer eventuellen drei Sprachen, Griechisch, Latein oder Aramäisch, weiterzubenutzen; zweitens ihrer eigenen kirchlichen Gesetzgebung zu folgen und drittens für sich eigene Kirchen zu bauen, eine Erlaubnis also, die der Verfolgung der Christen im römischen Reich gegenüberstand. Das war z.B. der Fall bei den römischen Gefangenen, die nach dem Kriege (256) zwischen Valerian und Shapur I. (240–272) ins Innere des Perserreiches deportiert worden waren. Diese Gefangenen wurden, wie die Inschrift von Naqsh-e Rostam zum Teil berichtet, hauptsächlich in folgenden Gegenden angesiedelt: Parthien, Susiana, Asorestan, Shadur-

¹⁵ Vgl. H. DE MAUROY, *Les Assyro-Chaldéens dans l'Iran d'aujourd'hui*, Paris 1978, S. 72.

¹⁶ Vgl. F. JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, Marburg 1895, Nachdruck, Hildesheim 1963, S. 486, s. -aspa.

wan, Gundishapur¹⁷ Īaranshahr, Bait Lapat (ir. BYL'B'D), Ivan-i Asiran (= Ivan-i Karxa bzw. Karxa d-Laidan (= Latini?), Kardu, Bait Zarday, Shushtar und Marv¹⁸.

So hat nach den Judenchristen der parthischen Periode der Iran der sassanidischen Periode die Christen aus dem Abendland im Lande aufgenommen. Eine dritte Welle von Christen kam dadurch in den Iran, daß in der Regierungszeit Diocletians (284–305) Armenien zwischen den beiden Großreichen der damaligen Zeit aufgeteilt wurde. Viele Bewohner des südlichen Armenien waren schon Christen. Eine vierte Gruppe von Christen bestand aus den vielen vom Zoroastrismus Konvertierten, was dann zu grausamen Verfolgungen führte.

Nach dem Mailänder Edikt (313) des Kaisers Konstantin und Lici-nius beanspruchte ersterer das Recht, auch in Angelegenheiten der christlichen Kirche zu entscheiden. So berief er z.B. das Konzil von Nikäa im Jahre 325, um einmal die Lehre des Arius zu verurteilen, aber auch, um eine Kirchenorganisation entsprechend der römischen Reichsorganisation zu schaffen. So wurden in kirchlicher Hinsicht nicht nur die Christen im römischen Teil von Mesopotamien, sondern auch in ganz Persien der kirchlichen Jurisdiktion von Rom unterstellt¹⁹. Daraufhin begannen sich die Intrigen gegen die persische Kirche zu vermehren²⁰. Da aber Konstantin bei den Persern hohes Ansehen genoß, wagte sein Gegenspieler Shapur II. (309–379) nichts zu unternehmen; stattdessen wartete er auf einen günstigen Zeitpunkt²¹. Barcelò führt andere Gründe für diesen Zustand

¹⁷ Über die Etymologie von Gundīšāpūr ist vieles geschrieben worden: Beh-an-Andiw-i Šapur (von aṭ-Ṭabarī), Anti-Šapūr ‚Antiochia Saporis‘ (Vgl. D.L. O'LEARY, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London 1957³, S. 17). Eine von mir vorgeschlagene Etymologie (Vgl. E. PANOSSI, „Tabdīl-i dō hamx^mān-i /dd/bi-/nd/ dar zabānhā-ye dīgar wa-dar zabān-i fārsī“ in *Maḡalla-yi dāneškada-yi adabīyāt wa-^culūm-i insānī, Dānīšgāh-i Tīhrān*, 1977, S. 42–47) ist *vidd-i Šāpūr (Pro-videntia Saporis) > *viddīšāpūr > Gundīšāpūr. Man vergleiche *vī-dīv-dād > *viddīvdād > Vi/ēndīvdād; *vīnās > gonāh (zu vergleichen ist ir. -nās/-nāh mit dem lateinischen noc- in noc-ere, wie ir. das/dah mit lat. dec-em); man vergleiche die Dissimilation dd > nd auch in romanischen Sprachen: *re-dare > *re-dere, reddere > rendere / rendre.

¹⁸ Vgl. A. BUGNINI, *La Chiesa in Iran*, Roma 1981, S. 35 ff., 48–49, 54 ff., 414, n. 17 u. 1416 n. 21.

¹⁹ Vgl. D.L. O'LEARY, *How Greek Sciences Passed to the Arabs*, London 1957³, S. 45. Über die Orientpolitik Konstantins in der gegenwärtigen Forschung, vgl. P.A. BARCELÒ, *Roms auswärtige Beziehungen unter der Constantinischen Dynastie* (306–363), Regensburg 1981, S. 73 ff.

²⁰ Vgl. A. BAUSANI, *The Persians*, Translated by J.B. DONNE, London 1933, S. 59; GHIRSHMAN, *Iran*, Engl. Transl., Penguin Books, 1978, S. 297.

²¹ Vgl. R.E. WATERFIELD, l.c., S. 19.

auf: „Im allgemeinen wird angenommen, daß die rund vierzig Jahre zwischen dem Vertrag von Nisibis und Constantins Tod eine Zeit des friedlichen Nebeneinanders war. Dies ist aber nur bedingt zutreffend, denn durch die Vertragsergebnisse von 298 wurde Persien in eine Lage gebracht, die es prinzipiell nicht akzeptieren konnte. Deshalb werden wir mit R. Klein (Constantinus II. und die christliche Kirche, Darmstadt 1977, S. 185), der sich auf Libanios beruft, behaupten können, daß man eher von einem aufgeschobenen Krieg als von einem wirklichen Frieden in dieser Zeit sprechen kann. Hauptursache für diesen Zustand war einmal die Minderjährigkeit Sapers II. und die dadurch bedingte Lähmung der sassanidischen Monarchie. Zum anderen aber lagen die dringenden auswärtigen Aufgaben des jungen Königs im arabischen Raum“²². Nach dem Tode von Konstantin begann die erste²³ Christenverfolgung in großem Umfang. Sie dauerte 40 Jahre bis 379 und hat, nach Sozomenus, 16 000 Märtyrer, besonders zoroastrischer Abstammung, hinterlassen. „Diese Nazarener, die in unserem Lande wohnen, aber mit unserem Feinde, dem Kaiser, sympathisieren, müssen verfolgt werden“, lautete der Befehl des Königs.

Während dieser Verfolgung gelang es vielen Christen, aus dem Iran in die Grenzstädte, vor allem nach Edessa, auszuwandern. Als Shapur II. 363 Nisibis vertraglich zugesprochen bekam, floh die dort im Jahre 323 gegründete berühmte theologische Schule nach Edessa und erhielt den Namen „Persische Schule“, die eine große Rolle im Kulturleben des Abend- und Morgenlandes spielen sollte.

Um politisch und kirchlich bedingten Zielen Roms zu widerstehen, bekämpfte Shapur II. sowohl die einheimischen Christen im Inland, indem er sie verfolgte, als auch die Römer auf dem Schlachtfeld, wo er sie besiegte und fünf früher (298) verlorengewandene Provinzen zurückgewann. Die neuen christlichen Gefangenen wurden dann vor allem in Ahwaz, Fars, Maisan und Mahraq angesiedelt²⁴.

Nach dem Tode von Shapur II. gab es noch weitere sporadische Verfolgungen persischer Christen. In den Regierungszeiten von Ardeshir II., Shapur III. und Bahram IV. ließ die Christenverfolgung nach. Als Yazdgird I. im Jahr 399 König wurde, war der pers. Hof schon dazu bereit, einen Bischof wie Marutha als Arkadios' Gesandten aufzunehmen. Die Friedensverträge zwischen Theodosius und Shapur III., zwischen Theodosius und Bahram II. sowie zwischen Arkadios und Yazdgird I. führten

²² P.A. BARCELÒ, l.c., S. 74.

²³ Für BAUSANI, l.c., S. 59; aber die zweite, für BUGNINI, l.c., S. 34.

²⁴ Vgl. D.L. O'LEARY, l.c., S. 17.

schließlich zum Toleranzerlaß von Yazdgird I. im Jahre 410. Damit gab Yazdgird I. aber auch den zoroastrischen Priestern Anlaß, ihn als abtrünnig zu bezeichnen.

Das unter Konstantin berufene Konzil von Nikäa war an sich provokant in den Augen der persischen Kirche; trotzdem berief der kaiserliche Gesandte am persischen Hof, der Bischof Marutha, im Jahre 410 die Synode von Seleukeia-Ktesiphon ein, um das Kredo und die Kanones des Konzils von Nikäa annehmen zu lassen²⁵. An dieser Synode nahmen nur 40 persische Bischöfe und der Provinzmarzuban (Grenzprovinzhalter) teil. Viele Bischöfe waren abwesend, weil sie die Verwestlichung der eigenen Kirche fürchteten. Der Bischof von Seleukeia-Ktesiphon, Isak, der Nachfolger des zurückgetretenen Qayyuma, wurde als der große Metropolit und als Haupt aller Bischöfe definiert. Der König bestätigte auch die Beschlüsse dieser Synode und befahl allen, ihr zu folgen. Als Isak starb, ernannte der König Ya(h)ballâhâ als dessen Nachfolger und machte ihn zu seinem eigenen Gesandten in Konstantinopel. Im Jahre 420 berief wiederum der heilige Akakios, Bischof von Amida, als kaiserlicher Gesandter eine neue Synode in Seleukeia-Ktesiphon unter der Leitung des persischen Katholikos Ya(h)ballâhâ I., um die Bindungen der persischen Kirche zu Rom zu stärken. Yazdgird I. und sein Gesandter Ya(h)ballâhâ starben 420. Auf Yazdgird folgte Bahram V., der, um die Christen jenseits der persisch-römischen Grenzen zu verfolgen, welche gerade einen Feuerempel in Hormizd-Ardeshir in Brand gesetzt hatten, die Grenzstädte attackierte. 422 wurde Friede geschlossen unter der Versicherung gegenseitiger Toleranz, für Christen in Persien und für Zoroastrier in Byzanz.

Obwohl der kaiserliche Gesandte nach dem Kriege zwischen Persern und Römern (421–22) ca. 7000 gefangene Perser gegen den Preis der heiligen Gefäße loskaufte und für ihre Heimkehr sorgte, beriefen die persischen Bischöfe ohne seine Anwesenheit eine andere Synode in Markabtâ d-Ṭayyâyê (423/424), einem Ort, der weit entfernt von der Hauptstadt lag, ein, und erklärten Dâdîšô‘ (421/422–456) zum Katholikos Persiens. Unter seinem Vorsitz hob die Synode der persischen Bischöfe das Recht auf Appellation an den Patriarchen von Antiochien auf. An dieser Synode von Markabtâ nahmen 6 Metropoliten und etwa 30 Bischöfe teil: „This synod was a landmark in the history of the Church in Persia. It elevated the Catholicos to the status of a Patriarch“²⁶ So konnte sich Baboy / Baboway bald im Jahre 498 als Patriarch des Ostens ausrufen lassen.

²⁵ Vgl. WATERFIELD, l.c., SS. 21 ff.

²⁶ Id., l.c., S. 23.

DOKTRINÄRE LOSLÖSUNG DER PERSISCHEN KIRCHE

Zunächst muß man feststellen, daß die dualistische Doktrin des Nestorius schon in der dualistisch geprägten Mentalität der Perser²⁷ verankert gewesen ist. Viele Gemeinsamkeiten könnte man in den früheren iranisch geprägten judäochristlichen Lehren der neoplatonischen Periode und in den späteren Lehren des ebenfalls iranisch geprägten Islams finden²⁸. Eine christologische Auseinandersetzung brach zwischen Kyrill, dem Bischof von Alexandrien, und Nestorius, dem Bischof von Konstantinopel, aus. Kyrill vertrat die monophysitische Lehre (zwei Naturen Christi uniert, aber nicht unifiziert). Nestorius vertrat die Lehre von Antiochien, die unter dem Einfluß des Theodor von Tassus und Theodor von Mopsuestia stand. Sie besagte, daß die zwei Naturen Christi in zwei Personen auftraten. Darüberhinaus lehrte er, daß Maria die Mutter von Jesus als Mensch, aber nicht als Gott sei.

Das erste ökumenische Konzil von Ephesus, das später sowohl in der sogenannten Reichssynode oder Räubersynode des Jahres 449 in Ephesus als auch im Konzil von Chalkedon im Jahre 451 bestätigt worden ist, wurde 431 einberufen, nicht nur um Nestorius und seine Lehre wie auch seine Anhänger zu verurteilen, sondern auch, um ungewollt und unfreiwillig neue Verfolgungen gegen die sture und hartnäckige persische Kirche zu veranlassen. Als Sieg des Westens wird allgemein das Konzil von Chalcedon angesehen. So schreibt Neill: „Almost all Church history has been presented exclusively from the western point of view. After Chalcedon in 451 the Eastern Churches simply ceased to exist“²⁹.

Weil die persische Kirche durch die Annahme des Nestorianismus nach den Konzilen von Ephesus und Chalkedon in den Augen der weströmischen Kirche in Ungnade fiel und daher nicht mehr existierte, verlor sie auch in den Augen der Herrscher in Persien jegliche ihr früher zuteil gewordene Unterstützung vom Westen. So entstanden unerwartet neue Verfolgungen der persischen Christen unter Yazdgird II. (439–456), der zuerst gegenüber seinen christlichen Untertanen tolerant gewesen war,

²⁷ „Geschichtlich betrachtet reicht die dualistische Auffassung der Welt sehr weit zurück, ist aber innerhalb der antiken und der modernen westeuropäischen Kultur bis jetzt nicht über Vorstöße und Ansätze hinausgekommen. Die iranische Welt dagegen hat vollen Ernst mit ihr gemacht sowohl in Zarathustras Religion wie in den Lehren der Gnostiker“. A. VIERKAND, *Der Dualismus im modernen Weltbild*, Berlin 1923, S. 120.

²⁸ Vgl. J. HINNELS, „Iranian Influence upon the New Testament“, in *Acta Iranica*, II, 1974, 271–284, SS. 274 ff.; und WATERFIELD, l.c., S. 38.

²⁹ So bei WATERFIELD, l.c., S. 25.

aber plötzlich anfang (446), nicht nur die persischen, sondern auch die armenischen Christen wie auch Juden zu verfolgen: „The persecution extended to Jews and Armenians and was so fierce, that it has remained in the mind of Christians up to the present day. The little Christian community in Kirkuk still gathers together year by year to celebrate the faith and courage of their martyred forebears“³⁰. Die Christen flohen nicht mehr nach dem Westen, sondern nach dem Osten, zu den Türken und Hunnen. Nach Yazdgird II. herrschte Pêroz (456–484), dessen Berater der Bischof Bar Sauma (415?–496) war. Infolge der Räubersynode von Ephesos 449 waren Bar Sauma und sein Lehrer Ibas gezwungen, Edessa mit Nisibis zu vertauschen. Bar Sauma wurde Metropolit von Nisibis und rivalisierte mit dem Katholikos Baboway. Auf Intrigen des Bar Sauma hin wurde Baboway in einer schrecklichen Art und Weise auf Befehl des Königs Pêroz 484 hingerichtet. Bar Sauma veranlaßte auch den König, die Kirche zu zwingen, das nestorianische Schisma anzunehmen und das Priesterzölibat abzuschaffen. Die disziplinäre Loslösung vom Westen führte bald auch zum vollendeten doktrinären Schisma der persischen Kirche.

Nach dem Märtyrertod von Baboway starb auch der König Pêroz. Auf Baboway folgte Akakios als Patriarch oder Katholikos (484–496) und auf Pêroz folgte Kavad (484–531). Unter Leitung von Akakios fand die Synode von Bait Edray 485 statt. Bar Sauma, genannt „das wilde Schwein“, wurde abgesetzt. Unter Kavad vollzog sich das nestorianische Schisma endgültig. Kurz davor hat sich eine kommunistische Bewegung³¹, welche Gütergemeinschaft unter den Menschen pflegte, unter dem Namen von Mazdak gebildet. Ein zoroastrischer Priester namens Kartir konnte den Staat veranlassen, nicht nur die Mazdakiten, sondern auch die Christen, Juden, Buddhisten, Hindus, Nazoräer und Manichäer zu verfolgen. Nach Kavad kam Khosrow I., genannt Anowshirawan (531–579), zur Macht. Unter ihm gab es endlich Frieden für die Christen, und daher erblühten auch die Wissenschaften.

Die Trennung der persischen Kirche hat sich in der Synode von Beit Edray vollzogen. Es ist interessant zu bemerken, daß gerade in dieser Zeit

³⁰ R. E. WATERFIELD, l.c., S. 26.

³¹ „Bewußt angestrebt und mit Hilfe des Königs Kawâd (489–531) verwirklicht wurde Kommunismus in Persien durch Mazdak, der die Lehre von Gleichheit aller Menschen propagierte und daraus die Folgerung zog, daß alle gleichen Besitz haben müßten, daß darum der Reichtum der Reichen, der auf Übervorteilung beruhe, einschließlich ihrer Frauen an die Armen verteilt werden müssen“. Hans Frhr v. CAMPENHAUSEN et alii, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 1959, s. Kommunismus I.

Versuche gemacht worden sind, religiöse Werke aus dem Syrischen in die Nationalsprache der persischen Kirche, nämlich in das Persische, zu übertragen³².

VON DER SCHOLA PERSARUM ZU GUNDISHAPUR (= PRO-VIDENTIA SAPORIS)

Die Fernhaltung des reinen Glaubens und der Orthodoxie vom Heidentum und den Schismen hatte schon unter Arkadios (395–408) angefangen und führte unter Zenon (479–491) zur Schließung der Schola Persarum in Edessa und unter Justinianos (527–565) zur Schließung aller bis dahin noch existierenden Akademien im römischen Reich, der Anstalten nämlich, die viel später in Salerno im 11. Jh. oder in Cordoba im 12. Jh. bzw. in Sizilien im 13. Jh. als neue Schulen und Kulturzentren des Abendlands wiedereröffnet werden sollten. Doch hatte Cassiodor wohl schon früher (ca. 540) in seinem Vivarium Kloster vergeblich versucht, die frühere Schola Persarum oder deren Ebenbild, die Schola Nisibis, zu imitieren³³.

Auf die Schulenschließung im Westen folgen Blütezeiten der Schulen im Osten. Die griechischen philosophischen und wissenschaftlichen Werke werden ins Mittelpersische, ins Syrische und – in der islamischen Zeit – ins Arabische übersetzt. Viele über das Arabische verlaufene Übersetzungen werden später entweder direkt oder über das Hebräische bzw. das Spanische ins Lateinische übertragen, um die Renaissancezeit zu erreichen³⁴. Zwischen der Schulenschließung unter Justinian und der Schuleneröffnung in Süditalien und Südspanien, ja zwischen Justinian und der Renaissance stehen viele Übergangsbrücken für die griechischen Wissenschaften. Die christlich-persischen Schulen vor dem Islam und die Fortsetzung dieser Schulen in der nachislamischen Zeit, vor allem in Bagdad in der abbasidischen Periode, waren die wichtigsten solcher Übergangsbrücken.

³² Vgl. R. E. WATERFIELD, l.c., S. 27, 32.

³³ Vgl. K. HUMMEL, „Die Anfänge der Iranischen Hochschule Gundishapur in der Spätantike“, in *Tübinger Forschungen*, 1963, 9, S. 2 ff. Id., *Die frühmittelalterliche Hochschule in Iran und ihre Rolle in der Wissenschaftsgeschichte*, Tübingen 1963, passim.

³⁴ gl. M. STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig 1893; I. G. WENRICH, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniaticis persicisque commentatio*, Leipzig 1842. Siehe vor allem M. STEINSCHNEIDER, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*. Neudruck, Graz 1956.

Diese Vermittlung im Übergang der griechischen Wissenschaften zum Westen fängt in der präislamischen Periode, mit Ardeschir II. (226–240) an, geht über Shapur I. (240–272) weiter, bis sie Khosrow Anowshirawan (531–579) erreicht³⁵. Khosrow I. unterstützte die nestorianische Kirche gegen die jakobitische auf seinem Territorium³⁶. Ein hervorragender Patriarch wie Mar Aba 540–522 regierte die Kirche und ein König wie Khosrow Anowshirawan beherrschte das Land in dieser Zeit, in der die Schulen blühten. Nach Abas und nach Anowshirawans Tod fängt nicht nur der Niedergang sowohl der Kirche als auch des Staates an, sondern in diese Zeit fällt auch das Aufkommen von Muhammad, dessen Lehre man als eine dem damals bekannten Christentum ähnliche Lehre betrachtet hat, und der Beginn des arabischen Siegeszuges. „When Christianity became established in the Persian Empire, Christians, either as missionaries or traders, spread the faith up and down both sides of the Persian Gulf. It was with some of these Christian colonies that Muhammad had contact“³⁷. Die Araber errangen ihren Sieg über Persien bei Nahawand 642. Der letzte sassanidische König Yazdgird III. wurde von einem Müller ermordet.

Die ersten Zeiten nach der arabischen Eroberung waren auch für die Kirche Anpassungszeiten an die neue Situation. Nach ‘Alis Khalifat folgte 661 der erste omayyadische Herrscher. Unter Yazīd, dem zweiten Khalifen der Omayyaden, ist ‘Alis Sohn Ḥusain getötet worden. 747 brach im östlichen Persien eine Rebellion gegen die Zentralmacht der Omayyaden aus. 749 kamen die Abbasiden mit Hilfe der Perser und der chorasianischen Araber an die Macht und verlegten später ihre Hauptstadt von Kufa nach Bagdad. Viele Perser, ob Christen, Juden oder Buddhisten, nahmen höhere Ämter ein.

³⁵ „Il fervore di cultura, che si ebbe sotto i Sassanidi, dette origine a una attività anche nel campo delle traduzioni di opere straniere. Una preziosa notizia nel Denkart ci informa che Sapur I fece raccogliere e tradurre testi di argomento scientifico, greci e indiani: è accertato che molte opere greche sono arrivate agli Arabi attraverso la mediazione persiana. Anche al tempo di Cosroe I Iran ebbe scambi vivi con il mondo indiano sì che molti elementi di questo giunsero per tale via all’Occidente“. A. PAGLIARO, „Letteratura dell’Iran preislamico“, in *Le Civiltà dell’Oriente*, Roma 1957, S. 343–344.

³⁶ Vgl. A. BUGNINI, l.c., S. 53.

³⁷ R. E. WATERFIELD, l.c., S. 40, siehe auch S. 38.

DIE NESTORIANISCHE KIRCHE UND IHR MISSIONIERUNGSEIFER UNTER DEM ISLAM

Viele Forscher wollen in der islamischen Kultur eine Fortsetzung der vorangehenden iranischen sehen³⁸. Jedoch betrachteten die Araber die Christen zumindest nicht am Anfang als verfolgungswürdig, da für sie die Christen Anhänger der Offenbarung, *ahl al-kitâb*, sind. Die Christen mußten jedoch eine besondere Steuer bezahlen, da sie tributpflichtig, *ḍimmî*, waren.

Als sich das Patriarchat unter Ḥnânîšô^c II. (774–778) von Madâʿin (früher Seleukeia-Ktesiphon) nach Bagdad begab, das unter den proiranisch gesinnten Abbasiden neu erbaut worden war, kamen auch viele christliche Gelehrte dorthin, wo sie in Maʿmun's *bait al-ḥikma* (Haus der Weisheit) aufgenommen wurden. Hier übersetzten sie aus dem Griechischen direkt oder indirekt über das Syrische oder gar über das Mittelpersische ins Arabische, was später direkt oder indirekt über das Hebräische oder das Spanische ins Lateinische übertragen worden ist, ehe es regelrechte Übersetzungen vom Griechischen ins Lateinische gegeben hat.

Da es der nestorianischen Kirche nicht erlaubt war, Muslime zu konvertieren und da ein abgefallener Muslim mit dem Tode rechnen mußte, blieb der Kirche nichts anders übrig, als außerhalb der islamischen Jurisdiktion missionieren zu gehen. Sie trugen die Botschaft Christi nach Indien, Ceylon, China, in die Mongolei und anderswo, der Legende nach sogar nach England³⁹. Man denke nur an den Stein von Sian Fu aus dem Jahre 781, einen Stein mit syrischen und chinesischen Schriftzeichen zum Andenken an die Christianisierung Chinas. Atiya hat wohl recht: „It is no exaggeration to contend that, in the early Middle Ages the Nestorian Church was the most widespread in the whole world“⁴⁰. Ja man kann mit Waterfield sagen: „Much has been made of the missionary activity of the West. By a curious coincidence the mission of St Aidan from the holy island of Iona to the pagan kingdom of Northumbria took place in the same year as Alopen's arrival in Sian Fu. The two events deserve equal praise in the history of the Church and it is to the eternal credit of the

³⁸ „Die alt- und besonders die mittelpersischen Überlieferungen sind im Islam auf vielen Gebieten so zahlreich und mächtig gewesen, daß man die islamische Kultur Vorderasiens weithin als eine bloße Fortsetzung der vorangegangenen iranischen hat bezeichnen wollen“. J. KRÄMER, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen 1959, S. 19 ff.

³⁹ Vgl. R. E. WATERFIELD, l.c., S. 46.

⁴⁰ S. ATIYA, l.c., S. 240.

Persian Church of the early days that it had the same adventurous devotion and evangelistic zeal that its brothers in the West were showing, although it worked in harder circumstances – both spiritual and material⁴¹.

Da sich die persischen Christen keinen Trost im Westen holen konnten, weil dieser versuchte, sie zu latinisieren statt ihnen zu helfen, und da sie unter dem Islam, besonders in der seldschukischen Zeit, keine Chancen mehr hatten zu missionieren, drangen sie mit ihrem Evangelisations-Feuereifer nach Osten. Gleichzeitig setzte der Westen seine Versuche fort, diese Christen für sich zu gewinnen. Die persischen Christen missionierten trotzdem weiter unter den türkischen, mongolischen, hunnischen und chinesischen Stämmen. Im China der Tang-Dynastie wäre das Christentum beinahe eine der nationalen Religionen geworden⁴².

Der Missionierungseifer der Nestorianer wurde dadurch gedämpft, daß er keine Unterstützung durch die übrigen Christen bekam. Vom 10. Jahrhundert an haben türkische Stämme sowohl den Osten als auch den Westen bedroht. Alp Arslan, der seldschukische Herrscher Persiens, hat sogar das Byzantinische Reich 1073 in Manzikert besiegt. Er hat nicht nur die Christen in Persien verfolgt, sondern war auch eine Gefahr für den Westen. Die Kreuzzüge haben dann diese Gefahr zurückgedrängt. Andererseits wurden durch das einheitliche mongolische Großreich die transasiatischen Reiserouten wieder eröffnet und Leute wie Marco Polo, Wilhelm von Rubruck und Piano Carpini konnten zum Großkhan reisen und, soweit sie Mönche waren, missionarische Aufgaben in Angriff nehmen, zumal da ja nicht wenige Mongolen, auch in hohen Stellungen, nestorianische Christen waren⁴³.

Zu Beginn des 13. Jahrhunderts bedrohte Dschingis Khan nach seinen Eroberungen im Osten auch noch den Westen. Der Westen versuchte daher, die Christen im Orient gegen die Tataren zu mobilisieren. Nach dem Konzil von Lyon 1245 rief Papst Innocent IV. mit seinem Traktat „Remedium contra Tartaros“ gegen die Tataren auf.

1246 ist Güyükh Khan in Qaraqorum als Groß-Khan gehuldigt worden. 1251 proklamierte sich Hülägü, der Enkelsohn von Dschingis, als Il-Khan von Persien. Beim Versuch, seine Herrschaft bis nach Ägypten

⁴¹ R. E. WATERFIELD, l.c., S. 45.

⁴² Vgl. id., l.c., S. 42.

⁴³ Meinem Freund und Kollegen, Herrn Prof. Dr. Wolfhart Heinrichs, bin ich sehr dankbar dafür, daß er mir nicht nur hier, sondern auch in vielen anderen Stellen dieses meines Artikels mit vielen Vorschlägen und gutem Rat geholfen hat.



auszudehnen, eroberte er 1258 Bagdad und 1260 Aleppo und Damaskus. Da seine Mutter und seine Hauptfrau sowie seine georgischen Mitkämpfer Christen waren, verhielt er sich gegenüber den Christen freundlich. Auf ihn folgte sein Sohn Abaqa im Jahre 1265. Seine Ehefrau war eine christliche Prinzessin, die Tochter des Kaisers Michael VIII. Paläologos. Sein Nachfolger, Arghun Khan, schickte einen chinesischen Mönch namens Rabban Šauma als seinen eigenen Gesandten in den Westen, begleitet von einem ebenfalls chinesischen Freund namens Markus, der unterwegs mit dem Namen Ya(h)ballâhâ III. als Patriarch über den ganzen Orient proklamiert und auch von Papst Nikolaus IV. anerkannt wurde. Nachdem Rabban Šauma Bündnisverhandlungen im Westen erfolgreich abgeschlossen hatte, ließ sein Herr Arghun Khan seinen Sohn zu Ehren von Papst Nikolaus IV. auf dessen Namen taufen und versprach, sich selber nach der Befreiung von Jerusalem taufen zu lassen. Da aber eine rechtzeitige Reaktion aus dem Westen ausblieb, geschah dies nie. Erst nach dem Fall der Hafenstadt Akko, der letzten Zuflucht der Christen im heiligen Land (1291), schickte Nikolaus IV. Missionare in den vorderen Orient und zu den Mongolen, darunter Johannes von Montecorvino, der 1307 von Clemens V. zum Patriarchen des Orients ernannt wurde.

Der Zerfall der persischen Kirche kam, als sich Ghazan Khan (1295–1304) mit seiner gesamten Armee im Jahre 1295 zum Islam bekehrte, damit er seine muslimischen Untertanen leichter beherrschen könne. Darüber hinaus schloß Il-Khan Abū Saʿīd 1323 einen Freundschaftsbund mit Ägypten. Mit der Übernahme des Islam durch die Mongolen geriet die persische Kirche erneut in Schwierigkeiten. Der endgültige Untergang der persischen Kirche vollzog sich dann unter dem äußerst grausamen Timur Lang, der im Jahre 1369 die Weltbühne betrat.

Nach den Zerstörungen unter Timur Lang war es im 15. Jahrhundert nicht mehr möglich, eine Synode seitens der nestorianischen Kirche einzuberufen. Daher verkündete der Patriarch Simon IV. im Jahre 1450, daß nach ihm das Patriarchat innerhalb der Familie von Bar Mama vom Onkel zum Neffen vererbt werden müsse, so daß der Patriarch schon als Kind vegetarisch erzogen werden könne: „La succession se fait d'oncle à neveu, au besoin de frère aîné à cadet ou cousin. La tradition est garantie par une série d'exigences particulières, et en tout premier lieu l'abstinence complète de viandes dès le sein de la mère, ce qui élimine toute possibilité de candidature en dehors de la famille des Shimoun et provoquera un siècle plus tard une réaction groupée autour de Jean Soulaqa“⁴⁴. Als gemäß dieser Erb-

⁴⁴ H. DE MAUROY, l.c., S. 3.

schaftsregelung gegen 1552 der Nestorianer Simon Denha Patriarch wurde, gruppierten sich die entsetzten Bischöfe um Sulaqa, den Abt des Klosters Rabban Hormizd und wählten ihn auf Rat der römischen Missionare zum Katholikos von Mosul⁴⁵. Sulaqa ging 1552 nach Rom und wurde am 20.2.1553 als Patriarch von Mosul bestätigt. Am 9.4.1553 wurde er zum Bischof geweiht und am 28.4.1553 erhielt er nach der ‚*professio fidei*‘ das Pallium aus den Händen von Papst Julius III. Von nun an zerfiel die nestorianische Kirche in zwei Teile: die nicht unierten Nestorianer und die Uniaten mit dem vorgesehenen Sitz in Mosul und mit den anfänglichen Gebieten Diyarbakir, Mardin und Djazira. Mosul und Alqosh wurden also als Sitz der Uniaten bestimmt. Dieser Sitz wurde später nach Salamas im Iran verlegt.

Die unierte nestorianische Kirche hatte noch keine Namen. Die Kurie hatte „Chaldei Assiri“ vorgeschlagen. Als Sulaqa in den Orient zurückkehrte, begleiteten ihn zwei arabisch sprechende Malteser, der eine war Bischof Ambrosius Buttigeg; der andere, Antonius Zahara, war Koadjutor. Sie sollten die Nestorianer dazu bringen, sich statt Nestorianer „Chaldäisch“, „Assyrisch“ oder einfach „Chaldäer“ oder „Assyrer“ zu nennen. Und so referiert Antonius Zahara: „Et per tres annos ibi permanentes et verbum Dei non sine magnis laboribus et vigiliis multis praedicantes populosque ... docentes ... ita ut Nestorii nomen abominentur, et Chaldei dici velint“⁴⁶. So entstand die neue chaldäisch-katholische Kirche. Die Kurie wollte später sogar den Namen von Syrien in Assyrien wandeln: „Delle scrittture che mandai di Nestoriani – L’ha viste, e perchè nel libro del consistorio dice Syria. Poichè vole dire Assiria, e chi gli fu risposto e che le remandarà“⁴⁷.

Die Bezeichnung Assyrisch wurde in den Kuriendokumenten besonders seit dem 16. Jh. neben Chaldäisch auf alle unierten Nestorianer angewandt, bis sich die Benennung Chaldäisch durchsetzen und festigen konnte. Die Bezeichnung Assyrisch trat langsam zurück, vor allem seit die Nestorianer ihre Kirchen und Gemeinden zugunsten der portugiesischen Mission in Indien verloren hatten. Die Bezeichnung Assyrisch kam wieder zutage, als die Archäologen des 19. Jh., besonders Botta und Layard, ihre zu den alten Assyrern und Babyloniern gehörenden Funde ans Lichte

⁴⁵ Vgl. A.S. ATIYA, l.c., S. 278; G. BELTRAMI, *La Chiesa Caldea nel Secolo dell’Unione*, Roma 1933, S. 5–6.

⁴⁶ Vgl. G. BELTRAMI, l.c., S. 22, n. 13.

⁴⁷ Vgl. Id., l.c., S. 250.



brachten⁴⁸. So wurde von nun an mehr die Bezeichnung Assyrisch für die Nestorianer angewandt, die sich seit der Gründung der chaldäischen katholischen Kirche im 16. Jh. geweigert haben, Chaldäer genannt zu werden. So wie sich die alten Assyrer und Chaldäer in feindseliger Konfrontation gegenüberstanden, so sollten sich auch die neuen (mit den alten überhaupt nichts zu tun habenden Assyrer und Chaldäer) als Feinde verhalten, zumal die Chaldäer unter dem Schutz von Rom standen und die Nestorianer-Assyrer den pro-englischen Missionaren ausgesetzt waren, welche die Interessen von Großbritannien vertraten. So wurden sie von den Engländern anfangs des 20. Jh. als der kleinste Bundesgenosse bezeichnet⁴⁹. Damit konnten die Engländer Zustände schaffen, die der Kolonialmacht zwar nutzen, aber letztlich zu Lasten der Assyrer und deren Nachbarn ausfielen⁵⁰.

Früher bildeten die Nestorianer oder die persischen Christen keine Nation: Denn um richtiger Perser sein zu können, mußte man vor dem

⁴⁸ „The development of the modern concept of „Assyrians“ among these people themselves began with Botta’s excavation of the palace of Sargon II in Khorsabad (1843), followed by Layard’s discovery of Ninveh. This research opened the eyes, not only of the West, but also of the ethnically nameless Aramean population in these regions which had been satisfied to identify itself by religious denominations.“ R. MACUCH, „Assyrians in Iran“, in *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. YARSHATER, S. 818.

⁴⁹ Vgl. W. A. WIGRAM, *Britain’s Smallest Ally. A Brief Account of the Assyrian Nation in the Great War*, London 1920.

⁵⁰ Vgl. J. JOSEPH, *The Nestorians and their Muslim Neighbors. A Study of Western Influences on their Relation*, N.J. 1961, S. 62 ff. Es ist zu bemerken, daß die russische Benennung der orientalischen Syrer auch sehr mitgeholfen hat, daß sich die nestorianischen sūrāye zur Selbstidentifikation Assyrisch nannten: „the Eastern Syrians who since about 1830 in ever increasing numbers settled in Tiflis and other Caucasian areas of the Tsarist Empire were called *Ajsory* in Russian ..., it is reasonable to assume that the Eastern Syrians introduced themselves by this name into the mixed population of Tiflis in order to be clearly identifiable.“ W. HEINRICHS, „The Modern Assyrians – Name, Language, Nation“, Paper read and circulated at the Annual Meeting of the Middle East Studies Association of North America (San Francisco, Ca, Nov. 28 – Dec. 1, 1984), S. 10. Man könnte vielleicht die anfängliche Übernahme der assyrische Benennung durch die Nestorianer, nachdem sie in den Kuriendokumenten und in den archäologischen Arbeiten von u.a. Botta u. Layard, wie auch durch die Missionare (z.B. „Archbishop of Canterbury’s Mission to the Assyrian Christians“ (1881/1883)) und daneben auch im Armenischen, Russischen und anderen Sprachen Assyrer genannt worden waren, mit der heutigen Übernahme der gleichen Benennung durch die chaldäischen Senāye vergleichen. Die Senāye vermeiden Assyrer genannt zu werden, aber da die Iraner alle neuaramäisch-sprechenden Christen als Assyrer kennen, stellen sie sich zwangsläufig als Assyrer vor, wenn man nach ihrer Identität fragt. Vgl. ESTIPHAN PANOUSI, „On the Senaya dialect“, in *Studies in Neo-Aramaic*, ed. by WOLFHART HEINRICHS, Harvard Semitic Studies, Atlanta 1990, S. 128. Man kann es auch mit dem Phänomen vergleichen, das bei Heinrichs beschrieben ist: „It is striking that the word „Syrian“ in Oriental titles (Syriac, Arabic, Turkish) is often rendered as „Assyrian“ in their Western counterparts, even if the books are dealing with Western Syrians and with the Classical Syriac language“, l.c., S. 11.

Islam ein Zoroastrier und nach dem Islam ein Muslim sein. Mit Sulaqa, dem ‚riformatore della nazione Chaldea‘⁵¹, entstehen allmählich National- anstelle von Glaubensbindungen. Statt wie früher an Missionierung zu denken, bekämpften sich die unierten und die noch nicht unierten Nestorianer gegenseitig, um eine Nationalidentität zu begründen. Es blieb ihnen auch nichts anders übrig, denn die neuen portugiesischen Herrscher jenseits des Persischen Golfs und in Indien erlaubten ihnen nicht, Bischöfe in ihre früheren Missionsfelder zu schicken. So erklärt es sich auch, daß die Tochterkirchen in Indien hartnäckig jeglicher Latinisierung widerstanden. Sie wären aber sogar bereit gewesen, wie sie schrieben, den katholischen Glauben dann zu übernehmen, wenn es ihnen dementsprechend erlaubt würde, ihren Bischof nicht aus Rom, sondern aus der Mutterkirche in Mesopotamien zu bekommen: „Che se S. Santità mandaria loro un prelado soriano, l’obidiriano; et se fusse latino ... pigliariano il suo consiglio“⁵². Trotzdem wurde ihnen ein lateinischer Bischof zugeschickt.

Der Namenwechsel von Syria in Assyria und von Syrer, Suroi, Sûrâye oder Sûrôye in Assyrer gab seit dem sechzehnten Jahrhundert, vor allem aber im 19. Jahrhundert, den Anlaß dafür, daß die Christen weniger an ihren Glauben dachten, als an die Identifikation mit den alten Assyern und den alten Chaldäern aus der Ära vor dem Persischen Reich, als deren direkte Nachkömmlinge sie sich betrachteten. Wegen dieser unhistorischen Identifikation mußten sie, besonders anfangs des 20. Jahrhunderts, viel leiden. Diese Identifikation blieb jedoch problematisch. Wer sich auf ein Auferstehen des alten Assyriens Hoffnung machte, mußte mit Ausschreitungen rechnen. Obwohl viele Assyrer und Chaldäer besonders in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts und in dem letzten Jahrzehnt in die Diaspora ausgewandert sind, geben sie ihre Identität mit den alten Assyern und Chaldäern deswegen nicht auf. Sie sorgen durch Stiftungen, Publikationen und sonstige Öffentlichkeitsarbeit dafür, daß ihre religiöse und nationale Identität lebendig bleibt.

Beim ersten internationalen Kongreß der Assyrer in Pau, Südfrankreich, vom 10.–13. April 1968 beschloß man, alle diejenigen „Assyrer“ zu nennen, deren Kirchensprache altsyrisch ist oder altsyrisch gewesen ist⁵³. Demgemäß müßten sich alle Nestorianer, alle katholischen Chaldäer, alle

⁵¹ Vgl. BELTRAMI, l.c., S. 12.

⁵² Vgl. id., l.c., S. 326.

⁵³ Vgl. R. MACUCH und E. PANOUSI, *Neusyrische Chrestomathie*, PLO, XIII, Wiesbaden 1974, S. 244.

orthodoxen oder katholischen Syrer und vielleicht auch noch alle Maroniten und Melkiten, ja sogar die Syromalabaren und Syromalankaren von Indien seitdem Assyrer nennen, was freilich bis jetzt nicht geschehen ist. Die Assyrer vergessen den aramäischen Ursprung ihrer zahlreichen verschiedenen Dialekte. Sie vergessen auch die historische Entstehung ihrer Urkirche unter den Juden in Persien, unter den nichtjüdischen Aramäern und Arabern von Mesopotamien, unter den christlichen Gefangenen aus dem Westen und nicht zuletzt unter den bekehrten Zoroastriern, Mongolen, Indern, Chinesen u.s.w. Mauroy hat recht, wenn er über die Assyrer schreibt: „La race dont on est, dont on croit être – ici Assyrienne – et l’histoire qu’on forge ou qu’on récupère sont les signes de la race dont on ne veut pas être, de l’histoire qu’on récuse, de la société qu’on refuse“⁵⁴.

WESTLICHE MISSIONARE UNTER DEN CHRISTEN PERSIENS

Ab dem 16. Jahrhundert kamen wellenartig Missionare mehrerer Orden und Länder in den Osten, einmal, um die christlichen Armenier für sich zu gewinnen, ferner um die christlichen Nestorianer zu bekehren, und schließlich auch, um die Juden, die überall im Orient zerstreut waren, zu missionieren.

Als Katholiken kamen nacheinander Dominikaner, Augustiner, Karmeliter, Jesuiten und Salesianer, darunter auch manche Laien als Gelehrte, nach Persien.

Als englische, niederländische und amerikanische Protestanten erschienen Missionare meistens als Gelehrte, Philologen, Politiker, Kaufleute, Instruktoren und Ärzte.

Zur Gründung einer Nationalkirche mit persischer Sprache kamen die amerikanischen Presbyterianer und ließen sich hauptsächlich u.a. in Teheran, Hamadan, Tabriz, Mashhad, Rasht und Kermanshah nieder. Als Mittel zum Zweck wählten sie die Instruktion, ärztliche Krankenbehandlung und den Aufbau der Schulen.

Unter dem Namen CMS (Church Missionary Society) erschienen englische Missionare mit unterschiedlichen Motiven im Orient und im Iran: als Bibelmanuskriptesammler, Bibelübersetzer, aber auch besonders während des 1. Weltkrieges zur Rekrutierung von Soldaten.

⁵⁴ H. DE MAUROY, l.c., S. 80, n. 20.

DIE PERSISCHEN ASSYRISCHEN UND CHALDÄISCHEN CHRISTEN IN DER GEGENWART

Mauroy schreibt zurecht: „Aujourd’hui, les Assyro-Chaldéens d’Iran ne sont plus qu’un petit reste d’une grande Eglise qui compta des Mésopotamiens et des Arabes, des Persans (beaucoup convertis du zoroastrisme) et des Kurdes, des Turcs et des Mongols. Au point de vue ethnique, ils ne sont donc pas aussi purement et totalement Araméens (c’est-à-dire Sémites) qu’on paraît le croire en Iran et que l’usage d’une langue araméenne (qu’ils ont d’ailleurs partagée avec les communautés juives) pourrait le faire croire: ils sont probablement plus Iraniens – au sens large, comme sont Iraniens les Kurdes et les Arméniens – qu’ils ne le pensent eux-mêmes.“⁵⁵ Andererseits beschreibt Heinrichs sehr gut, wie die Idee des modernen Assyrianismus nach dem ersten Weltkrieg entstanden ist: „After World War One the name „Assyrians“ was generally recognized and accepted. The horrible pain and suffering accompanying the exodus of the Mountain Nestorians from the Hakkari area to Urmia and, later, the second exodus of the majority of the Eastern Syrians from the Urmia area to Iraq – all this has certainly accelerated the process of welding the various groups into one single nation. It is an irony of fate that this people lost its national territory at precisely the same time it had found its national identity.“⁵⁶

Im Laufe des XV. und des XVI. Jahrhunderts verschwand das Christentum aus den südlichen, mittleren und östlichen Gegenden Irans, während es sich in einigen Gebieten von Azerbaydjan und Kurdestan weiterhin bewahren konnte. Als sich die westlichen Missionen⁵⁷ in den von Assyryern und Chaldäern bewohnten Gebieten von Azerbaydjan konzentrierten, begannen die politischen Reaktionen von allen Seiten: nämlich von seiten der Kurden, Türken und Perser, genau wie es auch der Fall in den Gebieten von Hakkari und Botan zwischen den Kurden und den Türken war. Die relativ autonomen kurdischen Emirate machten die Christen verantwortlich für die Präsenz der ausländischen Agenten auf ihren Territorien.

⁵⁵ H. DE MAUROY, l.c., S. 2.

⁵⁶ W. HEINRICHS, l.c., S. 14.

⁵⁷ Zu den Assyryern um den Urmia See kamen ab 1831 die Amerikaner mit dem „Board of Foreign Missions“, die Franzosen mit den Salesianern ab 1839, die Engländer mit ihrem „Archbishop of Canterbury’s Mission to the Assyrian Christians“ ab 1881, wie auch die Deutschen mit ihren lutherischen Missionen – ebenfalls ab 1881 – und schließlich die Russen mit ihren orthodoxen Missionaren ab 1898. Vgl. H. DE MAUROY, l.c., S. 7.

So plünderten oftmals die Kurden zwischen 1843 und 1887 die von westlichen Missionen bewohnten Gebiete der Christen⁵⁸. Als die Russen ab 1889 in diesen Gebieten Fuß faßten, zogen sich die britischen Missionen zurück. 1906 nutzen die Türken die Lage der im Fernen Osten geschlagenen Russen aus, um Urmia zu besetzen. Die Russen kamen aber im Dezember 1911 zurück, um sich ab Oktober 1914 mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges aus den westlichen Teilen Urmias zurückzuziehen, worauf die dann schutzlos gewordenen Assyrer und Chaldäer den Angriffen der Türken und der Kurden ausgeliefert waren. Ein Teil der Assyrer, ca. 10 000 Personen, flohen vor Angst nach Russland, insbesondere nach Tiflis und Erivan. Das war der erste Exodus der Assyrer anfangs dieses Jahrhunderts.

Als die Türkei in den Krieg eintrat, und vor allem nach dem Massenmassaker der Armenier, mobilisierten sich die in den Bergen von Hakkari wohnenden Nestorianer mit ihrem Patriarch, Mâr Shim'ûn, und mit ihren maliks, um sich den Russen, die im Frühling 1915 in Van und Urmia einige Erfolge erzielt hatten, anzuschließen. Dieser zweite Exodus, aus ca. 30 000 bis 40 000 Tausend Personen bestehend, brachte zwar Hilfe für die Russen um den Urmia-See, aber auch Probleme für die Assyrer selbst und ihre Nachbarn.

Als sich die Russen 1917–18 wegen der bolschewistischen Revolution aus Urmia zurückziehen mußten, organisierten sich die wieder ohne Protektion gewordenen Assyrer, bis sie in die Alliiertenarmee integriert werden konnten. Die Briten veranlaßten sie, nach Mesopotamien zu gehen, um sich den britischen Soldaten auf ihrem Vormarsch anzuschließen. Sie versprachen den Assyrern 1917, ihnen nach dem Kriege im Lande ihrer Vorväter ein autonomes Gebiet zu ermöglichen. Beinahe gleichzeitig wurde der Patriarch Mâr Shim'ûn XIX. (Benyâman) mit seinen 250 Partisanen durch Ismâ'îl Aghâ Simko, einen Kurden, in der Nähe von Salamas ermordet. Der größte Exodus der Assyrer und der Chaldäer umfaßte zwischen 50 000 und 70 000 Personen, die im Juli-August 1918 aufbrachen, um über Hamadan und Kermanshah die von den Engländern bestimmten Lager von Ba'qûba in Irak zu erreichen. Über 15 000 starben unterwegs⁵⁹. Die in Azerbaydjan zurückgebliebenen Christen wurden erneut von Kurden und Türken attackiert und massakriert, dazu kamen auch noch die Opfer von Pest, Hunger und Krankheiten. Nach dem Ersten Weltkrieg versuchte General Aghâ Petrôs in der Gegend von Mosul bis zur türki-

⁵⁸ Vgl. H. DE MAUROY, l.c., S. 5.

⁵⁹ Vgl. H. DE MAUROY, l.c., S. 10.

schen Grenze und östlich bis zum Urmia-See vergeblich, ein unabhängiges assyrisches Land zu schaffen. Er nahm an der Konferenz von Lausanne 1925 teil, wobei der Völkerbund eine autonome Gegend nördlich von Mosul als Wohngebiet der Assyrer vorgesehen hatte. Die Briten haben allerdings 1930 die territoriale und politische Unabhängigkeit Iraks anerkannt und ließen so ihren sogenannten kleinsten Verbündeten im Stich. Daraufhin fing die zentrale Macht im Irak an, die assyrische Rebellion massiv niederzuschlagen. Den Assyrern blieb nichts anderes übrig, als in den Städten des Iran und Irak verstreut zu leben oder in die Diaspora zu emigrieren. Während des 2. Weltkrieges dienten die Assyrer im Iran hauptsächlich als Kraftfahrer bei den Alliierten und übten nach Kriegsende ihren neuen während des Krieges erworbenen Beruf in den Ölindustriegebieten und bei Transportfirmen aus.

SCHLUSSWORT

Nachdem sie ihre Missionsgebiete unter den nichtmuslimischen Völkern verloren hatten, und sich ein Teil von ihnen mit Rom Mitte des 16. Jahrhunderts uniert hatte, nachdem sie im Laufe der Zeit zu einer kleinen Minderheit geschrumpft waren und in Ermangelung der Kontinuität eines Nationalbewußtseins eine assyrische Identität erhalten hatten, gelang es ihnen, sich neue Aufgaben zu stellen: Es ist nicht mehr der ursprüngliche Missionierungseifer, sondern die Auseinandersetzung mit den muslimischen Nachbarn und der Streit um eine neue nationale Identität.

Im Jahre 1966 betrug die Zahl der Assyro-Chaldäer im Iran ca. 20 000 Personen. Viele sind seitdem, besonders nach der islamischen Revolution, in die Diaspora gegangen. Falls man heute immer noch 10 000 Personen zählen könnte, würde das verteilt auf eine Bevölkerung von 50 Millionen ca. 0,02 Prozent ergeben.

Nach anderen Quellen lag die Zahl der Assyro-Chaldäer im Iran vor der Revolution zwischen 70 000 bis 90 000⁶⁰. Nach kirchlichen Statistiken leben heute ungefähr 940 katholische und eintausend nestorianische Familien in Teheran; ca. 500 katholische und 500 nestorianische Familien sind es in Urmia; ca. 400 Familien beider Kirchen leben im übrigen Iran (Ahwâz, Hamadân, Kermânshâh, Qazwîn, Karadj, Shîrâz, Bandar 'Abbâs u.s.w.). Also leben demnach insgesamt 3 340 Familien heute noch im Iran.

⁶⁰ Vgl. MAS'ÛD ĞALÂLÎ MUQADDAM, „Asûriyân“, in *Dâ'irat al-ma'ârif-i buzurġ-i islâmî*, Bd. I, Teheran 1988, S. 367.

Falls jede Familie aus durchschnittlich 5 Mitgliedern bestünde, würde das 15 700 Personen ergeben.

Unter den Assyro-Chaldäern sind die Senaye nach der Revolution am härtesten betroffen, da sie mit etwa 15 % ihrer ursprünglichen Zahl im Iran zurückgeblieben sind. Die jüngere Generation der Senaye ist größtenteils nach den Vereinigten Staaten, vor allem nach Kalifornien, ausgewandert.

ERLEBNISSE EINES LASTWAGENFAHRERS. EIN NEUER ṬUROYO-TEXT IM DIALEKT VON MIDĒN

VON
OTTO JASTROW

Als vor gut dreißig Jahren Hellmut Ritter und in seiner Nachfolge der Verfasser dieser Zeilen sich der Erforschung des Ṭuroyo zuwandten, war der Ṭūr ʿAbdīn noch eine blühende christliche Kulturlandschaft. Eine geschätzte Zahl von 20 000 syrisch-orthodoxen Christen lebte in der Kreisstadt Midyat und in mehr als vierzig Dörfern. Das größte Problem für den Forscher war damals die Unzugänglichkeit des Ṭūr ʿAbdīn, der Teil der umfangreichen militärischen Sperrgebiete im Osten der Türkei war. Hellmut Ritter arbeitete in Istanbul mit Studenten aus dem Ṭūr ʿAbdīn, von denen er einen auch zu Tonbandaufnahmen in die Heimat entsandte, während ich selbst das Material zu meiner Ṭuroyo-Grammatik¹ in der syrisch-orthodoxen Kolonie von Beirut sammelte. Heute hat sich die Situation völlig umgekehrt. Der Ṭūr ʿAbdīn ist leicht zugänglich und wird auch von Touristen besucht, doch die ursprüngliche christliche Bevölkerung ist bis auf geringe Reste vertrieben. Allein in Deutschland lebt eine geschätzte Zahl von 25 000 Flüchtlingen aus dem Ṭūr ʿAbdīn. Die Ṭuroyo-Forschung, wie die gesamte Neuramaistik, sieht sich vor die dringliche Aufgabe gestellt, jetzt soviel sprachliches Material wie möglich zu retten. Diese Aufgabe wird durch den Umstand erleichtert, daß jetzt in Deutschland selbst zahlreiche kompetente Sprecher zur Verfügung stehen, was eine im Vergleich zu früher wesentlich intensivere, ungehinderte Feldforschung ermöglicht.

¹ *Laut- und Formenlehre des neuramäischen Dialekts von Mīdin im Ṭūr ʿAbdīn*. 3. Auflage Wiesbaden 1985: Otto Harrassowitz.



Der hier vorgelegte Text wurde von Šabo d-Be ʿIdo (Talay) aus Midən, Student der Semitistik am Institut für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients der Universität Heidelberg, im März 1991 in Coburg aufgenommen; Sprecher ist sein Verwandter Yuḥanən d-Be ʿAvde (Çapan). Šabo war mir auch bei der Bearbeitung des Textes behilflich, wofür ihm auch an dieser Stelle gedankt sei. Sieht man von den Lesestücken in meinem neuen Lehrbuch² ab, so ist dies meines Wissens der erste ʿTuroyo-text, der seit 20 Jahren, d.h. nach dem Erscheinen des letzten der drei Ritterschen Textbände³, veröffentlicht wird. Ich widme ihn einem der vielseitigsten Semitisten unserer Zeit, in der Hoffnung, daß sich Ewald Wagner bei der Lektüre seiner Festschrift gerne einmal in den hohen Norden (verglichen mit Mehri und Harari!) der semitischen Welt entführen läßt.

Bei der Wiedergabe des Textes wird die gleiche Umschrift wie in dem bereits genannten Lehrbuch angewendet. Der beigegebene Kommentar erläutert seltener Wörter, insbesondere Lehnwörter aus dem Türkischen und Kurdischen. Wegen des Fehlens geeigneter lexikographischer Hilfsmittel zum Kurdischen des ʿTūr ʿAbdīn werden die kurdischen Etyma nicht angegeben.

TEXT

1. *ono Yuḥanən d-Be ʿAvde-no, mədhoyo-no, u=abro d-Müqsi Gäle ʿAvde-no. ʿı̄sdo koyotawno b-Qobürg, bāri b-ḥamšo=əšne aṭino l-Qobürg, w fayəšno harke gab aḥunoni.* 2. *ʿı̄sdo gmaḥkina ḥəkkayat, mede d-ṛaṭi l-qarṣan d-ḥzəlan.* 3. *b-naṣmuṭi rəṣyo-wayno, babi rəṣyo-wa, ono-ze aṣme qm aṣ=ʿeze-wayno.* 4. *bu=saṭwo məblīwayna aṣ=ʿeze la=škaftat, w tamo marṣīwaynane w dəmxīwayna qumayye, b-lalyo tamo ba=škaftat-wayna, u=saṭwo kule hawxa mašpaṣīwaynale.* 5. *w bu=rabəṣ oṭīwayna lu=bayto. hōl lu=payəz, hūl d-ṛoṭənwa am=maṭre. me d-ṛaṭən am=maṭre diṣa əzzāwayna la=škaftat. ʿəmran hawxa mašpaṣlan hōl d-ʿəmran hawi ḥamšaḥṣar=əšne.* 6. *bəṭṭər maḥ-ḥamšaḥṣar=əšne, diṣa bu=bayto hedi hedi, w babi naṣəl haw qadər əzzə qm aṣ=ʿeze, w edī haw azzān la=škaftat.* 7. *bəṭṭər šaḡilina bu=bayto, hūl d-ʿəmran kaməl čaḥṣar. bəṭṭər mač=čaḥṣar qrāllallan li=ʿaskariye azzān li=ʿaskariye, w səmlan i=ʿaskariyaydan dawām.* 8. *ašər*

² *Lehrbuch der ʿTuroyo-Sprache* [=Semitica Viva – Series Didactica, 2], Wiesbaden 1992: Otto Harrassowitz.

³ HELLMUT RITTER: *ʿTūrōyo – Die Volkssprache der syrischen Christen des ʿTūr ʿAbdīn*. A: Texte, Bd. I–III, Beirut 1967–1971.

xili kmo-šaƣamat taƣwe ʕal i-šuroyuto, ʕal d-kátwayno mšiḥoyo. 9. mḥéleli bükso bu=gabano gräšli ʕaršo, w mḥéleli bükso bu=gabano gräšli ʕaršo. tre=ʕarše b-tre-bükse gräšli. 10. qayimina – ma mə-gsaymina lo=səmlan mede, azzán lu=doqtör gräšše ʕaršan, naqiri ʕaršan gräšše ʕaršan, w aṭina səmlan i-ʕaskariyaydan dawām hül d-maxalšolan, hawxa bu=ḥalawo. 11. w bəttər, maxalšolan, aṭina lu=bayto, u=ḥaṭnaydan šqíwayle traktör. qayəmno azzí aʕle, odáʕwayno šüfertiye-ze, w qoláʕwayno, qoláʕwayno u=traktorayde šagəlno gabe.

12. kátwaylan ḥa, zʕuro, u=ʕammo dowarwa bayn aǵ-ǵarzkat. ono no-qálwayno kefe me Döstáke. qayəm, omər gdoteno ʕammo aʕmüx, omaṇṇo itüx. 13. azzí maṭʕalli ak=kefe omaṇṇo de lawo nḥat harke izüx gab ʕammüx, omər lo, hül d-düʕrina. 14. naysa daʕirina, omaṇṇo ḥür Dawo lo=ləbtət m-ʕal u=traktör. noḥanno li=baste, koleno w nḥat! w züx gab ʕammüx! omər trowe ʕammo. 15. ono hē d-lo=kalino, mḥalaqle ruḥe mu=traktör. i=naqqa d-mḥalaqle ruḥe mu=traktör mʕaləq. 16. mʕaləq, w čik taḥt i=trela dak=kefe. w šapəʕno aʕle. aḥ=ḥawronaydi səmme hawar, kalino, mən-yo? əmmi ašər dəšlüx ʕal Dawo. 17. naysa nahitina azzán ḥlləan aʕle, kodəšli ʕal raǵle, w ʕal druʕo me dide. a=tre twiri. 18. mədlan mḥalaqlan lu=traktör, w maytelan li=qriṭo, ono-ze zayəʕno mayeli ruḥi mi=ḥkuma, w qayimi mballe lu=doqtör, l-Marde. 19. me Marde mašpaʕe l-Dyərbákər, tamo daməx bi-qaštaxana, w səmme raǵle, w nayəḥle. üʕdo kalé b-Almänya, kal košogəl kawi ʕišči b-Almänya.

20. bəttər m-aṭe qayəmno, šqílili ahliye. šqílili ahliye w səmli i-šüferti-yaydi dawām. ʕal ad=dölmışe w ʕal at=taqsiyat šogálwayno, hül laš-šawəo=w-šawəi. 21. baš-šawəo=w-šawəi, qayimina ono w u-ǵiranaydan, šqílanlan dölmış. w šagəno aʕle tre=əšne. 22. bəttər ma=tre=əšne, mzaballan u=dölmış, ono w hiye w ḥa=haxoyo, mšiḥoyo me didan, šqílan qamyōn. 23. qayimina mašǵelan u=qamyonawo, hawo-ze mašǵelan šato w fəlge. bəttər mi=šato w fəlge u=haxoyo omər gənzabnínale. 24. qayimina ono w u-ǵiranaydi u-mədhoyo šqílan u=qamyonawo mu=haxoyo. hawi Šabo d-be Qašo šorikan məḥlofe. w šaǵilina. 25. šaǵilina aʕle, nüqlíwayna faḥmo me Gziro, məblíwaynale l-ʕAlʕaziz mzabnıwaynale. w əzzáwayna l-ʕEntáb, əzzáwayna l-ʕAdana, maṭaʕnıwayna taʕne me tamo-va, di-baqqaliye, dab=baqole. w oṭíwayna, šüqlíwayna u=kallaydan. 26. w hawxa šaǵlina bi-šüferti-yaydan hül d-ru=ʕArāq nafəq. me d-ru=ʕArāq nafəq, edí qayimina šaǵilina ʕal u=darbo du=ʕArāq. 27. me Mərsin maṭaʕnıwayna, əzzáwayna l-Bügdəd, əzzáwayna l-Mawšal, əzzáwayna l-Karkük, əzzáwayna li-Slemaniye, əzzáwayna law=walayət du=ʕArāq külle, axər haw kibi d-omáṇṇanne taʕnıanne, hani zabno l-azzi. 28. tamo u=patröl nafəq, d-konoqəl, kobe l-Tərkiya. qayimina səmlan aq=qamyonaydan, maq=qaqawat similan tank-

erat. w mdayšallan bu=nqolo du=patrōl. 29. bi=ħaraytate obánwaylan šəqqəntiye, elan la=mšihoye. 30. ħatta, mobálwayno aɣ=ɣawraqat bu=gəmrək d-Tərkiya i=naqqa d-qūṭṭiwayna lu=ʕArāq, əmmiwa ma hano məɣ=ɣəšmo-yo? omárwayno ono əšmi, ono zlām mšihoyo-no. 31. əmmiwa madām mšihoyo-ħət mək=kosaymət baynoṭan? koqūṭlutu b-Awrupa aq=qonşolosaydan külle, hatu koqūṭlütne. w hatu harke koşüǵlutu u=šüǵlatıxu, w latyo ğamayxu-ze. aɣ=ɣawraqatıxu lə=gsaymınanne. 32. w ħatta ʔorən-waylan sasaye w tre=sasayat, ono b-šaxşi trállali hül arbo=sasayat awraqe me diđi lo=mđalle, d-qoṭaʕno əzzino lu=ʕArāq maʕʕanno u=ʔaʕnaydi. ʕal d-kátwayno mšihoyo. 33. w bəṭṭər azzino maşkelı, gab u=rabo, u=rabo omər sümne! qayəm siməanne. siməanne w azzano.

34. azzano maʕʕallan u=ʔaʕnaydan me Büǵdəd li=Skandarune. aṭina bu=darbo, kátwaylan ħa kürmānǵ, b-qamuṭan mħalaxwa, saliqına bi=kaşe, ǵnəḥtiwayna. 35. qayəm hiye, u=qamyonayde ab=bahrayde mayiṭi, bahre látwayle. qayəm áydarbo d-naħət, saləq i=kaşe w naħət, tamo kali b-fəlge du=darbo. 36. ono-ze, b-sürʕa oṭéwayno, qoláʕwayno ʕal aš=šawʕi ʕal a=tmoni, w arbaħsar=tonat kətwə maʕaʕno ʕal u=tankeraydi, w naħənno bi=kaşe. 37. naħənno bi=kaşe, i=ħzayto d-ħzeli, kalé u=qamyōn b-fəlge du=darbo kalyo. w me tamo-va-ze koṭe qamyonat. 38. haw qadəñno, məs=soyamno, qayəmno mħeli u=qamyonaydi b-dide, səmli lo=səmli haw qadəñno maklene. 39. w mħeli u=qamyonaydi b-dide, w ap=poliş-ze tamowayne ħatta látwappe ʕəsri=mətroyat raħuqe minan. 40. ap=poliş aṭən, aṭən aq=qamyonat ħrene kalən, w bam=maqrəşyote hül d-mofáqqalli me bayn ap=parčawat du=qamyōn. 41. w ħatta tre=ħawrone me diđi, haw kátwaybi ono lobatno, məddalli w mħalaqqalli li=ǵibe dap=poliş. 42. me tamo kətwə ǵriṭo qaruto, kátwayba qəştaxana, mbállalli li=qəştaxanayo. 43. azzán tamo fayišina fəlge=d-sasaye, hül d-ɣap=poliş ħzalle u=doqtör, w aṭi. aṭi u=doqtör lo=səmle mede. mħéleli tre=mħaṭe, w mħawéleli ʕal i=qəştaxana rabto d-Mawşal. 44. me tamo, qunāǵ d-tloṭo=sasayat bi=ǵibe di=qəştaxana, hül d-maṭina l-Mawşal. maṭina l-Mawşal, mbállalli l-dükto lo=kodəʕno látwayno ʕal hawn diđi lo=kodəʕno. 45. aṭi tre=doqtorat ħəṭre ʕal raǵli, w azzehən. w mbállalli l-dükto l-qawişe rabto, kal kiba ǵálabe kayiwe. 46. külle damixe ʕal aq=qaryolat w ʕal i=arʕo. mħaláqqalli ʕal qaryola m-anək w daʕiri mini. 47. hül şafro, tloṭo=sasayat u=qəşano kalino tamo, koboxeno, w u=admo koṭe ǵálabe, w raǵli konüqri, w laybi koleno. 48. hül d-hawi şafro, žnúkave aṭən mbállalli, mħállalli mħaṭe, hül d-maklalle u=nqorawo d-raǵli, 49. w səmme raǵli ʕamaliye ħiṭəanne, w masláqqalli žnúkave lu=dmoxo li=qəştaxana ʕelayto.

50. fayəşno bi=qəştaxanayo tloṭo=w-ʕəsri-yawme damixo. kátwaylan profesör doqtör, mšihoyo-wa, howéwayli ǵálabe moro. 51. a=tloṭo=

wʿəsri=yawmaydi tayimi, omər veğa gməfqinalux. qayəm mofáqqalli, nafəqno, əmmi hat gmahtət ilofo=mo=dinare, hül d-lo=mahtatte, lo=kowe d-nəfqət. 52. e omanño de klawu asli ádyawma-ze lo=məfqütli, ramhəl ah=hawronaydi gdoʿən, gəmšayaʿno l-Tərkiya lu=bayto d-ʿak=kallawaydi maytənnə. 53. əmmi lo=kowe, ádlalyo haw kodəmxət bi=qəştaxana, w i=dmaxto d-dəmxət ádyawma lo=madəmxət ak=kallawat gdəmxət bu=həpəs. 54. e omanño bu=halano laybi lo domaxno bu=həpəs, w laybi lo lobatno, w lo flān w lo bəhvān. 55. kətwaylan noše b-Mawşal, qayəmmo mšayásililalle xabro, atən laff eli. maytállalli ak=kallawat madəmxənnə, w maħátallı bi=taqsiyatte, mbállalli gabayye. 56. fayəşno şabto gabayye. hül d-ʿaʿi ğawāb mi=qriʿto me Midən, aʿi Barşawmo u=abro d-ħoli Musa, maħátleli bu=qamyōn w mbéleli lu=bayto. 57. aʿina lu=bayto fayişina şato, ʿal i=arso bi=rvine damixo.

58. nayəhli, w qayəmmo mdayşalli disa bi=süfertiye. mdayşalli bi=süfertiye, qayimina disa azzán l-Mərsin, ono w tre=hawrone me didi, mšihoye, hanək-ze mədhoye, əşme d-ħa ʿIsa d-be Xərro kəmmile w ħa Barşawmo d-be ħoli Musa disa. 59. qayimina azzán maʿşallan ʿamro me Mərsin, lu=Irān, l-Ṭahrān. w mħalaqlan ʿal u=darbo. azzano maʿina l-Doğubayazit lu=hdūd, u=lalyawo lo=qaʿisina. 60. hawi şafro, ayna d-həlle ʿal aʿ=ʿarabaydan əmmi ʿərbət dam=mərdnoye-ne hani, du=gabawo mərdnoye lo=kəzzə. aʿ=ʿarabat d-Marde-ne lo=kowe d-şəpʿi u=hdūd. 61. kətwaylan ħa me Gziro, məsmür, gəmrək məsmürü bu=hdūd wa. qayimina, azzán məllanle əmmina i=məsale hawxa-yo. 62. qəm aʿi məwállelan ğálabe. hawilan moro, w ođáʿwa mšihoye-na-ze, w məşpaʿle aʿ=ʿarabaydan, w u=lalyawo qaʿisina. 63. şafro, čikina bu=ʿafro du=Irān, u=lalyawo damixina bu=gəmrək du=Irān, w dərtər yawmo, mħalaxlan mħalaqlan ʿal u=darbo d-Ṭahrān. 64. mħalaxlan azzano ħamšo=mo kilomatrət, damixina. damixina, hawi şafro, aʿiħa, hawo-ze şüfər, me Marde. əđʿiwayna ħdode. 65. omər ma küđʿutu ádyawma mən-yo? əmmina lo. omər ašər ádyawma u=ramazān-yo. u=şawmo daʿ=ʿayə. 66. w hatu mšihoye-hatu, şqálənxu müklo ğálabe, w trowe əsmayxu, elo bu=Irān, loqantawat ftiħe layt. w lə=ğtorən bi=ğəʿda üxlutu laħmo. d-üxlutu laħmo gmoħənxu. balki qütlənxu-ze. 67. qayimina, şqılanlan laħmo ğálabe, w müklo axər, w mħalaxlan. azzano, dərtər yawmo maʿina l-Ṭahrān. 68. maʿina l-Ṭahrān, bu=ħarb d-ħiya w u=ʿArāq kətwayne, u=zabnawo. kətwayla binawat, ħaқиqatan, binawat xüd hani d-Almənya. hawxa ʿeloye w şafire w basime. 69. bu=ħarbawo külle twirənnə, w külle xalye, w hən mənne nafiliwa, w ğəm qəm ħdo mənne lo=fayəşwa. 70. qayimina fayişina ħamşahşar=yawme tamo, hül d-maxlalle u=ʿaʿnəydan. w ramazān-wa, şawmo-wa, u=şawmatte daʿ=ʿayə. 71. látwayban lo ğğara şotina, látwayban lo

müklo üxline. i-kelike d-šottıwayna i-gğaraydan miçokıwayna baq=qamyonaydan. 72. i-naqla d-üxlıwayna u=müklaydan əzzáwayna miçokıwayna taht aq=qamyonaydan, hül d-üxlıwayna u=müklaydan. 73. u=rádyo d-Tahrán, i-naqqayo Homayniwa ʕal i-ħkuma, Homayni hule amro, omər u=ħa d-ʔoxəl u=şawmo, kül-şaxs arbʕi=żopat gmoħalle. hiye w şānş dide, mayət mayət, fayəş fayəş. 74. aħna-ze ma=zəħtanək ğlabe hawina perişān, w kətwə yabāngiye-ze ğálabe, tamo qayimi azzehən laq=qonşlosat w səmme škaya, mu=kafno w mi=ʕağaza. 75. bi=ħarayto u=rádyo hule əʕlān, omər ayna d-lanne ʔaye, kəppe üxli. w kəppe šotən ğğara-ze. 76. elo u=ʔayo d-ʔoxəl, w d-ħozəlle ap=polişayde, kül-şaxs arbʕi=żopat gmoħalle. w ğálabe gəmgəzəlle.

77. *fayişina ħamşahşar=yawme tamo, w qayimina, maxlalle aʔ=ʔaʕnaydan, w mhalaxlan. mhalaxlan mħelan foʔan l-Tərkiya, d-ʔoʔina, alfo=kilomatrat mu=ħdūd d-Tərkiya hül ʔahrán-yo. 78. aʔina bu=darbo, şqilan u=mazoʔaydan, mkamelan şuĝlan kule, w mhalaxlan. mhalaxlan aʔina, u=poliş zbátlelan. 79. čik bi=qamaytaydan, maktélélan, e mən-yo mək=kəbʕət? omər hatu ğálabe sürʕa koqülʕutu. əmmina sürʕa layto, aq=qamyone zati lo=kəzzehən sürʕa. 80. omər lo. kəwli ap=pasaportat. qayəm şqile ap=pasaportaydan minan, kül=ħa minan mo=w-ħamşi=tumane ğəzza şqile minan. w hulan am=mo=w-ħamşi tumanaydan, w mhalaxlan. 81. aʔina u=lalyawo lu=ħdūd. u=ħdūd şxır. əmmi hl şafro. qayimina u=lalyawo damixina tamo, aʔi ħa tərək, koħoyər ʕal i-pilaqa di=ʕarabaydan, kalá d-Marde. ħəlli qrele l-ħawro me dide w aʔən. 82. aʔən a-tre, maL-Lazaniwayne. koməğgoli l-ruhəyye, kəmmi am=mərdnoye lo=ʔorənwa şəpʕina bu=ħdūd du=Zaxo, d-əzzano lu=ʕArāq. aħna-ze harke, kaʔən l-arke gmoħınanne. 83. kətwə aʕman me Ağri, hanək-ze ʔaye-wayne, şamisi qolayye, hənnək bəri minan naʔiqi, azzehən mərranne əmmi u=ħa d-moħe laş-şaxsani, gqütlina ħdode. 84. aş-şaxsani ađ=đayfaydan-ne. w aħna-ze kəzzán l-tamo koməʔaʕnina faħmo me gabayye, w kozəbʔılan ğálabe qadr w máʕrifa. 85. aʔ=ʔayanək d-l-owənwa tamo, i-naqlayo d-lo=mʕawnıwaylan, balki moħánwaylan w balki qütlıwaylan-ze lo=kodaʕno, be mək=kətwə b-lebayye. 86. u=ʔayo zati hiye lebe, i-naqla d-ʔođʕə şuroyo-yo, ğálabe koqoşe. 87. hawi şafro, qayimina aʔina. mhalaxlan ʕal u=ħdūd, qəʔişina u=şafrawo u=ħdūd, w aʔina b-Tərkiya-wa, dərtər yawmo žnu maʔina lu=bayto. u=darbo raħuqo-wa, w naxwaş-wa, ʔurone-wayne. 88. aʔina daqnan, ha hafqa kawi talike, aʔina l-Mədyad, l-ađişilan. 89. mdagşina, marfelan daqno, aʔina lu=bayto məşayelan bu=gabano b-hano b-Mədyad, əmmina mək=kīt məl-layt bi=qriʔo? i=qriʔo rħat-yo? 90. leban ʕal an=nəʕimaydan-wa, ʕal am=mo-raydan-wa, w aħna-ze zayʕıwayna, dükto raħəqto-wa. 91. aʔina u=yawmawo lu=bayto, külle aʔən gaban, b-xər aʔutu, w flān w behvān. 92. u=mede*



d-kətwə maḥkewu, məḥ-ḥarb kito bu-Irān, məl-layto, mə-ḥzakxu? axár, u=mede d-ḡúdo komahkénanxu bu-banṭ hawxa maḥkelan lag-gündiyayān.

KOMMENTAR

1. *Qobürg* Coburg (in Bayern). 6. *naḫəl* seine Kräfte verfielen. 10. *noqər, naqər* heftig schmerzen. 12. *ḡarzák*, pl *ḡarzákat* junger Weinberg. 14. *naysa* wie dem auch sei (türk. *neyse*). *baste* Tal, Senke (kurd.). *ṭrowe* so sei es (< *ṭray + howe*). 16. *trela* Anhänger (bei einem Traktor oder Lastwagen; türk. *treyleyler* < engl. *trailer*). 18. *mayəl, mayele* zur Seite gehen (II. Stamm zur Wurzel *m-y-l*). 19. *višči* Arbeiter (türk. *işçi*). 20. *dölmış, pl dölmışe* Sammeltaxi (türk. *dolmuş*). 22. *haxoyo* aus Hāzax (Āzəx) stammend. 28. *qaşa*, pl *qaşawat* Wagenaufbau (türk. *kasa*). 29. *şəqqəntiye* Bedrängnis (türk. *sıkıntı*). 37. *i-ḥzayto d-ḥzeli* der Anblick, den ich sah, d.h. was mußte ich da sehen. 41. *ḡibe* (f) Jeep (türk. *cip*). 45. *qawişe* (f) Schlafsaal (türk. *koğuş*). 46. *qaryola* (f), pl *qaryolat* Bett (mit Bettgestell) (türk. *karyola*). 57. *nvine* (f) einheimisches Bett (kurd.). 61. *ḡəmrák masmuri* Zollbeamter (türk. *gümrük memuru*). 66. *loqanta*, pl *loqantawat* Gaststätte, Speiselokal (türk. *lokanta*). *ḡaḡda* Straße (türk. *cadde*). 69. *ḡām* Fensterscheibe (türk. *cam*). 71. *kelike* (f) Augenblick (kurd.). 73. *oxəl u-şawmo* das Fasten brechen (wörtl.: essen). *žōp*, pl *žopat* Knüppel(schlag) (türk. *cop*). 74. *perişān* in schlechter Verfassung (türk. *perişan*). *yabāngi*, pl *yabāngiye* fremd, Fremder (türk. *yabancı*). 80. *kāwli* los, gebt mir! (< *ko-* [zur Verstärkung des Befehls] + *hāwli* gebt mir! – vgl. *hawu* gebt!). 81. *pilaqa* Nummernschild (türk. *plaka*). 82. *lāz* (pl) Lasen (türk. *laz*, kaukasisches Volk am Schwarzen Meer im Nordosten der Türkei); die Bezeichnung wird manchmal auch auf Schwarzmeertürken angewendet. 84. *qadr w māsrifa* Ehre und Achtung (arab.) 88. *talike* Finger (kurd.). 89. *midagəš, mdagəš*, (III. Stamm Passiv) sich verändern (türk. *değişmek*). *rḡat* wohlbehalten (türk. *rahat*). 92. *gündi*, pl *gündiye* Dorfbewohner (kurd.).

ÜBERSETZUNG

1. Ich bin Yuḡanən d-Be ‘Avde aus Midən, der Sohn von Muqşi Gäle ‘Avde. Ich wohne jetzt in Coburg. Vor fünf Jahren kam ich nach Coburg und blieb hier bei meinen Brüdern. 2. Jetzt werde ich (ein paar) Geschichten erzählen, das was ich erlebt und gesehen habe. 3. In meiner Kindheit war ich Hirte. Mein Vater war Hirte, und ich hütete gemeinsam mit ihm

die Ziegen (wörtl.: war vor den Ziegen). 4. Im Winter brachten wir die Ziegen in die Höhlen. Wir ließen sie dort weiden und übernachteten bei ihnen; nachts waren wir dort in den Höhlen. Wir pflegten den ganzen Winter so zu verbringen. 5. Im Frühling kehrten wir ins Haus zurück, bis zum Herbst, bis die Regenfälle einsetzten. Wenn die Regenfälle einsetzten, zogen wir wieder zu den Höhlen. So verbrachte ich mein Leben, bis ich fünfzehn Jahre alt war. 6. Nachdem ich fünfzehn Jahre alt geworden war, (blieben wir) nach und nach zu Hause. Die Kräfte meines Vaters verfielen, er konnte nicht mehr die Ziegen hüten, und deshalb gingen wir nicht mehr zu den Höhlen. 7. Danach arbeitete ich zu Hause, bis ich neunzehn Jahre alt geworden war. Als ich neunzehn Jahre alt geworden war, wurde ich zum Militär einberufen. Ich ging zum Militär und leistete meinen Militärdienst ab. 8. Nun ja, ich mußte ein paar gehörige Ohrfeigen einstecken wegen des Christentums, weil ich Christ war. 9. Er (d.h. ein Offizier) versetzte mir einen Boxschlag auf diese Seite, so daß ich mir einen Zahn ziehen lassen mußte, und dann versetzte er mir einen Boxschlag auf die andere Seite, und ich mußte mir (noch) einen Zahn ziehen lassen; zwei Zähne mußte ich mir nach zwei Boxschlägen ziehen lassen. 10. Ich machte mich auf – was hätte ich schon (gegen diese Mißhandlung) unternehmen können, ich unternahm nichts, – ich ging zum Arzt, und man zog mir die (beiden) Zähne; die Zähne schmerzten heftig, und man zog sie mir. Ich setzte meinen Militärdienst fort, bis ich ihn beendet hatte, auf diese Art und Weise. 11. Als ich (meinen Militärdienst) beendet hatte, kehrte ich nach Hause zurück. Mein Schwager hatte einen Traktor gekauft, den begann ich zu fahren. Ich beherrschte den Beruf eines Chauffeurs, ich fuhr seinen Traktor und arbeitete bei ihm.

12. Da war ein Junge, dessen Onkel arbeitete gerade in den Weinbergen. Ich transportierte gerade Steine aus Dostóke. Da sagte (der Junge): Onkel, ich komme mit dir. Ich sagte: komm! 13. Ich fuhr (nach Dostóke) und lud die Steine auf. (Dann) sagte ich: Los, mein Junge, steig hier ab und geh zu deinem Onkel! Er sagte: Nein, bis wir zurückfahren. 14. Wir fuhren also zurück, und ich sagte: Paß auf, Dawo, rühr dich nicht vom Traktor herunter! Erst wenn ich in die Senke hinabfahre und anhalte, dann steig ab und geh zu deinem Onkel! Er sagte: In Ordnung, Onkel. 15. Ich hatte noch nicht angehalten, da sprang er (wörtl.: warf er sich) vom Traktor herunter. Als er vom Traktor heruntersprang, blieb er hängen. 16. Er blieb hängen und geriet unter den Anhänger mit den Steinen, und ich fuhr über ihn. Meine Freunde schlugen Alarm, ich hielt an (und fragte): Was gibt's? Sie sagten: Mensch, du hast Dawo überfahren. 17. Nun, ich stieg ab und sah ihn mir an: Ich hatte seine Beine überfahren, und einen seiner Arme. Beide

waren gebrochen. 18. Wir faßten an und warfen ihn auf den Traktor und brachten ihn ins Dorf. Ich hatte Angst und ging der Regierung aus dem Wege, und (die anderen) brachten ihn zum Arzt nach Mardin. 19. Von Mardin aus schafften sie ihn weiter nach Diyarbakir. Dort lag er im Krankenhaus, sie flickten seine Beine und er wurde wieder gesund. Jetzt befindet er sich in Deutschland, er arbeitet, er ist Arbeiter in Deutschland geworden.

20. Danach besorgte ich mir einen Führerschein. Ich besorgte mir einen Führerschein und arbeitete weiter als Chauffeur. Ich arbeitete bis 1977 auf Sammeltaxis und Personenwagen. 21. Im Jahre 1977 kauften mein Nachbar und ich uns ein Sammeltaxi. Auf dem arbeitete ich zwei Jahre. 22. Nach zwei Jahren verkauften wir das Sammeltaxi, und er, ich und ein Mann aus Āzəx, ein Christ wie wir (wörtl.: ein Christ von uns), kauften uns einen Lastwagen. 23. Nun setzten wir den Lastwagen ein, und zwar anderthalb Jahre lang. Nach den anderthalb Jahren sagte der Mann aus Āzəx, er wolle ihn verkaufen. 24. Da kauften ich und mein Nachbar aus Midən den Lastwagen von dem Mann aus Āzəx. An seiner Stelle wurde Šabo d-Be Qašo unser (neuer) Teilhaber, und wir transportierten (weiter). 25. Wir arbeiteten auf (dem Lastwagen), wir transportierten Kohle von Cizre nach Elaziğ und verkauften sie dort. Wir fuhren nach Gaziantep, wir fuhren nach Adana, wir luden von dort Waren auf, Gemischtwaren, für Gemischtwarenhändler. Wir kamen zurück und kassierten unser Geld. 26. So arbeitete ich weiter in meinem Beruf als Chauffeur, bis das Irakgeschäft aufkam. Als das Irakgeschäft aufkam, begannen wir auf der Irakstrecke zu arbeiten. 27. In Mersin luden wir auf und fuhren nach Bagdad, nach Mossul, nach Kerkuk, nach Sulaymaniye. Wir fuhren alle Städte des Irak an, doch ich kann sie nicht mehr aufzählen, ich habe sie vergessen, denn ich bin seit geraumer Zeit nicht mehr hingefahren. 28. Dort wurde das Erdöl gefördert, das in die Türkei weitertransportiert wurde. Wir rüsteten unsere Lastwagen um, anstelle der Aufbauten machten wir Tankfahrzeuge aus ihnen, und wir begannen mit dem Erdöltransport. 29. Doch zu guter letzt machten sie uns Schwierigkeiten, uns Christen. 30. Ich brachte die Papiere zum türkischen Zoll, wenn wir in den Irak hinüberfuhren; da sagten sie: Was ist denn das für ein Namen? Ich sagte: Mein Name ... Ich bin Christ. 31. Dann sagten sie: Wenn du ein Christ bist, was machst du dann hier bei uns? In Europa bringt ihr alle unsere Konsuln um; ihr seid es, die sie umbringt. Und hier geht ihr eurer Arbeit nach, und es kümmert euch nicht im geringsten. Eure Papiere fertigen wir nicht ab. 32. Sie ließen uns ein, zwei Stunden lang (warten); mich persönlich ließen sie einmal vier Stunden lang (warten) und unterzeichneten

meine Papiere nicht, damit ich in den Irak weiterfahren konnte und meine Ladung aufladen konnte – weil ich Christ war. 33. Danach beschwerte ich mich bei dem Chef, und der Chef sagte: Macht sie (die Papiere) fertig! Da machten sie sie fertig, und ich fuhr los.

34. (Einmal) luden wir in Bagdad Frachtgut für Iskenderun. Wir waren auf der Straße unterwegs, und vor uns fuhr ein Kurde her. Wir fuhren eine Steigung hinauf und schickten uns an, wieder hinabzufahren. 35. An dem Lastwagen des Kurden waren die Lichter kaputtgegangen, er hatte keine Lichter. Als er hinabfuhr, die Steigung hinauffuhr und dann wieder hinabfuhr, hielt er dort mitten auf der Straße an. 36. Ich kam ziemlich schnell herangefahren, ich fuhr siebzig oder achtzig, und die Ladung meines Tankers betrug vierzehn Tonnen; (so) fuhr ich das Gefälle hinunter. 37. Ich kam das Gefälle heruntergefahren, da sah ich zu meinem Schrecken, daß ein Lastwagen mitten auf der Straße stand. Und auch aus der Gegenrichtung kamen Lastwagen. 38. Ich konnte nicht mehr ... was sollte ich tun ... ich raste mit meinem Lastwagen in seinen hinein; so sehr ich mich bemühte, ich konnte ihn nicht mehr zum Stehen bringen. 39. Ich raste mit meinem Lastwagen in seinen hinein. Die Polizei war schon dort, sie waren keine zwanzig Meter von uns entfernt. 40. Die Polizei kam, die anderen Lastwagen kamen heran und hielten. Erst mit Brechstangen konnten sie mich aus den Trümmern des Lastwagens befreien. 41. Zwei Kollegen von mir – ich selbst konnte mich nicht bewegen – packten mich und warfen mich in den Jeep der Polizisten. 42. Es gab dort in der Nähe ein Dorf, in dem ein Krankenhaus war; in dieses Krankenhaus brachten sie mich. 43. Wir gingen dorthin und mußten eine halbe Stunde warten, bis die Polizisten den Arzt fanden und er kam. Der Arzt kam, doch er machte nichts. Er gab mir zwei Spritzen und überwies mich an das große Krankenhaus in Mossul. 44. Von dort (fuhren wir) eine Strecke von drei Stunden im Jeep des Krankenhauses, bis wir in Mossul ankamen. Wir kamen in Mossul an und sie brachten mich irgendwohin, doch ich weiß nicht wohin, ich war nicht bei Bewußtsein. 45. Zwei Ärzte kamen, schauten sich meine Beine an und gingen wieder. Man brachte mich in einen großen Schlafsaal, in dem sehr viele Kranke waren. 46. Alle lagen auf Betten oder auf der Erde. Sie warfen mich auf eines dieser Betten und ließen mich so liegen. 47. Bis zum Morgen, drei Stunden lang, so lange blieb ich dort. Ich weinte. Ich blutete sehr stark, und meine Beine schmerzten so heftig, daß ich es nicht aushalten konnte. 48. Als es Morgen wurde, kamen sie endlich und nahmen mich mit. Sie gaben mir Spritzen, bis sie den Schmerz in meinen Beinen zum Stillstand brachten. 49. Dann operierten sie meine Beine und nähten sie, und dann brachten sie mich hinauf in den oberen Teil des

Krankenhauses zum stationären Aufenthalt.

50. Dreiundzwanzig Tage lang lag ich in diesem Krankenhaus. Wir hatten einen Doktor und Professor, der Christ war. Der kümmerte sich sehr gut um mich. 51. Die dreiundzwanzig Tage gingen zu Ende, da sagten sie: Jetzt werden wir dich entlassen. Als sie mich entließen, als ich entlassen wurde, sagten sie: Du mußt dreihundert Dinar bezahlen; wenn du die nicht bezahlst, kannst du nicht entlassen werden. 52. Ich sagte: Habt Geduld mit mir und werft mich nicht gleich heute hinaus! Morgen kommen meine Freunde, dann schicke ich (Nachricht) in die Türkei, nach Hause, daß sie mir mein Geld bringen. 53. Sie sagten: Das geht nicht. Heute nacht wirst du nicht mehr im Krankenhaus schlafen. Wo du heute übernachten wirst, wenn du heute nicht das Geld einzahlst, ist im Gefängnis. 54. Nun, sagte ich, wenn dem so ist ... Ich kann nicht ins Gefängnis gehen, und ich kann mich auch nicht rühren, weder so noch so. 55. Ich hatte Bekannte in Mossul, denen gab ich Bescheid, und sie kamen zu mir. Sie brachten mir das Geld und zahlten es ein, und dann setzten sie mich in ihr Auto und nahmen mich mit zu sich. 56. Ich blieb eine Woche bei ihnen, bis Antwort aus dem Dorf kam, aus Midøn. Es kam Barşawmo, der Sohn meines Onkels Musa, der setzte mich in den Lastwagen und brachte mich nach Hause. 57. Ich kam nach Hause, und ein ganzes Jahr lag ich auf der Erde im Bett.

58. Ich wurde gesund und begann wieder als Fahrer (zu arbeiten). Ich begann als Fahrer (zu arbeiten), und wieder fuhren wir nach Mersin, ich und zwei Freunde von mir, auch sie Christen aus Midøn, einer hieß 'Isa d-Be Xërro, und der andere war wieder Barşawmo aus der Familie meines Onkels Musa. 59. Wir gingen und luden in Mersin Wolle auf für den Iran, für Teheran. Wir machten uns auf die Fahrt und gelangten nach Doğubeyazit, an die Grenze. In dieser Nacht überquerten wir (die Grenze) nicht. 60. Es wurde Morgen. Jeder, der unsere Wagen sah, sagte: Das sind doch Wagen aus Mardin, und Mardiner kommen nicht in diese Gegend. Es kommt nicht in Frage, daß die Wagen aus Mardin die Grenze überqueren. 61. Wir hatten da einen Beamten aus Cizre, der war Zollbeamter an der Grenze. Wir gingen zu ihm und sagten zu ihm: Die Sache verhält sich so und so. 62. Er kam und half uns sehr, er kümmerte sich um uns, obgleich er wußte, daß wir Christen waren. Er ließ unsere Wagen hinüber, und in dieser Nacht überquerten wir (die Grenze). 63. Am Morgen gelangten wir auf iranisches Gebiet. Nachts schliefen wir (noch) in der iranischen Zollstation, und am nächsten Morgen fuhren wir los in Richtung Teheran. 64. Wir fuhren fünfhundert Kilometer weit, dann legten wir uns schlafen. Es wurde Morgen, und es kam jemand vorbei, auch ein Fahrer, aus Mar-

din; wir kannten uns. 65. Er fragte: Wißt ihr denn, was heute ist? Wir sagten: Nein. Er sagte: Nun, heute ist Ramadan, die Fastenzeit der Muslime. 66. Ihr seid Christen. Kauft euch viel Essen, das ihr immer bei euch haben sollt. Ansonsten gibt es im Iran keine geöffneten Eßlokale, und sie erlauben nicht, daß ihr auf der Straße etwas (wörtl.: Brot) eßt. Wenn ihr etwas eßt, werden sie euch verprügeln, vielleicht sogar umbringen. 67. Wir kauften uns viel Brot und (anderes) Essen und fuhren weiter. Am nächsten Tag kamen wir in Teheran an. 68. Wir kamen in Teheran an. Man befand sich damals im Krieg zwischen (Iran) und Irak. (Teheran) hatte Gebäude, die wirklich wie Gebäude in Deutschland waren, so hoch und schön und komfortabel. 69. Im Krieg waren sie alle beschädigt (wörtl.: zerbrochen) worden, alle waren leer, einige waren eingestürzt, und kein einziges hatte noch Fensterscheiben. 70. Wir hielten uns dort vierzehn Tage auf, bis man unsere Ladung gelöscht hatte. Und es war Ramadan, die Fastenzeit der Muslime. 71. Wir konnten keine Zigarette rauchen, wir konnten kein Essen zu uns nehmen. Wenn wir unsere Zigarette rauchten, zogen wir uns in unsere Lastwagen zurück. 72. Wenn wir unser Essen einnahmen, krochen wir unter unsere Lastwagen, bis wir unser Essen verzehrt hatten. 73. Radio Teheran ... Damals war Chomeini an der Regierung. Chomeini gab den Befehl: Jeder, der das Fasten bricht, erhält vierzig Stockschläge. Es hängt von seinem Glück ab – wenn er stirbt, stirbt er, und wenn er überlebt, überlebt er. 74. Aus Furcht davor ging es uns sehr schlecht. Es gab dort sehr viele Ausländer, die gingen zu ihren Konsulaten und beklagten sich über den Hunger und über die unzumutbaren Bestimmungen. 75. Schließlich verkündete das Radio: Diejenigen, die keine Muslime sind, dürfen essen. Sie dürfen auch Zigaretten rauchen. 76. Wenn aber ein Muslim ißt und von der Polizei erwischt wird, dann erhält er vierzig Stockschläge und außerdem eine hohe Geldstrafe.

77. Wir blieben vierzehn Tage dort, dann wurde unsere Ladung gelöscht und wir fuhren los. Wir fuhren heim in Richtung Türkei – es sind tausend Kilometer von der türkischen Grenze bis nach Teheran. 78. Wir fuhren auf der Landstraße dahin. Wir hatten Kraftstoff getankt, alle unsere Arbeit erledigt, und wir fuhren Richtung Heimat. Da schnappte uns die Polizei. 79. Sie überholten uns und hielten uns an. (Wir fragten:) Was ist, was willst du? Er sagte: Ihr fahrt sehr schnell. Wir sagten: Es ist nicht schnell. Die Lastwagen fahren sowieso nicht schnell. 80. Er sagte: Doch. Los, gebt mir die Pässe! Er nahm die Pässe von uns, und er nahm jedem von uns einhundertfünfzig Tuman Strafe ab. Wir bezahlten die einhundertfünfzig Tuman und fuhren weiter. 81. In dieser Nacht kamen wir zur Grenze. Die Grenze wurde geschlossen, es hieß: Bis morgen früh. Wir

schliefen diese Nacht dort, da kam ein Türke, der schaute sich das Nummernschild unseres Wagens an (und sah), daß er aus Mardin war. Ich sah, wie er noch einen Freund rief, und sie kamen. 82. Die beiden kamen, sie gehörten zu diesen Lasen. Sie sagten zueinander: Die Mardiner ließen uns nie die Grenze nach Zacho überqueren, um in den Irak zu fahren. Nun sind sie hierher gekommen, und wir werden sie verhauen. 83. Wir hatten (Leute) aus Ağrı dabei, das waren auch Muslime. Sie hörten ihre Stimmen, sie gingen vor uns hinaus und sagten zu (den Lasen): Wenn einer diese Leute schlägt, bringen wir uns gegenseitig um. 84. Diese Leute sind unsere Gäste. Wir fahren dorthin und laden bei ihnen Kohle auf, und sie behandeln uns mit Ehrerbietung und Zuvorkommenheit. 85. Wenn diese Muslime nicht dort gewesen wären und uns damals nicht zu Hilfe gekommen wären, hätten sie uns geschlagen und vielleicht sogar umgebracht; ich weiß nicht, was sie vorhatten. 86. Ohnehin, wenn ein Muslim hört, daß jemand Christ ist, dann verhärtet sich sein Herz. 87. Es wurde Morgen, und wir machten uns auf den Heimweg. Wir fuhren zur Grenze, überquerten an jenem Morgen die Grenze und fuhren durch die Türkei weiter. Erst am folgenden Tag kamen wir zu Hause an. Der Weg war weit und unangenehm, es waren Berge. 88. Als wir ankamen, war unser Bart einen Finger lang gewachsen. Wir kamen nach Midyat, und man erkannte uns nicht. 89. Wir hatten uns verändert, hatten uns einen Bart wachsen lassen. Wir kamen nach Hause, wir fragten hier und dort in Midyat: Was gibt es Neues im Dorf? Ist im Dorf alles in Ordnung? 90. Unser Herz war bei unseren Kindern, bei unseren Angehörigen, und wir hatten Angst, denn es war ja eine weite Reise (wörtl.: ein entfernter Ort). 91. An jenem Tag kamen wir nach Hause, und alle kamen zu uns: Herzlich willkommen, und so weiter. 92. Erzählt, was war. Was für ein Krieg ist im Iran, was nicht, was habt ihr erlebt? Nun, das was ich euch jetzt auf dem Tonband erzähle, das erzählen wir auch den Leuten in unserem Dorf.

ANTECEDENTS OF CLASSICAL ARABIC VERSE?

BY

A.F.L. BEESTON

The canonical corpus of pre-Islamic Arabic verse is attributed to poets almost all of whom belong to 6th (or the very beginning of the 7th) century AD; only a very few pieces are said to have antedated Umru' al-Qays al-Kindī (early 6th century), and that by not much. Yet this corpus shows an already highly sophisticated and evolved verse structure, presupposing many centuries of earlier development.

In a communication delivered at the Second International Symposium on the History of Arabia, held in Riyadh in 1979, I. Shahid¹ argued for pushing back the earliest known specimens of Arabic verse to a pair of couplets in *tawīl* metre, one attributed to the founder of the Lakhmid dynasty, 'Amr b. 'Adī (late 3rd century), and the other, in answer to it, attributed to a certain 'Amr b. 'Abd al-Jinn. But his arguments for regarding these as fully authentic are hardly convincing. His principal point is that "it would be difficult to imagine that a poet of Islamic times was so well informed about third century Hira as to reflect in his verses the cultural milieu of that city, or that he had the interest to compose such poetry which serves none of the purposes that – according to sceptics – had motivated forgers of pre-Islamic poetry". Yet Islamic historians' works are full of poetical pieces, in strictly classical language and forms, attributed to famous figures of pre-Islamic Yemen, like As'ad Abukarib; and these can in no possible way be regarded as 'authentic' in the modern sense. At the

¹ Published in *Studies on the History of Arabia, vol. 2: Pre-Islamic Arabia*, ed. by ABDELGADER M. ABDALLA, SAMI AL-SAKKAR, RICHARD MORTEL, supervision ABD AL-RAHMAN AL-ANSARY. RIYADH, 1984, pp. 87–93.

same time, I would be reluctant to stigmatise these productions as ‘forgeries’. They have a function in the narrative with some analogies to the speeches of Thucydides, where the author makes no pretence of their being *ipsissima verba*; they are simply a way of presenting his own view of the motives and circumstances of the material events, and of adorning the bare narrative. The argument about the cultural milieu of third century Hira savours somewhat of circularity: how much do we know about this milieu, that is not derived from oral traditions not recorded in writing until the same late period as Shahid’s ‘sceptics’ suppose the two couplets to have been composed?

Shahid concludes with three points regarding transmission of these allegedly third-century documents.

1. “The most literate Arab² community in pre-Islamic times was that of Hira ... It is natural to suppose that poetry composed in and around it should have been committed to writing”. I find this not at all a natural supposition. Literacy was much more widespread in pre-Islamic Arabia than used at one time to be thought, but it manifested itself in documents of an ‘archival’ character³; the 8th century scholars who have preserved ancient poetry for us received it by oral tradition, and I see no reason why the two fragments in question should have come to them by any other means.

2. “The Lakhmids were ... proud of their achievements and they had [them] recorded in inscriptions and in books that survived well into the Islamic period ... Such documents would certainly have preserved the poetry of the founder of the dynasty, who ... was known to have written letters to Narse the Persian Shah”. We are indeed told that the royal treasury at Hira survived into Islamic times, but the *kutub* which it contained are surely much more likely to have been archival documents, like the letter to Narse, than poetry. The fact that a Lakhmid could write diplomatic letters does in no way ‘certainly’ show that his (or any other person’s) poetry was written down, rather than reaching us through oral tradition first recorded in writing by eighth-century scholars.

3. “[There] are the accounts [in] the Arabic Islamic sources of a *dīwān* which was made for the last Lakhmid ... It cannot be ruled out at all

² It ought not to be overlooked that the pre-Islamic Yemeni culture was far more widely literate than any other in the peninsula.

³ Only the inscriptions have survived for us; but what the more perishable materials contained is likely to have been diplomatic documents and contracts, drafted in well-known formulae which facilitated their reading; and private letters, where the recipient might be expected to have a good idea of the sort of things his correspondent was going to say.

that it also contained their own poetry". This statement has no evidential value whatever towards demonstrating that such a *dīwān* existed in writing, any more than e.g. the Hudhalite *dīwān*.

After all this, I must contend: *a*) that the two couplets attributed to the third century possess no greater claim to authenticity than the poetry attributed to pre-Islamic Yemeni kings and others; *b*) that if we were to allow some degree of authenticity to them in substance, their actual form (that of a strictly classical *qitʿa* in *ṭawīl* metre) is likely to have undergone some *remaniement* in the course of oral transmission; *c*) that even allowing their precise form to be original, this would do no more than back-date the full flowering of Arabic verse technique, and tells us nothing of how it started and developed.

But I now turn to two *written* documents of considerable value in relation to my subject.

In 1973 Dr. Yusuf Abdullah of the University of Sanaa, with a joint expedition from the university and the Department of Antiquities, visited the Wādī Qāniya, an area previously unknown to archaeological research, whether by Arab or European. It lies 250 km from Sanaa by way of Dhamar and Rada^c, and not far from al-Mi^csāl (ancient Wa^clan), the centre during the 2nd-3rd centuries AD of the tribe Radman, headed by qayls of the Mu^cāhir family; adjacent to the town of Wa^clan is the mountain-top shrine of Shams ʿAliyyat, patron goddess of the Radman. The inscriptions of the area are drafted in Sabaic, with some minor dialectal peculiarities possibly attributable to a substratum language.

Within the W. Qāniya (anciently spelt *Qnʿt*), halfway between an ancient town site (*hagar*) and the modern village of al-Jidhma, the expedition found a prominent rock outcrop called Ḍāḥat al-Jidhma⁴ with inscriptions in Old South Arabian script, palaeographically similar to the 2nd/3rd century ones of Wa^clan. One of these, however, presented considerable surprises. To start with, its language is neither Sabaic nor any other known Sayhadic tongue, but a previously unknown one⁵.

Although the existence of this text became generally known to specialists (and I myself have had a photograph of it hanging in my study for many years), little or no progress was made in deciphering it for a considerable time. The problems of the unknown language were increased by the fact that much of the right-hand part of the text, containing the beginnings

⁴ *ḍāḥah* is a local term for a precipitous rock.

⁵ i.e. before 1973; a further example emerged three years later, on which see below.

of the lines, is badly damaged and the readings uncertain. Only in 1988 was Yusuf Abdullah able, after years of teasing his brain over it, to publish⁶ an attempt towards understanding it, at least partially. He is certainly under no illusion about the speculative nature of his suggestions, which he freely admits; and I fear that many of them strike me as implausible. Nevertheless, there are a few lines for which some approximate interpretation can be reasonably proposed.

The text has 27 lines, and one most noticeable feature is that each line contains three word-dividers, i.e. four words, except for line 11 which has two dividers, three words; 'word' naturally must be taken to include proclitics and enclitics. This suggests a verse-form with four beats to the line⁷. The other striking feature is that it is rhymed: every line ends with the letters *ḥk*. This, I believe, should not be seen as an example of *luzūm mā lā yalzam* of the type exploited by al-Ma^carrī, in which the last consonant can be any letter of the alphabet. It is rather an earlier type, to which the same term has sometimes been applied: Bonebakker, in his EI² article on the term, says that according to scholars occupied with rhyme theory 'some poets chose to regard the suffix *-at* of the 3rd person feminine of the verb in the perfect, and the pronominal suffixes *-ka -ki -kum -kumā -hum -humā* as *waṣl* [in addition to the similar use of *-hu -hā* which is common in verse of all periods]' with the consequence that the only *rawī* in the normal sense is the preceding consonant. It is almost certain that in the Qāniya text the final *-k* is a pronoun morpheme, even though not objective as in the examples above, but according to Yusuf Abdullah's interpretation a subject morpheme⁸.

Yusuf Abdullah finds his proposals on two premises: one, that the language is an early form of Himyaritic; secondly that the content is a poem addressed to the deity Shams 'Aliyyat (which is why he vocalises the final letter of each line as *-ki*), also incorporating elements of a prayer for rain (*istisqā'*). In the matter of language, I feel that one should not assume automatically that Himyaritic was the only non-Sayhadic language of early Yemen. One of the features of what the philologists called Himyaritic (one which has survived to the present day in some Yemeni dialects) is a definite article *am-* in place of classical *al-*; but of this I can find no trace in

⁶ *Raydan* 5, pp. 81–100 of the Arabic section.

⁷ The rather lengthy 'word' in line 11, *wghlllt*, may conceal two stresses.

⁸ The verbal paradigm *fa'ala* / *fa'alka* / *fa'alki* / *fa'alku* for classical *fa'ala* / *fa'alta* / *fa'alti* / *fa'altu* is still found in some present-day Yemeni dialects.

the text, and Yusuf Abdullah himself interprets *hnbhr* in line 6 as showing the article *hn-* characteristic of the Old North Arabian languages. Other likely occurrences of this are *hnhzy* line 20, *hnd³m* line 25⁹. The low incidence of the article is perhaps attributable to poetic style: the ‘poetic’ parts of the Old Testament have a markedly less frequency of the article than the ‘prose’ parts.

As mentioned above, there are two or three lines that can be understood with some reasonable approximation to confidence. Line 2, *bšyd/hnwn / m³t / nshk* “in the hunting at Khinwan hundreds (of beasts) thou hast caused to shed their blood”, as proposed by Yusuf Abdullah¹⁰; line 4, *wlb / ^εIhn / d³yr / fqhk* “and the breast of ‘Alhan of Yaḥīr¹¹ thou hast expanded”; line 26 *hrd³kn / s²ms³ / w³k / tndhk* “thou hast aided us, O Shams, for it is thou that hast brought rain”.

Yet even so, in default of vocalisation of the consonantal text, it remains extremely problematic how the lines are to be scanned. The feature mentioned above, of a basically four word line, appears to me to give some support to Yusuf Abdullah’s suggestion that the metrical system *may* have depended on a stress-accent pattern such as is found in popular verse of Mahra, Soqotra and Ethiopia. It is not very easy to envisage that a purely quantitative system would have led to quite the uniformity in number of words to the line which we find here. At the same time, it should be remarked that a stress-accent system and a quantitative one are not mutually exclusive. The subtlety of Virgil’s rhythms depends on the fact that in the first four feet of each line the verse ictus (the first syllable of each foot) and the natural stress-accent of the words sometimes coincide on the same syllable and sometimes do not: but in the last two feet, the poet is careful to make the two coincide¹².

⁹ The two lines read, (20) *wkl / hnhzy / ³mlk / rbhk*, (25) *hns²mk / hnd³m / w³k / šlhk* for which I would propose tentatively the renderings “all good fortune on kings thou hast bestowed (*rabbah^{ti}*)”, “thou hast made fragrant (cf *naššama llāhu dīkrahu*) the steady rain (*d³m < daym*) for it is thou (*³k = ³anti*) that hast been good”, slightly different from those of Yusuf Abdallah.

¹⁰ In the Hadrami ibex hunts which survived into the present century and have been described by R.B. SERJEANT (*South Arabian Hunt*, 1973), a successful hunt with many beasts killed was a divine prognostic of abundant rains.

¹¹ ‘Alhan is a quite common name in the Sayhadic inscriptions; and Yaḥīr is according to Yusuf Abdullah the name of a place and tribe in the vicinity of the location of this inscription.

¹² This is something that I was taught already at school; an extensive development of the principle appeared in an American journal of the 1950s.



Before leaving this text, I ought to make brief mention of another inscription, this time from Marib, copied by Zayd b. 'Alī 'Inān and published by him in 1976¹³. This begins in normal Sabaic, with a votive formula of the type common in the Maḥram Bilqīs texts, but then continues in a language which appears to be similar to that of the Qāniya inscription. Yusuf Abdullah regards this too as being in verse, but the case is much less cogent. It is unfortunate that 'Inān in making his copies paid no attention to the linear disposition, which would have shown us where each line ended. Yusuf Abdullah's analysis produces 'lines' of extremely unequal length, of which the first twelve end in *l*, then four endings in *h*, then three in *m*, and finally three 'singles' in *l*, *m* and *k*. To make any metrical sense out of this appears to me almost impossible.

A shorter but quite as enigmatic document is a Nabataean inscription with a dedication to 'Obodas the god', found at 'En 'Avdat in the Negev and published in an article¹⁴ signed by A. Negev, but with the linguistic analysis attributed to J. Naveh and S. Shaked. It seems to be dateable to the first or early second century AD; the main body of the text is in Nabataean Aramaic, and follows the conventional phraseology of dedicatory inscriptions. But it incorporates two lines (4 and 5) manifestly in the same sort of Arabic as we find in the famous funerary inscription of Umru' al-Qays at Nemara, exhibiting the definite article (*a*)*l*-. In this instance the difficulties occasioned by lack of vowels are exacerbated by the notorious ambiguities of Nabataean script. Two further studies of this part of the inscription were published practically simultaneously by J. Bellamy¹⁵ and S. Noja¹⁶. The passage falls clearly into three members:

- a) *fyf^c l l' fd' wl' 'tr'*;
- b) *fkn hn' yb^c n' 'lmwtw l' 'b^c h*;
- c) *fkn hn' 'rd* [Bellamy 'dd] *grḥw l' yrdn'*.

All three studies agree on reading (a) as *fa-yaf^c alu lā fidan / fidā'an wa-lā 'aṭaran* (though I would observe that the last word could equally well be read *'itrā'an*); but they disagree on the precise implication of the two nouns. Also, according to Bellamy the subject of the verb is the deity, but in the other two studies it is the dedicant; a difference that has implications for their renderings of (b) and (c).

¹³ *Tārīḫ ḥaḍārat al-Yaman al-qadīm*, his text No. 11, pp. 194–5.

¹⁴ *IEJ* 36 (Jerusalem 1986), pp. 56–60.

¹⁵ *JSS* 35 (1990), pp. 73–9.

¹⁶ *Studia Semitica necnon Iranica R. Macuch septuagenario dedicata*, ed. M. MACUCH, C. MÜLLER-KESSLER, B. G. FRAGNER (Wiesbaden 1989), pp. 187–194.

A special crux in (b) and (c) is the analysis of the first two words. Naveh and Shaked take *hn'* to be simply equivalent to the Arabic conditional particle *'in*, followed by a *majzūm* imperfect *yabgi-nā*, with a transposition into classical Arabic as *fa-kāna 'in yabgi-nā l-mawtu lā 'ubgah* and a rendering, "And if death claims us, let me not be claimed". The explanation that they offer for the final *h* is extremely far-fetched; yet a plausible explanation could have been that it resembles the final *-h* sometimes used in Arabic to 'protect' a final short vowel in pause (*hā' al-sakt*). It seems much more probable, however, that it is, as the other two studies take it, an object pronoun. But the main objection to the interpretation is that it leaves no role at all for the *kāna*, a point which Bellamy rightly criticises.

Bellamy proposes a reading *fa-kāna hunā yabgīnā l-mawtu lā 'abgā-hu* "and he (Obodas), when death tried to claim us, did not let it claim (us)", taking *hn'* as equivalent to Arabic temporal *'idā*. He quotes N. Nebes¹⁷ as citing "many examples in which *'idā* is temporal and *kāna* indicates repeated action in the past" (Iterativ in der Vergangenheit); but then goes on to say that "there is here an important difference. Although Obodas might have saved [the dedicant's] life on repeated occasions, the general tenor of the inscription leads me to believe that a single action of the god is referred to". For this belief, and for the consequent disregard of the iterative component of the syntactic form, I can see no convincing grounds in the 'general tenor' of the text.

Noja gives a vocalised Arabic script version, which reads *fa-kin hinā yabgīnā l-mawtu lā 'abgīhu*, explaining *kin* as "So!"¹⁸, with the rendering "Und so hier der Tod u n s sucht, im Gegenteil suche i c h ihn nicht". It is not clear to me how this interpretation can justify the reading of the two verbs as *majzūm*.

The structure would better be compared with Classical *hab-nī 'af'alu*. "Granted I may do it", which despite the subsurface congruity in sense with *wa-'in 'af'al* does not at surface level show the typical 'conditional' syntax.

If I may be permitted to attempt yet a fourth interpretation, I would suggest that *kn* is indeed *kāna*, with the function of acting as a temporal *clef* to switch the following imperfects into the Vergangenheit; and that

¹⁷ *Funktionsanalyse von kāna yaf'alu* (*Studien zur Sprachwissenschaft*, Bd. 1, Hildesheim 1982), p. 104 & c.

¹⁸ This he extrapolates from *lākin*, analysed by him as *lā + kin* "nicht so", an analysis with which not everyone would agree; RECKENDORF understood it as an asseverative *la + ak + in(na)*.



hn is “here”, but functioning in a way similar to the ‘concessive’ use of Arabic *hab* *ʿanna* “grant that = although”. Hence, “Grant, Death has often been searching us out, yet I have not afforded him an opportunity”¹⁹.

For (c), Naveh & Shaked read *ʿin ʿarāda jurḥun lā y u r i d nā*, and render: “And if affliction seeks, let it not seek us”. Apart from the same sort of objections as voiced above under (b), I find the use of *ʿarāda* without an object unsatisfactory.

Bellamy reads *fa-kāna hunā ʿadāda jurḥun lā yurdī-nā* (with *lā* for the admittedly innovatory classical *mā*), and renders “For when a wound (of ours) festered, he (Obodas) did not let us perish”. Here again, there are objections similar to those in (b), and further the incongruity of perfect tense *ʿadāda* contrasting with the imperfect in (b). Despite the ingenuity of his comparison with the saying *ʿaʿzimu ʿalayka ʿayyuhā l-jurḥu ʿan lā tazīda wa-lā tudīda*. “I beseech you, wound, not to increase nor to fester”. I find it difficult to accept this reading; the very strong parallelism between (b) and (c) demands, to my feeling, if not a repetition of the same verb (as visualised in the other studies), at least a *tajnīs* with repetition of the letters *rd*.

Noja reads *fa-kin hinā ʿaruddu, jurḥun lā yaruddunā* and renders, “Und so hier i c h (die Verwundung) ablehne, im Gegenteil lehnt die Verwundung u n s nicht ab”. Syntactically this seems to me impossible: “wounding” has to be understood as object of the first verb, and appears explicitly only as a fronted subject of the second. Noja has, however, interestingly discerned a chiasmic parallelism between (b) and (c), in the form “uns ... ich: ich ... uns”.

My own suggestions would be to accept the first person imperfect reading of *ʿrd*, and to recognise an explicit and full chiasmic parallelism in the form “he – us ... I – him: I – him ... he – us”. This can be achieved by reading *ʿaridu* [root *warada*] *jurḥan*; hence “Grant, I have often encountered Wounding, yet he has not been my destruction [*yurdī-nā*]”. Bellamy’s remark that “in *jurḥun*, *-un* is written *-w*, following the Nabataean practice with triptotic Arabic proper names” is not quite accurate; Nabataean *-w* is indeed characteristic of proper names, but it is not a nominative case morpheme, as is clear from the patronymics, preceded by *br* “son of”, that have this ending. Two years ago, Professor W. W. Müller communicated to me a further possibility, of comparing the verb with Ar.

¹⁹ LANE i. 231, middle of centre column cites *ʿabgā-hu* “he aided or assisted him to seek the thing”.

*wadara*²⁰, hence “und wenn ich eine Verletzung zufüge, so verletze man (oder, er) uns nicht”.

Both Bellamy and Noja claim that the passage is metrical, but their respective analyses are very different. Bellamy holds that (a), (b), (c) are three hemistichs, each of four feet in *ṭawīl* metre; but this is not very convincing. He writes that eight of the twelve feet are in accordance with the classical canons of that metre, but this is statistically not very happy. Given the strong parallelism between (b) and (c), it follows automatically that they will be rhythmically similar, hence (c) contributes no extra credibility to the analysis of (a) and (b). It is in fact only his reading of (a) that yields the structure he desires to see; in (b) and (c) only the first seven syllables of each produce the required rhythms, and the rest, exactly the parts which would be needed to validate the identification of the metre, conspicuously fail to do so, having in three places (which he signals with an exclamation mark)²¹ a closed (long) syllable where *ṭawīl* demands the open (short) syllable of a *watīd*, which must be invariable. It is not enough to say that “so far as it goes, the verse is sound, and one can expect some differences in the metrics of verses as old as these, specially in a final foot”: the syllabic sequence u-uu-u- which he finds at the beginning of (c) and analyses as the two *ṭawīl* feet *fa^cūlu mafā^cilun* could, ‘so far as they go’, equally well be analysed as *mufā^calatun mufā-* (*wāfir*); and in fact, two very small changes in the reading of (a) to *fidā’an* and *’atīran* would produce a perfect *wāfir* rhythm. But perhaps all this is so much beating about the bush; the readings are too insecure to permit the certainty that he feels about the metre.

Noja sees the rhythm of (b) and (c) as essentially *rajaz*; but his metrical analysis in (b) does not conform to his vocalization as printed immediately below. Moreover, though his analysis has an acceptable *rajaz* foot at the beginning and end of (b) and of (c), the intervening syllables can in no way be understood as that metre; the lame explanation ‘es gibt auch Fälle von unvollkommenen Formen mit hinkenden Endsilben’ is not good enough to convince me that the overall rhythm is *rajaz*.

Both these attempts at extracting a Khalilian metre from the passage illustrate the fact that unvowelled script is a totally inefficient way of recording verse. Not until the 8th century and the invention of the *ḥarakāt*

²⁰ The *Tāj* has the glosses *qaṭa’a*, *jaraḥa*, but the only actual usages recorded by the *Lisān* are “cut up (meat)” and “lance / open up (an ulcer)”.

²¹ Viz: *-nā* and *lā* in (b), *lā* in (c).

marks could anyone have correctly read and understood a piece of written verse, unless he was already familiar with it by oral means. If the Qāniya and the 'En 'Avdat inscriptions are really verse of some kind, they must have been pieces already generally familiar by circulation in oral form. This adds a good deal of force to Noja's percipient suggestion that the Arabic in the Obodas text is not an original composition of the dedicant, but quotation of a well-known proverbial saying (or sayings).

Perhaps one might add, however, a point made very many years ago in connection with the great Behistun inscription. This is engraved high up on a cliff face and is impossible to read except with the help of field-glasses or by someone let down on a rope from the top. The efficacy of the text thus does not depend on its being read by any human eyes, but simply on the fact of its autarkic existence permanently engraved on the rock. It is possible that many dedicatory inscriptions were not drafted with the main purpose of their being read by human passers-by.

My final conclusion is, unfortunately, a negative one. We can never discover anything about the early development of the classical Arabic metrical system by using records in the unvowelled script forms which were the only ones available in the peninsula before the 8th century.

LES *AHL AL-ŞUFFA* ET LE SOUFISME

PAR

JEAN CLAUDE VADET

Les *Ahl al-Şuffa* furent un groupe de pauvres gens, campant à l'extérieur de la mosquée du Prophète, sous un auvent fait de branches de palmier. Ils étaient amis des pauvres, peu considérés des riches et des nantis qui ne voyaient en eux que des vagabonds et des hors la loi. Les vertus des *Ahl al-Şuffa* s'accompagnaient de légendes racontées inlassablement sur la fin du monde qu'ils entrevoyaient comme proche et sur les merveilles de cet autre monde que les yeux de chair ne voient pas, mais qui s'avance vers nous au fur et à mesure que vient l'Heure fixée par le décret divin. Tous ces traits qui donnaient une physionomie commune et un air de famille au groupe tout entier, excitaient chez certains une pieuse admiration qui faisait saluer les *Ahl al-Şuffa* comme les premiers saints de l'Islam et les prémices de la nouvelle religion. C'est de la *Şuffa*¹ où le Prophète avait pris place à côté d'al-Ḥakam b. Mu'āwiya que part l'idée du compagnonage qui doit unir les Emigrés aux habitants de Médine et faire de l'Islam une sorte de fraternité sacrale. Les *Ahl al-Şuffa* auraient été au sommet de cette sacralité. D'après une autre anecdote on aurait entendu Wābiṣa b. Ma'bad al-Ġuhanī s'écrier un jour «les Pauvres sont mes frères en vertu d'un pacte qui nous vient du Prophète»².

Pourtant, le destin fut cruel à l'égard des *Ahl al-Şuffa*. Ils ont des ennemis qui ne demandent qu'à être délivrés de cette présence insistante où fermentent des idées nouvelles pour le temps. Le Prophète, quoi que l'histoire ait fait et dit à ce sujet, les tolère à peine auprès de lui, car ils contrarient le but constant de sa politique qui est d'amener les Qurayšites à l'Islam par la douceur, tempérée par l'usage de la force là où cette dernière

¹ Abū Nu'aym, *Ḥilya* I, 33.

² *Ibid.*, II, 23,

est inévitable. Lorsque cette politique triomphera, il n'y aura plus de place pour les *Ahl al-Şuffa* en tant que tels. Le Prophète est sur le point de se séparer d'eux sur les instances de 'Umar, politique avisé et plein d'une foi réaliste, fort peu encline à rêver sur les fables débitées par les *Ahl al-Şuffa* ou à s'associer à leurs pieux exercices. Ces derniers ne durent leur salut qu'à l'intervention de l'Ange porteur de l'inspiration prophétique. Le Coran, d'après la tradition, est un témoin fidèle de ces tergiversations du Prophète qui, comme on l'a dit, trouvait ces disciples quelque peu encombrants. Mais les *Ahl al-Şuffa*, malgré ces paroles du Coran, n'étaient pas au bout de leurs peines; il semble qu'après la mort du Prophète, ils aient dû se disperser, le pouvoir passant à Abū Bakr, c'est-à-dire à cette oligarchie quraysite qui n'avait pour eux que mépris. Chose plus grave encore pour les *Ahl al-Şuffa*: l'histoire que leurs ennemis écrivaient ou qui fut écrite à leur intention, les boude obstinément et ne fait à eux que de rares allusions. Il n'est pas jusqu'aux Şūfis, eux-mêmes si discutés, qui hésitent à assumer un héritage difficile et dont les grands de ce monde n'avaient pas voulu. Les Şūfis mettront près de trois siècles à revenir de leur frayeur. Les savants seront de l'avis des grands et il faut fouiller minutieusement le *tafsīr* d'al-Ṭabarī pour trouver mention des *Ahl al-Şuffa*. Si le *tafsīr* leur est fermé et hostile, les traditionnistes les regardent avec une suspicion non moins prononcée, et, ne pouvant rien contre des personnes dont l'intégrité morale était reconnue de tous, il les déclarait peu aptes à la transmission du *ḥadīth*, détournés qu'ils en étaient par leur genre de vie et la rigueur de leurs principes.

Tout se passe comme si la locution de *Ahl al-Şuffa* était universellement bannie des imaginations et des productions littéraires. On peut se demander le pourquoi d'un acharnement qui persécute, en l'occultant, la mémoire de nos pieux ascètes, ancêtres possibles des Şūfis. Pour ce faire, nous passerons en revue les reliques, *membra disjecta*, qui nous restent des *Ahl al-Şuffa*. Nous parlerons d'abord de l'hostilité des savants avant de passer aux circonstances qui les firent adopter des mystiques et auréoler d'une gloire posthume, éloignée, à ce qui semble, du temps où ils avaient vécu. Mais quels sont les passages coraniques sur lesquels plane l'ombre de ces *Ahl al-Şuffa*, bannis et délaissés, en tant que marginaux inassimilables, par la bonne société, et par celle des savants officiels qui rédigent les annales des nations?

Al-Ṭabarī ne peut se passer de mentionner les *Ahl al-Şuffa*. Il le fait avec des détours qui sont en eux-mêmes fort significatifs et nous montrent à quel point le grand historien craignait de se compromettre avec ces vanu-pieds à la morale rigoureuse et accusatrice. Il est un passage coranique



où toute la Tradition est d'accord pour trouver une allusion à la présence des *Ahl al-Şuffa*. Il s'agit du Coran 6,52³: «Ne repousse pas ceux qui prient le Seigneur le matin et le soir, désirant voir Sa Face! Leur demander compte ne t'incombe en rien et te demander compte ne leur incombe en rien. En les repoussant tu serais parmi les injustes». Sur quoi, Ṭabarī commente⁴: «Il s'agit en l'espèce de quelques Musulmans dénués de tout moyen de défense (parce qu'ils ne peuvent disposer d'une généalogie qui leur donnerait droit à la protection de la tribu). On avait dit au Prophète que s'il chassait ces hommes, alors il leur serait possible de fréquenter le cercle prophétique et d'assister aux assemblées auxquelles le Prophète présidait». Autre explication de Ṭabarī qui rapporte l'anecdote suivante: «al-Aqra^c b. Ḥābis le Tamīmite était venu rendre visite au Prophète en compagnie de ʿUyayna b. Ḥiṣn le Fazārite. L'un et l'autre trouvèrent le Prophète assis dans un cercle qui comprenait des gens tels que Bilāl, ʿAmmār b. Yāsir, Ḥabbāb b. al-Aratt, tous gens qui étaient absolument démunis de secours tribal. Les seigneurs du désert ne les eurent pas plutôt vus qu'ils éprouvèrent pour eux un violent mépris qui leur dicta ces propos: «Si tu veux que nous assistions aux assemblées que tu présides, il faut tenir compte du fait que nous sommes connus des Arabes du désert, car ils t'envoient des ambassades à toute heure du jour. Nous aurions grande honte, si les Arabes nous voyaient au milieu de ces esclaves. Ôte-les de notre vue lorsque nous serons avec toi et demeure avec eux, s'il te plaît, quand nous serons absents». Le Prophète répondit qu'il acceptait. «Donne-nous un engagement écrit», répliquèrent les Bédouins. Le Prophète se fit apporter une feuille de papier et demande à ʿAlī de mettre par écrit cet engagement. Les pauvres demeuraient cependant assis à côté du Prophète. Mais voici que tout d'un coup l'Ange Gabriel fit son apparition...».

Les *isnāds* présentent ceci de particulier qu'ils ont la prétention de remonter aux intéressés eux-mêmes ou à leurs amis et relations. Cette brusque apparition des Pauvres de Dieu a donc bouleversé la structure de l'*isnād* ṭabarien. Encore faut-il savoir au profit de qui a lieu ce bouleversement. Ṭabarī nous ne le cache pas. Il s'agit soit d'Ibn Masʿūd, soit encore de Kirdaws et d'Abū l-Kanūd qui sont chez Ṭabarī des *hapax*, des noms que seule la gravité des circonstances l'a amené à faire intervenir. Sur

³ Trad. BLACHÈRE n° 91, p. 675.

⁴ Ṭabarī, *Tafsīr*, VII, 127.

⁵ Il s'agit de l'édition libanaise des *Ṭabaqāt* de préférence à celle de SACHAU, inaccessible ou introuvable.

Kirdaws, on lit à la page 209 du 22^e Tome d'Ibn Sa^cd. «Kirdaws est un Gaṭafānide. Il a été le transmetteur Ibn Mas^cūd, on ne lui doit qu'un nombre très limité de *ḥadīṭs*». Il est à remarquer qu'Ibn Sa^cd range Kirdaws parmi les compagnons d'Ibn Mas^cūd, héros de la *Şuffa*. L'*isnād* qui mène à Abū l-Kanūd est pour le moins aussi instructif que le précédent. Car Ibn Sa^cd connaît Abū l-Kanūd comme Kirdaws qu'il accable, comme l'avaient fait avant lui les hommes du désert, d'un mépris supérieur. Ibn Sa^cd écrit à la page 177 de son tome 22: «On n'est pas très fixé sur l'ascendance immédiate d'Abū l-Kanūd; pour les uns, il s'appelait 'Abdallāh b. 'Awf, tandis que d'autres préfèrent pour lui la dénomination de 'Abdallāh b. 'Uwaymir». Abū l-Kanūd est rangé dans une autre *ṭabaqa* appelée celle des compagnons de 'Alī et d'Ibn Mas^cūd.

Dès lors, il semble que la chose soit claire. Le groupe qui s'assemblait autour du Prophète et auquel ce dernier, peut-être en désespoir de cause, faisait bon visage, était présidé par Ibn Mas^cūd, et peut-être 'Alī. Les Pauvres de Dieu se sont donc organisés autour d'Ibn Mas^cūd et Ṭabarī qui veut bien voiler mais non altérer la réalité historique, le sait mieux que personne. Mais quels noms aurait-il ajouté à ceux d'Ibn Mas^cūd, de Ḥabbāb, de Şuhayb, de Kirdaws et d'Abū l-Kanūd s'il avait été moins pressé ou mieux disposé à l'égard des Pauvres de Dieu?

Mais les savants et les officiels veulent bien consacrer aux Pauvres de Dieu un autre verset coranique emprunté à la Surate al-Şūrā⁶ passage que Blachère traduit ainsi: «Si Allāh avait dispensé son attribution à ses serviteurs, ils auraient été insolents sur la terre. Il fait au contraire descendre sur eux ce qu'il veut avec mesure. Sur ses serviteurs, il est informé et clairvoyant»⁷. Nous lisons à ce propos dans le commentaire de Ṭabarī (*isnād* 'Amr b. Ḥurayṭ, Abū Hānī, Ḥaywa, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Muqrī, Muḥ. b. Sīnān al-Qazzāz)⁸: «Ce verset a été révélé au sujet de Musulmans indigents. Il arriva à ces malheureux de souhaiter une prospérité accrue. Dieu leur fait remarquer à ce sujet qu'ils doivent s'en tenir à la limite qu'il leur a fixée et qu'ils n'auraient aucun intérêt à rechercher sur la terre des biens qui ne sont pas faits pour eux. Lui seul sait ce qui leur suffit et c'est dans cette proportion qu'il leur dispense ses faveurs.» Vient ensuite un *isnād* Yūnus b. 'Abd al-A'ḷā, Ibn Wahb, Abū Hānī, 'Amr b. Ḥurayṭ. «Ce verset a été révélé à propos des *Ahl al-Şuffa*. Le Prophète a dit en effet: ce que je

⁶ 42, 26.

⁷ Surate 85, p. 552.

⁸ Ṭabarī XXV, 17.

crains le plus pour cette nation, ce sont les séductions du monde et l'abondance qu'elles amènent avec elles». On remarquera que, cette fois, le nom des *Ahl al-Şuffa* est cité nommément sans aucune espèce de périphrase⁹. Ainsi donc, la boucle est bouclée et l'aveu décisif est tombé des lèvres du grand savant dédaigneux. Les Musulmans pauvres et sans tribu ne font qu'un avec les *Ahl al-Şuffa*. Ces *Ahl al-Şuffa* se groupent autour d'Ibn Mas'ūd considéré comme la grande notabilité de cette misère.

Or, avec Ṭabarī, nous sommes en l'an 310 de l'Hégire, tout au plus, puisque cette année vit la mort du grand transmetteur et commentateur du Coran. Mais il y a plus encore dans cette galerie de débris qui jonche l'histoire des *Ahl al-Şuffa*, considérés comme le trouble-fête des puissants et le casse-tête des savants. Une brève note d'Ibn Sa'd conservée par le *Tahqīb al-Tahqīb* nous dit laconiquement. «Wāṭila al-Asqa^{c10} faisait partie des *Ahl al-Şuffa*. Lorsque le Prophète vint à mourir, il partit pour la Syrie». Or Ibn Sa'd est mort comme on sait en 230 de l'Hégire. D'autre part Wāṭila al-Asqa^c est un personnage des plus obscurs, tandis que 'Alī et Ibn Mas'ūd sont des illustrations de l'Islam. Ces quelques remarques mettent bien en lumière l'attitude de la science officielle à l'égard des *Ahl al-Şuffa* dans le II^e et III^e siècles de l'Hégire. Le nom des *Ahl al-Şuffa* est connu, mais on se sert d'artifices assez mesquins pour en parler le moins possible: tantôt on l'associe à des personnages de médiocre importance, tantôt on aligne une liste impressionnante de célébrités comme si leur présence parmi les *Ahl al-Şuffa* ne faisait aucun problème, tantôt on se sert des transmetteurs peu connus et dont on trouve malaisément les traces.

Il est encore un autre stratagème: confondre les *Ahl al-Şuffa* avec les *Mustaḍ'afūn*, les premiers martyrs de l'Islam. Mais ces artifices ne peuvent venir à bout de nous tromper, pour peu qu'on ait la patience de les juxtaposer pour mieux les faire éclater la mauvaise foi du faussaire qui, tranquille avec sa conscience, ne ment que par omission. Nous nous trouvons au contraire devant ces réalités, les *Ahl al-Şuffa* étaient un groupement homogène qui tint bon jusqu'au bout, jusqu'au moment où par la mort du Prophète, ils perdirent leur raison d'être.

⁹ Abū Hānī-Ḥaywa (b. Şurayḥ) 'Amr b. Ḥurayṭ et Ibn Wahb sont autant de représentants de ce *ḥadīṭ* piétiste égyptien qui finira par se déverser dans la malikisme. Sur ces personnages consulter *Tahqīb al-Tahqīb*, III, 69 (Ḥaywa b. Şurayḥ b. Şafwān) sur 'Amr b. Ḥurayṭ, *ibid.*, VIII, 17 (Il est Compagnon, Kufien et transmetteur d'Ibn Mas'ūd, ainsi que de 'Adī b. Ḥātim, fervent partisan de 'Alī avec lequel il combattit à la bataille du Chameau, à Siffīn et à Nahrawān.

¹⁰ Wāṭila b. al-Asqa^c: *Tahqīb* XI, 101. La plupart des sources tiennent à le faire mourir en Syrie (Damas ou Emèse) à un âge avancé. Il aurait ainsi servi de caution au régime omeyyade avec lequel il aurait fait le Gihād. Cf., *Iṣāba*, IV, 589.

Ils devaient constituer une association numériquement importante, car le pauvre Wāṭila al-Asqa^c dans son obscurité n'a certainement pas été le seul à se ranger autour d'Ibn Mas^cūd, de Şuhayb et de Ḥabbāb b. al-Aratt. Les ouvrages de *ṭabaqāt* nous donnent, comme maître de Wāṭila al-Asqa^c, Abū Martad, de son vrai nom Kannāz b. al-Ḥusayn qui figure chez Abū Nu^caym comme un membre des *Ahl al-Şuffa*. Derrière Wāṭila et Abū Martad, on peut deviner une légion de noms aussi peu en vedette que les leurs et dont les Şūfis se seraient faits les héritiers. Mais les données de la science officielle ne cessent d'être obscures pour nous. Pourquoi exorciser les *Ahl al-Şuffa*, tout en parlant le moins possible et par l'intermédiaire de personnages sans renom, de ce corps comme d'un fait universellement connu et qui n'a pas besoin d'explication? On est donc censé, pour les savants du II^e et III^e siècle, connaître d'emblée une institution aussi étrange et dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle appelle des commentaires.

Les *Ahl al-Şuffa* auraient-ils survécu à de pareilles méthodes d'obscurantisme et leur nom n'aurait-il pas fini par se perdre dans un sentier détourné de l'histoire, si les Şūfis, pour des raisons que nous ignorons, n'étaient brusquement venus à la rescousse de tant de misère et de tant d'abondance? Le premier ouvrage Şūfi à nous parler des *Ahl al-Şuffa* est celui d'Ibn al-A^crābī (Aḥmad b. Muḥ. b. Ziyād) mort en 341¹¹ et dont le nom en tant que mystique est assez célèbre pour se passer de tout commentaire. Viennent ensuite les *ṭabaqāt* dont les premières sont celles qu'Abū Nu^caym attribue à Abū 'Abdallāh al-Ḥāfiẓ et où il faut voir Muḥ. b. 'Abdallāh al-Ḥakīm al-Nisābūrī, mort en 404. Ces matériaux furent recueillis par Abū Nu^caym, mort à peu près 20 ans après Abū 'Abdallāh al-Ḥāfiẓ et qui ne nous donne pas moins de 129 noms pour les *Ahl al-Şuffa*¹². Ces noms ont l'ambition de se reproduire, en les abrégant, les ouvrages spécialisés, d'Ibn al-A^crābī et d'al-Sulamī.

¹¹ Cf. sur ce personnage notre Daylamī, p. 210.

¹² Énumération aux pages de *Ḥilya*, I, 398 et II, 390.

La liste 1 est composée de personnages historiques à l'exception de Ğu^cayl b. Surāqa dont nous n'avons trouvé de trace nulle part. Il est remarquable que Ḥuḍayfa b. Usayd (à ne pas confondre avec son homologue Ḥuḍayfa b. al-Yamān) ait été le transmetteur de 'Alī et Abū Ḍarr. Il est également remarquable que Fuḍāla b. 'Ubayd (mentionné dans la liste 2) ait été un partisan convaincu des Omeyyades. Mu^cāwiya lui confie le commandement de la place de Damas au cours d'une de ses absences. Il y exerce la judicature poste où il succède au célèbre Abū l-Dardā'. Il est donc des cas où les *Ahl al-Şuffa* n'ont pas suivi le trio 'Alī, Ibn Mas^cūd, Abū Ḍarr. Les dissensions du monde musulmans se seraient ainsi reflétées chez les *Ahl al-Şuffa* et ces derniers ne se seraient pas toujours tenus derrière leurs maîtres initiaux 'Alī, Ibn Mas^cūd, Abū Ḍarr, Salmān et Şuhayb.

Mais si les mystiques ajoutent cette cohorte de noms nouveaux aux cinq noms que l'histoire officielle nous offre pour toute pâture, d'où cela vient-il? D'une véritable boulimie des mystiques qui auraient été gagnés par la passion des *Ahl al-Şuffa* entre 310 date de la mort de Ṭabarī et 341 mort d'Ibn al-A'rabī. Mais 31 ans semblent être peu de chose pour une opération de propagande aussi considérable qui annexait une centaine de noms aux maigres données de l'exégèse officielle. Il faut donc que ces noms aient existé quelque part dans la conscience collective de l'Islam, celle des savants ou celle des mystiques, coupables les uns et les autres du même péché d'omission. L'embarras qu'ils lèguent à l'historien des *Ahl al-Şuffa* est extrême. Ce dernier oscillera entre une science qui les méconnaît systématiquement et que, sans l'heureuse bévue, *felix culpa*, de Ṭabarī, nous aurions pu croire étrangère à la question et les données des mystiques du genre d'Abū Nu'aym qu'on n'osera pas considérer comme une vérité intégrale. Pourtant il y a beaucoup de raisons qui militent en faveur de cette dernière hypothèse.

Si les mystiques avaient tiré ces noms à partir de rien, sur quels critères se seraient-ils appuyés pour faire entrer leur candidats favoris dans les rangs de la *Şuffa*? Tous les *Ahl al-Şuffa*, il s'en faut, n'ont pas été martyrisés. Ils ne sont pas tous des esclaves tremblants devant le maître Qurayšite. Ils ne sont pas tous 'Alīdes. Nous en connaissons qui ont gagné la Syrie Omeyyade et qui s'en sont fort bien portés. Ils ne sont pas tous objecteurs de conscience, un Zayd b. al-Ḥaṭṭāb et un 'Ukkāša b. Miḥṣan savent ce que sait que le Ğihād pour avoir participé à la guerre sainte où même pour y avoir joué un rôle fort actif. Ils n'ont pas été tous étrangers à la vie politique. Un 'Utba b. Ğazwān eut pour mission historique de fonder la ville de Basra. Ils ne sont pas tous des *Mawālī*, Zayd b. al-Ḥaṭṭāb étant un homme de la meilleure extraction qurayšite. Ils ne sont pas tous des orphelins à la naissance peu connue et à l'état civil problématique, car si tel avait été le cas, on n'aurait pas manqué de ranger parmi eux Zayd b. Ḥārīṭa, admirable représentant de ces «orphelins» surgi tout d'un coup du néant, puis remis à leur place au moment où la société exige des alliances et des familles plus régulières.

Reste que les mystiques aient porté les *Ahl al-Şuffa* dans les zones profondes de leur Tradition, sans en faire déclaration officielle au public. Mais c'est là leur concéder plus qu'ils ne semblent demander. Les mystiques n'ont adopté que tardivement l'étymologie *Ahl al-Şuffa*/Şūfī et dans leurs *isnāds*, ils n'ont pas fait suffisamment crédit aux *Ahl al-Şuffa* pour faire remonter leur Tradition jusqu'à ces derniers. Fait plus remarquable encore: Ḥasan al-Baṣrī qui se vante d'avoir rencontré «70 compagnons de



Badr tous vêtus de laine» n'a pas l'air de connaître l'existence des *Ahl al-Şuffa* ou n'a pour eux qu'une médiocre considération. Il est une solution qui apparaîtrait comme contraire à toutes nos habitudes critiques, mais qui, en l'occurrence, semble la moins mauvaise de toutes: les *Ahl al-Şuffa* ont peut-être été effectivement une association de marginaux ou une école d'enseignement prophétique dont on n'aurait jamais perdu le souvenir et cette fois la Tradition dirait vrai, car nul ne peut énoncer le motif pour lequel elle mentirait. Le fait que les mystiques aient pu s'annexer des noms historiques d'une manière qui profitait assez peu à leur cause demeure cependant comme une probabilité.

Quels sont donc ces *Ahl al-Şuffa*, mystiques d'origine ou d'occasion, et qui firent parler d'eux avec un mélange d'enthousiasme et de réserve? Nous énumérerons leurs caractéristiques telles que nous les apercevons à travers les auteurs mystiques, essentiellement Abū Nu'aym, qui reste malheureusement notre seule source, une fois épuisées les ressources combinées et toujours indigentes de l'exégèse coranique et des historiens des *ṭabaqāt*. Nous avons souligné tout à l'heure que l'idée de fraternité aurait trouvé sa naissance dans la *Şuffa*. Les *Ahl al-Şuffa* détenaient le rare privilège de s'entretenir entre eux de sujets de piété dans une société où la Guerre Sainte est à l'ordre du jour et où on allait chercher fortune et gloire sur les hauteurs de al-Raġīf et de Sawīq ou dans les missions punitives dont on pouvait être chargé de la part du Prophète. Au milieu de l'opulence, toute relative, qui commence à régner chez les Emigrés à la suite des multiples partages de butin, les *Ahl al-Şuffa* ne cessent de porter leur attachement à l'Islam des premiers jours, celui de la Mecque ou celui d'une communauté qui n'était pas encore une société.

Ce fut sans doute Abū Ḍarr qui fit circuler dans le public cet étrange récit de conversion, récit qui deviendra une bravade et une offense à l'égard des nouveaux maîtres du pouvoir au moment où ces derniers auront opéré leur conversion historique à l'Islam¹³:

Je ne fus pas plutôt arrivé à la Mecque que j'entendis dire: «Où est le Sabéen?» (nom donné aux Musulmans au début de la prédication et dont l'existence fait encore mystère). A peine eus-je prononcé ces mots que l'on

¹³ Abū Nu'aym I, p. 157.

Cf. FRAZER, *Le rameau d'or*, I, VI: Le fils du roi offert en sacrifice. Abū Ḍarr qui devient une «idole rouge» est sacrifié pour renaître ou passer à un état supérieur en vertu de l'eau miraculeuse du puits Zemzem. Suivent les trente jours de jeûne. Le jeûne peut être considéré en Islam comme «un rite de passage». Cf. *Ihyā' 'ulūm al-dīn* d'al-Ġazzālī I, 238, *des secrets du jeûne*: Il est au paradis une porte appelée Rayyān que franchissent uniquement les fidèles qui ont jeûné. On peut se flatter quand on passe cette porte de rencontrer Dieu.

jeta sur moi toute espèce de projectiles, pierres et os (de chameaux sacrifiés). Je ressemblais alors à une idole rougie de sang (*nuṣb*). Lorsque le vent frais du matin se mit à souffler, je repris mes sens et je trouvai assez de forces pour me traîner jusqu'au puits Zemzem. Je fis mes ablutions avec son eau et j'en bus. Puis je me tins entre la Ka^cba et les voiles qui la recouvraient et cela pendant 30 nuits où je n'eus d'autre boisson ni même d'autre nourriture que l'eau du puits Zemzem.

Je ne ressentais pas en moi la morsure de la faim. Or, une certaine nuit, le Prophète vint, fit sept fois le tour de la Ka^cba. Il pria dans le *Maqām* d'Abraham. Je fus alors le premier à lui adresser le salut de l'islam. «Salut soit sur toi, ô Prophète, lui dis-je. «Salut à toi, me dit-il, et bénédiction de Dieu». La légende pieuse des *Ahl al-Ṣuffa* fait grand cas de ce salut. Elle explique qu'Abū Ḍarr fut le premier à adresser au Prophète le salut qui devait devenir rituel dans l'islam.

Il est plus que probable que dans ce récit, rien n'est laissé au hasard et que la rencontre du Prophète «sabéen» avec un des maîtres de la *Ṣuffa* ait pris très tôt valeur symbolique. La vertu curative du puits miraculeux, les rideaux de la Ka^cba, les trente jours de jeûne au bord de l'édifice sacré, sans qu'il soit fait mention de la pierre noire, autant de composantes qui ne soit pas dues au hasard. Surplombe tout le récit cette appellation de Sabéen qu'Abū Ḍarr a prononcée sans indignation, la valeur sacrale du Zemzem et des œuvres prodigieuses qu'il accomplit. Le Prophète et Abū Ḍarr sont tous les deux, dans une certaine mesure, des Sabéens. Certes, on ne déroulera pas ici toutes les étymologies qui ont fait parlé d'elles longtemps avant l'ouvrage de Chwolson. On s'en tiendra à l'étymologie que donnent les Arabes pour la racine *ṣb'*: pencher du mauvais côté, être saisi de passion et, de préférence, d'une passion malsaine, la connotation du terme étant devenue avec le temps de valeur péjorative. Or, ce terme figure dans notre récit sans cette valeur et il est applicable aussi bien au Prophète qu'à son futur Compagnon. La scène date donc d'un moment et d'un état d'esprit où cet islam que perpétuera la *Ṣuffa* et dont Abū Ḍarr fut un des plus illustres représentants n'a pas encore rompu avec le Sabéisme originel. Ce Sabéisme, où il faut peut-être voir un ancêtre de la *Ṣuffa* éprouve une grande vénération pour le monument de la Ka^cba, puisque c'est au flanc de la Ka^cba, qu'Abū Ḍarr vit de façon presque surnaturelle les trente jours les plus exaltants de sa carrière. Les Sabéens, comme les Ḥanīfs, sont probablement les partisans d'un Abraham ḥanifisé, l'Abraham arabe qui campe aux alentours de la Ka^cba et qui s'attache de préférence aux rites d'ablutions peut être à l'origine des rites baptismaux, pratiqués à partir du puits Zemzem.



On se souviendra à ce propos de la note singulière que l'on rencontre chez les généalogistes. « Les Şūfa étaient une tribu 'adnānienne (donc appartenant aux Arabes du Nord). Ils s'appellent plus exactement Ġawṭ b. Murr b. Udd b. Ṭābiḥa. On a dit d'eux: qu'ils étaient les serviteurs de la Ka'ba au temps du paganisme. Ils pratiquaient le rite du « passage » de Muzdalifa à Minā. Nul ne pouvait passer si les Şūfa n'ouvraient pas la marche *iğāza* »¹⁴. Une chose paraît établie: Cet Abū Ḍarr ancêtre de la Şuffa qui ne rencontre le Prophète sabéen qu'après trente jours de jeûne et de séjour dans la Ka'ba est bien un serviteur de cette dernière. Serviteur zélé et passionné s'il faut en croire le sens du verbe *şaba'a* (qui désigne aussi la montée d'une étoile).

On ne saurait dire si les Şūfa, par l'intermédiaire des Sabiens ont donné naissance aux Şūfis avant la lettre qui peuplaient la Şuffa du Prophète. Il est à remarquer que l'*iğāza* désigne également l'entrée sur le pont qui fait passer au Paradis. Dans un *ḥadīṭ* transmis par ce membre des *Ahl al-Şuffa* que fut Ṭawbān, esclave du Prophète, on lit l'anecdote suivante: « J'étais un jour assis chez le Prophète, lorsqu'un prêtre juif s'approcha de nous. « Est-il permis de poser des questions? » demanda le juif. « Questionne toujours » lui fut-il répondu. « Où se trouveront les hommes lorsqu'apparaîtront une nouvelle terre et de nouveaux cieux? » Le Prophète répondit: « Dans les ténèbres qui avoisinent le pont »¹⁵. Et le juif de poursuivre: « Quel sera le premier à passer (*iğāza*)? » « Ceux qui parmi les Emigrés ont su rester pauvres ». C'est à dire les *Ahl al-Şuffa* qui ouvrent la marche et qui, comme les Şūfa le faisaient pour le pèlerinage, indiquent le chemin que les profanes doivent suivre.

Récapitulons donc notre thèse: La conversion d'Abū Ḍarr, transmise par un récit essentiellement archaïque, (il en est d'autres versions plus conformistes), nous présente un Prophète et un catéchumène qui pourraient bien être l'un et l'autre des Sabéens. C'est la Ka'ba et l'efficace du puits Zemzem qui convertissent Abū Ḍarr à la religion du Prophète, lequel joue dans l'histoire le simple rôle d'un *deus ex machina*. Le Prophète est encore appelé à ce moment-là le « sabéen », les rites étranges pratiqués par Abū Ḍarr pourraient bien être aussi du sabéisme. Or les Şūfa dont on se saurait dire s'ils étaient eux aussi S a b é e n s avaient la direction des rites pratiqués à partir de la Ka'ba. Y a-t-il analogie entre les Şūfa qu'Abū Ḍarr a certainement rencontrés à l'ombre de la Ka'ba et les *Ahl al-Şuffa*

¹⁴ Qalqaşandī, *Nihāyat al-arab fī ma'rifat al-nasab*, éd. ABYĀRĪ, 317.

¹⁵ Abū Nu'aym I, 351.

¹⁶ Ṭabarī XV, 155.

chez lesquels ce même Abū Ḍarr joue un rôle qui n'est pas négligeable? Les *Ahl al-Ṣuffa* occupent le passage qui conduit à la mosquée et les Ṣūfa sont les maîtres des rites de passages que supposent les différentes étapes du pèlerinage. Le lien entre *Ṣuffa* et Prophète était donc indissoluble, mais il allait, comme il a été dit plus haut, à l'encontre des visées politiques du Prophète.

De cet embarras, le Coran lui-même 19,98 est là pour porter témoignage: «Fais œuvre de constance avec ceux qui prient leur Seigneur le matin et le soir, désirant Sa Face! Que tes yeux ne se détachent pas d'eux et ne se détournent pas d'eux désirant le faux brillant de la vie immédiate. N'obéis pas à celui dont le cœur a été par nous rendu inconscient et à ceux qui suivent leurs passions et dont le comportement est insolence» et le commentaire 10 confirme une fois de plus «ces nobles païens qui n'avaient aucune expérience des choses de l'Islam, virent le Prophète assis au milieu d'hommes tels que Ḥabbāb b. al-Aratt, Ṣuhayb, Bilāl.» La scène que nous connaissons et qui nous a permis d'authentifier la présence des *Ahl al-Ṣuffa* se produit une fois de plus. Cette fois, nous avons un *isnād* remontant à Salmān lui-même: «les infidèles voulaient parler d'Abū Ḍarr, de Salmān et des Musulmans pauvres (*fuqarā' al-muslimīn*).» Si la *Ṣuffa* héritière des Ṣūfa, et garante du vieux fond sabéen de l'Islam est bien ce que nous pensons, on comprend que le Prophète n'ait pu, en-dehors de quelques moments d'humeur causés par la rigidité des Ṣuffis ancêtres possible des Ṣūfi, se débarrasser de tels hommes. Sans eux, l'Islam médinois aurait couru le risque de devenir une succursale des Qurayš.

Mais nous savons que les *Ahl al-Ṣuffa*, muets à tout jamais pour l'histoire, pratiquaient une sorte d'Islam surrogatoire, celui qui est visé par Coran 5,53, annonçant la venue d'un peuple nouveau et que les Ṣūfis reprendront plus tard pour illustrer leur doctrine de l'amour divin. C'est dire qu'ils consacraient une bonne partie de leur temps à la religion qui était en train de naître et qui sortait peut-être, pour une large part, de leurs mains. Nous les suivrons maintenant à partir de l'anthologie d'Abū Nu'aym.

Nous nous plongerons dans la légende de la *Ṣuffa* vue par les mystiques.

Tout d'abord les *Ahl al-Ṣuffa* ont une importance capitale pour le soufisme d'Abū Nu'aym. Autant qu'on puisse en juger par la distribution des noms, ils apparaissent immédiatement après les quatre califes orthodoxes (*rāšidūn*) et les dix auxquels fut promis le Paradis. Les *Ahl al-Ṣuffa* sont donc mis en exergue comme de grands ancêtres, la première corporation de *fuqarā'*, de Pauvres de Dieu.

Ces Pauvres de Dieu qui ne possèdent rien sont considérés comme les « hôtes de l'islam », hôtes du Prophète et hôtes de ses sectateurs, Emigrés et Auxillaires, le choix leur étant donné d'appartenir à leur gré à l'une de ces deux corporations, comme si les *Ahl al-Şuffa* transcendaient les différences tribales par le droit divin de la pauvreté, telle qu'elle est entendue en Islam (le pauvre étant celui qui n'a devant lui que la nourriture d'une demi-journée et qui vit en quelque sorte de sa réputation de sainteté, car il lui est impérativement prescrit de ne pas faire le moindre geste qui donne à deviner la situation critique dans laquelle il se trouve). Pour plus de sûreté, le Prophète qui ainsi se porte garant de cette pauvreté et de la sainteté qui en est l'inévitable corollaire, offrait aux *Ahl al-Şuffa* un *mudd* de dattes soit le quatrième partie du *şā'*. Mais il avait prévu un autre système qui invitait tout le monde à mettre en application les règles de la philoxénie, l'amour des hôtes et de l'hospitalité qui sera indéfiniment méditée en Islam, aussi bien par les politiques que par les mystiques. « D'après 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, d'après Abū 'Uṭmān al-Nahdī (un des transmetteurs attirés de Salmān, emblème et gloire, comme nous le savons, des Pauvres de Dieu): les gens de la *Şuffa* étaient tous des pauvres. Aussi le Prophète disait-il: « Celui qui a de la nourriture pour 4 se chargera d'une cinquième personne qui sera son hôte ». Ainsi les règles de la pauvreté parfaite sont-elles respectées. Le pauvre ignore encore au milieu de la journée chez qui il trouvera le soir une maigre pitance, essentiellement des dattes et de l'eau. « Les gens de la *Şuffa* étaient les hôtes de l'islam, ils n'avaient ni famille ni argent. Ils vivaient des aumônes que leur envoyait le Prophète sans en percevoir le moindre denier, mais lorsque le Prophète recevait un cadeau, il le partageait avec les gens de la *Şuffa*, en retenant une partie pour lui-même »¹⁷.

Ainsi donc, les Pauvres de Dieu sont les seuls bénéficiaires de l'aumône légale, la dette que les Musulmans doivent à la pauvreté. Toutefois, cette disposition du Prophète, si elle est historique, semble refléter un état de choses antérieur à celui de Coran 9,60 et de ces huit catégories bénéficiaires de l'aumône légale en vertu d'une obligation religieuse sur laquelle les juristes gloseront indéfiniment. D'ailleurs le pauvre est un envoyé de Dieu et le Prophète se garde bien de rien changer à cet ordre divin: « On trouve dans le *musnad* d'Ibn Sufyān: lorsqu'un homme se présentait au Prophète de Dieu (pour entrer dans l'islam) deux cas pouvaient se produire. S'il avait des connaissances à Médine, il leur demandait l'hospitalité; quand il était sans connaissances, il descendait chez les *Ahl al-Şuffa*¹⁸. Les

¹⁷ Abū Nu'aym I, 238.

¹⁸ Abū Nu'aym I, 339.



Ahl al-Şuffa sont au nombre fatidique de 70. Pas un seul d'entre eux ne possédait un manteau (ils étaient vêtus d'un simple *izār*, une tunique) et lorsqu'ils priaient il en était qui tombaient de tout leur long sur le sol. Les Bédouins disaient: ces gens sont fous».

Ces hommes de la pauvreté représentent, le Prophète le sait à la différence des Bédouins dont le Coran ne s'exagère pas trop le sens mystique, la pureté de l'islam. Pureté inaltérable que celle de la vraie pauvreté et véritable chance d'une religion qui aspire à conquérir les cœurs. Mais cette pureté ne tardera pas à se ternir. Le Prophète est le premier à le déplorer, mais il semble considérer cet événement comme un signe des temps et une fatalité de la progression de l'islam¹⁹. «Comment allez-vous?» demandait le Prophète à ses hôtes – «Fort bien, apôtre de Dieu», lui répondaient-ils – «Je vois venir un temps (allusion aux conquêtes islamiques) où l'on vous apportera des plats de nourriture le matin et le soir et où vous serez vêtus aussi somptueusement que l'on revêt aujourd'hui la Ka'ba» – «Cela est-il possible si nous n'abjurons pas l'islam?» – «Oui», répondit le Prophète – «Alors», disaient les *Ahl al-Şuffa*, «ces temps seront vraiment bénéfiques, car ils nous donneront la possibilité de faire l'aumône et d'affranchir des esclaves» – «Non», répliquait le Prophète, «les temps les meilleurs vous sont ceux où vous vous trouvez à présent. Car lorsque vous serez détenteurs de grandes richesses, naîtront entre vous la jalousie, l'envie et la haine». La pauvreté pure est supérieure aux œuvres de bien, tel aurait été le message de la *Şuffa* et l'enseignement discret du Prophète qui la retenait auprès de lui. Si les cœurs étaient demeurés aussi purs que ceux de la *Şuffa*, l'islam aurait ignoré, dit-on, la pénible épreuve des guerres civiles²⁰. Celles-ci n'ont éclaté que par manquement au şūfisme des *Ahl al-Şuffa* et il en serait ainsi dans l'avenir.

Ces choses, les gens de la *Şuffa* ne les ignorent pas plus que le Prophète lui-même, car la *Şuffa* jouissait, pour prix de sa pauvreté, des connaissances presque surnaturelles. Le fameux Ḥuḍayfa b. al-Yamān était célèbre à cet égard. «D'après 'Abdallāh b. Zayd al-Ḥuṭamī, le Prophète de Dieu enseignait à Ḥuḍayfa tout ce qui devait avoir lieu jusqu'à l'heure du jugement»²¹. Ḥusayn b. Mas'ūd al-Farrā' al-Baġawī contemporains d'al-Ġazzālī²² et compilateur de *ḥadīth* nous transmet la donnée suivante

¹⁹ Abū Nu'aym I, 340.

²⁰ Cette thèse discrètement reprise par AL-QUŞAYRĪ dans sa *Risāla*, p. 8: Le nom de *Şūfi* ne devient apparent qu'après les preuves des guerres civiles entre musulmans.

²¹ Ḥusayn b. Mas'ūd al-Farrā', *Maşābiḥ al-Sunna*, Brock., Sup. I, 620; II, 135.

²² Mort 5 ans après ce dernier.

d'après Ḥuḍayfa: «Le Prophète nous mit au courant de toutes choses. Ces choses, nous les évoquions souvent entre nous. Le Prophète nous demandait alors: «De quoi parlez-vous?» – «De l'Heure Dernière». Le prophète disait alors: «Avant que l'Heure arrive, dix grands signes doivent se produire: la fumée qui descendra du ciel sur la terre²³, l'arrivée de l'Antéchrist, puis celle de la Bête. Ensuite le soleil se lèvera à l'Occident, puis aura lieu la descente de Jésus fils de Maryam. Après quoi, Gog et Magog seront lâchés, enfin il y aura trois éclipses (sic), une éclipse sur l'Orient, une autre sur l'Occident et une troisième au pays des Arabes. Après quoi, un feu surnaturel viendra du Yemen, feu qui conduira les hommes vers la résurrection et le jugement. Un vent, également surnaturel, jettera les hommes dans la mer». Et Abū Ḍarr, autre illustration des *Ahl al-Şuffa* de renchérir: «Lorsque le soleil se couchera, savez-vous où il ira?» – «Il ira s'agenouiller aux pieds du trône de Dieu». Ḥuḍayfa encore une fois n'est pas en reste par rapport à son émule Abū Ḍarr²⁴ aussi assidu que lui aux séances de la *Şuffa*: «Quand l'Antéchrist viendra, il arrivera avec le feu et l'eau. Ce que les hommes prendront pour de l'eau sera en réalité un feu brûlant, ce qu'ils verront comme du feu sera en réalité une eau douce et fraîche. L'Antéchrist portera écrit sur son front le mot *Kāfir* «incroyant». Ce mot, tous pourront le lire. Ḥuḍayfa a dit: l'Antéchrist sera borgne de l'œil gauche, il aura des cheveux en abondance. Il amènera une sorte de paradis qui sera en réalité un feu brûlant... Lorsqu'on rencontrera l'Antéchrist, c'est alors qu'il faudra réciter la sourate de la Caverne²⁵. On lit en effet dans cette sourate: Nous avons voulu qu'on les trouve pour qu'on sache que la promesse de Dieu est véridique et que l'Heure Dernière viendra inéluctablement». A ce propos l'historien Ṭabarī écrit²⁶: «Ceux qui les rencontrèrent, (les sept dormants) étaient précisément ceux qui doutaient de l'Heure Dernière et de la résurrection des morts. Ils faisaient partie des sujets de l'empereur Théodose. La rencontre des gens de la Caverne faisait naître parmi les sujets de l'empereur l'éternelle dispute: Est-ce le corps qui sera ressuscité ou l'âme ou les deux à la fois?»

Les *Ahl al-Şuffa* sont donc au courant des derniers secrets, ceux-là mêmes auxquels la sourate de la Caverne fait d'après les mystiques des allusions mystérieuses et voilées et ils pourraient nous mener de merveille en merveille si l'on suivait le fil doré des *ṭabaqāt* et des livres de *ḥadīth*.

²³ Coran 44,10.

²⁴ *Maşābiḥ al-Sunna* II, 135.

²⁵ Coran 18,11.

²⁶ XV, 149.

Que conclure de ces personnages énigmatiques qui formèrent peut-être la première des corporations islamiques, fermes dans une foi qui lui faisait défier le monde des apparences au profit de ces réalités invisibles dans lesquelles le sort véritable de l'homme est engagé? L'historicité de la *Şuffa* paraît indéniable. Une foule d'arguments que nous avons soulignés au passage semble l'étayer. Les *Ahl al-Şuffa* ne sont pas un beau de conte de nourrice. Quels sont les arguments les plus probants à verser au dossier de cette historicité? D'abord celui de la *lectio difficilior*: un faussaire fait du bruit autour de ses trouvailles, mais ne les disperse pas en une multitude de détails hétéroclites et dont certains ont l'apparence banale de faits quotidiens. Les noms des *Ahl al-Şuffa* sont historiques au moins deux fois sur trois, c'est-à-dire qu'on les rencontre dans les *Ṭabaqāt* et ce en-dehors de ces vedettes que furent Ḥabbāb b. al-Aratt, Salmān, Bilāl, Ḥudayfa et Abū Darr. Ces noms apparaissent chez les auteurs les moins suspects de mysticisme à l'occasion d'un commentaire coranique. Les épithètes par lesquelles ils sont qualifiés sont toujours les mêmes. Ce sont les Pauvres et les Faibles, ceux qui n'ont pas l'appui d'une tribu où se réfugier et auxquels l'Islam offre une superbe compensation dont eux-mêmes ne comprendront le sens que plus tard. Les *isnāds* qu'ont laissé passer leurs ennemis remontent effectivement au milieu historique où ils baignent. Ce sont noms qui se peuvent pas avoir été controuvés, parce que trop obscurs et par conséquent trop réels. De plus, les *isnāds* remontent à un milieu traditionnel qui se trouve dans la mouvance des *Ahl al-Şuffa*.

Faut-il pour autant envisager que ces derniers ont été des *Şūfis* avant la lettre comme le veulent leurs pieux biographes qui renversent en leur faveur toute l'histoire de la piété musulmane? Ici l'affirmation comme la négation paraissent également difficiles. La Pauvreté sur laquelle on a peut-être brodé doit être également historique. Cette Pauvreté, conçue comme l'entend le Coran et le présentent après lui les juristes, a dû conférer beaucoup de droits dans l'Islam primitif, non pas droit aux biens de ce monde, mais à ceux de l'autre monde.

Cette pauvreté leur donna-t-elle aussi le droit d'avoir leur propre *ḥadīth* et des traditions plus sacrées et plus vénérables que celles du commun des mortels? Cela est possible, mais non prouvé. On s'interrogera longtemps encore sur la question de savoir si les *Ahl al-Şuffa* représentaient un Islam différent qui aurait pu triompher et qui s'est en partie perdu ou s'ils s'intègrent dans un plan d'ensemble au lent déroulement duquel les siècles qui ont suivi nous permettent d'assister.



BEMERKUNGEN ZU DEN QUELLEN DES *LISĀN AL-ʿARAB*

VON
ANTON SPITALER

I

Eines der wichtigsten lexikalischen Hilfsmittel für den Arabisten ist zweifellos der *Lisān al-ʿArab* von Muḥammad b. Mukarram¹, bekannt als Ibn Manzūr (st. 711 h.). Er wurde 1300/1883 – 1308/1891 in Būlāq in 20 Bänden zum erstenmal² gedruckt; 1966 erschien eine photomechanische Reproduktion. 1955–57 wurde er in Bairūt neu gedruckt, zweiseitig und in 15 Bänden³. Zum Būlāqer Druck existieren seit 1938 *Fahāris al-Lisān*

¹ So, ohne Artikel, in den biographischen Nachschlagewerken, im Titel des Drucks und, nach meiner Kenntnis, an zwei Stellen im *Lisān* selbst, nämlich I 197,–8/202 b,5 und 256,9/263 b,–9. An allen anderen von mir notierten Stellen, nach den Bairüter Indices sind es insgesamt 41, heißt es al-Mukarrām.

² Eine von G. JACOB, *Altarabisches Beduinenleben*² (1897) XXXV ans Licht gezogene Notiz bei d'OHSSON, *Allgemeine Schilderung des Othomanischen Reichs* II 573, wonach der *Lisān* bereits im 18. Jh. in Istanbul gedruckt worden sein soll, wird in *GAL*² II 25 Fn. 1 mit Fragezeichen wiederholt.

³ Diese Änderung der äußeren Erscheinungsform erschwert die immer wieder notwendige Verifizierung von Zitaten aus dem einen Druck im anderen ganz beträchtlich. Leider ist es versäumt worden, etwa nach dem Muster der *Dār al-Kutub*-Ausgabe der *Aḡānī* die Band- bzw. Seitenzahlen des Erstdrucks beizufügen. – Ein gewisser Vorteil ist dagegen die Gliederung des Textes in – nicht immer inhaltlich begründete – Absätze, was den Überblick etwas erleichtert.

Im Vorwort wird gesagt, daß die Erstausgabe ... *lam taḥlu min aḡālīṭ baʿ duḡā nabbaha ʿalaihā ḡamāʿa min al-ʿulamāʾ wa-baʿ duḡā lam yunabbih ʿalaihā aḡad. fa-tadāraknā dālika kullahū mustaʿīnīn bi-nuḡba min ʿulamāʾ al-luḡa al-mutaḡaḡṣṣiṣīn*. Diese Korrekturen sind ohne äußerliche Kennzeichnung erfolgt, nicht gesagt wird auch, daß sie zum großen Teil dem *Taḡḡīḡ Lisān al-ʿArab* von AḤMAD TAIMŪR zu verdanken sind (2 Hefte mit zusammen rund 100 Seiten, Kairo 1334 und 1343).

Eine Einzelbeobachtung gibt mir Anlaß zu einer weiteren kritischen Anmerkung, die ich hier anschließen möchte. In *Lisān*¹ XX 29,–7 Zeilenende heißt es: *qāla l-Kumait*, es fehlt



von M. Abdul Qayyum (Lahore 1938, aus *The Oriental College Magazine* 1637–1938, I Dichterindices, II Versindices, 704 pp.). Den Bairüter Druck erschließen seit 1407/1987 sieben Mammut-Indexbände⁴.

Durch das Erscheinen des *Lisān al-ʿArab* im Druck sind alle früheren arabischen Wörterbücher fast mit einem Schlag verdrängt worden. Im arabischen Orient stand bis dahin praktisch nur al-Ġauharī's *Ṣiḥāḥ* und al-Fīrūzābādī's *Qāmūs* zur Verfügung. Im Westen gab es seit den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts den arabisch-lateinischen Freytag und zwanzig Jahre später das Dictionnaire arabe-français von Albin Kasimirski. Das war aber letztlich nichts anderes als die europäische Bearbeitung von *Ṣiḥāḥ* und *Qāmūs*. Mit andern Nationallexika machte die europäische Arabistik erst durch E.W. Lane's *Arabic-English Lexicon*, dem er charakteristischerweise den Titel *Madd al-Qāmūs* gab, eine oberflächliche Bekanntheit. Lane zitierte aus den meisten früheren Wörterbüchern, freilich nicht aus den Originalen, sondern auf dem Umweg über seine beiden Hauptquellen, den *Lisān al-ʿArab* und vor allem den *Tāğ al-ʿArūs* des Zabīdī, der seinerseits wieder ein, allerdings gewaltiger *ṣarḥ* des *Qāmūs* ist⁵.

II

Die folgenden Ausführungen gelten speziell dem *Lisān al-ʿArab*, u.zw. seinen Quellen, über die, soviel ich sehe, weithin immer noch Unklarheit und Unsicherheit, ja z.T. Unwissenheit besteht.

jedoch der zu erwartende Vers, was in diesem Fall allerdings nicht zu Lasten des *Lisān* geht. Der Vers fehlt bereits in seiner Quelle, al-Azharī's *Tahqīb* IX 253 b,–2. (Auffällig ist, daß Ibn Manzūr diese Lücke einfach reproduziert, ohne in irgendeiner Form dazu Stellung zu nehmen). Immerhin aber weist der *muṣaḥḥiḥ* des Būlāqer Drucks in einer Randbemerkung ausdrücklich auf die Lücke hin, die auch im Innentext offenbar absichtlich durch einen vergrößerten Zeilenabstand angedeutet ist. Der Bairüter Druck XV 170 a,10 gibt weder letzteren noch die Randbemerkung wieder (die dem im Nachdruck angewandten Verfahren entsprechend als Fußnote erscheinen müsste), vor allem aber unterschlägt er das *qāla l-Kumait*, was einen unzulässigen Eingriff in den Originaltext darstellt. Möglicherweise gibt es weitere Fälle dieser Art.

⁴ Im *Dalīl al-Kitāb al-Miṣrī* 1983, p. 352 ist eine zehnbändige, 1981 bei *Dār al-Maʿārif* erschienene Ausgabe des *Lisān* registriert, die ich nicht gesehen habe. Dazu erschienen 1984–86 drei umfangreiche Indexbände, die ohne Band- und Seitenzahlen auskommen und nur nach Wurzeln angeordnet sind. Nach Einsichtnahme kann ich ihre Benützung nicht empfehlen.

⁵ Auch der *Tāğ* ist längst gedruckt, Erstdruck der ersten fünf Bände 1286, dann 1306–1307 in Kairo in zehn Bänden vollständig. Seit 1965 begann in Kuwait eine kritisch gemeinte Neuausgabe zu erscheinen, von deren Zuschnitt man sich eine Vorstellung machen kann, wenn man bedenkt, daß bis 1409/1989 25 Bände vorlagen, deren letzte Wurzel *šyq* ist.

C. Brockelmann nennt in der 1. Auflage seiner GAL II 21 den *Lisān* „das bekannte, äusserst brauchbare Riesenwörterbuch, den Inhalt des *muḥkam*, des *ṣiḥāḥ* und der *ġamhara* zusammenfassend“. In der 2. Auflage II 25 fügt er den *Tahḏīb* und die *Nihāya* hinzu; im Supplement II 15 wiederholt er es in anderer Reihenfolge. Diese Angaben bezieht Brockelmann aus zwei Biographien des Ibn Manẓūr, nämlich Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī, *ad-Durar al-Kāmina* (IV 262 Nr. 725) und as-Suyūfī, *Buġya* (106/I 248 Nr. 457)⁶, wo es mit praktisch identischem Text heisst: *wa-ġama‘a fī l-luġati kitāban sammāhu Lisāna l-‘Arabi ġama‘a fīhi baina t-Tahḏībi wa-l-Muḥkami wa-ṣ-Ṣiḥāḥi wa-l-Ġamharati wa-n-Nihāyati wa-hāṣiyyati ṣ-Ṣiḥāḥi*. Dieselben Werke nennt auch Lane im preface seines Lexicon XIX 6 f., fügt allerdings, irrtümlich (s.u.), hinzu: „he also drew from innumerable other sources, to which he refers in his work“. Ich füge hier noch aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-Wafayāt* V 56,19 f. an: *ġama‘a baina kitābaya ṣ-Ṣiḥāḥi li-l-Ġauharī wa-l-Muḥkami li-bn Sīdah wa-kitābi l-Azharī*. Das sind sogar nur drei Titel, unter denen aber die *Ġamhara* des Ibn Duraid nicht vorkommt.

III

Was ist nun davon zu halten? Das Nächstliegende ist, sich im *Lisān* selbst um Auskunft umzusehen. Sie findet sich erwartungsgemäß am Anfang des Ganzen I 2,–2 ff./I 7,15 ff., wo der Verfasser insgesamt fünf Quellen nennt. Der Wortlaut sei hier wenigstens auszugsweise angeführt: *fa-lam aġid fī kutubi l-luġati aġmala min T a h ḏ ī b a l - L u ġ a l i - l - A z h a r ī wa-lā akmala mina l - M u ḥ k a m li- b n S ī d a h*. Er wirft ihnen aber *sū‘at-tartīb* und *tahlīṭ at-tafṣīl wa-t-tabwīb* vor. Und er fährt fort: *wa-ra‘aitu Abā Naṣr... a l - Ġ a u h a r ī qad aḥsana tartība muḥtaṣariḥī* – ein Umstand, der Ibn Manẓūr veranlaßt hat, den *tartīb aṣ-Ṣiḥāḥ fī l-abwāb wa-l-fuṣūl* für sein eigenes Werk zu übernehmen – ... *fa-ḥaffa ‘alā n-nāsi amruḥū fa-tanāwalūh wa-qaruba ‘alaihim fa-tadāwalūhu wa-tanāqalūh*. Aber: *huwa ma‘a dālīka qad ṣaḥḥafa wa-ḥarraf wa-ġazafa fī-mā ṣarraf*. Daher zieht er auch noch heran *aṣ-Ṣaiḥ Abū Muḥammad I b n B a r r ī*, denn dieser *tatabba‘a mā fīh wa-amlā ‘alaihi amālīh muḥriġan li-saqaṭātih mu‘arriḥan li-ġalaṭātih*. Er möchte aber sein Werk auch mit Koranzitaten, *aḥbār* und *ātār* ausstatten: *fa-ra‘aitu Abā s-Sa‘ādāt... I b n a l - A ṭ ī r a l - Ġ a z a r ī qad ġā‘a bi-dālīka bi-n-nihāyah* (Anspielung

⁶ Beide Texte sind am Ende von *Lisān*¹ I 496 bzw. am Anfang von *Lisān*² I 4 abgedruckt.

auf den Titel *a n - N i h ā y a fī ġarīb al-ħadīt*) *fī l-ġaudati wa-l-ġāyah*. Von der *Ġamhara* des Ibn Duraid ist nicht die Rede.

Es gibt aber noch eine andere Stelle im *Lisān*, an der Ibn Manẓūr ausdrücklich sagt, daß er nur fünf Standardquellen benützt. Sie steht innerhalb des Lemmas *b ħ r* (V 104, –12 ff./IV 42 a,15), wo er sagt: *šarḫī fī ħādā l-kitābi an adkura mā qālahū mušannifū l-kutubi l-ħamsati llađina ‘aiyantuhum fī ħuṭbatihī. lākin ħādihī nuktatum lam yasa‘nī ihmāluhā*. Es folgt ein 14 Zeilen langes Zitat beginnend mit *qāla s-Suhailī* und endend mit *ħādā āħiru mā ra‘aituhū manqūlan ‘ani s-Suhailī*⁷. Er spricht also ausdrücklich von den fünf Quellenwerken, die er in der Einleitung des *Lisān* aufgezählt habe. Das Suhailī-Zitat ist eine Ausnahme, die er eigens hervorhebt und begründet. Aber es ist nicht die einzige Ausnahme.

Es gibt nämlich noch zahlreiche andere, auf die man im Lauf der Zeit bei der Benützung des *Lisān* stößt. Ibn Manẓūr schaltet über das ganze Werk verstreut weitere Bemerkungen ein, die in der Regel Zitate aus anderen Quellen enthalten und mehr oder weniger kritisch zu bestimmten Wörtern oder Begriffen Stellung nehmen. Diese Bemerkungen⁸ sind gewöhnlich nur ein paar Zeilen lang, können aber hin und wieder auch zehn und mehr Zeilen erreichen, und in I 256,9 ff./263 b, –9 ff. (*ġrb*) liefert er im Zusammenhang mit dem Namen eines Urahnen von ihm, der in einem *Nihāya*-Zitat vorkommt, eine sich fast über eine ganze Seite erstreckende genealogische Abhandlung. Er zitiert den *Istī‘āb* des Ibn ‘Abd al-Barr (I 256,13/263 b ult.), den *Ta‘rīḫ Dimašq* des Ibn ‘Asākir (XVII 226, –9 / XIII 347 a, –11), eine *nusha* von Ibn aš-Šalāḥ al-muħaddīṭ (I 428, –17/444 b,8), eine *ħāšiya* des šaiḫ Rađī ad-Dīn aš-Šāṭibī (z.B. VII 164, –8/V 300 b, –5⁹); in XVI 208, –6 / XIII 62 a, –7 steuert er zu dem Ortsnamen *Ši‘b Bauwān* einen Beleg von al-Mutanabbī bei (Diet. 769 V. 17–18) usw. Bemerkenswert VI 42,1/IV 376 a,10, wo er sagt: *ra‘aitu fī musauwadāti kitābi ħādā ħādihī t-tarġamata wa-lam adri min aiyi ġihatīn naqaltuhā*¹⁰.

In der Regel werden diese Bemerkungen mit *qāla Muħammad ibn al-*

⁷ Gemeint sind hier und an einigen anderen Stellen die *Rauḍ al-Unuf*. Auf den betreffenden Passus bin ich bisher noch nicht gestoßen.

⁸ die im Bülāqer Druck fast ausnahmslos durch die bekannten *hilālāin* gekennzeichnet sind, während das beim Bairüter Druck leider nicht mehr der Fall ist.

⁹ Diese Quelle erscheint bei ihm an die zwanzigmal, s. den Namenindex zu *Lisān*² III 248 b.

¹⁰ Diese Quelle dürfte Suhailī, *ar-Rauḍ al-Unuf* I 12, –9 ff./I 94, sein, wo sich praktisch derselbe Wortlaut findet. Andere Erwähnungen einer *ħāšiya*: XII 132, –6/X 260 b, –12: *wa-ra‘aitu fī ħāšiyat ba‘d nusaḥ at-Tahqīb al-mauṭūq bihā*; XIII 158,12/XI 149 b,1: *ra‘aitu ħāšiyatan bi-ħaṭṭ ba‘d al-afāđil*; XIII 363,13/XI 341 b,5: *ra‘aitu ħāšiyatan fī ba‘d al-uşūl*.



*Mukarram*¹¹ eingeleitet¹². Mehrfach steht dem Namen voran *‘abd Allāh*, was also nicht *ism*, sondern Bescheidenheitsformel „Diener Gottes“ ist¹³. Nur *Ibn al-Mukarram* XII 87,–9/X 218 a,10; nur *Muḥammad* XII 38,–2/X 172, b,10 (ohne Hervorhebung durch den Druck). Häufig werden die Bemerkungen auch nur mit einfachem (*wa-*)*ra’aitu*¹⁴ oder *qultu*¹⁵ eingeleitet (ebenfalls nicht durch den Druck hervorgehoben).

Dieser Befund ändert aber nichts an der Tatsache, daß der *Lisān al-‘Arab* nach dem erklärten Programm des Verfassers nur auf fünf Standardquellen beruht. Wenn dennoch im *Lisān* an zahlreichen Stellen Autorennamen erscheinen wie Ibn Duraid, Ibn as-Sikkīt, Ta‘lab, Abū Ḥanīfa und andere¹⁶, so liegen in keinem Fall direkte Zitate vor, wie Lane annahm, wenn er von „innumerable other sources“ sprach, die Ibn Manẓūr herangezogen habe, oder wie H. Ritter in *Oriens* IV (1951) 168,4 meinte, wo er Ta‘labs *Mağālis* „eine der Quellen der Xizāna und des Lisān al-‘Arab“ nennt (was nur auf erstere zutrifft), sondern sind in den Zitaten aus den fünf Quellen enthalten.

Daß das erwähnte Selbstzeugnis Ibn Manẓūr’s im Lemma *b ḥ r*, was die Anzahl seiner Quellen angeht, bisher unbeachtet geblieben ist, läßt sich begreifen, es steht ja an ganz unerwarteter, unprogrammatischer Stelle. Verwunderlicher dagegen ist, daß die Einleitung des *Lisān* in Arabistenkreisen kaum je beachtet worden zu sein scheint. Immerhin hat F. Krenkow 1935, offenbar aufgrund eigener Beobachtung, gesagt, „it may not be out of place to remind students that the author of the *Lisān al-‘Arab* did not make use of the *Ġamhara* of Ibn Duraid“¹⁷. Erst J. Kraemer hat diese

¹¹ S. oben, Fn. 1.

¹² z.B. II 301,–8/I 801 b,4; II 359,–2/II 55 a,–7^a; III 27,7/II 205 b,–3; III 31,9/II 209 b,14; III 34,7/II 212 b,1; V 322,–2/IV 240 b,14; V 382 ult./IV 296 b,8; VI 286,–3/IV 608 b,–10; VI 339,3/V 34 a,–13; VIII 122,–2/VI 237 a,13; XII 58,1/X 190 a,–3^a.

¹³ z.B. I 4,18/I 9,5; I 197,–8/I 202 b,5; IV 77,–11/III 107 a,–2; V 104,–12/IV 42 a,15; VI 368,6/V 61 a,–5 (hier mit Zusatz *‘afā llāhu ‘anhu*); beachte *‘abd Allāh ibn (al-)Mukarram* ohne den *ism* *Muḥammad* I 121,9/126 a,–10 und 256,9/263 b,–9.

¹⁴ z.B. I 428,14/I 444 b,8; IV 55,14/III 88 a,–2; VII 164,–8/V 300 b,–6.

¹⁵ z.B. II 208,–7/I 713 b,–5; XIII 192,6/XI 181 a,–11; XX 274,4/XV 394 b,14.

¹⁶ Vgl. den Namenindex der Bairüter *Fahāris* III d,3.

¹⁷ *Islamica* VII (1935) 117,8, bei der Besprechung von A.S. FULTON’s Facs.-Ausgabe des Londoner Ibn-Barrī-Fragments. Aber KRENKOW hat einen Vorgänger auf arabischer Seite, nämlich AḤMAD TAIMŪR, der schon 1915 seinen zwar in *GALS* II 15 registrierten, aber m.W. bisher von keinem Arabisten ausdrücklich herangezogenen *Taṣṣiḥ Lisān al-‘Arab* verfaßt hat, in dem er gleich zu Anfang feststellt, daß die *Ġamhara* des Ibn Duraid *laisat mim-mā ḡama‘ahū bal mabniyu kitābihī ‘alā l-ḥamsati fa-qaṭ wa-hiya llatī ṣarraḡa bi-asmā’ihā fī ḥuṭbatihī*.



Erkenntnis in seinen „Studien zur altarabischen Lexikographie“, *Oriens VI* (1953) 230 f. wieder aufgegriffen, gefolgt von J. Fück in *ET²* engl. III 864 b. Und durch die lapidare Feststellung des wahren Sachverhalts im *Grundriß der Arabischen Philologie II* (1987) 143,15 (bei St. Wild, „Arabische Lexikographie“) besteht Aussicht, daß er Gemeingut der Arabistik wird.

V

So eindeutig also die Quellenlage des *Lisān al-ʿArab* ist, so schwierig oder zumindest umständlich kann es im Einzelfall sein, sie festzustellen. „Im allgemeinen“, sagt Kraemer in der erwähnten Arbeit (231), „gibt der Verfasser des *Lisān* seine Quellen ziemlich genau an. Häufig jedoch verschweigt er die dort zitierten Namen früherer Gewährsmänner... Eben deshalb aber sind die älteren Lexika für uns noch immer von Bedeutung, wenn es darum geht, die in den *Lisān*... aufgenommenen Interpretationen und Belege auf ihre Herkunft und nicht zuletzt auch auf ihre Stichhaltigkeit hin zu prüfen“. In Hinblick auf die in den vorliegenden Drucken nun einmal gegebene Erscheinungsform des Textes jedoch hat sich diese Prüfung auch, ja in erster Linie auf die textliche Zuverlässigkeit dieser Drucke zu erstrecken.

Voraussetzung dafür ist natürlich, daß die erkannten Quellen auch zugänglich sind. Glücklicherweise ist das gegenwärtig wenigstens weitgehend der Fall¹⁸. Vollständig im Druck liegen vor al-Azharīs *Tahdīb* (16 Bände und ein Indexband), al-Ġauharīs *Šihāḥ* (letzte Ausgabe 1375–77 in 6 Bänden von ʿAbd al-Ġafūr ʿAṭṭār) und Ibn al-Aṭīrīs *Nihāya fī Ġarīb al-Ḥadīṯ* (4 Bände, mehrfach gedruckt). Von Ibn Sīdahs *Muḥkam* liegen bisher 7 Bände vor (der letzte 1973 erschienen)¹⁹. Was die *ḥawāšī* des Ibn Barrī betrifft, so sind sie handschriftlich nach dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnis nur teilweise erhalten. Der 1. Teil, der von *hamza* bis *w q š* reicht, ist 1980 in Kairo herausgegeben worden²⁰, ein 3. Teil liegt in der Hs Berlin 1954 vor, er umfaßt *nūn* bis *yā*²¹. Der Mittelteil, der also die Buchstaben *šād* bis *mīm* enthält, muß wohl als verloren gelten.

¹⁸ Auf die unterschiedliche Zuverlässigkeit der betreffenden Ausgaben kann hier nicht eingegangen werden.

¹⁹ Leider ist sicherem Vernehmen nach mit einer Fortsetzung nicht zu rechnen.

²⁰ u.zw. nach den Hss Istanbul Şehit Ali 2610 und Escorial 585.

²¹ Daß auch der 3. Teil handschriftlich vorhanden ist, scheint den Herausgebern des 1. Teils entgangen zu sein.

VI

Während al-Ġauharī im *Šihāḥ* und Ibn Barrī in seinen *ḥawāšī* dazu die Anordnung der Lemmata nach dem letzten Radikal durchführen, womit sie in Ibn Manzūr ihren dezidierten Nachfolger gefunden haben, wählt Ibn al-Aḫṣār in der *Nihāya* umgekehrt die Anordnung nach dem ersten Radikal; al-Azharī im *Tahḏīb* und Ibn Sīdah im *Muḥkam* hingegen greifen auf das alte phonetische Prinzip al-Ḥalīl zurück. Da bei letzterem alle Wurzeln, die weit vorn im Mundraum artikulierte Laute enthalten, am Schluß des ganzen Systems stehen, muß der *Muḥkam* für ihren Nachweis ausscheiden. Wegen ihrer unvollständigen Erhaltung fallen außerdem die *ḥawāšī* des Ibn Barrī für den Nachweis der auf *šād* bis *mīm* auslautenden Wurzeln aus.

Nichtsdestoweniger ist der Prozentsatz der Wurzeln des *Lisān*, die sich heute unmittelbar in den zugänglichen Quellen nachprüfen lassen, so hoch, daß eine ungeprüfte Übernahme von Angaben des *Lisān* nicht mehr zu vertreten ist. Im großen und ganzen kann zwar der gedruckte *Lisān* als brauchbares, ja notwendiges erstes Orientierungsmittel angesehen werden, aber schon die Existenz des bereits erwähnten *Taṣḥīḥ Lisān al-ʿArab* von Aḥmad Taimūr, der an die 300 Verbesserungen unterschiedlicher Art enthält, zeigt, daß man sich auf den Text des *Lisān* nicht vertrauensselig verlassen darf. Noch viel deutlicher machen das die 1987 erschienenen *Tahqīqāt wa-Tanbīhāt fī Muʿğam Lisān al-ʿArab* des um die arabische Lexikographie so hochverdienten ʿAbd as-Salām Hārūn, die nicht weniger als 1220 gezählte, meist ausführlich besprochene Verbesserungen enthält²². Und zwar ist nicht nur mit gewöhnlichen Druckfehlern, sondern auch mit Textstörungen verschiedener Art sowie Auslassung von Wörtern und ganzen Wortgruppen zu rechnen. Einige Beispiele für letzteres sind im folgenden Abschnitt zusammengestellt.

VII

Hier werden 14 im Lauf meiner Arbeit mit dem *Lisān* gefundene Stellen aufgeführt (in der durch den *Lisān* gegebenen Reihenfolge), die Textlücken aufweisen, die durch Heranziehung der einschlägigen Quellen geschlossen werden können.

²² Nicht unerwähnt bleiben soll eine 25 Fälle umfassende Liste von Textkorrekturen für *Lisān*¹ III–V, VIII, X, XIII, XV und XVIII bei Ibn al-Aḫṣār, *Nihāya* K. 1311 I 323, von denen nur zwei auch von ʿABD AS-SALĀM HĀRŪN registriert werden.



1. In *Lisān* I 11,14/18,13 wird *Ḍū r-Rumma* folgender Vers zugeschrieben:

taṭālaltu fa-stašraftuhū fa-ʿaraftuhū
fa-qultu laḥū ʾa-ʾanta Zaidu l-arānibi.

Der Vers findet sich jedoch nicht im *Dīwān*, Macartney registriert ihn p. 662 als Nr. 10 unter den *abyāt mufradāt* aus dem *Lisān*, ebenso ʿAbd al-Quddūs Abū Šāliḥ in seiner Ausgabe III p. 1849, Nr. 16. Aus *Tahḏīb* XV 684 a ult. ff., der Quelle für diesen Passus im *Lisān*, ergibt sich, daß in letzterem hinter dem Namen des Dichters der richtige Vers ausgefallen ist, nämlich Nr. 79/24,44:

a-yā zabyata l-waʿsāʾi baina Ḥulāḥilin
wa-baina n-Nafā ʾa-ʾanti am Ummu Sālīmin.

Darauf folgt im *Tahḏīb* *wa-qāla āḥaru*, und von da an setzt wieder der Text des *Lisān* mit *taṭālaltu* ein.

Dieser nunmehr anonyme Vers gehört ebenso wie der Vers des *Ḍū r-Rumma*²³ zu den in der grammatischen Literatur bei der Erörterung des *iltiqāʾ al-hamzatain* gewöhnlich angeführten *šawāhid*²⁴.

2. In *Muḥkam* III 121, b,10–13 steht folgender im *Lisān* fehlender Text:

wa-qaḏibun muṣḥabun lam yataqaššar min liḥāʾihī. qāla Kutaiyiru
*ʿAzzata*²⁵:

²³ und der in *Tahḏīb* und *Lisān* anschließend nach Aḥmad b. Yaḥyā, d.i. Ṭaʿlab anonym angeführte *Ṭawīl*vers * *ḥuzuqqin* (*Tahḏīb* und *Lisān* falsch *ḥirqun*) *iḏā mā l-qaumu aḡrau fukāhatan* * *taḏakkara ʾā-ʾiyāhu yaʿnūna au qirdan*, s. Sch. Ind. 77 a,21. Dazu noch *Šiḥāḥ* IV 1459 a,–6 = *Muḥkam* II 393 b,11 > *Lisān* XI 331,3 (*ḥzq*). In *Tāḡ* VI 314,14 ist der Dichter genannt: Ġāmiʿ b. ʿAmr (b. Murḥiya) al-Kilābī. Al-Astarābādī zitiert in seinem *šarḥ šawāhid aš-Šāfiya* 350,4 ff. aus a. M. al-Aʿrābī's *Ḍallat al-Aḏīb* (*GAL* I 117) 13 Verse.

²⁴ Außer *Tahḏīb* und *Lisān* sind mir noch folgende Nachweise bekannt, alle anonym: Fārisī *Ḥuḡḡa* Dam. 1984 ff. I 279,–3(B), Harawī *Uzhīya* 22,5, *Mabānī* ed. JEFFERY 156,–4, Qurṭubī *Tafsīr* I 185,5. Zum Reimwort *al-arānibi* gibt es zwei Varr.: a) *al-arāmili*, Zamaḥšarī *Fāʾiq* K. 1971 II 233,–5 (*šrf*, Muzarrid); *ʿUbāb Fāʾ* 319, 3 (an.); *Tāḡ* VI 155,8 (an.) (Schaw. Ind. 190 a,17); b) *al-arāqimi*: b. Ġinnī *Sirr aš-šināʿa* II 722,–2 (an.); Harawī *Uzhīya* 22,4 (Muzarrid); Zamaḥšarī *Asās* I 487 b,3 (*šrf*, Muzarrid). Nach dem *Fāʾiq* führt ḤALĪL IBR. AL-ʿAṬIYA in seiner Ed. von Muzarrids *Dīwān* Baḡd. 1962, p. 82, Nr. 17 den Vers an (mit Verweis auf die *Lisān*stelle). Auf wen die Zuweisung an Muzarrid letztenendes zurückgeht, ist unbekannt. Während der Vers sonst *šāhid* für den *iltiqāʾ al-hamzatain* ist, verwendet ihn Zamaḥšarī in seinen beiden Wörterbüchern als *šāhid* für *šrf* X (beachte die Verschiedenheit des Reimworts in beiden Quellen). – Was die Ursprünglichkeit der drei Reimwortvarr. betrifft, so möchte ich sie am ehesten der Var. *al-arāqimi* zugestehen. Zaid al-Arāqim könnte metrisch bedingt für Zaid al-Arḡam stehen, vgl. zu diesem b. al-Aṭīr *Usd al-Ġāba* II 219,6 ff.

²⁵ *Dīwān*, ed. IḤSĀN ʿABBĀS, Nr. 63,2.

tubārī ‘anāğīğān ‘itāqan ka’annahū
šārā’iğū ma‘tūfin mina l-quḍbi muṣṣhibin.

Dieser Text könnte in *Lisān* II 9/I 521 a (*šhb*) etwa Z. 15/–5 hinter *min šūfihā šai’un* bzw. vor *wa-rağulun muṣṣhibun* eingefügt werden. Die Lücke dürfte einer durch *wa-qaḍibun muṣṣhabun* im *Muḥkam* und *wa-rağulun muṣṣhibun* im *Lisān* bedingten Haplographie zu verdanken sein.

3. In *Lisān* III 241,–7/II 418 a,–7 (*tyḥ*) ist zwischen *muqaddarun* und *wa-qalbun* eine Textlücke, wie aus einem Vergleich mit dem *Muḥkam* hervorgeht. Der fehlende Passus findet sich dort III 330 b 6 v.u. 4 v.u.:

qāla: * *mā hāğā mityaḥu l-hawā l-mutāḥi**. *wa-rağulun mityaḥun lā yazālu yaqa‘u fī balīyatin*. Haplographie wegen *qāla*²⁶.

4. Für den in *Lisān* III 353,11/II 521 b,–9 (*syḥ*) anonym und gleichlautend in *Tāğ* II 185,–10 zitierten Vers:

wa-šāḥa ġurābu l-baini wa-nšaqqati l-‘ašā
kamā nāšada d-ḍamma l-kafīlu l-mu‘āhidu

erweist sich *Muḥkam* III 324 a als Quelle. Aber der im *Lisān* stehende Vers ist aus zwei Versen zusammengezogen, deren zweiter im *Muḥkam* durch *wa-qāla l-Huḍalīyu* eingeleitet wird. Der *Lisān* springt vom *šadr* des ersten auf den *‘ağuz* des zweiten Verses über. Der richtige Text lautet:

wa-šāḥa ġurābu l-baini wa-nšaqqati l-‘ašā
bi-bainin kamā šaqqa l-adīma ṣ-šawāni‘u

wa-qāla l-Huḍalīyu:

yušaiyīḥu bi-l-ašāri fī kulli šāratin
*kamā nāšada d-ḍimma l-kafīla l-mu‘āhadu*²⁷.

Der erste, anonym zitierte Vers stammt von Qais b. *Ḍarīḥ*, s. *Ta‘lab Mağālis* 240,7 bzw. *Qālī Amālī* II 319,7 / 315,7 = P. Schwarz, *Escorial-Studien* 17,–3, wo *īāra* statt *šāḥa*. Der zweite stammt von Usāma b. al-Ḥārīṭ al-Huḍalī, *Hell* IV 10/Farrāğ, p. 1397, V. 10.

²⁶ Der auf das zweite *qāla* folgende Dichtername ar-Rā‘ī ist nach *Šiḥāḥ* VI 2218 a 9 ergänzt.

²⁷ So zu vokalisieren mit *Dīwān* gegen *Muḥkam* und *Lisān*.

5. In *Lisān* V 198 ult./IV 129 a,1 (*ḡrr*) wird für den nachfolgenden Text ausdrücklich auf al-Azharī *Tahdīb* X 475 a,–3 als Quelle hingewiesen. Das in 199,2/129 a,4 stehende *li-l-^cUqailīyi*²⁸ fehlt jedoch im *Tahdīb*, d.h. der nachfolgende Halbvers ist dort anonym zitiert²⁹. Nach *wansāda* am Ende der 2. Zeile setzt eine Textlücke ein, die aus *Tahdīb* 475 b,5–7 folgendermaßen zu ergänzen ist:

ḡururu l-qiyādi wa-fī ṭ-ṭirādi kaʿannahā
*ʿiqbānu yaumi tāgaiyumin wa-ṭilālin*³⁰

wa-qāla Abū Ḥātīmin fī qauli Muzāḥimini l-^cUqailīyi.

Mit der 3. Zeile 129 a,7 *aḥādīdu*...³¹ setzt wieder der Text des *Lisān* ein.

6. In *Lisān* V 232,–3/IV 161 a,–3 (*ḥbr*) könnte im Anschluß an den aus *Tahdīb* V 36 a ult. – b,3 in den *Lisān* übernommenen Vers von a. l-Aswad ad-Duʿalī³² mit Kommentar *Yazīdu ... mina l-mauti* die in *Tahdīb* 36 b,3–8 darauf folgende Erörterung über *ḥabābīr* bzw. *yaḥbūr* mit einem Kaʿb b. Zuhair zugeschriebenen, aber nicht zitierten Beleg und einem anderen anonymen Vers³³ zu ergänzen sein. Es fällt auf, daß im *Lisān* die Form *ḥubbūra-ḥabābīr* überhaupt fehlt; *al-yaḥbūru ṭāʿirun* 233,4/161 b,10 stammt aus *Muḥkam* III 238 a,–7.
7. Das Lemma *ʿnṣr* in *Lisān* VI 289/IV 611 besteht fast ausschließlich aus einem Zitat von *Tahdīb* III 330 b ult. – 331 b,6. Nur der erste Satz mit den nachfolgenden *Raḡaz*versen stammt aus *Muḥkam* II 312 b,4–6, und für 289,–9/I 611 a,–4 ist die Quelle ausdrücklich genannt: b. al-Aṭīr, also *Nihāya* (s.r. *ʿnṣr*). Ein Vergleich zeigt, daß hinter dem Vers

²⁸ Die Zuschreibung *li-l-^cUqailīyi* rührt von dem in dem ausgefallenen Text genannten Muzāḥim al-^cUqailī her.

²⁹ Der Vers stammt von Tamīm b. al-Ḥubāb, *Waḥšiyāt* Nr. 233,2.

³⁰ Der Vers stammt, wie der Herausgeber des *Tahdīb* gesehen hat, von al-Farazdaq, s. *Naqāʿid* Nr. 47 70 mit Apparat (p. 287).

³¹ S. Muzāḥim ed. KRENKOW I 17/Ḍāmin Nr. 28,19.

³² S. *Dīwān* ed. DUĞAILĪ p. 188,1 / Āl-Yāsīn Nr. 53,1 (*Yazīdu* statt *Zaidun* soll offenbar den *ḥarm* im Anfang des *Wāfir*verses vermeiden).

³³ Beide Verse auch bei Ṣaḡānī *Takmila* II 461 b,13 ff., wo richtig Zuhair statt Kaʿb b. Zuhair, s.u.a. *Dīwān* Zuhair K. 249 V. 2 bzw. 259 V. 1. (Beachte die Var. *al-ḥamānīni* statt *al-ḥabābīri* bei b. Qutaiba *Maʿānī* 351,7. Die gleiche Var. liegt offenbar auch bei Ġāḥiẓ *Ḥaya-wān* IV 115,–7/ 355,–5 vor, der Ersatz des hslichen Befunds durch *al-ḥabābīr*, wie in ed.² geschehen, ist ungerechtfertigt).

von al-Baʿīṭ³⁴ der Passus *Tahdīb* III 331 b,1–5 mit einem Vers von Suwaid b. Kurāʿ ausgefallen ist:

wa-qāla l-Aṣmaʿīyu: ʿunṣaru r-raġuli wa-ʿunqaruhū aṣluhū. wa-qāla Suwaidu bnu Kurāʿ in³⁵:

*a-rāʿaka bi-l-baini l-ḥalīṭu l-muhaġġiru
wa-lam yaku ʿan baini l-aḥibbati ʿunṣuru.*

Mit *qāla l-Azharīyu* in *Lisān* 289,–9/611 a,–4 (das dem *qultu* in *Tahdīb* entspricht) setzt wieder der Text des *Tahdīb* ein.

8. In *Lisān* IX 258,7/ VII 382,11 (*qṭṭ*) findet sich, ausdrücklich als Zitat aus Ibn Barrī gekennzeichnet, folgender Vers von Umāiya b. a. ṣ-Ṣalt:

qaumun lahum sāḥatu l-ʿIrāqi ġamīʿan wa-l-qīṭṭu wa-l-qalamu.

Am Rand ist vermerkt: *ka-dā bi-l-aṣl wa-ṣarḥ al-Qāmūs*. Mit letzterem ist *Tāġ* V 209,12 gemeint, wo durch die Druckanordnung eine Zäsur *al-ʿI-ʿrāqi* bezeichnet ist. Ein vernünftiges Versmaß kommt dadurch aber nicht zustande. In Wirklichkeit sind hinter *al-ʿIrāqi* die Wörter *idā sārū* ausgefallen, es liegt das Versmaß *Munsariḥ* vor, der Vers ist *Dīwān* ed. Schulthess I 4/ed. Ḥadīṭ Bagd. 1975, Nr. 100,4. (Im Gegensatz zu letzterem hat Schulthess den Ausfall sehr wohl vermerkt). Die Lücke dürfte auf Ibn Barrī bzw. die von Ibn Manẓūr benützte Hs der *ḥawāṣī* zurückgehen. Da aber dieser Teil nicht erhalten ist, ist eine Nachprüfung nicht möglich.

9. In *Lisān* XII 130,1/X 258a ,13 (*ʿqq*) ist nach dem Vers* ... *ʿaqaq* eine Textlücke, die nach *Tahdīb* I 61 a,5–7 folgendermaßen zu ergänzen ist:

³⁴ Dieser Vers, ein *maṭlaʿ* mit Binnenreim, hat im *Lisān* den Reim *–3rū*, im *Tahdīb* aber *–3rā* (es ist also ... *fa-ḥaġġarā * wa-lam taqḍi... ʿunṣurā* zu lesen). Dies ist auch das Ursprüngliche, vgl. NĀSIR RAṢĪD M. ḤUSAIN, „Šiʿr al-Baʿīṭ al-Muġāṣiʿī“, in *Maġallat Kulliyat al-Ādāb fī Ġāmiʿat al-Baṣra* XII/14 (1979) p. 11, wo insgesamt fünf offenbar zur gleichen Qaṣīde gehörige *Ṭawīl*-verse auf *–3rā* registriert sind. Die „Var.“ *ʿunṣurū* (die dann auch die Änderung des Binnenreims verursachte) ist wohl durch den Vers des Suwaid b. Kurāʿ entstanden, dessen Reimwort ebenfalls *ʿunṣurū* lautet, s. Fn. 35.

³⁵ S. ḤĀTIM ṢĀLIḤ AḌ-ḌĀMIN, „Šiʿr Suwaid b. Kurāʿ al-ʿUklī“, *Mawrid* 8/1 (1979) 153 = *Šuʿarāʾ Muqillūn* Bairūt 1407/1987, 56 Nr. 5,1.

*wa-qāla Abū Ḥirāšīn*³⁶ :

*abanna 'aqāqan tumma yarmahna zalmahū
ibā'an wa-fīhi šaulatun wa-damīlun.*

10. In *Lisān* XII 130,–8/X 258 b,–3 (‘*qq*) ist hinter *wa-anšada* aus *Tahdīb* I 56 b,5 ff. zu ergänzen:

... *li-Zuhairin*³⁷ :

*a-dālika am aqabbu l-batni ġa'ibun
'alaihi min 'aqīqatihī 'ifā'un.*

Der unmittelbar anschließende Kommentar *fa-ġa'ala l-'aqīqata š-ša'ara lā š-šāta* steht jetzt in *Lisān* 130,–5/258 b,–2 scheinbar beziehungslos. Das darauf folgende *yaqūlu lammā tarabba'a...* ist Kommentar zu dem zwei Zeilen vorher stehenden 1., im *Tahdīb* anonym zitierten Vers von 'Adī b. ar-Riqā'³⁸.

11. Ein Fall wie der unter Nr. 4 besprochene liegt bei dem in *Lisān* XIV 167, 10/XI 644, b,–7 (*nbl*) anonym zitierten, in *Tāġ* VIII 125,–9 wörtlich übernommenen Vers:

*fa-qultu lahū yābā Ġu'ādata in tamut
ada'ka wa-lā adfinka ḥattā tanabbali*

vor. Als Quelle gibt der *Lisān* selbst Ibn Barrī an, der aber für diese Stelle nicht erhalten ist. Aus mehreren anderen Quellen ergibt sich jedoch, daß der Vers aus zwei Versen zusammengesogen ist, s. etwa b. as-Sikkīt *Tahdīb al-Alfāz* 456,–2 f.:

³⁶ HELL I 8/FARRĀĠ, p. 1190, V. 8. Der Text ist im *aṣl* des *Tahdīb* verderbt und vom Herausgeber nach dem *Dīwān* korrigiert. K. V. ZETTERSTÉEN in seiner auf der Hs Aya Sofya 4671 beruhenden Teilausgabe des *Tahdīb* in *MO* 14 (1920) 57,–3 hat an sich den richtigen Text, hat aber möglicherweise statt *zalmahū* aus dem von ihm verglichenen Zitat des Verses in *Lisān* XV 269,–9 *zalmatan* übernommen.

³⁷ AHLWARDT Nr. 1,17/Kairo, p. 65,1.

³⁸ Die Zuweisung an 'Adī b. ar-Riqā' im *Lisān* stammt aus *Šihāḥ* IV 1527 a,11 (‘*qq*), s. *Dīwān* Bagd. 1407/1987, Nr. 7,27. Der 2. Vers dürfte aus Ibn Barrīs für diese Stelle nicht erhaltenen *ḥawāšī* stammen, er fehlt in *Qaṣ*. Nr. 4 und ist auch von den Herausgebern des *Dīwāns* nicht registriert. (Bei MAIMANĪ *Ṭarā'if Adabīya* 86 sind beide Verse aus dem *Lisān* nachgetragen).– Zu den im *Dīwān* gelieferten Nachweisen für den 1. Vers kann hinzugefügt werden: *Abwāb Muḥtāra* ed. MAIMANĪ K. 1350, 4,1; *Tahdīb* XI 220 a,3 > *Lisān* I 278,11/I 286 b,2 (an.); *Tahdīb* IV 289 a,1 > *Lisān* V 263,–8/IV 189 b,–3 > *Tāġ* III 141,5 (an.).

*fa-qultu lahū yābā Ġu^cādata in tamut
tamut saiyi^ʿa l-a^cmāli lā tutaqabbalu
wa-qultu lahū in talfiqi n-nafsa kārihan
ada^cka wa-lā adfinka hīna tanabbalu.*

Beide Verse werden auch bei Saraqustī, *Af^cāl* III 244 b,2 f. zitiert. Vers 1 noch bei Ḥamza al-İsfahānī *Durra* 473,3; b. Sīdah *Muḥaṣṣaṣ* XIII 177,3; b. al-Aṭīr *Muraṣṣa^c* ed. Seybold 59,-4/ed. Ibr. as-Sāmarrāʾī Bagd. 1391/1971 119,-2, mit unterschiedlichen Textvarianten bzw. -fehlern.

12. Der Passus *Šihāḥ* V 1982 b,-3 *qāla š-šā^ciru* – 1983 a,7 *mā ya^cdūnī* enthält zwei aufeinanderfolgende Verse, die sich in *Lisān* XV 286 f./XII 392 b,-6 ff. (^c*dm*) nicht finden:

*mutahallilun bi-na^cam bi-lā mutabā^cidun
sīyāni minhu l-wafru wa-l-^cudmu*

und

*wa-la-qad^calimtu la-ta^ʿtiyanna^cašīyatun
mā ba^cdahā ḥaufun^calaiya wa-lā^cadam.*

Entsprechend der Anordnung im *Šihāḥ* ist der Passus etwa in *Lisān* 296,12/393 a,2 nach ... *wa-l-ḥazanu* einzufügen. Offenbar nach *Šihāḥ* registriert auch der *Tāğ* VIII 393,7 f. (^c*dm*) die beiden Verse und identifiziert zugleich die zugehörigen Dichter, nämlich a. Dahbal³⁹ und ^cĀmir b. Ḥaut⁴⁰.

13. In *Lisān* XVI 124 ult./XII 638 b,13 (*wšm*) ist zwischen *bi-n-na^ʿūri* und *wa-n-na^ʿūru* eine Textlücke, wie aus dem Vergleich mit *Tahdīb* hervorgeht. Der fehlende Passus findet sich dort XI 433 b,3–6:

*fa-yahḍarru taf^calu dālika bi-dārātīn wa-nuqūšīn. yuqālu wašamat tašimu
wašman fa-hiya wāšimatun. wa-l-uhṛā maušūmatun wa-mustaušimatun.
wa-anšada:*

kamā wušima r-rawāhišu bi-n-na^ʿūri.

³⁹ *Dīwān* ed. KRENKOW XV/Nağaf, Nr. 20,4.

⁴⁰ *Ḥamāsa* FREYT. 731, V. 5.

Haplographischer Sprung von *bi-n-naʿūri* zu *wa-n-naʿūru*. Der anonyme Halbvers ist von Bišr b. a. Ḥāzim Nr. 18,4.

14. Schon in *Bayān* III 320 Fn. 5, wiederholt in *Tahqīqāt wa-Tanbīhāt* 334 Nr. 1114, hat ʿAbd as-Salām Hārūn eine Lücke in *Lisān* XVIII 159,–10/XIV 146 b,16 (*ǧry*) nach *ba^cda mautihī* festgestellt. Das nachfolgende *lā yamūtu mani ttaʿar* ist das Ende eines Verses von Muhalhil, der ausgefallene Passus ist nach *Tahdīb* XI 145 a,5 zu ergänzen:

qāla: wa-mitluhū qawlu Muhalhilin:
fa-qatlī⁴¹ bi-qatlānā wa-ǧazzun bi-ǧazzinā
ǧazāʿa l-^cuṭāsi...

Am Ende dieser Liste und in etwas lockerem Zusammenhang sei noch folgende *Lisān*-stelle besprochen:

In *Lisān* XIII 246,–8 – 247,–4/XI 232 a ult. – 233 a,15 (*hyl*) zitiert Ibn Manẓūr nach Ibn Barrī (aus dem nicht erhaltenen Teil seiner *ḥawāšī*) 13 Verse über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *ḥāl*. Hier gilt es einige seit C. Brockelmanns *GAL*¹ I 302 Z. 5 bestehende Unklarheiten zu beseitigen. Zunächst ist festzustellen, daß die von Brockelmann zitierte Ahlwardtsche Nr. 7068,1 einer Sammelhandschrift angehört, die Ahlwardt ausführlich unter der Nr. 7334 behandelt. Dabei stellt er zu dem in Frage kommenden fol. 8 b bzw. zu den da erwähnten Versen fest, daß sie von Ibn Barrī herrühren, „sei es als Verfasser, sei es als Sammler“. Die bei Nr. 7068,1 gemachte Angabe über den Dichter wird also hier erweitert, aber zugleich auch eingeschränkt.

Nun verdanke ich Koll. Reinhard Weipert, München den wichtigen Hinweis auf das *Kitāb al-^cAšarāt fī l-Luġa* von dem 412 gestorbenen M. b. Ġaʿfar at-Tamīmī⁴², in dem er eben diese 13 Verse zitiert, mit der Einleitung: *wa-qad šana^ca ba^cdu š-šuʿarāʿi fī l-ḥāli šī^cran ǧa^cala fī kulli qāfiyatīn minhu lafẓatan ǧiʿnā bihī li-yuhfaẓa li-ǧaudatihī*. Es ist mir höchst wahrscheinlich, daß hier die unmittelbare Quelle für den 582 gestorbenen Ibn

⁴¹ So in *Tahdīb*, wohl Fehler für *fa-qatlun*, in Parallele zu *wa-ǧazzun*; *qatlun* denn auch bei A. b. Fāris *Maqāyīs* IV 79,1. Ohne Suffix auch in der Var. *fa-qatlan bi-taqīlin*, *Bayān* III 320,–2 und Ġāḥiẓ *Ḥayawān* III 476,2 = *Rasāʿil* I 304,–5.

⁴² auch bekannt als al-Qazzāz al-Qairawānī; *GALS* I 539. Ed. seines Werkes von YAḤYĀ ʿABD AR-RAʿŪF ĠĀBR, K. 1985; die Verse p. 85 ult. ff.

Barrī vorliegt. Der Verdacht, er sei selbst der Autor der Verse, ist jedenfalls ausgeräumt⁴³.

Nun hat M. Ben Cheneb in seinem Artikel über Ibn Barrī in *EI*¹ dt. II 390 b und in seinem Gefolge H. Fleisch in *EI*² engl. III 733 b unter Berufung auf al-ʿAskarī *Kitāb aṣ-Ṣināʿatain* (K. 1320 355 ult./1371 420 ult.) die bewußten Verse dem kufischen Grammatiker Ṭaʿlab zugeschrieben. In Wirklichkeit ist aber Ṭaʿlab nur das früheste namentlich bekannte Glied in der stets durch *anšadanī* verbundenen Überliefererkette al-ʿAskarī: a. l-ʿAbbās Ṭaʿlab (*GAL* I 118, st. 308) – a. ʿAbdallāh al-Mufaḡḡaʿ (*GAS* II 509, st. vor 330) – a. Aḥmad al-ʿAskarī (der šaiḥ von a. Hilāl, *GALS* 193, st. 382) – a. Hilāl al-ʿAskarī (*GAL* I 126, st. 395). Der eigentliche Verfasser der Verse bleibt ungenannt. In diesem Zusammenhang ist ein Bericht von al-Baṭalyausī (*GAL* I 427, st. 521) von Interesse, den al-Balawī, *Alif Bā*^ʿ (K. 1287) I 263,14 – 265,–8 ohne genaue Quellenangabe zitiert und nach dem die 13 Verse außer Ṭaʿlab auch al-Mufaḡḡal (b. Salama, *GALS* I 181, st. nach 290) und b. Miqsam (*GALS* I 183, st. 351) überliefert haben, *qad anšadū talātata ʿašara baitan*⁴⁴. Von ihrem Verfasser spricht er nur als von *qāʿ iluhā*.

Es läßt sich also sagen, daß für die 13 Verse, die im *Lisān* zitiert sind, weder Ibn Barrī noch Ṭaʿlab als Verfasser in Frage kommt. Über die Angabe *baʿd aš-šuʿarāʿ*, die at-Tamīmī al-Qazzāz macht, läßt sich bis auf weiteres nicht hinauskommen.

⁴³ Ibn Barrī bildet dann im 10. Jh. die (indirekte) Quelle für as-Suyūṭī in seinem mir ebenfalls von Weipert zugänglich gemachten *Ġanā l-Ġinās* (*GALS* II 195 Nr. 270), ed. M. ʿALĪ RIZQ AL-ḤAFĀĠĪ o.O. (Kairo) 1986, p. 88 f., wo er sagt: *wa-naqaltu min maḡmūʿin bi-ḥaṭṭi š-šaiḥ Šams ad-Dīn b. al-Qammāḥ qāla: naqaltu ʿan ḥaṭṭi l-imām a. Muḥammad b. Barrī abyātan taḡmaʿu maʿāniya l-ḥāl*. Diese Formulierung, die praktisch mit der des *Lisān* identisch ist, kann m.E. nur besagen, daß Ibn Barrī sich nicht als Verfasser der Verse versteht.

⁴⁴ Auf Ṭaʿlab beruft sich auch der späte Autor Sulaimān b. Banīn ad-Daḡīqī (*GAL* I 302, st. 614; Hinweis wieder von Weipert) in seinem *Ittiḥāq al-Mabānī wa-ftirāq al-Maʿānī* (ed. YAḤYĀ ʿABD AR-RAʿUF ĠABR, ʿAmmān 1405/1985), 123 bei der Anführung der 13 Verse: *wa-anšada Aḥmad b. Yaḥyā Ṭaʿlab fī l-ḥāl*, fußt aber dabei sicher nur auf früheren Quellen. Dasselbe gilt für al-Muzaffar b. al-Faḡl al-ʿAlawī (*GAL* I 282, st. 656), *Nadrat al-Iḡrīḍ*, ed. NUḤĀ ʿARIF AL-ḤASAN, Dam. 1396/1976, 93 ult. ff., der 6 Verse zitiert. – Auf eine Untersuchung der unterschiedlichen Vertretung der Verse in den einzelnen Quellen – Baṭalyausī bei Balawī a.a.O. stellt 22 Verse zusammen – kann hier nicht eingegangen werden. Vermerkt soll hier nur noch werden, daß bei al-ʿAskarī, *Ṣināʿatain* wenigstens in der vorliegenden Textgestalt von den 13 Versen nur 11 zitiert sind, wobei der 4. des *Lisān* bei ʿAskarī und der 6. ʿAskarīs im *Lisān* fehlt.

VIII

Aus der Nichtbeachtung der besonderen Quellsituation erklärt es sich, daß man in der Fachliteratur immer wieder auf Formulierungen wie „der *Lisān* sagt“, *qāla fī l-Lisān*, *rawā ṣāhib al-Lisān* u.a. stößt. Das trifft nur im oberflächlichsten Sinne des Wortes zu, in Wirklichkeit spricht eben nicht der *Lisān* bzw. sein Verfasser, sondern die jeweilige Quelle, die natürlich ihrerseits auf eine frühere Quelle zurückgehen kann, was aber für das zur Debatte stehende Problem nicht von Bedeutung ist⁴⁵.

Angesichts des Vorangegangenen könnte der Eindruck entstehen, daß der *Lisān al-ʿArab* ein etwas zweifelhaftes Arbeitsinstrument ist, das man lieber nicht benutzen sollte. Nichts wäre falscher. Man vergegenwärtige sich noch einmal den Sachverhalt: Der *Lisān* eine riesenhafte Kompilation, entstanden aus weitgehend mechanischem Abschreiben zahlloser Einzeldaten aus fünf umfangreichen unübersichtlichen Quellen, die zwar in gewisser Weise das gleiche Material enthalten, aber in dreifach verschiedener Anordnung – das zu koordinieren, zu harmonisieren, zusammenzufassen ist eine organisatorische Leistung ersten Ranges, gegen die zwangsläufig auftretende Fehler, Irrtümer und andere Unzulänglichkeiten zurücktreten. Urteile wie „Gedankenlosigkeit“ oder „Leichtfertigkeit“ wären hier völlig fehl am Platz. „Da, wo die islamischen Gelehrten gearbeitet haben“, sagt H. Ritter⁴⁶, „haben sie einen Fleiß entfaltet und eine Leistung produziert, die uns europäischen Gelehrten geradezu unbegreiflich erscheint. Das Ausmaß der literarischen Produktion ist geradezu ungeheuer. Es sind gewiß zum größten Teil Kompilationen, aber welche ungeheuren Opfer an Lebenszeit und Lebensgenuß haben nicht die 80 Bände des Taʿrīḥ Dimašq des Ibn ʿAsākir, das Lebenswerk Ṭabarīs oder das *Lisān al-ʿArab* erfordert!“ Mit Ritter kann man nur die „allerhöchste Bewunderung für die Arbeitsaskese der islamischen Gelehrten“ empfinden. „Außerdem, was sollten wir ohne die Handbücher anfangen? Sollten wir Sibawaihi studieren statt der *Alfīya* oder dem *Mufaṣṣal*?“. Ich möchte mit einer Modifizierung dieser Frage schließen: Sollen wir uns mit Aṣmaʿīs Monographien oder Abū Zaid's *Nawādir* begnügen und auf den *Lisān al-ʿArab* verzichten?

⁴⁵ Zu welchen Fehleinschätzungen man gelangen kann, dafür nur ein Beispiel: A. FISCHER sagt in *Islamica* V 221 Fn. 3 unter Bezugnahme auf einen konkreten Fall: „Ibn Manzūr, dem natürlich der Verfasser des T^ʿA mit seiner so oft zu beobachtenden Gedankenlosigkeit gefolgt ist, hat hier sehr leichtfertig gearbeitet...“. Aber der von Fischer beanstandete Passus des *Lisān* (X 384, –9/IX 40 b, –5 f.) stammt aus Ibn Sidah's *Muḥkam* (III 217 b, 1 ff.). Es ist also allenfalls Ibn Sidah „leichtfertig“ gewesen.

⁴⁶ *Klassizismus und Kulturverfall* (1960) 141.



EIN ARABISCHER TEXT AUS DEM ALTEN TUNIS

VON
HANS-RUDOLF SINGER

Der nachfolgende Text wurde Mitte Juni 1958 in Tunis aufgenommen. Sprecherin war – neben ihrem Ehemann Muṣṭfa ‘Abdərṛabba (M), einem Fesmacher, dem ich einen sehr gehaltvollen Text über sein Handwerk verdanke – Zuhra (Z), damals an die 65 bis 70 Jahre alt, deren Haus im *ṛbāṭ Bāb-əddzīrā* stand. Vier Jahre später, 1962, war Muṣṭfa gestorben und Zuhra lebte mit ihrem Sohn im Hause zusammen mit Verwandten; alle mußten sie weichen, als ihr Viertel abgerissen und die Einwohner in öde mehrstöckige Häuserblöcke umziehen mußten. Seinerzeit habe ich den Text noch einmal mit ihr durchgesehen und verbessert. Frau Zuhra war übrigens die Tochter eines der von William Marçais erwähnten (*TATk* I p. 290, A. 38) letzten zwei oder drei *bšāmḡya*. Die Umschrift wurde für diese Publikation vereinfacht, ist aber die meiner Grammatik; auf sie beziehen sich auch Paragraphen- bzw. Seitenzahlen in den Anmerkungen mit dem Sigle *TG*. Auch die sonstigen Abkürzungen zitierter Werke sind die meiner Bibliographie dortselbst (pp. XXI–XXVIII). Neu ist *CATP* = *Cahiers des arts et traditions populaires*, Nr. 2, 3, 6, Tunis 1968, 1969, 1977.

BRAUTKLEIDUNG IN TUNIS

1. (Z) *Kānt* ^a*qbæł* ^l*ilæb* ^s*sühä* ^l*mæryül* ^l*mæryül* *u-bā* ^d*elmæryül* *télbās*

¹ Cf. *TG* p. 248; zur tunisischen Bedeutung passen: (Tlemsen) *meryül* „bourgeron de laine“ (BEL-RICARD, *Travail de laine*, p. 346), (lib. Wüste) *meryül* „Unterhemd“ (HARTMANN, *Lieder der libyschen Wüste* 152 und 154), (Syrien, spez. Bairüt) *maryūla* „Schurz“ und *maryala* „Geiferlätzchen“ (ALMKVIST, *Kl. Beitr.* I 326), letzteres wohl eine innerarabische Ableitung. Dagegen ist der – fragliche – Zusammenhang mit (Algier) *māryül* „Wüstling, Schürzenjäger“ unklar (W. MARÇAIS, *Observations*, 486; BEN CHENEB, *Mots turcs et persans dans le parler algérien*, p. 80 nimmt türkische Vermittlung – t. *mariol* „listig, Schurke“ – an), das aus venezianisch *mariól* „malvivente“, im Mittelmeerbecken verbreitet (KAHANE – TIETZE, *Lin-*



*essūrīyā², sūrīyā b-allaḳmēm³, wullāḳmām³ yēbdāu māṭrūzīn b-attāl⁴
wāllā b-a^ldās w-ilēb^bsūhā lmīzu⁵ m-allaēuṭa⁶ u-bā^dm^m-fōq yilēb^bsūhā
^elqmūzzā⁷, hēdi elqmūzzā tōbdā b-kuḷlha fūddā, hāttā l-rṛūḳba, taht-
mūnhā kēbbūs₋elgāraq⁸, māṭrūz b-ə-l^adās, ulkūntra⁹ māṭrūza b-*

gua franca in the Levant, p. 294f./399) abzuleiten ist. Vielleicht hat bei *maryūl* in der tunesisch-libyschen Bedeutung Kontamination mit einem Wort stattgefunden, das – selbst LW – in Nordmarokko und Algerien als *feryūl* mit verschiedenen Bedeutungen (RABAT: „bourgeron de laine blanche“ BRUNOT, *Vêtements* 125; LERCHUNDI, *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos*, Tanger 1892, p. 164 „camisa exterior y corta, generalmente de lana con mangas o medias mangas“; BEAUSSIER 502 als „blouse, casaque de matelot, habit, redingote, tunique“) erscheint (< aspan. *palliolo* < l. *palliolum* COLIN, „Étymologies magribines“ I, p. 74/35 [*Hespéris* VI/1926])

² „Unbesticktes Hemd“ in Tunis und bei den Marazīg (BORIS, *Lexique* 295), wie auch in Takrūna (II/4, p. 1928) immer mit *sīn* (gegen STUMME, *TG* 171); dagegen mit *šād* in el-Ḥamma (MARÇAIS, *JA* 1932, p. 252) < älterem *manšūrīyā* (so noch in Tetuan, s. RACKOW, *Beiträge*, p. 15 u. Anm.) vgl. DOZY, *Vêtements* 418; *Supplément* II 679.

³ Zur Imāla in der Frauensprache von Tunis cf. *TG* § 105/p. 170, 173.

⁴ „Metalldraht; Gold- oder Silberfaden für Zierstickereien“ cf. *TATk* II/1, p. 495 (< t. *tel* „Draht“); BEN CHENEB, *Mots*, p. 29 (*tal*).

⁵ „unten offene, halblange, bis zum Knie reichende Frauenstoffunterhose“ (auch *mīzzu* < it. *mezzo*). Cf. STUMME *TG* 181; BEAUSSIER 931; W. MARÇAIS, *Observations* 487; KAHANE – TIETZE *LFL* 303/416; wohl eine Vokabel der untergegangenen Lingua franca.

⁶ Die Frauensprache von Tunis hat die aar. Diphthonge erhalten: *TG* § 110.

⁷ Abbildung in *Les costumes traditionnels féminins de Tunisie* (Tunis 1978), Tafel 2. Cf. *TATk* II/6, p. 3293. Im arabischen Sprachgebiet existiert dieses lateinische Wort (cf. MEYER-LÜBKE, *REW* Nr. 1550) in zwei zu verschiedenen Zeiten entlehnten Formen: aar. *qamiš* (cf. FRAENKEL *AF* 44f.) und späteres *q(a)mīḡa/qmīḡa* (s. VOLLERS *ZDMG* 1897, p. 311 unten); s. DOZY, *Supplément* II 403a und *Vêtements* 371–375; SIMONET, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes* (Madrid 1888) 81; BRUNOT, *Vêtements* 129 f.; M. COHEN, *Parler ... juifs d'Alger* 420; STUMME, *MG Tripolis* 311; PH. MARÇAIS, *Parler ... de Djidjelli* 261. Wie COHEN l.c. richtig sagt, erklärt vlat. *camisja* mit *j* das *ḡ* (es ist also nicht von sp. *camisa* auszugehen); es ist unnötig auf ital. *camicia* zurückzugreifen, da auch in Granada (Alcalá: *camija* = *qamiḡa*) und Valencia (*qamḡūn*; cf. GRIFFIN, „Mozarabismos“ 179 [*Al-Andalus* XXV/1960, 181] *ḡ* aufweisen).

⁸ *kabbūs* ist in Tunis der Strickfes, in Takrūna wie in Sfax der fertige Fes, der in Tunis *šāšīya* heißt. Zur Ableitung s. GRIFFIN, l.c. 149f. (lat. *cappa* bzw. eine Ableitung auf *-ūceu*). Vgl. auch (Ḥloṭ) *kambūs* „große Frauenkopfbinde“ (RACKOW, *Beiträge*, Tafel LXVI). Der *k. al-gāraq* ist eine Prunkpluderhose; s. die Abbildung in *Costumes féminins de Tunisie* T. 6 und 12.

⁹ Die *kuntra* (auch *kunṭra*) war eine Schuhart mit auf den Fuß gearbeiteten Links- und Rechtsexemplaren, mit Absatz und Fersenleder, sowohl von Männern (?) als Frauen getragen; zu vergleichen syrisch-arabisch *kundra*, damaszenisch *kandar(a)* < türkisch-griechisch *kundura*; cf. *TATk* I 290 (ägyptische Herkunft *kunṭra*). Das türkische Wort dürfte selbst aus italienisch *contra* entlehnt sein (vgl. zu *kuntra* in der Seemannsprache KAHANE-TIETZE *LFL* p. 181/217, 215, 235, 238, 228, 234, 223, 782; BRUNOT, *Notes ... vocabul. maritime*, p. 126). Nichts spricht gegen direkte Entlehnung aus dem Italienischen.



al^{ca}dās wuttāgīyā¹⁰ zādā mātrūza b-al^{ca}dās u-b-akubbæitā¹¹, ya^{ca}mlū-lha lḥāzlä...

2. (M) *˘lkubbītā kifāš? a^cḥnā a^cḥnā...* (Z) *l-kubbæitā? (M) kifēš šnīā t-tāgīyā^a? (Z) ˘ttagīyā? ˘ttagīyā kif_ aššēšīyā¹², tābdā mātrōza b-al^{ca}dās u-tābdā fīha kubbæitā hābṭā mā^a ḥažlūthā, elḥāzlä, tābdā lḥāzlä muṇ-š^cārha, tāḥboṭ wāhdā mən -hæun u-wāhdā mən hæun, ih, wūžh_ el-kubbæitā tābdā hābṭā mā^a lḥāzlä, w-ya^{ca}mlū-lhā_ lḥarqōs¹³.*
3. (M) *lḥarqūs šnū^wæ, kifāš elḥarqōs? l-ḥarqōs fī-žbīnhā;* (M) *šnūæ lḥarqūs? (Z) m[a]-t^cārḥ-š^clḥarqōs? iḥarqsu-lhā žbīnha, iḥarqsū-lhā žbīnha mā^a ddæbgā, idæb^bgūhā.*
4. (M) *bāš yīta^cmæel halḥarqōs? “ (Z) b-al^cāfš wu-laḥdīdā¹⁴ w-^cūd elgrún-f^l. (M) kī-š ta^{ca}m^{lū}-lhā? (Z) yita^cmæel f-azzlīzīyā¹⁵, yédh^cnūh ^caz-zlīzīyā w-yīthātt_ ^{ac}al-kāⁿnūn¹⁶ u-tef^cāssāl hākā_ lḥarqōs hādēkā w-iḥārqsōl-hā_ bīh.*

¹⁰ Die *tāgīya* ist ein besticktes rundes oder schiffchenförmiges Käppchen der Braut. S. DOZY, *Vêtements* 280–291; BRUNOT, *Vêtements* 116f. (von Männern getragen; meist „Schweißkappe“); in Tripolis (STUMME *MGT* 306) bez. *tāgīyā* den Fes. Abb. in RACKOW, *Beiträge* 47 und Tafel LXXII; ZOUBEIR TURKI, *Tunis naguère et aujourd’hui* (Tunis o.J.) „La mariée“, ferner in C. SUGIER, „Les coiffes féminines de Tunisie“, *CATP* 2/1968, 61–78.

¹¹ Das Wort stammt vermutlich aus dem spanischen *copeta* (Dimin. von *copa*) „HUTSTULP, Kopf (des Hutes)“, cf. TESSIER, *Bulletin hispanique* LXIV/1962, 737. Man beachte die sekundäre Diphthongierung der Frauensprache.

¹² Der einheimische Name des Fes’; vgl. dazu die Arbeit von P. TESSIER, „Le vocabulaire d’origine espagnole dans l’industrie tunisienne de la chéchia“, *Bull. hisp.* LXIV/1962, pp. 732–740; H.-R. SINGER, „Das arabische und das romanische Element in der Fachsprache der tunisischen Fesmacher“, *ZAL* 3–1979, 29–46; S. FERCHIOU, *Techniques et sociétés. Exemple de la fabrication des chéchias en Tunisie* (Mémoires de l’Institut d’Ethnologie VII), Paris 1971; DOZY, *Vêtements*, pp. 240–244.

¹³ Cf. *TATk* II/2, 773f. mit Belegen (er vervollständigt Dozy’s Angaben [*Supplément* I 274 < gr. *chalkós*] dahingehend, daß zweifelsohne Kontamination des gr. LW mit der arabischen Wurzel ḥ-r-q „brennen“ vorliegt; das Produkt ist einer Verbrennung zu verdanken. Vgl. noch (Tripolis) *ḥargūš* „Schwarzsminke“ (*MGT* 294) und (Djidjelli) *ḥarqūs* „Augenbrauensminke“ *Parler ... de Djidjelli*, p. 282, Anm. 4.

¹⁴ Cf. *TATk* I 396, Anm. 8.

¹⁵ Ebd. l.c. Eine Abbildung in A. BEN TANFOUS, „Le maquillage traditionnel“, *CATP* 6 (Tunis 1977) 37–52, hier p. 39.

¹⁶ Vgl. *TATk* II/7, p. 3499 („fourneau en poterie en forme d’écuelle à bords largement échancrés“ cf. GOBERT, „Usages et rites alimentaires des Tunisiens“, *Archives de l’Institut Pasteur de Tunis*, XXIX/1940, pp. 475–589, hier 492–493; in Takrūna schürt man mit Holz; „foyer avec les trois pierres qui y font trépied“). Nach VOLLERS (*ZDMG* 1897, p. 324), dem sich ALMKVIST (*Kl. Beitr.* II 21) anschließt, aus akk. *kinūnu* „Kohlenbecken“ (m/nA *kanūnu*) über das Aramäische ins Arabische.

5. (M) *kifāš ya^cmlūha...* (Z) *fi-žbînähä, haiṭāin, hai[~]t¹⁷ fōq haiṭ w-iḥarqso ya^cmlu °ōd-qrúnfəl unköť.* (M) *āšnūa hād[~] °ūd- elqrúnfəl?* (Z) *hād[~] °ōd-qrúnfəl?* (M) *kifāš šiftu?*
6. (Z) *šiftu häkkä: ya^{ca}mlu häkkēyā: a^cšē¹⁸ häkkä acšā häkkä u-núktä mən-hæun u-núktä mən-hæun, núktä fōq-núktä.*
7. (M) *u-kānet ethānni kifāš?* (Z) *thānni u-tšānzār¹⁹, ḥanniū-lhä u-nšānzrū-lhä u-noḥqšū-lhä²⁰.* (M) *šnūa b-əl-mā^cnā qūl-énnä bāš[~] nāšḥem lmad^cna, kifāš ... iḥarqsūlhä inäkkütü-lhä bāš?* (Z) *b-əlḥarqōš!*
8. (M) *elḥarqōš šnūæ?* (Z) *ḥarqōš?! élli ya^{ca}mlū-lhä fi-žbînä!* (M) *ákḥal?* (Z) *ákḥal, bā^cd elḥénnä, bā^cdmæ ḥanniū-lhä, nšānzrū-lhä...*
9. (M) *ššānzār¹⁹ āšnūa ma^cnāhā?* (Z) *šāzār¹⁹? y^hhārrsū-hum, w-ideḥnū-lhä idēihä bēhum w-iḥoṭṭu-húm-lhä °al-kānūn yukḥālu, twæelli ḥénnä káhlä, u-bā^cd °ád yunqšu-lhä²⁰ b-ḥ^ak[~] ḥarqōš [h]ēḏḏeka, yiddāihä u-sāqāihä u-m-bā^cd: °ādma télbæs hállbās hādä, yilæb^bsūhā[~] ssyēgā, essyēgā: ssbūlūā²¹ fi-wudnēihä[~] rrēḥāna²² fi-raqbāthä.*
10. (M) *°šnūā[~] rrēḥāna?* (Z) *°rrēḥāna[~] ḥ^ak[~]élli tábdä ḥlōq fi-bā^cdhum, áoka[~] l-tæuwæ müzūdä ḥiyä, rrēḥāna t[~]tsæmmæ, ḥlōq yibdāu fā-b^cáqḥum [t]tsæmmæ rēḥāna, °ilæbsūhā[~] ssālslä²³, ssālslä b-əlwāštā*

¹⁷ Das *haiṭ* der Frauensprache (Männer *ḥiṭ* „Faden“) entspricht dem eigentlich gemeinten *ḥāiṭ* „Linie; Schriftzug“ cf. *TATk* II/3, p. 1115.

¹⁸ Die Bedeutung „Stock; Prügel, Knüttel“ taugt nicht; näher an das Gemeinte führt das für Takrūna verzeichnete „Getreidehalm“, was zu einer Bemalung names „Gewürznelken“ passen könnte (*TATk* II/5, p. 2581/4).

¹⁹ Pf. *šānzār* „über die Henna-Bemalung eine Art Borax-Tinktur streichen, um jene schwarz zu machen“, cf. *TATk* II/2, p. 960; subst. *šānzār* < *ši/anḡār* „anchusa tinctoria“ (DOZY, *Suppl.* I 790); COLIN-RENAUD, *Glossaire sur le Mans'uri de Razès*, Rabat 1941, Nr. 1146; *Glossaire de la matière médicale marocaine*, Paris 1934, p. 158/Nr. 362).

²⁰ Das Verb *nqāš* – *yūnqūš* bedeutet an sich „gravieren, ziselieren; (Stein) behauen“, laut DOZY, *Supplément* II 712a „*moucheter, faire de petites marques rondes sur*“ oder „*se peindre les mains avec tamerhenna*“. Einen passenden Beleg bietet L. BRUNOT (*TAR* II 195) für Rabat: *nqēš* „pointillage des mains de la fiancée au henné“ (à la veille du septième jour de la noce); hier in Tunis also Hände und Füße.

²¹ Bisher nicht belegt, aber zweifelsohne zum Verb *sæbbāl* „garnir qq. ch. de choses suspendues“ (*TATk* II/4, p. 1767 ob.). Das *t* vor der fem. Pl.-Endung bleibt unerklärt.

²² Vgl. die Abb. bei P. EUDEL, *Dictionnaire des bijoux de l'Afrique du Nord*, Paris 1906, p. 192 und ders. *L'Orfèverie algérienne et tunisienne*, Alger 1902, pp. 478–481; *TATk* II/3, p. 1637 („collier constitué par des chaînes et des rondelles de métal“), 8/p. 4303 („collier à branches et pendeloques“).

²³ Cf. *TATk* II/4, p. 1859; Abb. bei EUDEL, *Dictionn.* p. 201 f.



kēnet, yilæb^bsūhā lmādālūn nqūlu^u _āhna, bārša syēgā yilæb^bsūhā l^{ca}rōsā, yilæbbsūhā lahlāqom²⁴, fi-yiddēihā u-ššnēšēn²⁵ u-ḥwē^etām bā-dhæb u-diamūnt, dhæb u-diamūnt.

11. (M) *u-šnū _haḡāk el-ākhal _elli-[y]°állqūh?* (Z) *esshāb²⁶*. (M) *esshāb?* (Z) *sshāb!* (M) *šnūwa hässhāb?* (Z) *~sshāb °ámbar, má^hu l^cámbar, yibdāu nqūlu _sshāb eddæblūl²⁷. šnūa häddæblūl^o tābdā bæit _abbæit, bāit dhæb u-bāit _°ámbar.*
12. (M) *°hlālāt²⁸ yita^cmæ!...* (Z) *°hlēlēt wulāhlēl²⁸ yībdā fihā zūz ulēidēt²⁹, ulāiyid mæn-hæuni hákkā, zūz ulēidēt, wāḡed mæn-hæun u-wāḡd mæn-hæun. yībdā bāit _dhæb u-bāit _°ámbar.*
13. (Z) *ḡūt ... ḡér^z, elbæzwænk³⁰ ihóttu fih ḡér^z z³¹ häḡākā, hákka f-attaqlīd ya^{ca}mlūh zāda lezzgīr f-attaqlīd ya^{ca}mlūh fih bæzwænk hákka u-y^ehoḡtūh zā^cmæ l-ennæfs, y^{ac}állqoh.*
14. (M) *u-māmbā^d l^{ca}rūsa túḡruž wūllā kifāš?* (Z) *l^{ca}rōsā °ād-télbæs _essyēga y^læb^bsūhā ḡolḡāl, ḡulḡāl fi-sēqḡā, fæmmæ _lli-yā^cmæl fóḡḡā fæmmæ _lli-yā^cmæl dhæb, fæmmæ grārīs³² u-fæmmæ*

²⁴ Die *hlāqom* (sg. *ḡalqūm*), eigentlich „Schlund“, dann „Röhre“, sind vergoldete Armreifen aus Silber, 5 bis 6 cm breit und mit Edelsteinen besetzt.

²⁵ Die *šnāšen* sind 4 bis 5 schmale silberne oder goldene Armreifen; cf. BEAUSSIER 543 (*š-nš-n* „resonner, tinter“, „faire tinter“); *TATk* II/6, p. 3222 oben (*šnāšen* „pendeloques“ dans la chaîne de tête).

²⁶ Cf. *TATk* II/4, p. 1778 („parure d’objets enfilés qui se porte en baudrier“) und I p. 167, 398, Anm. 12., Abb. bei EUDEL *Dictionm.* p. 199 f.

²⁷ *dæblūl* (< *dablūn*) bezeichnete einst die spanische Gold-Dublonne (cf. BEAUSSIER 394), heute jede Goldmünze, die als Schmuck getragen wird. Cf. *TATk* II/2, 901 (*dæblūni* „doublon[s d’or]“) u.ö.

²⁸ Wie der Name schon sagt, Schmuckstücke, die auch die Rolle von Amuletten haben, in Form eines Halbmondes (cf. *TATk* I 397, Anm. 10 mit weiteren Belegen; II/8, p. 4181 „ornement en métal précieux qui entre dans la composition de certains bijoux de femmes“).

²⁹ Das Dimin. *wlāiyid*, pl. *ulāidāt* als Bestandteile der *h lālāt* sind nicht belegt. Normal ist hingegen der Pl. Fem. zum Sg. masc., cf. *TATk* II/8, p. 4374.

³⁰ Ein silbernes Metallröhrchen, in das ein Amulett – meist ein beschriebenes Blatt Papier – gesteckt wird, Kindern umgehängt. Cf. *TATk* II/6, p. 3207: *ḡāš ḡbt ēlbæ zwānk* (< türk. *bazuband*) „tube d’argent renfermant des amulettes qui se porte suspendu à une chaîne passée en bandoulière“; < pers. *bāzūband* „Armreif“. Davon durchaus zu trennen äg.-ar. *bazawank* ‚Kuppler‘ (als Schimpfwort) < türk. *pezevenk* (< pers. *pāzanak*), VOLLERS, *ZDMG* 1897, p. 305/12).

³¹ *ḡēz* „Amulett(behälter)“ diverser Form, s. die Abb. bei EUDEL, *Dictionm.* p. 70. Vgl. noch *TATk* II/2, p. 765.

³² < frz. *grand’riche* „Reicher“, offensichtlich pseudo-französisch.

lqóllil¹, smá^ct-š?

15. (M) *u-qǎlét-ši tǎbdä zdúr^hhá³³ ʿeryānā ki-tǎeuwæ? (Z) lǎ tetláh^hhaf b-ǎssǎfsǎri³⁴ u-bǎl^{ca}zǎr³⁵. (M) šnúwæ l^{ca}zǎr? (Z) l^{ca}zǎr hǎdǎ? l^{ca}zǎr yilbsúh, yithdám b-ǎnnǎeul, hrír, u-yíbdä lwǎn ǎlwǎn u-télbsu l^{ca}rǎsa u-tetláh^hhaf b-ǎssǎfsǎri.*
16. (M) *u-fi-rǎshä? (Z) fi-rǎshä, fi-rǎsha: tǎgýä fi-rǎsha, ǎnā tǎeuwæ lli-n^cǎrfu ǎna hǎdǎ, tagýä kif ʿššǎštyä, mǎtrúza b-ǎl^{ca}dǎs. (M) wulkubbítǎ mtáh^hha tǎbdä. (Z) mǎni qút-lek hákkákä ǎd-ǎna tǎbdä kubbéitǎ zǎda fúddǎ dhǎeb.*
17. *l^{ca}rǎsa ki-túhruž mǎm-bá^cd dži lkarǎrǎsa u-tǎqqof quddám bǎb-ǎddǎr u-yúhružu išǎddu lmlǎhfǎ³⁶. kǎn-bákri, ǎma tǎeuwæ finí. kǎn^u išǎddu lmǎelhfǎe³⁶ mǎn-hǎeun u-mǎelhfǎe muñ-gádi bǎš-túhruž l^{ca}rǎsa bǎš mǎ irǎu-hǎ-š...*
18. *... ma-n^cǎrfhǎš ... ežžǎhfǎe!³⁷ ǎh, hǎdíkǎ mtá^c l^{ca}rǎb! (M) hǎdǎka f-ǎl-ǎfǎq³⁸, (Z) hǎdǎkǎ f-ǎlbǎ^adiǎ³⁸, ma-ǎandnǎ-š háuni fi-Túnes, ǎemmǎe ǎanna lkarǎrǎsa háuni, karǎrǎsa b-züz-zwǎl, smá^ct-š? térkǎb ǎd hák-kǎyǎ l^{ca}rǎsa, u-tǎbdä tǎmši l-ddǎr ǎmtáh^hha³⁹ tǎmši l-eddǎr ǎmtǎh^hha*

³³ *zǎdǎr/šdǎr* (< *šadǎr*) ist gemein-tunes. für „Brust“ (cf. *TATk* II/5, p. 2199f. ggb. *šdar* ebd.). Die Redewendung „mit nackter Brust“ bedeutet natürlich „unverhüllt, unverschleiert“, was gut verständlich ist, wenn man weiß, welches Dekolleté die Frauen am häuslichen Herd darbieten.

³⁴ Das große Straßenverhülltuch der Städterin. Vgl. DOZY, *Suppl.* I 658 (bereits bei al-Idrīsī belegt). Das Wort ist sicher eine alte Nisbe. S. die Abb. in *Les costumes traditionnels...* Tafel 9.

³⁵ Der ^{ca}zǎr war ein großes buntgestreiftes, längliches Seidentuch, zur Verschleierung von Frauen aus gutem Hause, über dem *sǎfsǎri* getragen. Ausführlich P. QUÉMÉNEUR, *IBLA* 1961, p. 8f. Eine schöne Abb. s. *Les costumes traditionnels* Tafel 8.

³⁶ *mǎelhfǎ*, pl. *mlǎhfǎ* bedeutet einerseits „Bettuch“ andererseits die „Tunika der Beduininnen“ (cf. *TATk* II/7, p. 3597).

³⁷ Dieses Wort für die Brautsänfte bzw. Kamelsänfte ist beduinisch: (Marazīq) *žǎhfa*, pl. *žǎhf* BORIS, *Lexique*, p. 76; *TATk* II/2, p. 568 (mit weiteren Belegen); PH. MARÇAIS in *Annales de l'Institut des Etudes Orientales* VI (Alger 1942–1947), p. 251/18 (für diverse Punkte Algeriens und Tunesiens); J. GRAND'HENRY, *Parlers arabes de la région du Mzab* (Leiden 1976), p. 104 („litière, palanquin de chameau“). Eine sehr sorgfältige Zeichnung einer städtischen Brautsänfte, die natürlich getragen wird, bei E. RACKOW, *Beiträge zur Kenntnis der materiellen Kultur Nordwest-Marokkos* (Wiesbaden 1958), p. 11, Tafel X (in Tetuan *búza*, sonst *ǎmmǎriya*).

³⁸ Der Mann gebraucht den hocharab. Pl. *ǎfǎq*, was die Frau dann durch *bǎdyǎ* interpretiert. Cf. *TATk* I/1, p. 258 („das flache Land; das Gebiet außerhalb der Städte“).

u-yébdä būha m^cāhā; ihāḥḥāḥa^cād m-alkarrōṣa w-īdahḥālhā l-elbēit^a mtēḥḥa, ihōtt yīddu fōq-rāshā u-yiddahḥālhā l-bēithā.

19. *u-bā^cd izī l^arōs izūz^a līhā l^arōs w-yisākkaṛ ḡlbēit w-yēhōtt ḡssāz-žēdā w-iṣāllī, yiṣāllī rak^catāiⁿ w-yibūshā mā-bāein^c aināihā w-yqūl-lhā: yižā^clek⁴⁰ zāeuṣti fī-ddényā wael-ī-āhṛa. hādi^c rōst-nā mtā^c-bākri.*

DIE BRAUTKLEIDUNG

1. (Z) „Früher einmal bekleideten sie sie [die Braut] mit einem Trikot-Unterhemd und darüber zog sie dann das (Stoff-)Hemd an, und zwar eins mit Ärmeln. Die Ärmel waren mit (Edel-) Metalldraht oder mit Pailletten bestickt. Auch zogen sie ihr zuunterst [halbblange] Stoffunterhosen an und darüber die *qmižza* (Oberhemd) an, die bis zu den Knien [mit] Silber [bestickt] war, darunter mit Pailletten bestickte türkische Pumphosen und *kuntra*-Schuhe. Das Käppchen war ebenfalls bestickt und mit einer Troddel versehen, sie versehen sie mit einer Quaste...“
2. (M) „Wie war denn die Troddel? Sag es uns schon!“ (Z) „Die Troddel?“ (M) „Wie/was ist das Käppchen?“ (Z) „Das Käppchen? Das ist wie [= sie entspricht] der Fes [der Männer], ist mit Pailletten bestickt und an ihm ist eine Troddel, die mit einer Locke ihres Haares herunterhängt, eine [Locke] hier und eine dort [d.h. zu beiden Seiten des Gesichts]. Ja, die Troddel samt Locke – hängt über die Schulter. Sodann brachten sie an ihr die *ḥarqūs*-Bemalung an.“
3. (M) „Was ist *ḥarqūs* und wie ist er?“ (Z) „Die „Bemalung befindet sich auf der Stirne“. (M) „[Schon,] aber worin besteht er?“ (Z) „Ja kennst du denn nicht den *ḥarqūs*? Sie bemalen ihr die Stirn mit einer Farbe.“
4. (M) „Woraus wird denn dieser *ḥarqūs* gemacht?“ – (Z) „Aus Galläpfeln, Kupfersulfat und Gewürznelken“. (M) „Wie stellt ihr ihn her?“ (Z) „Er wird in einem kleinen Tontopf gemacht, sie zerreiben sie darin

³⁹ MARÇAIS (*TATk* II/3, p. 1339) gibt die Verwendung von *dār* für die Familienwohnstätte mittels der Personalsuffixe genau an. Die Verwendung von *mtā^c* bringt zum Ausdruck, daß es sich noch nicht um „ihr“ Haus handelt, sondern das ihres Schwiegervaters (cf. *TATk* II/7, p. 3773/C).

⁴⁰ Cf. *TATk* II/2, p. 619 f.

und stellen sie dann auf den Gluttopf, das ganze wird dann zähflüssig und damit bemalen sie sie.“

5. (M) „Wie machen sie das...?“ (Z) „Auf die Stirn kommen zwei Linien, übereinander, sie malen [stilisierte] Nelken und Punkte“. (M) „Was sind diese ‚Nelken‘?“ (Z) „Diese Nelken?“ (M) „Wie lautet ihre Beschreibung?“
6. (Z) „Die Beschreibung ist so: sie machen das so: hier einen Strich [wie ein Halm], dort einer, hier ein Punkt, dort ein Punkt, ein Punkt über dem anderen.“
7. (M) „Sie wurde (doch auch) mit Henna gefärbt, wie denn?“ (Z) „[Die Hände] wurden mit Henna gefärbt und dann mit einer Boraxtinktur bestrichen, sie färbten sie mit Henna und der Boraxtinktur und [etwa:] bemalten sie mit vielen kleinen Pünktchen“ (M) „Was bedeutet das? Sag uns das, damit wir verstehen, was das bedeuten soll; was soll das heißen: sie bemalten sie und brachten Punkte an; womit?“ (Z) „[Na], mit *ḥarqūs* [eben]!“
8. (M) „Was ist *ḥarqūs*?“ (Z) „Der *ḥarqūs*? Eben das was sie ihr auf die Stirn malen!“ (M) „[Ist das] schwarz?“ (Z) „Ja, schwarz, nach der Henna, nachdem wir sie mit Henna gefärbt haben, applizieren wir die Boraxtinktur...“.
9. (M) „Was bedeutet *ṣanzâṛ*?“ (Z) „Die *ṣanzâṛ*-Tinktur? Sie zerreiben sie [die Ingredienzien] – färben ihr damit die Hände – und setzen sie auf den Gluttopf, damit sie schwarz wird, die Henna wird schwarz und dann applizieren sie ihr mit dem *ḥarqūs* Hände und Füße und danach: wenn sie die [oben beschriebenen] Gewänder angelegt hat, schmücken sie sie mit Juwelen; darunter sind zu verstehen: Ohrgehänge, Halskette.“
10. (M) „Was ist die *rīḥāna*-Halskette?“ (Z) „Diese Halskette besteht aus aneinandergereihten Ringen [bzw. Plättchen], es gibt sie immer noch, *rīḥāna* wird sie genannt; die *salsla* genannten Halsketten, mit einer Perle oder einem Diamanten in der Mitte, sie legten ihr Medaillons, wie wir sagen, um, vielen Schmuck legten sie der Braut an, silberne Armreifen und schmale Armreifen, Ringe aus Gold und mit Brillanten.“
11. (M) „Und was war jenes schwarze Ding, das man ihr umhängte?“ (Z) „[Meinst du den] *ṣhāb*?...“ (M) „Woraus besteht der?“ (Z) „Der *ṣhāb* besteht aus schwarzen Ambra[-Stücken], wir sagen *ṣhāb-dablūl*.“

Was ist das? Das bedeutet Gold(stücke) abwechselnd mit Ambra-stückchen.“

12. (M) „Dann gab’s doch noch die ‚Halbmonde‘...?“ (Z) „Ja, die *hlālāt* und *hlāl*, die bestehen aus je 2 Stücken, eins so hier, insgesamt zwei, eins hier, eins dort, ein Goldstück und ein Stück Ambra.“ [Sie spricht über Schmuckstücke, die eigentlich Amulettcharakter haben].
13. (Z) „Im Märchen heißt es [immer], sie verwenden den Fisch... [als Amulett], in den *bazwānk* [ein Silberröhrchen] legen sie das Amulett hinein, so ist’s in der Tradition, sie machen es auch für die Kinder in der traditionellen Lebensweise, da machen sie den *bazwānk* und stecken es [das Amulett] sozusagen wegen des bösen Blicks hinein und hängen es ihm [dem Kind] um.“
14. (M) „Und danach zieht die Braut aus oder was?“ (Z) „Die Braut, nachdem sie sie geschmückt haben, legen sie ihr die Fußknöchelreifen an, die einen nahmen Silber, die anderen Gold, entsprechend ihren Vermögensverhältnissen, verstehst du?“
15. (M) „War etwa die Braut mit nackter Brust [unverschleiert] wie heute?“ (Z) „Nein, niemals! Sie war in einen *safsāri* (Straßenumhang) gehüllt und [trug] den *‘ažār*“. (M) „Was ist das, der *‘ažār*?“ (Z) „Der *‘ažār*? Nun, den trug man, er wurde auf dem Männertrittwebstuhl gewebt, war aus Seide, mit farbigen Streifen, die Braut trug ihn, [und außerdem] in den *safsāri* gehüllt.“
16. (M) „Und auf dem Kopf?“ (Z) „Auf dem Kopf saß das *tāgīya*-Käppchen, diese *tāgīya* entspricht dem Fes, [aber] mit Pailletten bestickt.“ (M) „Und die Troddel des Käppchens war...?“ (Z) „Hab ich’s dir nicht schon gesagt? Die Troddel war aus Silber oder Gold[fäden].“
17. (Z) „Wenn die Braut [das Haus ihres Vaters] verließ, kam eine Kutsche, hielt vor der Haustür, und sie brachten große Tücher und spannten sie auf; früher einmal, jetzt gibt’s das nicht mehr. Sie spannten also diese Tücher auf, ein’s hier und ein’s dort, damit die Braut das Haus verlassen konnte, ohne gesehen zu werden.“
18. [Ich frage nach der Verwendung von Sänften]. (Z) „Kenne ich nicht! Doch, das ist aber eine Sache, die es [nur] bei den Beduinen [= Landbewohnern] gibt“. (M) „Das existiert in den (fernen) Landstrichen.“ (Z) „Am Lande [eben], wir hier in Tunis kennen so was nicht. Wir verwenden die Kutsche, einen Zweispänner, verstehst du? Die Braut besteigt sie und fährt in ihr[es Schwiegervaters] Haus; ihr

Vater begleitet sie. Dann macht man sie aus der Kutsche steigen und in ihr Zimmer gehen. Ihr Schwiegervater legt seine Hand auf ihren Kopf und bringt sie auf ihr Zimmer.“

19. (Z) „Danach kommt der Bräutigam, er tritt bei ihr ein, verschließt das Zimmer, breitet einen Gebetsteppich aus und verrichtet ein rituelles Gebet, er betet zwei *rak^{ca}*, küßt sie auf die Stirn und sagt zu ihr: ‚Gott mache dich zu meiner Gattin im Diesseits wie im Jenseits‘. So ging es mit der Braut von früher.“

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišnizzin. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre. 1964. XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar. 1966. *48*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ğurġi Zaidān. His Life and Thought. 1979. 249 S.
4. ‘ABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusiya fi r-riḥla aṭ-ṭarābulusiya. Hrsg. u. eingel. von HERIBERT BUSSE. 1971. XXIV, 10 S. dt. Text, 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. 1967. XIX, 259 S.
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055). 1969. XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Ktn.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubad. Zu einem Text des ‘Ali b. ‘Umar ad-Dāraquṭni. 1967. 74 S. dt. Text, 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICH: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qartāġannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. 1969. 289 S.
9. STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung. 1973. XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung. 1973. XVIII, 348 S. dt. Text, 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāsi’ al-Akbar (gest. 293 H.). 1971. XII, 185 S. dt. Text, 134 S. arab. Text.
12. DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.– 18. Jh. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut. 1971. VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., 2 Faltpäne.
13. WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte. 1973. XII, 166 S.
14. JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiġra. 1977. XII, 280 S. dt. Text, 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahriyāt, rabi’iyāt und rauḍiyāt von ihren Anfängen bis aṣ-ṣanaubarī. 1974. XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḥirbet el-Baiḍa. 1974. XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpäne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien. 1978. XXII, 201 S., 19 Taf.
18. GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts. 1976. XII, 106 S. dt. Text m. 2 Taf. u. 2 Ktn., 116 S. arab. Text.
19. HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Mu‘ammar Ibn ‘Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.). 1975. XII, 604 S.
20. WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts. 1977. XIII, 309 S.
21. ṢALĀḤADDĪN AL-MUNAĠĠĪD/STEFAN WILD, Hrsg. und eingel.: Zwei Beschreibungen des Libanon. ‘Abdalġanī an-Nābulusī Reise durch die Biqā‘ und al-‘Uṭaifis Reise nach Tripolis. 1979. XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Kte. u. 2 Faltktn.
22. ULRICH HAARMANN/PETER BACHMANN, Hrsg.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag. 1979. XVI, 702 S., 11 Taf.
23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur. 1980. XVII, 652 S.
24. REINHARD WEIPERT, Hrsg.: Der Diwān des Rā’ī an-Numairī. 1980. IV dt., 363 S. arab. Text.
25. AṢ‘AD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maġnūn Legend. 1980. 163 S.
26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūrs. 1983. XII, 434 S.
27. ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī’s al-Hay’a as-saniya fi l-hay’a as-sunniya with critical edition, translation and commentary. 1982. VIII, 289 S. engl. Text, 78 S. arab. Text.
28. WILFERD MADELUNG: Arabic Texts concerning the history of the Zaydi Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gilān. 1987. 23 S. engl. Text, 377 S. arab. Text.



29. DONALD P. LITTLE: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem. 1984. XIII, 480 S. engl. Text, 6 S. arab. Text, 17 Taf.
30. Katalog der arabischen Handschriften in Mauretanien. Bearbeitet von U. Rebstock, R. Osswald und A. Wuld ʿAbdalqādir. 1988. XII, 164 S.
31. ULRICH MARZOLPH: Typologie des persischen Volksmärchens. 1984. XIII, 312 S., 5 Tab. u. 3 Ktn.
32. STEFAN LEDER: Ibn al-Ġauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft. 1984. XIV, 328 S. dt. Text, 7 S. arab. Text, 1 Faltaf.
33. RAINER OSSWALD: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen. 1986. VIII, 177 S.
34. ZUHAIR FAḤALLAH, Hrsg.: Der Diwān des Muftī ʿAbd al-Laṭīf FAḤALLĀH. 1984. 1196 S. arab. Text. In zwei Teilen.
35. IRENE FELLMANN: Das Aqrābaḍin al-Qalānisi. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur. 1986. VI, 304 S.
36. HÉLÈNE SADER: Les États Araméens de Syrie depuis leur Fondation jusqu'à leur Transformation en Provinces Assyriennes. 1987. XIII, 306 S. franz. Text.
37. BERND RADTKE: Adab al-Mulūk. 1991. XII, 34 S. dt. Text, 145 S. arab. Text.
38. ULRICH HAARMANN: Das Pyramidenbuch des Abū Ġaʿfar al-Idrīsī. 1991. XI u. VI, 94 S. dt. Text, 283 S. arab. Text.
39. TILMAN NAGEL, Hrsg.: Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa, Begegnungen und Irritationen. 1990. 192 S.
40. HANS R. ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350 bis 1750. 1989. X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: Yūsuf Idrīs (1927–1991). Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch. 1992. 226 S.
42. HARTMUT BOBZIN: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa. Im Druck.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das Kitāb al-Wāḍiḥa des ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb. Ed. und Kommentar der Hs. Qarawiyīn 809/49 (abwāb aṭ-ṭahāra). Im Druck.
44. MATHIAS VON BREDOW: Der Heilige Krieg (ġihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule. Im Druck.
45. OTFRIED WEINTRITT: Zur Vielfalt historischer Darstellung. Untersuchungen zu an-Nuwayrī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten. 1992. X, 226 S. S. dt. Text, 2 S. engl. Zusammenf., 2 S. arab. Zusammenf.
46. GERHARD CONRAD: Die quḍāt Dimašq und der maḍhab al-Auzāʿī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte. Im Druck.
47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismāʿīl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts. 1993. 290 S.
48. AYMAN FuʿAD SAYYID: La Capitale de l'Égypte jusqu'à l'Époque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fuṣṭāṭ – Essai de Reconstitution Topographique. Im Druck.
49. JEAN MAURICE FIEY: Pour un Oriens Christianus Novus. 1993. 286 S. franz. Text.
50. IRMGARD FARAH: Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd“. 1993. 347 S.
51. BERND RADTKE: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam. 1992. XII, 544 S.
52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: Der syrische Blitz – Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung. Im Druck.
53. FRITZ MEIER: Bausteine I-III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert. 1992. I und II 1195 S., III (Indices) 166 S.
54. FESTSCHRIFT EWALD WAGNER: Hrsg. von Gregor Schoeler und Wolfhart Heinrichs. Band I und II. Im Druck.
55. SUSANNE ENDERWITZ: Liebe als Beruf. Al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal. Im Druck.
56. ESTHER PESKES: Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb (1703–1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiya. 1993. VII, 384 S.
57. FLORIAN SOBIEROJ: Ibn Ḥafīf aš-Širāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung. Im Druck.
58. FRITZ MEIER: Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. Im Druck.









