

LS

Jeb 682





Die Kanzel im Kultus  
des Alten Islam

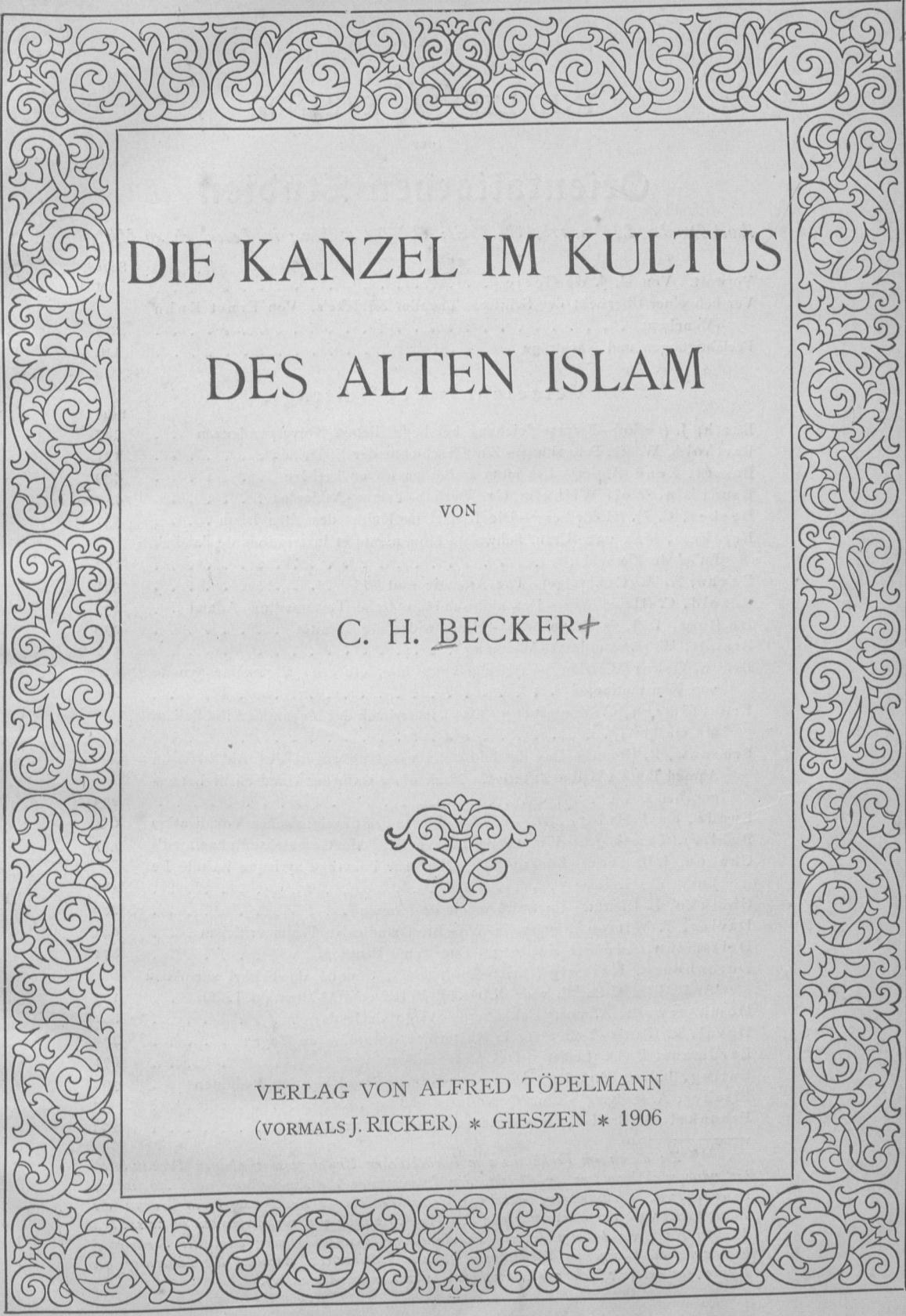
C. H. Beckhoff



206 682

12082/IV. 06

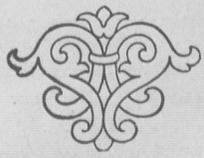
Übersicht vom  
Verg



DIE KANZEL IM KULTUS  
DES ALTEN ISLAM

VON

C. H. BECKER†



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN  
(VORMALS J. RICKER) \* GIESZEN \* 1906



[Karl Heinrich]

## INHALTSVERZEICHNIS

der

# Orientalischen Studien

Zwei Bände: LIV u. 1187 S. Preis: Geheftet 40 Mk.; in Leder geb. 46 Mk.\*

	Seite
Vorwort. Von M. J. de Goeje . . . . .	v
Versuch einer Übersicht der Schriften Theodor Nöldeke's. Von Ernst Kuhn (München) . . . . .	XIII
Berichtigungen und Nachträge . . . . .	LIII

### Verzeichnis der Beiträge.

	Seite
Barth, J. (Berlin) - Formangleichung bei begrifflichen Korrespondenzen . . .	787
Barthold, W. (St. Petersburg) - Zur Geschichte der Saffariden . . . . .	171
Basset, René (Algier) - Les mots arabes passés en berbère . . . . .	439
Baudissin, Wolf Wilhelm Gr. (Berlin) - Esmun-Asklepios . . . . .	729
Becker, C. H. (Heidelberg) - Die Kanzel im Kultus des alten Islam . . . . .	331
Berchem, Max van (Cran, Schweiz) - Monuments et inscriptions de l'atâbek Lu'lu' de Mossoul . . . . .	197
Bevan, A. A. (Cambridge) - The Aramaic root ܕܠܦ . . . . .	581
Bezold, C. (Heidelberg) - Das arabisch-äthiopische Testamentum Adami . . .	893
De Boer, T. J. ('s Gravenhage) - Kindt wider die Trinität . . . . .	279
Brandt, W. (Amsterdam) - Widmung . . . . .	547
Braun, Oskar (Würzburg) - Syrische Texte über die erste allgemeine Synode von Konstantinopel . . . . .	463
Brockelmann, C. (Königsberg) - Das Dichterbuch des Muḥammad ibn Sallām al-Āmahī . . . . .	109
Brünnow, R. (Bonn) - Das Kitābu-l-Itbā'i wa-l-Muzāwaġati des Abū-l-Ḥusain Aḥmed ibn Fāris ibn Zakariyā. Nach einer Oxforder Handschrift heraus- gegeben . . . . .	225
Budde, Karl (Marburg i./H.) - Zur Geschichte der tiberiensischen Vokalisation . .	651
Buhl, Fr. (Kopenhagen) - Ein paar Beiträge zur Kritik der Geschichte Muhammed's .	7
Chabot, J.-B. (Paris) - <del>كتاب</del> Note sur l'ouvrage syriaque intitulé Le Jardin des Délices . . . . .	487
Cheikho, L. (Beirut) - Un traité inédit de Ḥonein . . . . .	283
Davies, T. Witton (Bangor, N.-W.) - Brief studies in Psalm criticism . . . . .	641
Deissmann, Adolf (Heidelberg) - Der Name Panthera . . . . .	871
Derenbourg, Hartwig (Paris) - Un passage tronqué du Fakhrī sur Aboū 'Abd Allāh Al-Barīdī, vizir d'Ar-Rāḍī Billāh et d'Al-Mouttaḳī Lillāh . . . . .	193
Domaszewski, A. von (Heidelberg) - Virgo Caelestis . . . . .	861
Duval, R. (Paris) - Notice sur la Rhétorique d'Antoine de Tagrit . . . . .	479
Eerdmans, B. D. (Leiden) - Das Mazzoth-Fest . . . . .	671
Euting, Julius (Straßburg i./E.) - Der Kamels-Sattel bei den Beduinen . . . . .	393
Fischer, A. (Leipzig) - Eine Qorān-Interpolation . . . . .	33
Fraenkel, S. (Breslau) - Das Schutzrecht der Araber . . . . .	293

\* Zu diesen im Verhältnis zum beträchtlichen Umfange so niedrigen Preisansätzen bestimmte mich besonders die Absicht, den Interessenten die Anschaffung nach Möglichkeit zu erleichtern. Voraussetzung dabei war jedoch der direkte Bezug vom Verlag, denn die Inanspruchnahme des Sortiments für den Vertrieb würde von vornherein einen wesentlich höheren Kaufpreis bedingt haben. In Ausnahmefällen wird aber auch der Sortimentsbuchhandel die Besorgung übernehmen können. Meinerseits geschieht die Lieferung des Werkes postfrei (vielleicht mit Ausnahme des entfernten Auslandes).



*Sonderabdruck aus:*

**Orientalische Studien**

**THEODOR NÖLDEKE**

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG

(2. MÄRZ 1906)

GEWIDMET VON FREUNDEN UND SCHÜLERN

UND IN IHREM AUFTRAG HERAUSGEGEBEN

VON

CARL BEZOLD





DIE KANZEL IM KULTUS  
DES ALTEN ISLAM

VON

C. H. BECKER



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN  
(VORMALS J. RICKER) \* GIESZEN \* 1906



DIE KUNST IM RÖMISCHEN

ANTIKEN

DEUTSCH

18

VERLAG VON ALBRECHT BARTH  
LEIPZIG



## Berichtigungen

- S. 331, N. 2; S. 355, N. 1; S. 345, N. 1 und S. 346, Z. 16 l. Ibn  
Tağribirdi *st.* Tağribirdi (*bezw.* Tiğribirdi)
- S. 333, N. 2, Z. 1 und S. 348, N. 3, Z. 3 l. Tirmidī *st.* Tirmidī
- S. 340, Z. 22 l. *بَعُودَيْنِ* *st.* *بَعُودَيْنِ*
- S. 341, Z. 33 l. *نَحْوَهُ* *st.* *نَحْوَهُ*
- S. 348, N. 3 vergl. Rhodokanakis WZKM 19, S. 296 ff.
- S. 349, vergl. G. Gerland, Scepter und Zauberstab; H. Diels, die  
Scepter der Universität
- S. 350, Z. 9 l. Mose's *st.* Mose





on den verschiedenen Gegenständen, die im heutigen Moscheekultus eine Rolle spielen, wie die Kanzel (*minbar*), die Gebetsnische (*mihrab*), die Dikka, das Wasserbecken usw. geht nur das Mimbar auf die Zeit des Propheten zurück; ich halte es sogar für älter als die Moschee selbst, jedenfalls für älter als die Zeremonien des Freitagsgottesdienstes. Das doch ebenfalls überall eingeführte *mihrab* gilt selbst bei späten islamischen Theologen als *bid'a*<sup>1</sup>, wenn auch als löbliche Neuerung, und wird deshalb dem gefeierten 'Omar II. zugeschrieben<sup>2</sup>, da man es mit dem besten Willen nicht auf Muḥammed zurückführen konnte. Ganz anders das Mimbar, das als Einrichtung des Propheten gilt, wenn auch nicht in der heute üblichen Form.

Zunächst müssen wir uns da von der Anschauung der arabischen Überlieferung frei machen, wonach der gesamte heutige Kultus auf Muḥammed zurückginge, und daß schon er auf seinem Mimbar genau wie heute der *ḥatīb* seine beiden *Ḥuṭben* vollzogen habe<sup>3</sup>. Über das langsame Werden des islamischen Kultus hat in letzter Zeit besonders LEONE CAETANI in seinen monumentalen Annalen sehr Beachtenswertes geäußert<sup>4</sup>. Wir wissen eben fast nichts über die Entstehung

<sup>1</sup> Ibn el-Hāǧǧ *K. el-madḥal* II, 76, 29

<sup>3</sup> Boḥārī bei Qastellānī II, 181, 19

<sup>2</sup> Tigribirdī I, 76, 9

<sup>4</sup> *Annali dell' Islam* I, 432 ff.



des islamischen Kultus; denn das vermeintliche Wissen der islamischen Gelehrten darf uns nicht irreführen. Darum mag es am Platze sein, mit einer Detailfrage zu beginnen und nach dem Zweck und Wesen des sogenannten *minbar* zu forschen. Etymologisch hat schon F. SCHWALLY<sup>1</sup> das Wort untersucht und auch wertvolle Materialien zusammengetragen. Mein Zweck ist ein rein historischer.

## I.

Geringfügige, zunächst unwesentlich erscheinende Details bei Kultus-handlungen oder -Gegenständen bieten häufig wichtige Fingerzeige zur Erklärung des ursprünglichen Sinns der Sache selbst. So möchte ich aus der heutigen Mimbarpraxis zwei Tatsachen als wichtig herausgreifen:

1. Vor Beginn der Predigt und zwischen der ersten und zweiten Ansprache muß der Prediger auf der Kanzel sitzen, während der Predigten selbst stehen<sup>2</sup>.

2. Der Prediger betritt die Kanzel mit einem Stab oder Schwert oder Lanze oder Bogen in der rechten Hand<sup>3</sup>.

Beachten wir zunächst das Sitzen auf der Kanzel. Viel natürlicher wäre das Stehen, wenn es sich beim Mimbar wirklich bloß um eine Erhöhung für den Redner (*mirqā*) handelte. Ich glaube, daß hier ein Anklang an den eigentlichen Sinn des Mimbar vorliegt; denn dieses diene, wie gleich näher zu begründen sein wird, ursprünglich zum Sitzen.

Prüfen wir zu diesem Zwecke unbefangen die Tradition und zwar zunächst die juristisch-theologische der großen Traditionswerke, dann die im engeren Sinne historische. In späterer Zeit sind natürlich beide Quellenarten durcheinander gearbeitet; so in den beiden ausführlichsten Berichten über unser Thema bei Samhūdī (Cairo 1300) 111 ff. und bei Dijārbekrī, *ta'riḥ el-ḥamīs* (Cairo 1302) II, 75 ff. Wo irgend möglich, gehe ich auf die alten Quellen zurück.

<sup>1</sup> ZDMG 52, 146 ff.; vgl. auch seinen Aufsatz: *Zur ältesten Baugeschichte der Moschee des 'Amr in Alt-Kairo* (Straßb. Festschr. zur XLVI. Versammlg. d. Phil., 1901) p. 111 Anm. 1

<sup>2</sup> Ġazālī, *ihjā* I, 130, 21; LANE, *Manners and customs*<sup>5</sup> I, 106; JUYNBOLL, *Hand-leiding t. Moh. Wet* 80/81

<sup>3</sup> Ib.; für die Lanze *'anaza* vgl. *ihjā* l. c. Z. 27 und weiter unten S. 348 Anm. 3; für den Bogen vgl. noch Abū Da'ūd am Rande von Zurqānī's *Muwattā'*-Kommentar (Cairo 1310) I, 303; 314

Über die Einführung des Mimbar durch den Propheten besitzen wir zahlreiche Nachrichten. Fast alle großen Traditionswerke berichten ausführlich darüber, Abū Da'ūd und Ibn Māgāh sogar in eigenen Kapiteln; die ausführlichsten Angaben aber hat Bohārī<sup>1</sup>. Sorgfältige Vergleichung führte zur Feststellung von zwei wesentlich verschiedenen Traditionsgruppen. Die erste Gruppe<sup>1</sup> geht als letzten Autor auf den Genossen Sahl b. Sa'd zurück. Ihr Inhalt ist folgender: Sahl wird über das Material des Prophetenmimbar interpelliert. Er bezeichnet sich als besonders sachverständig, da er der ersten Aufstellung beigewohnt habe, als der Prophet zuerst darauf gesessen. „Der Prophet ließ der Frau N. N. sagen: Befehl deinem Sklaven, dem Schreiner, er soll mir Hölzer (*āwād*) machen, auf die ich mich setze, wenn ich mit den Leuten rede (oder: So will ich mich auf sie setzen usw.)“ Das geschah, und das Mimbar wurde angefertigt aus Akazienholz von El-Ġāba. Dann vollzog der Prophet das Rituale auf und vor ihm, (nicht etwa die *ḥuṭbe*), wie beschrieben wird.

Die zweite Gruppe von Nachrichten<sup>2</sup> geht auf Ġābir, auf Nāfi' nach Ibn 'Omar, auf Ibn 'Abbās, Anas und andere zurück, wird aber meistens nach den beiden ersteren zitiert. Ihr Inhalt ist folgender: Muḥammed pflegte, bevor er das Mimbar hatte, an einen Palmstumpf gelehnt<sup>3</sup>, seine *ḥuṭbe* zu halten. Als er nun das Mimbar bestieg, klagte der verlassene Palmstumpf wie ein kleines Kind oder eine hochtrachtige Kamelin, bis er ihn durch Handauflegung zur Ruhe gebracht hatte.

Beide Gruppen haben natürlich schon ursprünglich eine gewisse Tendenz, werden dann aber von den Traditionariern für die mannigfachsten Zwecke verwertet. Das Wesentliche scheint mir, daß die

<sup>1</sup> Bohārī bei Qaṣṭellānī I, 403, 14; 442, 13; II, 179—180; IV, 33; Abū Da'ūd l. c. I, 299, 9; Ibn Māgāh (Cairo 1313) I, 223

<sup>2</sup> Bohārī l. c. II, 180; IV, 33; VI, 44; Tirmīdī (Cairo 1292) I, 101, 6; Abū Da'ūd l. c. I, 299; Ibn Māgāh I, 223; Nisā'i (Cairo 1312) I, 207, 13

<sup>3</sup> Muḥ. lehnte an dem Palmstumpf; er stand nicht darauf, wie die Analogie der späteren Übung zu übersetzen verführt. Schon Qaṣṭellānī II, 180 pu führt spätere Versionen an, in denen das Bohārī'sche قام اليه durch قام عليه ersetzt ist. So haben denn auch SCHWALLY l. c. u. die franz. Bohārī-Übersetzung (Paris 1903; I, 299 u.) قام عليه zugrunde gelegt. Diese Tatsache zeigt, wie stark spätere Vorstellungen selbst den Wortlaut der Traditionen beeinflussen können. Die Episode mit dem klagenden Palmstumpf ist ein höchst interessantes Beispiel für die Ausgestaltung solcher Traditionen. Ich kann hier nicht darauf eingehen; doch vgl. Dijārbekrī *ta'rīḥ el-ḥamīs* II. 76 pu.; Samhūdī 112, 2

zweite (Ġābir-Nāfi'-)Gruppe in allen Punkten den fertigen, noch heute üblichen Kultus voraussetzt, während der Sahlgruppe eine durchweg abweichende Vorstellung zugrundeliegt. Deshalb ist sie die ältere. Nach Feststellung des Kultus durch das *igmā'* hätte kein Theologe mehr gewagt, seine Lehrmeinung in Formen einzukleiden, die niemand mehr verstand. Wenn die *Ḥuṭbe* auf dem *Mimbar* bereits allfreitäglich stattfand, konnte man nicht mehr den Propheten sein Rituale (*ṣalāt*) halb auf, halb vor dem *Mimbar* verrichten lassen. Man kann höchstens einwenden, daß hier eine Tradition im Sinne der omajjadischen Sitz-Ansprüche<sup>1</sup> vorläge. Das glaube ich nicht, weil die Tendenz der Tradition sich auf die Formalien des Rituals richtete, und das Sitzen nur in der Einleitung vorkommt. So dürfen wir also getrost behaupten, daß die älteren Traditionsnachrichten das *Mimbar* als eine Sitzgelegenheit einführen, vor der oder auf deren unteren Stufen das Rituale verrichtet wurde.

Wenden wir uns nun zu den Historikern, so bekommen wir das gleiche Resultat. Die älteste mir hier nachweisbare Nachricht über die Einführung geht auf Wāqidi zurück (Ṭabarī I, 1591, 15; vgl. auch Jāqūt III, 767, 20): „Und in diesem Jahre (a. H. 7) machte sich der Prophet sein *minbar*, auf dem er zu den Leuten zu predigen pflegte, er machte zwei Stufen und seinen Sitz (*maq'ad*). Nach einer andren Version wurde es a. H. 8 gemacht, und das halten auch wir für sicher.“

Die Datierung<sup>2</sup> in das Jahr 7 resp. 8 stammt aus einer Zeit, als man die zahlreichen Traditionen einigermaßen in ein chronologisches Lebensbild des Propheten einzufügen sich bemühte<sup>3</sup>; sie ist aber von Bedeutung, weil sie die Einführung des *Mimbar* wohl annähernd richtig bestimmt, d. h. sie in die letzten medinensischen Jahre des Propheten fixiert, als er bereits der große Mann war, zu dem von allen Seiten die Gesandtschaften kamen.

Auch die Angabe der zwei Stufen und des Sitzes, die sich übrigens häufig, bei späteren sogar mit genauen Maßangaben<sup>4</sup>, findet, halte ich für historisch. Sie widerspricht so durchaus der späteren Praxis, daß

<sup>1</sup> Vgl. Abschnitt III, S. 346

<sup>2</sup> Samhūdī 112, 30; Dijārbekrī, *ta'rīḫ el-ḥamīs* II, 75, 20 sagt a. H. 7, 8 oder 9; Usd el-ḡāba I, 32: a. H. 8

<sup>3</sup> Über die Rolle, die hierbei grade Wāqidi spielt, vgl. WELLHAUSEN, *Muḥammed in Medina* 15

<sup>4</sup> Samhūdī 113, 15; *Ta'rīḫ el-ḥamīs* II, 76, 15; auch von einem Geländer *مانة*, ist die Rede, auf das der Prophet seine Hände legte, Samhūdī 114, 4

sie sich nur aus guten Gründen erhalten haben kann. Wir haben also nach der ältesten historischen Tradition eine Art von erhöhtem Thronszitz vor uns, jedenfalls eine Sitzgelegenheit.

Überraschende Bestätigung erfahren wir hierfür aus einer häufig zitierten Tradition<sup>1</sup>. Bekanntlich war die älteste Moschee nach der von Medīna die des 'Amr in Fustāt; er errichtete sich auch ein Mimbar, mußte es aber auf Befehl des Chalifen 'Omar sofort wieder abreißen. 'Omar schrieb ihm nämlich: „Genügt es dir nicht, daß du stehst, während die Muslime unter deinen Fersen sitzen?“ Der Sinn ist unbedingt der: Willst du denn durchaus sitzen? Also auch hier ist das *minbar* ein Stuhl für den Herrscher resp. Statthalter, wie er zunächst nur dem Chalifen in Medīna zugestanden werden soll. Dem entspricht nun auch vollkommen der Gebrauch des Prophetenmimbars in Medīna. Auch hier folge ich nur der ältesten Tradition. Schon Ibn Ishāq kennt das Mimbar und zwar in sehr wichtiger Anwendung (B. Hišām I, 1017, 3 = Ṭabarī I, 1228, 10). Hier wird erzählt, daß nach dem Tode des Propheten und nach den stürmischen Verhandlungen in der *saqifa* am nächsten Morgen Abū Bekr in feierlicher Versammlung auf dem Prophetenmimbar Platz nahm (جلس) und hier nach einer Ansprache 'Omar's die allgemeine Huldigung empfing (بيعة العامة)<sup>2</sup>. Ähnlich dürfen wir die Situation bei seinen Nachfolgern einschätzen, die alle durchweg sofort nach der Wahl das Mimbar besteigen<sup>3</sup>. In diesen Zusammenhang gehört auch das Erscheinen des Mimbar bei der Wahl und Einsetzung 'Otmān's. Bekanntlich übertrug man dem 'Abd el-raḥmān b. 'Auf gegen Selbstverzicht das Recht der Ernennung des neuen Chalifen. Diese Abmachung läßt 'A. seine Šūrākollegen beim Mimbar beschwören (Ṭab. I, 2792, 10); die Huldigung selbst vollzieht sich, indem er auf dem *maq'ad* des Propheten sitzt, während 'Otmān auf der zweiten Stufe sitzend<sup>4</sup> den Handschlag empfängt (ib. 2794, 16)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Taḡrībīrdī I, 76, 18; *hiṭat* II, 247, 25

<sup>2</sup> So auch Boḥārī bei Qaṣṭell. X, 272, 8 *وكانت بيعة العامة على المنبر*

<sup>3</sup> Ṭab. I, 2144, 12; 2800, 8; 3068, 9

<sup>4</sup> Diese Tradition ist wichtig im Vergleich mit der häufig aufgeführten tendenziösen Nachricht, daß Abū Bekr eine Stufe niedriger als der Prophet, 'Omar eine niedriger als Abū Bekr gesessen resp. gestanden habe. Erst 'Otmān hätte wieder oben Platz genommen. Ja'qūbī, *ta'riḥ* II, 142, 16; 157 pu.; 187, 9; Dijārbekrī, *t. el-ḥamīs* II, 75, 30; Samḥūdī 113, 3

<sup>5</sup> Ähnlich Qaṣṭellānī X, 264, 30ff.; pu. Natürlich hat auch zuweilen eine Hul-

Ebenso wie der neue Chalife besteigt in späterer Zeit der Statthalter sofort nach Amtsantritt oder Ankunft im Orte die Kanzel. Aber nicht nur beim Amtsantritt, sondern auch bei der Abdankung sehen wir das Mimbar eine Rolle spielen<sup>1</sup>. Betrachten wir endlich das Mimbar noch in einer gewiß sehr alten Tradition bei Dīnawarī (ed. GUIRGASS) S. 141, 14ff. 'Omar besteigt das Mimbar, einen Brief in der Hand, und fragt die Genossen um Rat, die sich dann auch in Rede und Gegenrede ergehen. Auch hier ist *minbar* nichts als der Sitz des Fürsten in der Ratsversammlung. Man fühlt sich lebhaft an die byzantinische Bezeichnung des Chalifen als *πρωτοσύμβουλος* erinnert<sup>2</sup>.

Beurteilen wir das angeführte Material, das sich unendlich erweitern ließe, aber doch schon so zum Beweise genügt, so sehen wir

1. daß das *minbar* ursprünglich ein Sitz auf zwei Stufen war,
2. daß es in der ersten Zeit noch gar nicht kultisch verwertet wurde, sondern daß es der Platz des Propheten und seiner ersten Nachfolger in der Ratsversammlung oder bei feierlichen Anlässen war, also eine Art von Thron darstellte, der deshalb nur dem jeweiligen Oberhaupt der Gemeinde zukam, ja zum Zeichen seiner Würde wurde, wie in Abschnitt II auszuführen sein wird.

Zur Frage des Stehens und Sitzens ist zu bemerken, daß die Regel jedenfalls das Sitzen war; daß bei Anrufungen Gottes der Imām sich erhob, ist wohl selbstverständlich. Es bestand eben noch kein Kultus und keine *ḥuṭbe*, sondern es gab religiöse und nicht religiöse Ansprachen vom Mimbar herab, wie es die Umstände mit sich brachten. Wie dieser erhöhte Sitz des Fürsten mit dem Werden des Kultus zur Kanzel des stehenden Predigers wurde, wird später zu untersuchen sein.

Zunächst gilt es aber, den Spuren der zweiten eigentümlichen Sitte im heutigen Ritus nachzugehen, dem Stabhalten des Predigers. Daß das Schwert an Stelle des Stabes erst eine spätere Einführung ist, erhellt aus der Tatsache, daß das Schwert eben aus Holz ist<sup>3</sup>. Der Stab ist auch in den alten Nachrichten durchaus vorherrschend.

digung im Stehen stattgefunden, offenbar auch zuweilen am Fuß des Mimbar; nur ist bei diesen Nachrichten schwer zu konstatieren, inwieweit sie aus der späteren kultischen Vorstellung heraus konzipiert sind. Das ältere ist sicher immer das der späteren Vorstellung Widersprechende

<sup>1</sup> So bei Ḥasan; Ja'qūbī, *ta'riḫ* II, 256

<sup>2</sup> Weiteres Material für den nicht kultischen Gebrauch des Mimbar hat GOLDZIHNER zusammengestellt *WZKM* VI, 100 unten

<sup>3</sup> LANE I. c.

Er gehört aufs engste zusammen mit dem Mimbar, wie uns die Nachprüfung zeigen wird. Es kommt mir zunächst gar nicht auf den religionsgeschichtlichen Sinn, sondern auf die Tatsache der Zusammengehörigkeit an.

Warum der Prediger einen Stab hat, ist dem heutigen Orient und schon dem vor Jahrhunderten nicht mehr verständlich<sup>1</sup>. So setzt schon Ibn el-Hāǧǧ (*madhal* II, 74, 5) voraus, daß Stock resp. Schwert ursprünglich zum Schutz des Predigers vor unerwarteten Angriffen gedient habe, während nach Ġazālī (*ihjā* I, 130, 27) der Stock den Prediger verhindern soll, mit der Hand während des Sprechens zu gestikulieren. Überall erscheint aber der Stab oder etwas Ähnliches in der Hand des auf dem Mimbar befindlichen Predigers. Es ist zwar meist nicht kategorisch gefordert, sondern einfach als selbstverständlich angenommen und so erwähnt. Nur Ġāhiz sagt — ich zitiere hier SCHWALLY<sup>2</sup> —: „Ein Prediger darf meinetwegen nackt auftreten, aber Stab und Turban muß er haben.“ Beweisend aber für die Zusammengehörigkeit schon in alter Zeit ist eine historische und eine sprachliche Tatsache. Als Mu'āwia den berühmten Versuch machte, die Prophetenkanzel nach Damaskus zu schaffen, wollte er zu gleicher Zeit auch den Stab mitnehmen (Tab. II, 92, 7). Von anderen Reliquien ist nicht die Rede.

Und endlich hat der alte Sprachgebrauch ein einziges Wort für *minbar* und Stab geprägt: sie hießen *el-'udānī*, die beiden Hölzer, wie *Muhīt*, *Lisān* und *Tāǧ* übereinstimmend sub voce anführen. Die Erklärung

العودان منبر النبي وعصاه

stammt schon aus dem alten Hadīṭ.

Das Mimbar ist also in der alten Zeit gar keine Kanzel, sondern ein erhöhter Fürstensitz, zu dem als notwendiges Zubehör ein Stab gehört.

## II.

Wie kommt nun Muḥammed zu Mimbar und Stab? — SCHWALLY hält beim Mimbar Entlehnung aus dem Äthiopischen für wahrscheinlich. Das geht nicht an, wie er selbst herausfühlt, da es dann *minbār* oder *manbar* heißen müßte. Warum soll es denn kein gutes arabisches

<sup>1</sup> Schon die Šufūbija hält sich darüber auf, GOLDZIEHER, *M. St.* I, 169

<sup>2</sup> ZDMG 52, 148 Anm. 3

Wort sein? Die von SCHWALLY angeführten Stellen scheinen es mir geradezu zu beweisen (ZDMG 52, 146f.). *Minbar* heißt eben ursprünglich Erhebung, auf die man sich setzt oder stellt, davon Untergestell. So bezeichnet man die Untergestelle (vielleicht Throne) der Götzen mit *manābir* (Ṭab.-Glossar), und so sind auch die von SCHWALLY zitierten *manābir* der Schwerter nichts anders als die Untergestelle der Klingen, wie schon das Ṭab.-Glossar anführt. Der erhöhte Gegenstand, der unter einen gestellt wird, ist dann natürlich der Stuhl, Sessel oder Thron, oder auch das bloße Holzgerüst, *el-āwād*, die bekanntlich älteste Bezeichnung des islamischen *minbar*. *Minbar* erscheint schon bei Ṭab. (v. Glossar) als Synonym von *kursī*, aber noch Ibn Ḥaldūn<sup>1</sup> faßt es genau ebenso. Als selbstverständlich muß man annehmen, daß ein solcher *minbar* tragbar war. Jazīd I. ließ sich, wie SCHWALLY aus *Ag.* XIII, 165 pu. nachweist, auf einem *Mimbar* tragen; Mu'āwia brachte sich sein *minbar* von Syrien nach Mekka mit<sup>2</sup>, was entschieden für Tragbarkeit spricht<sup>3</sup>. Endlich sei auf eine Angabe bei Ibn el-Ḥāgg, *madhal* II, 47, 16 hingewiesen, wo von den Magribinern gesagt wird, daß sie das *minbar* nach beendigter Predigt in ein Haus (d. h. wohl Schuppen) bringen, was als *bid'a* des Ḥāggāg bezeichnet wird und jedenfalls wie so vieles im Magrib eine uralte Anschauung festhält, eben die von der Tragbarkeit des *minbar*.

Im Speziellen erscheint dann *minbar* im Arabischen den Richterstuhl zu bedeuten, wie schon SPRENGER<sup>4</sup> behauptet. Er zitiert die *Hist. Jos. Lign. c. 13*. Die Stelle heißt bei THILO, *Codex apocryphus* 24, 10

وَلَا تَفْضَحْنِي أَمَامَ مَنبَرِكَ الْمُتَخَوِّفِ

Gemeint ist der Richterstuhl Gottes. Dazu stimmt gut die Gleichsetzung von *منبر* und syr. *جبعلا*, worauf mich A. MERX aufmerksam machte.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ed. orient. I, 217 اعواد وهو الكرسي والتخت والمنبر والسرير والكرسي ومنصوبة أو أرائك منصدة لجلوس السلطان عليها مرتفعا عن أهل مجلسه الخ

<sup>2</sup> *Chroniken von Mekka* I, 333, 4

<sup>3</sup> Vgl. übrigens auch *Lisān* und *Tāg* in den gleich aufzuführenden Stellen

<sup>4</sup> *Leben Muhammets* III, 14 Anm.

<sup>5</sup> Vgl. Bar Bahlul (ed. R. DUVAL) Col. 384 s. voce und Bar Ali bei HOFFMANN, *Syr.-arab. Glossen* Nr. 2365 المرتفع الكرسي المنبر أو الكرسي المرتفع; BB. setzt *منبر* mit *دكان* gleich; man denke an *دكة*; daß Richtstuhl gemeint ist, wird ausdrücklich gesagt

Zum Sprachgebrauch von *minbar* als Richterstuhl paßt nun wieder vorzüglich die historische Überlieferung.

Wir haben eine Reihe von Nachrichten, in denen es heißt: Der erste, welcher auf einem *minbar* oder *sarir* saß, war Rabī'a b. Muḥāšīn Dū-l-a'wād.<sup>1</sup> Nach anderen war der Vater Muḥāšīn der Dū-l-a'wād.<sup>2</sup> Nicht auf Rabī'a oder Muḥāšīn, sondern auf den Beinamen *Dū-l-a'wād* kommt es hier an. Dū-l-a'wād ist nämlich eine sagenhafte Persönlichkeit der arabischen Heidenzeit, der Prototyp des einsichtigen Richters, auch bezeichnet als *مَنْ قُرِعَتْ لَهُ الْعَصَا* (*Lisān* IV, 316, 1; *Tāǧ* II, 440, 8). Jeder Stamm hatte für diesen vorzüglichen und sprichwörtlichen Richter einen Kandidaten aus seiner eigenen Vorzeit; ihre Namen finden sich *Tāǧ* I. c.; *Aǧ.* I. c. Z. 1 ff.; *Ḥamāsa* 98; *Maidānī* I, 146; ed. orient. 25; *Ja'qūbī* I, 299; *مَنْ قُرِعَتْ لَهُ الْعَصَا* war eine sprichwörtliche Redensart für einen Mann, der eine Warnung annimmt. Die übliche Erklärung ist, daß ein alter Richter, aus Altersschwäche zuweilen in seinen Aussprüchen fehlend, sich durch das Aufschlagen eines Stockes warnen läßt. Eine andere Erklärung hat *Ḥam.* I, 98, 15; hier dient der Stock einer Zeichensprache. Beides scheint mir die spätere Erklärung eines unverständlich gewordenen Ausdrucks. Sicher ist wohl nur, daß es sich bei dem Dū-l-a'wād um einen Richter der Heidenzeit handelt. Er wird als der erste bezeichnet, der auf einem *minbar* saß; daher sein Name; denn *a'wād* ist durchgängig auch im Islam und speziell in der alten und alt sein wollenden Tradition gleich *minbar*. Ferner spielt in seiner Geschichte ein *عصا*, ein Stock, eine sprichwörtliche Rolle, die den Lexikographen unverständlich geworden. Es scheint sich mir unzweifelhaft um den Richterstab zu handeln, der hier in naher Beziehung zu dem ersten *minbar*-, d. h. Richterstuhl-Inhaber erscheint. Ich glaube aus zwei Gründen an die Wahrscheinlichkeit des Zusammengehörens von Stab und *Minbar* auch an dieser Stelle: einmal, weil wir eben beim ersten Aufkommen des *minbar* im Islam auch den bereits unverständlichen Stab vorfinden, der sich als Rudiment bis in die Gegenwart fortgeschleppt hat; und dann, weil der Stab ebenso notwendig zu den Insignien des Richters gehört wie der Stuhl, eine an Parallelen reiche Erscheinung.

<sup>1</sup> *Ḥiṭat* II, 247, 25; *Aǧ.* III, 3, 10 (schon von SCHWALLY angeführt)

<sup>2</sup> *Ja'qūbī*, *ta'riḫ* I, 299, 11 f.

Wer waren denn nun aber die Richter bei den Arabern? Niemand anders als ihre vornehmen, ihre Sprecher, ihre *ḥuṭabā'*. Der *ḥaṭīb* aber führte den Stock und mit diesem Stock wurde der Takt geschlagen<sup>1</sup>. Der Terminus für dieses Schlagen mit dem Stock (*qadīb* häufig syn. *ʿaṣā*) lautet nun *Ağ. VII, 188, 23 قرع*<sup>2</sup>; deshalb möchte ich glauben, daß die sprichwörtliche Redensart von der Praxis des *ḥaṭīb* entnommen ist. Durch das Aufschlagen des Stockes verhindert er sich, aus dem Rhythmus zu fallen; er nimmt also die Warnung an.

Der Stab in der Hand des *ḥaṭīb* resp. des Richters mag schon im altarabischen Heidentum als Taktstock verstanden worden sein, ursprünglich ist aber sein Sinn ein ganz anderer, wie im letzten Abschnitt kurz dargestellt werden soll. Der Richter schlägt oder für den Richter wird der Stab geschlagen; vielleicht wurde auf das Mimbar geschlagen; denn noch im Islam begegnen wir der merkwürdigen Sitte, daß der Prediger, wenn er das Mimbar besteigt, mit dem Stock auf die Stufen klopft, was dem frommen Muslim als unnötige Abnutzung des *waqf*-Gutes erscheint (*K. el-madhāl* II, 74, 11), aber wahrscheinlich eine uralte Sitte festhält<sup>3</sup>.

Es sei hier noch auf ein anderes altarabisches Sprichwort hingewiesen (resp. *ḥadīṭ*)<sup>4</sup>

أثما القضاء جمر فادفع الجمر عنك بعودين

‘*Udāni* bedeuten hier zwei Zeugen — will die Überlieferung. Ich halte es für ein schönes Wortspiel zwischen den zwei Hölzern, die zum Richten gehörten, Stab und Stuhl, und den Hölzern, mit denen man Kohlen wegschiebt. Der Sinn wäre dann klärlieh: Überlaß das Richten dem berufenen Richter, damit du dir die Finger nicht verbrennst. Wenn man die Deutung so zu geben wagt, gewinnt man zugleich einen sehr alten Beleg für diese Sitte des Richtens bei den Arabern.

Nach dem Angeführten darf man wohl mit einer gewissen Berechtigung als wahrscheinlich hinstellen, daß das *minbar* Muḥammed's nichts anderes war als der altarabische Richterstuhl, woran auch

<sup>1</sup> Näheres bei GOLDZIEHER, *M. St.* I, 169; *WZKM* VI, 98

<sup>2</sup> ولم يكن يضرب بالعود أثما كان يقرع بقضيب ويعنى مرتجلا

<sup>3</sup> Zu beachten ist auch das Zusammentreffen von *قرع* und *منبر* in dem dritten der gleich zu zitierenden Verse

<sup>4</sup> *Lisān* IV, 315, 16; *Tāğ* II, 441, 12

SCHWALLY gedacht hat. Muḥammed's Rolle in Medina war eben für den Anfang keine andere als die eines *ḥaṭīb* d. h. Sprechers und Friedensrichters. Man vergleiche die beiden Sätze der berühmten Gemeindeordnung (§§ 23 u. 42), von denen ich den ersten nach WELLHAUSEN<sup>1</sup> zitiere: „Wenn ihr über irgend eine Sache in Streit seid, so muß sie vor Gott und vor Muḥammed gebracht werden.“ Muḥammed erscheint hier als Richter in Stellvertretung Gottes. Das ist übrigens das einzige Vorrecht, das ihm die Urkunde einräumt. Wie die alt-arabischen Richter und wie so viele Richter der alten Welt machte sich Muḥammed einen erhöhten Sitz und führte den Stab des *ḥaṭīb*. Als sich seine Stellung vom Richter immermehr zum Herrscher auswuchs, wurde auch das *minbar* immer mehr zum Thron, als welchen wir ihn schon in den früher angeführten Traditionen begegneten, und der Stab wurde zum Szepter, zum Symbol der Herrscherwürde. Bei dieser Entwicklung hat naturgemäß das persische und byzantinische Vorbild stark mitgewirkt, besonders in der ersten Zeit nach Muḥammed's Tod und dann in der Omajjadenzeit.

Aus der Fülle des hierher gehörigen Materials sei nur einiges Charakteristische angeführt. Schon GOLDZIEHER hat *M. St.* II, 41 ausgeführt, daß die Omajjaden sehr viel Wert darauf gelegt hätten, als Häupter des Volkes das Mimbar zu besteigen. Besonders wichtig in unserem Zusammenhang sind die von ihm aus *Ag.* IX, 38, 18 ff. zitierten und übersetzten Verse des Jahjā b. Abī Ḥaḥṣa, mit denen er nach dem Tode 'Abd el-Malik's den neuen Chalifen begrüßte:

بَكَتِ الْمَنَابِرُ يَوْمَ مَاتَ وَإِنَّمَا بَكَتِ الْمَنَابِرُ فَقَدْ فَارِسِيَّتَهُ  
مَا عَلَاهَنَّ الْوَلِيدُ خَلِيفَةً قُلْنَ ابْنُهُ وَنَظِيرُهُ فَسَكَنَهُ  
لَوْ غَيْرُهُ قَرَعَ الْمَنَابِرَ بَعْدَهُ لَنَكَّرْتَهُ فَطَرَحْنَهُ عَنْهُنَّ

*Minbar* — hier ist wie häufig der Plural singularisch zu fassen — ist in diesem Verse vollkommen gleichbedeutend mit Thron, den nur der legitime Herrscher besteigen darf, der auf dem Stuhl seiner Väter sitzt.

Noch deutlicher ist vielleicht der Vers des 'Abdallāh b. Muḥammed b. Abī 'Ujaina bei Ibn Qutaiba<sup>2</sup>:

كَأَنَّ قُصُورَ الْقَوْمِ يَنْظُرُنْ لِحُجْوَةِ إِلَى مَلِكِكَ مُوْفِي عَلَى مِنْبَرِ الْمَلِكِ

<sup>1</sup> *Skizzen und Vorarbeiten* IV, 70 u. 72

<sup>2</sup> DE GOEJE, *Liber poesis* 560, 1 = *Ag.* XVIII, 14 ult.

„Indem es ist, als ob die Burgen des Volkes nach dieser (vom Dichter gefeierten) Burg hinblickten wie auf einen König, der auf dem Mimbar des Königtums hervorragt.“

Oder auch der Vers des Farazdaq (*Divan* ed. BOUCHER I, 19, 5):

وَلَنْ يَنْزَالَ إِيمَانٌ مِنْهُمْ مَلِكٌ إِلَيْهِ يَنْشُحُّ فَوْقَ الْمِنْبَرِ الْبَصْرُ

„Und immer wird es geben einen Imām von ihnen, einen König, zu dem auf dem Mimbar der Blick wandert.“ Da haben wir das Mimbar als Thron in optima forma.

Als Mu'āwia den Zijād als Bruder anerkannte und ihn vor allem Volke ehren wollte, nahm er ihn mit auf das Mimbar<sup>1</sup>, eine Sitte, die mir an dieser Stelle am frühesten nachweisbar, speziell aus der Fatimidenzeit belegbar ist<sup>2</sup>. Es galt als ganz besondere Auszeichnung, wenn man beim Freitagsgottesdienst zum Chalifen auf das Mimbar berufen wurde. Man unterhielt sich darüber, wenn einem der Reichs-großen diese Ehre nicht zuteil wurde, und der Chronist hat Freitag für Freitag genau verzeichnet, wer so glücklich war sie zu genießen.

Als es schon längst in allen Moscheen Mimbars gab, haftete ihnen doch immer noch der Gedanke an, daß sie der eigentliche Sitz des Herrschers resp. seines Stellvertreters waren. Sagte man doch von einem neuernannten Regierungsbeamten: er werde auf das Mimbar des und des Ortes gesetzt<sup>3</sup>; diese Bezeichnung wiegt um so schwerer, als der übliche Sprachgebrauch *على الصلاة* forderte. Auch wird von orthodoxen Schriftstellern, wenn sie von der Verdrängung der Fatimiden durch Saladin, der das Gebet für den echten Chalifen wieder einführt, erzählen, stets gesagt, er habe die *منابر الباطل* abgeschafft<sup>4</sup>. Einem der spätesten Rudimente der alten Richterstuhl- resp. Thronvorstellung begegnen wir in der Tatsache, daß zu einer Zeit, als längst berufsmäßige Prediger die freitägliche *ḥuṭbe* vollzogen, der *Ra'īs*

<sup>1</sup> Belāḍorī, *ansāb el-ašraf* (Cpler Hdschr.) fol. 389<sup>a</sup> Z. 3

<sup>2</sup> Bei Musabbilī in meinen *Beiträgen z. Gesch. Ägyptens* I, 37 Anm. 4; die Stelle, die vom Chalifen Zāhir handelt, lautet fm. (fol. 251<sup>a</sup> pu.): *وخطب ابلغ خطبة ولما طلع عم المنبر استدعى قاضى القضاة فطلع — — ثم استدعى عم ابراهيم المجلس المؤدب فطلع المنبر — — ثم استدعى تاج الدولة — — ولم يكن حاضرًا — — ثم حُلل بالبنديين المنصوبين على المنبر وخطب عم احسن خطبة الترخ*

<sup>3</sup> *Hist. des Berbères* nach Dozy *Suppl.* s. voce

<sup>4</sup> *K. el-raudatāin* I, 199; 243 apu; 249

eines Ortes mit resp. unter dem *ḥaṭīb* auf dem Mimbar Platz nimmt, eine Sitte, gegen die Theologen wie Ibn el-Ḥāǧǧ natürlich Front machen, weil sie den *šurūṭ el-ḥuṭbe* widerstreitet<sup>1</sup>.

Sehr für die Idee der Heiligkeit des Mimbar spricht auch die schon von 'Oṭmān resp. Mu'āwia bezeugte Tatsache der Bekleidung des *minbar* mit einem Stoff<sup>2</sup>. Es wird direkt der Ausdruck *كسا* gebraucht, und man fühlt sich dadurch sofort an die *Kiswe* der Ka'ba erinnert, die sicher der arabischen Heidenzeit entstammt. Das Heilige wird bekleidet, verhüllt, eine Vorstellung, die hier nur angedeutet werden kann.

Ganz etwas anderes und nicht hierhergehörig ist der Reliquienkult, der später mit dem medinensischen Mimbar getrieben wurde, wenn man durch Streicheln (*masḥ*) die Segnung (*baraka*) erlangen wollte<sup>3</sup>. Hier soll nicht die Reliquie, sondern die Idee des Mimbar behandelt werden.

Für die Vorstellung, daß Stuhl und Stab Muḥammed's gemeinsam als Symbol der Herrschaft gelten, weiß ich nur zwei Belege anzuführen. Zunächst die Bemühung verschiedener Chalifen, die beiden Insignien von Medina nach Damaskus zu bekommen<sup>4</sup>, und dann einen Vers des Farazdaq, wo neben den beiden Hölzern der Siegelring als Symbol der Chalifenwürde erscheint:

وَمَنْ وَرِثَ الْعُودَيْنِ وَالْحَاتِمَ الَّذِي لَهُ الْمُلْكُ وَالْأَرْضُ الْفَضَاءَ رَحِيمَاهَا<sup>5</sup>

„Und die geerbt haben die beiden Hölzer (d. h. Mimbar und Stab) und den Siegelring, dem das Königtum eignet und das weite Land.“

Aus dem Gesagten ergeben sich also folgende Erkenntnisse für das Wesen des Mimbar in der ersten Zeit des Islam.

1. Das *minbar* war ein erhöhter Sitz und wahrscheinlich tragbar.
2. Es entstammte der Ġāhilijja und war ursprünglich ein Richtersitz, aus dem es sich in den Anfängen des Islam — zum Teil unter Anlehnung an die altorientalische Thronvorstellung — zum Herrschersitz wandelte. Muḥammed und seine ersten Nachfolger benutzten es bei allen öffentlichen Funktionen. Es wurde erst allmählich mit der Ausbildung des Kultus zur Kanzel.
3. *Minbar* und Stab gehören eng zusammen, vielleicht schon im

<sup>1</sup> *K. el-madḥal* II, 74, 28

<sup>2</sup> Ṭab. II, 92, 4; Samhūdi 113, 7; 115, 11

<sup>3</sup> Samhūdi 113, 28 u. 114

<sup>4</sup> Ṭab. II, 92

<sup>5</sup> *Diwan de Farazdaq* ed. BOUCHER III, 154 apu.; *Lisān* IV, 315, 20; *Tāǧ* II, 437, 28

Heidentum, jedenfalls im Islam. Der Stab ist vom altarabischen *ḥaṭīb* übernommen, der auch als Richter fungierte.

### III.

Wie wird nun der Sitz des Richters resp. Herrschers zum Platz des stehenden Predigers? Diese Frage führt uns mitten hinein in das Problem der Entstehung des islamischen Kultus überhaupt.

Weitaus älter als das Zeremoniell des Freitagsgottesdienstes ist sicher das des Rituals (*ṣalāt*), dessen Fünzfzahl vielleicht unter M. noch nicht feststand, wie hier nicht untersucht werden kann. Aber jedenfalls war das *ṣalāt* das Wesentliche. Wer hierbei als Imām fungierte, war der Stellvertreter des Propheten, was sich wohl am klarsten darin ausspricht, daß die oberste Regierungsautorität in den Provinzen *على الصلاة* genannt wurde, nicht etwa *على الخطبة*. Das führt uns zur Entstehung der Predigt (*ḥuṭba*) überhaupt. Die Wurzel *ḥṭb* war schon in der Gāhilijja für Ansprachen im Gebrauch. Der *ḥaṭīb* war der Sprecher des Stammes, wie wir aus der Geschichte der *wuḥūd* zur Genüge wissen<sup>1</sup>. Nun scheint mir wichtig, daß *ḥaṭīb* ein Synonym von *nabī* ist; wenn der *nabī* sprach, nannte man das *ḥaṭaba*, so wie es sich auf irgend welche religiöse Unterweisung bezog; seine Missionsreden hießen *ḥuṭab*, sie fanden bei jeder ihm passend erscheinenden Gelegenheit statt, ohne im mindesten kultisch geregelt zu sein. Für die spätere Zeit ist jede *ḥuṭba* des Propheten, von der die Tradition weiß, eine gottesdienstliche Ansprache am Freitag. Wir müssen umgekehrt annehmen, daß sich aus den willkürlichen Ansprachen des Propheten, die, wie wir sahen, in den letzten Jahren ex cathedra erfolgten, allmählich in der Zeit der kultischen Regelung die freitägliche *ḥuṭba* entwickelte. Diese Reglementierung fällt wohl in die Omajjadenzeit und hat sich wahrscheinlich an der Praxis des schon von Muḥammed abgehaltenen Festgottesdienstes am Muṣallā zur Zeit der zwei Hauptfeste entwickelt, wie mir aus der Behandlung dieser Fragen in den Traditionswerken unzweideutig zu erhellen scheint. Unserer Aufgabe entsprechend sei

<sup>1</sup> Es sei nur hingewiesen auf B. Hišām I, 934 pu. und die Parallele bei Ibn Saʿd (WELLHAUSEN IV, 138); Jaʿqūbī II, 143, 6; 207, 14; J. HOROVITZ erinnert mich an GOLDZIEHER'S Aufsatz in WZKM VI, 97 ff.: *Der Chaṭīb bei den alten Arabern*; vgl. auch *M. St.* I, 169, bes. Anm. 4

diese Entwicklung bloß für das Mimbar untersucht. Bei ihm läßt sich nämlich genau die Zeitgrenze angeben, wann es wirklich zur Kanzel abgeblaßt ist, obwohl ihm noch, wie wir sahen, bis in späte Zeit etwas Autoritatives und Heiliges anhaftet, als dem eigentlichen Sitz des Gott selber vertretenden Herrschers.

Dieser Zeitpunkt fällt zusammen mit dem Ende der Omajjadenherrschaft. In Ägypten, über das wir ja überhaupt in jeder Hinsicht am besten orientiert sind, erhalten im Jahre 132 H. alle Provinzmoscheen ihre Mimbars<sup>1</sup>. Um dieselbe Zeit mag es auch in den anderen Teilen des Reiches der Fall gewesen sein.

Mit der Abbasidenzeit ist das Mimbar bereits Kanzel; der Endpunkt der Entwicklung also steht fest. Sehr viel schwieriger ist es aber, die allmähliche Wandlung selbst zu begreifen. 'Omar hatte, wie wir sahen, dem 'Amr die Errichtung eines Mimbar verboten. Er hatte also noch die alte Auffassung vom Mimbar; es war ihm noch der geheiligte Stuhl des Stellvertreters des Gesandten in der Residenz. Die Sache wurde aber eine ganz andere, als Medina aufhörte Residenz zu sein, d. h. unter 'Ali. Ich weiß nicht, inwieweit auf die Angaben von 'Ali's Mimbar in Kūfa<sup>2</sup> Verlaß ist. Das Mimbar Mu'āwia's in Damaskus, an dem die traurigen Reliquien des ermordeten 'Otmān aufgehängt worden sein sollen<sup>3</sup>, ist vielleicht ein Anachronismus, richtig daran ist aber sicher, daß Mu'āwia als Chalife sein Mimbar hatte, wie gar nicht bezweifelt werden kann, da er es mit nach Mekka brachte; auch Zijād hat wahrscheinlich schon eines besessen, da er sich ja als ziemlich unabhängiger Herrscher des Ostens vorkommen konnte. Aber noch immer diente es dem Herrscher. Den ersten Ansatz zu einer kanzelartigen Verwendung sehe ich in der Einführung des Mimbars in den Festgottesdienst am Muṣallā, die Mu'āwia resp. Merwān b. el-Ḥakam als seinem Statthalter zugeschrieben wird<sup>4</sup>. Die Theologen der Tradition regen sich meist darüber auf, daß er darauf saß, oder daß er die *ḥuṭbe* vor dem *ṣalāt* abhielt. Das für uns Wesentliche aber ist die Tatsache, überhaupt am Muṣallā ein Mimbar

<sup>1</sup> Taḡribirdī I, 78, 15; 351, 1; *ḥiṭat* I, 304, 4

<sup>2</sup> Ich zitiere mit GOLDZIEHER Ḥarīrī's *Durra* 133      <sup>3</sup> Ṭab. I, 3255

<sup>4</sup> Ja'qūbī II, 265; Muslim bei Qaṣṭellānī IV, 189, 1; Abū Da'ūd I, 313; Ibn el-Ḥāǧǧ, *K. el-madḥal* II, 83 apu. — Vielleicht ist auch die Erhöhung des Mimbars, die ebenfalls Mu'āwia resp. Merwān zugeschrieben wird, nichts anderes als die Verwandlung in einen Kultgegenstand. Dijārbekrī II, 76, 6; Samḥūdī 113, 11

anzutreffen; denn am Muṣallā kann es sich nur um Kult handeln, und hier hatte der Prophet keines gehabt. Die Tatsache wird als Neuerung empfunden und häufig in Parallele mit den anderen kulturellen Änderungen Mu'āwīa's, der Einführung der *maqṣūra*, der Abhaltung der *ḥuṭbe* vor dem *ṣalāt* und dem Sitzen auf dem Mimbar, zusammen aufgeführt. Diese Streitfragen entspringen alle nicht etwa einer Neuerungssucht im Kultus, sondern dem Versuch seiner erstmaligen Regelung, und hier waren es die verschiedenen Interessen und Ansichten, die auf einander platzten. Der Kampf ist sehr kompliziert und schwer durchsichtig; bald haben die Ansichten der Omajjaden, bald die der Medinenser gesiegt. Zuweilen hat es zum Kompromiß geführt; so z. B. in der gleich zu behandelnden Frage des Sitzens auf dem Mimbar.

Zwischen Mu'āwīa's Regierungsantritt und dem Sturz der Omajjaden vollzieht sich also die Wandlung des Mimbars zur Kanzel. Leider widersprechen sich die von Taḡribirdī erhaltenen Nachrichten selbst so sehr, daß ich sie nicht zu verwerten wage. Die Angabe, daß 'Abdelazīz b. Merwān ein Mimbar benutzt habe, ist historisch richtig gedacht; denn er fühlte sich dem Chalifen ebenbürtig. Dann wird von dem Statthalter Qurra b. Šarik gesagt, daß sein Mimbar das erste nach dem des Propheten gewesen sei, dann aber dieses wieder als „das neue“<sup>1</sup> bezeichnet — kurz, auf diese Nachrichten ist kein Verlaß; wahrscheinlich ist, daß unter Qurra wenigstens der Statthalter ein Mimbar im Kult benutzte.

Ein eigenartiges Licht fällt in diese dunkle Entwicklung, wenn man die Streitfrage, ob man bei der Predigt auf dem Mimbar zu sitzen oder zu stehen habe, richtig beleuchtet. Die übliche Anschauung ist die, daß die frommen ersten Chalifen bei der Predigt standen — genau wie heutzutage der *ḥaṭīb*; dann kamen die gottlosen Omajjaden mit ihren fürstlichen Prätensionen und wollten sitzen sehr zum Ärger der gottesfürchtigen Medinenser, deren Einflüsse die Wiederherstellung der alten schlichten Praxis zu danken ist. GOLDZIHNER hat sich dieser Ansicht angeschlossen; „es wäre kaum denkbar, sagt er, daß man von altersher die Verfügung getroffen habe, daß der Redner

<sup>1</sup> Natürlich *ḡadīd*, nicht *ḥadīd* zu lesen, wodurch GOLDZIHNER's Bemerkung über Kanzeln aus Erz hinfällig wird, *M. St.* II, 42; die häufig genannten Kanzeln *من طين* gehören in einen anderen Zusammenhang, Muslim bei Qasṭellānī IV, 189, 1; Sojūrī, *ta'rīḥ* 239, 4; Samḥūdī 112, 22 27

während seiner gottesdienstlichen Ansprache vor der Gemeinde in sitzender Stellung verbleibe“<sup>1</sup>. Das ist islamisch gedacht und setzt eine detaillierte Einsetzung des Kultus, keine allmähliche Entwicklung voraus. Die Omajjaden sind für die Theologen immer die gottlosen Neuerer, soweit von ihnen Nachrichten vorliegen, die mit der späteren Praxis im Widerspruch standen. In der Frage des Mimbar haben sie nun ganz gewiß mehr nach dem Vorbild des Propheten gehandelt als die Medinenser; sie faßten das Mimbar eben in seiner ursprünglichen Bedeutung als Richter-, als Herrscherstuhl, auf dem man sitzt, wenn die anderen stehen, und wollten von diesem Gebrauch nicht lassen, als man dem Mimbar eine Rolle im werdenden Kult zuerteilte. Die Richtung, welche die Predigt stehend vollzogen wissen wollte, war eine durch und durch demokratische; sie sah im Mimbar nichts anderes als eine Kanzel, einen Standort für den Prediger, der erhöht stehen muß, nicht weil er geehrt ist, sondern damit man ihn besser versteht. Die Omajjaden hatten am Kult selbst kein Interesse, nur an den Insignien ihrer fürstlichen Stellung im Kult. Darum ist die kultregelnde Tendenz wohl in den Kreisen der Medinenser zu suchen. Und bei dieser Kultregelung haben die älteren Religionen Pate gestanden<sup>2</sup>, genau so gut wie bei der Ausbildung der Qorānexegeese und der Dogmatik. Im christlichen Kult aber stand der Prediger bereits damals, während er in den ersten Jahrhunderten auch gesessen hatte.

Mochten jene kultregelnden Kreise in erster Linie sich nach dem christlichen Vorbild richten, so kam ihnen doch früh die um die gleiche Zeit allmählich Kanon werdende Tradition und die Qorānexegeese zu Hilfe. Wußte man nicht, daß der Prophet unendlich oft im Stehen Ansprachen gehalten hatte? Jede dieser Ansprachen wurde zur *ḥuṭbe*; also ist die *ḥuṭbe* stehend abzuhalten. Und dann jener berühmte Qorānvers (Sure 62, 11) *وَتَرْكُوكَ فَإِنَّكُمْ*. Das mußte natürlich, da der Prophet eine Ansprache hält, beim Freitagsgottesdienst gewesen sein — „auf dem Mimbar“, wie die Qorānkommentatoren zu dem „stehend“ hinzusetzen<sup>3</sup>. Wer konnte da noch zweifeln, wenn Gott selber es gesagt, daß Muḥammed bei der *ḥuṭbe* gestanden? Und so argumentiert tatsächlich die Tradition.

<sup>1</sup> *M. St. I. c.*

<sup>2</sup> Direkt ausgesprochen mit Beziehung auf die Kanzel wird dies z. B. in der Tradition, die SPRENGER, *Muḥammad III*, 13 Anm. anführt, und sonst

<sup>3</sup> Z. B. Baiḍāwī

Aber die Tatsache des Sitzens war doch nicht wegzuleugnen, und so war die notwendige Folge der Kompromiß. Eine Zwischenstufe dieses Kompromisses war die Übung, den Imām bei der einen *ḥuṭbe* stehen, bei der anderen sitzen zu lassen<sup>1</sup>, das Endresultat die heutige Praxis, beide *Ḥuṭben* im Stehen zu verrichten, aber vor und nach der ersten sich auf dem *Mimbar* niederzusetzen.

So haben wir an der Hand der Erklärung des zuerst aufgestellten Rudiments im heutigen Kultus einen Blick in das Werden dieses Kultus überhaupt getan. Es erübrigt uns noch, einige Worte über das zweite Rudiment, den Predigerstab, zu äußern. Er ist wahrscheinlich ein Überbleibsel des Richterstabes; dieser Richterstab ist aber zugleich der Stab des göttlichen Sprechers, des *nabī* oder *ḥaṭīb*, dessen religionsgeschichtlicher Zusammenhang im letzten Abschnitt erörtert werden soll. Muḥammed führte stets einen Stock bei sich, selbst wenn er ritt<sup>2</sup>. Die *ḥuṭbe* geschah vor der Einführung des *Mimbars* in den Freitagsgottesdienst der Provinzstädte *‘alā-l-‘aṣā*. Dieser selbe Stock ist nun wieder identisch resp. wechselt mit der Lanze *ḥarba* oder *‘anaza*, die als *sutra* beim *ṣalāt* diente. Dies gehört aber in einen ganz anderen Zusammenhang: die Einführung des *mihṛāb*, die ich an anderem Orte darzustellen hoffe<sup>3</sup>. Es soll hier nur gesagt sein, daß in dem Stab des heutigen Predigers zwei Vorstellungen in einander laufen; es ist der zum *Mimbar* gehörige Stab des Richters sowohl wie der Stab des göttlichen Sprechers. Das führt uns zum Schluß auf den religionsgeschichtlichen Sinn der ganzen *Mimbar*vorstellung, worüber noch einige Worte gesagt sein mögen, deren ausführliche Begründung hier unterbleiben muß.

#### IV.

Der primitive Mensch schafft sich den Gott nach seinem Bilde und stattet ihn mit menschlichen Attributen aus. Dann läßt er um-

<sup>1</sup> GOLDZIEHER, *M. St.* II, 43; ferner *Tagribirdī* I, 249, 3 (von *Walīd*)

<sup>2</sup> *Dijarbekrī* II, 210; *Qaṣṭellānī* bei *Ferazdaq* ed. BOUCHER III, 154 Anm. 2; ich lasse die Frage über das Wesen von *qaḍīb*, *‘aṣā miḥḍara*, *‘anaza* usw. hier absichtlich beiseite

<sup>3</sup> Ich gebe nur einige Stellen, deren ausführliche Behandlung ich mir vorbehalte: *Qaṣṭellānī* I, 402, 464 ff.; II, 219, 220; *Muslim* l. c. III, 144, 172; *Zurqānī* zum *Muwaṭṭa’* I, 282 f.; *Tirmidī* I, 68 f.; PAUL RAVAISSÉ, *Sur trois Mihrābs en bois sculpté* (M. MAF. II, 1889), p. 621 ff. usw.

gekehrt den Gott diese nun geheiligten Attribute seinem Vertreter auf Erden verleihen. So ist es mit Stuhl und Stab.

Der Stuhl ist der erhöhte Sitz. Zunächst kommt es auf das Sitzen an im Gegensatz zum Stehen. Wer sitzt, ist immer der Vornehmere, was sich ja bis in den Gesellschaftsgebrauch der Gegenwart erhalten hat. Die hier zugrunde liegende Anschauung hat IHERING, *Zweck im Recht*<sup>1</sup> ausführlich begründet. Deshalb sitzt natürlich der Gott<sup>2</sup> resp. sein Vertreter auf einem Stuhl. Der eigentliche Vertreter Gottes ist der Priesterkönig oder Prophet, dem alle Ehre und Machtvollkommenheit eignet. Aus diesem höchsten Amte spalten sich allmählich drei Formen göttlicher Vertretung ab, das Vermittleramt (Sprecher Gottes, Priester), das Richtamt und die weltliche Herrschaft. Gemeinsam ist ihnen allen die Vertretung Gottes; deshalb eignet ihnen der Stuhl Gottes. Dieser Stuhl ist als Zeichen der göttlichen Würde das Bleibende im Gegensatz zu den wechselnden Persönlichkeiten. Der König besteigt den Stuhl seiner Väter; die Päpste wechseln, aber der „Heilige Stuhl“ bleibt; für das Richtamt sagt das Wort Richterstuhl genug; die altjüdischen Richter, die römischen wie die germanischen, saßen auf Stühlen.

Der Stab oder Stock ist für den primitiven Menschen der Ausdruck der Überlegenheit gegenüber dem Stocklosen<sup>3</sup>. Wer einen Stock hat, kann damit schlagen, dann strafen. So wird er zum Symbol der Macht in der Hand des Gottes oder seiner drei irdischen Vertreter. Beim König behält er am längsten seinen ursprünglichen Sinn. Das von Zeus den Atriden verliehene σκήπτρον dient noch zum Schlagen<sup>4</sup>. Später geht dann häufig der Stab in das Schwert über<sup>5</sup>; auch die Lanze spielt hier hinein.

Beim Vermittler tritt eine beachtenswerte Spaltung ein, je nachdem er Gottes Willen den Menschen vermittelt (Sprecher Gottes) oder durch magischen Akt den Willen der Menschen dem Gotte aufzwingt

<sup>1</sup> 2. Aufl. I, 646f.; ich verdanke diesen Hinweis meinem Freund G. A. GERHARD

<sup>2</sup> *Dū-l'arš el'azīm*

<sup>3</sup> Ich spreche hier nicht von dem Stab, der sich aus dem Zweig als dem Symbol der Fruchtbarkeit entwickelt. Hier liegt eine ganz andere Gedankenentwicklung vor

<sup>4</sup> *Ilias* II, 199, 265ff.

<sup>5</sup> Sprachlich hat sich das z. B. im Arabischen erhalten, wenn man sagt *عصا بالسيف* (*Tūg* X, 244; *Belādorī-Glossar* s. v. *عصا*); historisch sehen wir z. B. das Schwert als Symbol der Exekutive in der Hand des Obersten der Leibwache. Bei der Absetzung wird es niedergelegt, *Sojūfi, ta'rīh* 241, 8

(Priester). Der Sprecher Gottes, als *vates*, Rhapsode, *šā'ir*, *ḥaṭīb* oder *nabī*, führt den Stab, der dann, im Sinn allmählich verblaßt und abgeschliffen, zum Stab des Sängers und Predigers wird. Hierher gehört natürlich auch der Stab des Götterboten als des Vermittlers einer göttlichen Nachricht, nur in anderer Form als der *nabī*.

Eine ganz andere Entwicklung nimmt der Stab des Priesters. Ursprünglich soll der kultische Akt den Gott zwingen, den Willen des Menschen zu erfüllen. So wird der Stab des Priesters zum Zauberstab. Der übrigens ja auch aus dem Paradies stammende Stab Mose<sup>1</sup> ist so gut ein Zauberstab wie der *qaḍīb* resp. *ʿaṣā* des Propheten Muḥammed; dieser schlägt zwar kein Wasser aus dem Felsen, aber er bewegt die steinernen Götzen<sup>2</sup>. Auf einen noch heute lebenden Überrest des alten Zauberstabes macht mich A. DIETERICH aufmerksam: es ist der Sünden vergebende Stab des römischen Großpoenitentiaris, der auf einem Stuhl sitzend durch Berührung mit dem Stab Absolution erteilt.

Dieser Stab ist aber zugleich der des Richters, wie ja überhaupt die verschiedenen Ämter in einander übergehen; so kann der Stab mehrerlei Bedeutung besitzen, natürlich immer unter Wahrung der Grundidee. Der Stab des Richters drückt auch noch sehr deutlich das Recht zu strafen aus, wie ja auch im kanonischen Recht der Stab im Gegensatz zum Ring die Jurisdiktion bedeutet. Der Stab des Richters wird dann für alle, welche unter diesem Stabe oder Stocke stehen, zum Symbol der Rechtsgemeinschaft. Das Stabbrechen vor der Hinrichtung und in anderen Fällen ist nach neuesten Untersuchungen<sup>3</sup> eben die Lösung der Rechtsgemeinschaft. Nun ist noch nie darauf hingewiesen worden, daß auch der Orient den Stock als Symbol der Rechtsgemeinschaft auffaßt, wie mir im speziellen Zusammenhang dieser Abhandlung von Wichtigkeit scheint. Es gibt eine alte Ḥadīṭstelle, in der von den Ḥawārīg gesagt wird: *قد شققوا عصا المسلمين* „sie haben gespalten den Stock der Muslime“, d. h.

<sup>1</sup> Vgl. die Ausbildung der biblischen Erzählung in *The book of the bee* ed. BUDGE (*Anecd. Oxon.*, Sem. Ser. I, 2) p. 50 (syr. Text p. 50), worauf mich C. BEZOLD aufmerksam macht

<sup>2</sup> B. Hišām I, 825, 2; dieser *qaḍīb* hat den Eigennamen *el-mamšūq*, Ja'qūbī II, 97

<sup>3</sup> E. v. MOELLER, *Die Rechtssitte des Stabbrechens* in *Ztschr. Savigny-Stift.* 21 (1900), S. 27—115; ich verdanke den Hinweis auf diese gründliche und wertvolle Arbeit LEOPOLD PERELS; in den wenigen Fällen, in denen die Erklärung nicht stimmt, bedeutet der Stock eben etwas ganz anderes; vgl. oben S. 349, Anm. 3

sich von ihnen und ihrer Rechts- resp. Religionsgemeinschaft getrennt<sup>1</sup>. Wir sehen auch hier wieder, wie den Arabern dieselben primitiven Vorstellungen eignen, die wir anderswo nachweisen können, und dürfen deshalb wohl auch in Fällen, wo die Belege fehlen, analoge Entwicklung als wahrscheinlich annehmen.

Die Zusammengehörigkeit von Stuhl und Stab endlich liegt in Thron und Szepter natürlich am deutlichsten vor. Aber auch für das Richteramt ist der Usus weitverbreitet. Die größte Fülle von Beispielen ergibt das deutsche Rechtsleben<sup>2</sup>, aber auch die *sella curulis* und die *fascēs* zeigen dieselbe Grundidee in etwas abgeänderter Form<sup>3</sup>.

Wenn man diese leicht zu vermehrenden Parallelen im Zusammenhang überblickt, gewinnt auch die Geschichte des *Mimbar*, wie ich sie entwickelt, eine wichtige weitere Bestätigung. Sitzen und Stab des Predigers sind eben Rudimente der alten Vorstellung vom Richterstuhl. Die islamische Kanzel ist also aus dem Richterstuhl entstanden.

Als interessante Parallele sei zum Schluß auf die Geschichte der christlichen Kanzel verwiesen. Die christliche Kanzel zweigt sich ja auch erst mit den wachsenden Kultbedürfnissen vom Bischofsstuhl ab; dieser Bischofsstuhl stand nun in der christlichen Basilika in der Apsis, wie mir A. DIETERICH mitteilt, eben an der Stelle, wo in der heidnischen Basilika der Richterstuhl gestanden hatte. So ist also in letzter Instanz auch die christliche Kanzel aus dem Richterstuhl erwachsen, nur daß im Christentum Stuhl und Kanzel neben einander erhalten blieben, während im Islam der Richterstuhl in die Kanzel überging.

<sup>1</sup> *Tāǧ* X, 244 pu; *Lisān* XIX, 296 *العصا جماعة الاسلام وشق العصا مخالفة* وانشقت العصا اي وقع الخلاف oder جماعة الاسلام.

<sup>2</sup> J. GRIMM, *Deutsche Rechtsaltertümer* II 4, 371 ff.; 374 ff. „Des stabs konnte ein richter nicht entrathen.“ „Der richter *muss sitzen*; sein *aufstehen* hindert den fortgang der verhandlung.“ Vgl. *ib.* I, 186

<sup>3</sup> TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht* I 3, 373 ff.; 397 ff.





Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Giessen

# Eduard Reuss' Briefwechsel

mit seinem Schüler und Freunde

## Karl Heinrich Graf

Zur Hundertjahrfeier seiner Geburt herausgegeben von

**K. Budde und H. J. Holtzmann**

1904. XI u. 661 Seiten. Gr. 8°. Geh. M. 12.—; geb. M. 14.50

Prof. Goldziher schrieb im LIX. Bande der ZDMG S. 180 ff.:

Es hat der Literatur vielwertigen Gewinn gebracht, daß die Herausgeber dieses Briefwechsels die Vorhersagung Ed. Reuß': „Da unsere Briefe nach unserem Tode jedenfalls nicht gedruckt werden“ (S. 460) durch ihre pietätvolle Tat widerlegt haben. Der in dem vortrefflich ausgestatteten und mit ausgezeichnetem Geschmack angeordneten Bande für die Nachwelt erhaltene Gedankenaustausch zweier geistig vornehmer Männer, die trotz der verschiedenen Weise, in der sie in ihr Inneres und in die Außenwelt blickten, durch rührende Freundschaft und Achtung miteinander verbunden waren, ist aus den verschiedensten Gesichtspunkten als Bereicherung der Literatur der Denkwürdigkeiten anerkannt worden . . . . . Insbesondere ist ihre hohe Bedeutung als lebendiges Zeugnis für die kirchliche Zeitgeschichte Deutschlands und des zur Zeit des Briefwechsels noch französischen Elsaß, sowie im Zusammenhang damit für die Verhältnisse des theologischen Hochschulwesens in Deutschland, Frankreich und der Schweiz von berufenen Seiten beleuchtet worden. Auch der große Wert, der diesen vertraulichen Bekenntnissen als unmittelbaren Bekundungen der politischen und nationalen Stimmung der geistig erlesenen Kreise im Elsaß innewohnt, ist in ergiebiger Weise hervorgetreten. Es genüge, auf den trefflichen Artikel von Kautzsch in der Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung vom 10. Januar (1905 No. 7) zu verweisen . . . Wie die beiden Freunde einander von Brief zu Brief ausführliche Rechenschaft über ihre vielseitigen wissenschaftlichen Vorsätze geben und darüber, was sie von denselben fortschreitend ausführen, so gewährt uns dieser Briefwechsel einen intimen Einblick auch in den Umfang und Gang ihrer Tätigkeit auf dem Gebiete der diese Zeitschrift interessierenden Literaturen. Wir sind hier zunächst Zeugen des allerersten Aufleuchtens jener methodischen Gedanken in der alttestamentlichen Literatur- und Religionsgeschichte, die, durch die beiden Freunde begründet, nach einigem Widerstand zu der führenden Stellung in der biblischen Wissenschaft durchgedrungen sind, die sie nun innehaben . . . Aber außer den biblischen Studien begleiten wir in diesem Briefwechsel die Bestrebungen und Leistungen der beiden Freunde auch auf den Gebieten der speziellen orientalistischen Studien. [Folgt eine besonders eingehende Behandlung der einschlägigen Abschnitte.] . . . So müssen denn auch die Orientalisten den Herausgebern dankbar sein für den Einblick, den diese in so mannigfachen Beziehungen interessanten Denkwürdigkeiten ermöglichen, nicht nur in die orientalistische Werkstatt der beiden Gelehrten, sondern auch in die Verhältnisse, die uns das wissenschaftliche Leben der Zeit, die diese Dokumente umspannen, besser verstehen lassen. Die beiden Herausgeber haben den Briefwechsel durch die würdige Einleitung, durch gewissenhafte Textbehandlung und Anfügung eines ausgiebigen Namenverzeichnisses (Budde), sowie durch die Zugabe einer biographischen Orientierung und interessante Erläuterungen persönlicher, sachlicher und literarischer Andeutungen in den Briefen (Holtzmann S. 627—653) den Lesern, die das Buch wohl in den weitesten Kreisen finden wird, nutzbar gemacht.



Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Giessen

## Ibrāhim ibn Muḥammad al-Baihaqi Kitāb al-Maḥāsin val-Masāvi

Herausgegeben von

**Friedrich Schwally**

Mit Unterstützung der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften

1902

XVI u. 647 Seiten. Gr.-Lex.-8°

M. 36.—

Dieser Ausgabe liegen zwei Handschriften zugrunde:

- 1) der fragmentarische, aber sehr alte und gute Codex der Leidener Universitätsbibliothek (cod. 2071 = Amīn 348),
  - 2) der viel jüngere, aber vollständige Codex der Bibliothek der „Asiatic Society of Bengal“.
- Beide Handschriften ergänzen sich auf das wertvollste.

Der Verfasser lebte unter dem Khalifen Muqtadir (a. D. 908—932). Sein Werk enthält zahlreiche historische Fragmente, die nur hier erhalten sind, und ist besonders reich an kulturhistorischem Material, das in den großen geschichtlichen Werken der Araber gewöhnlich ignoriert wird. Als ältester Repräsentant der sogenannten Maḥāsin-Literatur ist dieses Buch für die Geschichte dieser besonderen Gattung der Adab-Literatur von eminenter Bedeutung.

## Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem

nebst

Texten und Wörterverzeichnis

Dargestellt von

**Max Löhr**

1905

VIII u. 144 Seiten. Gr. 8°

M. 4.80

In dem Vulgärarabischen Palästinas lassen sich deutlich nach den verschiedenen Landesteilen dialektische Unterschiede beobachten. Bisher sind vorwiegend die nördlichen Dialekte behandelt, in den Arbeiten von HARTMANN, SEYDEL, CHRISTIE u. a. Hier wird *zum ersten Male* ein Dialekt grammatisch dargestellt, der im südlichen Teile Palästinas, in Jerusalem und Umgegend gesprochen wird. Dabei ist auf den Unterschied zwischen städtischer und fellachischer Ausdrucksweise gebührend Rücksicht genommen.

Bei der Auswahl der Wort- und Satzbeispiele hat der Verf. auf die *praktische Verwendbarkeit* des Buches Bedacht genommen. Die angeführten Sätze sind sämtlich *dem täglichen Leben entlehnt*.

Das Buch enthält neben dem grammatischen Teil eine Anzahl der Poesie und Prosa angehörender Literatur-Produkte: volkstümliche Erzählungen, Liebes-, Gefängnis-, Klagelieder, endlich Sprichwörter und vulgäre Redensarten. Den Schluß bildet ein *reichhaltiges Wörterverzeichnis*, das *speziell die in Jerusalem üblichen Wörter* und ihre dort gebräuchlichen Bedeutungen wiedergibt. Ein Vergleich z. B. mit Hartmanns Sprachführer läßt in dieser Hinsicht interessante Abweichungen zutage treten.

# Das Johannesbuch der Mandäer

von

Mark Lidzbarski

Mit Unterstützung der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften

Erster Teil: Text

1905

2 Bll. u. 291 Seiten. Gr.-Lex.-8°

M. 14.—

Die ältesten Werke der mandäischen Literatur sind der *Ginza* (Schatz, Thesaurus), das *Draša dh Fahja* (Johannesbuch) und das *Qolasta* (Auslese). Von diesen drei Werken waren bis jetzt nur der *Thesaurus* und das *Qolasta* veröffentlicht. Im *Thesaurus* hat ein unbekannter Redaktor alle Schriften und Traktate vereinigt, die ihm bedeutsam genug schienen, um ihrem Untergange vorzubeugen, und wie das Buch der eigentliche Kanon der Mandagläubigen ist, so ist es bei seinem reichen Inhalt auch für uns die Hauptquelle für die Kenntnis der babylonischen Gnosis. Das *Qolasta* hingegen ist mehr dem praktischen Kultus gewidmet: es enthält Gebete und Gebrauchsanweisungen für die Taufe und die Bestattung. Im „Johannesbuch der Mandäer“ wird das dritte Werk mitgeteilt. Wie der „Schatz“ ist auch das Johannesbuch kein einheitliches Werk, sondern aus verschiedenen Schriften zusammengesetzt. Auch in ihnen werden fast alle den Mandäer interessierenden Fragen erörtert, aber im Gegensatz zur steifen Didaktik des *Thesaurus* geschieht es hier in mehr volkstümlicher und unterhaltender Form. Die Belehrungen sind in Gespräche, Erzählungen oder Parabeln (der gute Hirte, der Seelenfischer) eingekleidet, deren Sprache oft von einer packenden, reizvollen Intimität ist. Leider sind die einzelnen Partien vielfach fragmentarisch, abgerissen und entstellt, und sie waren es wohl schon zur Zeit, als sie zum jetzigen *Sidra* vereinigt wurden. Ein großer Teil des Buches beschäftigt sich mit Johannes dem Täufer, seinen Eltern, seiner Geburt, seinem Auftreten unter den Juden, seinen Erlebnissen und Leiden, seinen Lehren, seinen Ermahnungen und Voraussagungen. Auch dieser Teil besteht nur aus Bruchstücken, er bietet aber noch immer die ausführlichste, freilich durchaus apokryphe Erzählung vom Johannes der Mandäer. Er ist auch die literarische Grundlage zum Berichte, den Siouffi nach den Mitteilungen eines Mandäers aufgezeichnet hat.

Dem Textteile wird ein zweiter Teil folgen, der die Übersetzung, einen ausführlichen Kommentar und Paralleltex te bringen wird.



# Ephemeris für semitische Epigraphik

von

Mark Lidzbarski

Erster Band. Mit 49 Abbildungen. 1900—1902

Preis: 15 Mark (auch in 3 in sich abgeschlossenen Heften zu je 5 M.)

**1. Heft:** Eine Nachprüfung der Mesainschrift. — Altsemitische Inschriften auf Siegeln und Gewichten des Ashmolean Museum zu Oxford. — Zu Sidonia 4. — Eine Weihinschrift aus Karthago. — Eine punische *tabella devotionis*. — Neue punische Eigennamen. — Inschriften aus Constantine. — Eine dreisprachige Inschrift aus Tunisien. — Neupunische Inschriften aus Maktar. — Zur Siloahinschrift. — Kleinere hebräische Inschriften. — Aramäische Inschriften aus Kappadocien. I. — Palmyrenische Inschriften. — Der *Qassisa di दौरا* und die Tracht der Palmyrener. — Mandäische Zaubertexte. — Miscellen. עברסך. Zu den semitischen Zahlzeichen.

**2. Heft:** Der Ursprung der nord- und südsemitischen Schrift. — Über einige Siegel mit semitischen Inschriften. — Philokles und Tabnit. — Eine phönizische Inschrift aus Memphis. — Karthagische Altertümer in Kiel. — Punische Grabinschriften. — Punische Talismane. — Hebräische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Griechische Inschriften aus Syrien. — Südarabische Inschriften. — Archäologische Arbeiten und Funde. — Miscellen. Kephîr im AT. Zur Bauinschrift des Bar-Rkb. Eine aramäische Inschrift aus Babylon. Zu Vog 155. Zu den semitischen Zahlzeichen. *Répertoire d'épigraphie sémitique*.

**3. Heft:** Balsamem. — Der Ursprung des Alphabetes. — Semitische Legenden auf Siegeln und Gewichten. — Phönizische Inschriften. — Punische Inschriften. — Hebräische Inschriften. — Aramäische Inschriften aus Kappadocien. II. — Nabatäische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Nachträge. — Wortregister: A. Nordsemitisch. 1. Kananäisch. 2. Aramäisch. B. Südsemitisch. C. Griechisch und Lateinisch. — Sachregister.

## Zweiter Band.

**1. Heft:** Semitische Kosenamen. — Altnordarabisches. — Phönizische Inschriften. — Punische Inschriften. — Neupunische Inschriften. — Hebräische Inschriften. — Nabatäische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Griechische und lateinische Inschriften. — Südarabische Inschriften. — Archäologische Arbeiten und Funde. — Miscellen. Der Ursprung von  $\Phi\chi\Psi$ . Das Alphabet und die Hieroglyphen. Balsamem. Bemerkungen Nöldekes.

Mit einer Schrifttafel und sechs Abbildungen im Text. 1903. 5 Mark.

**2. Heft:** Die Namen der Alphabetbuchstaben. — Über einige Siegel und Gewichte mit semitischen Legenden. — Zur Mesainschrift. — Phönizische Inschriften. — Punische und neupunische Inschriften. — Hebräische Inschriften. — Aramäische Texte auf Stein, Ton und Papyrus. — Nabatäische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. (Fortsetzung in Heft 3.)

Mit 26 Abbildungen. 1906. ca. 6.50 Mark.

Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Giessen

# Die Religion Babyloniens und Assyriens

von

Morris Jastrow, jr.

Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung

Geheftet M. 10.—

Erster Band

In Halbzf. geb. M. 13.—

XI u. 552 Seiten. Gr. 8°

Das ganze Werk wird in zwei ungefähr gleich starken Bänden oder in etwa 13 Lieferungen von zusammen 65 Bogen zum Preise von je M. 1.50 vollendet sein. Vom zweiten Bande liegen bereits die beiden ersten Lieferungen, die achte und neunte des Ganzen, vor, während die zehnte und elfte noch in diesem Jahr erscheinen werden, so daß der Abschluß um die Mitte des nächsten Jahres zu erwarten ist.

Ein ganz besonderes Verdienst gedenken sich Verfasser und Verleger dann noch durch die Lieferung eines Bilderatlas zu erwerben, der sich eng an das Werk anschließen und zu mäßigen Preise käuflich sein soll.

## Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

herausgegeben von

Albrecht Dieterich und Richard Wünsch

in Heidelberg

in Gießen

- I. Band: **Hepding**, Hugo, Dr. phil., Hilfsbibliothekar bei Großh. Universitätsbibliothek in Gießen, **Attis, seine Mythen und sein Kult.** (4 Bll. u. 224 S.) 1903 M. 5.—
- II. Band 1. Heft: **Greßmann**, Hugo, Lic. Dr., Priv.-Doz. der Theologie an der Universität Kiel, **Musik und Musikinstrumente im Alten Testament.** (1 Bl. u. 32 S.) 1903 M. —.75
- II. Band 2. Heft: **Ruhl**, Ludwig, Dr. phil., Lehramtsassessor in Bensheim, **De mortuorum iudicio.** (2 Bll. u. 73 S.) 1903 M. 1.80
- II. Band 3. Heft: **Fahz**, Ludwig, Dr. phil., Rektor in Hungen, **De Romanorum poetarum doctrina magica quaestiones selectae.** (2 Bll. u. 64 S.) 1904 M. 1.60
- II. Band 4. Heft: **Blecher**, Georg, Dr. phil., Lehramtsakzessist in Darmstadt, **De extispicio capita tria.** Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. (82 S. mit Titelbild, 2 Abb. im Text und 3 Tafeln) 1905 M. 2.80
- III. Band 1. Heft: **Thulin**, Carl, Dr. phil., Dozent an der Hochschule zu Gothenburg, **Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza.** (Unter der Presse.)
- III. Band 2. Heft: **Gundel**, W., Dr. phil., Lehramtsakzessist in Gießen, **De stellarum appellatione et religione Romana.** (Unter der Presse.)

1906 ist die

# Zeitschrift

für die

## alttestamentliche Wissenschaft

herausgegeben von

**Bernhard Stade**

in das zweite Vierteljahrhundert ihres Bestehens eingetreten. Wie sie bisher allen wissenschaftlichen Arbeitern auf dem Felde des A. T. unentbehrlich gewesen ist und mit den Jahren auch stetig an Abonnenten zugenommen hat, so hofft sie auch künftig zu Nutz und Frommen der Wissenschaft und der eigenen Leser mancher bedeutsamen Abhandlung ihre Spalten öffnen zu können.

An den ersten 25 Jahrgängen haben mitgearbeitet (die Ziffer nennt die Anzahl der Beiträge):

Abbott, T. K. . . . 1	Droste, O. . . . 1	Kamenetzky, A. S. 1	Mosapp, H. . . . 1	Schulthess, F. . . . 2
Adler, S. . . . . 2	Eckardt, R. . . . 1	Kaminka, A. . . . 1	Moulton, W. J. . 2	Schuurmans Stek-
Albrecht, K. . . . 6	Eppenstein, S. . . 1	Kamphausen, A. . 2	Müller, A. . . . . 1	hoven, J. Z. . . . 1
Algyogyi-Hirsch, H. 1	Erman, A. . . . . 1	Kaufmann, D. . . . 1	Müller, W. Max . 2	Schwally, F. . . . 24
Altschüller, M. A. 1	Fraenkel, S. . . . 4	Kautzsch, E. . . . 4	Nestle, E. . . . . 86	Seybold, C. F. . . 1
Arnold, W. R. . . . 1	Frankenberg, W. . 2	Kerber, G. . . . . 2	Nöldeke, Th. . . . 7	Seyring, F. . . . . 1
Bacher, W. . . . . 24	Fries, S. A. . . . . 1	Kittel, R. . . . . 2	Nowack, W. . . . . 1	Siegfried, C. . . . 3
Baethgen, F. . . . 5	Fripp, E. I. . . . . 3	Klopfer, R. . . . . 1	Oefele, F. . . . . 1	Silberstein, S. . . 2
Baumann, E. . . . 7	Fromer, J. . . . . 1	Klostermann, E. . 6	Ortenberg, E. v. . 1	Smend, R. . . . . 7
Beer, E. . . . . 1	Fuchs, H. . . . . 1	König, Ed. . . . . 6	Peiser, F. E. . . . 9	Speer, J. . . . . 1
Beer, G. . . . . 7	Gall, A. Frh. v. . . 9	Kraetzschmar, R. . 1	Peritz, M. . . . . 1	Stade, B. . . . . 57
Behnke, H. . . . . 1	Gaster, M. . . . . 1	Krauß, S. . . . . 4	Perles, F. E. . . . 4	Staerk, W. . . . . 2
Bender, A. . . . . 1	Giesebrecht, F. . . 4	Krenkel, M. . . . . 2	Pick, B. . . . . 3	Steindorff, G. . . 1
Benzinger, J. . . . 1	Goldziher, I. . . . 2	Lambert, M. . . . . 1	Pinkuss, H. . . . . 2	Steininger, P. . . 2
Bickell, G. . . . . 2	Goettsberger, J. . 1	Leander, P. . . . . 1	Poznański, S. . . . 4	Stockmayer, Th. . 1
Böhme, W. . . . . 5	Grill, J. . . . . 3	Ley, J. . . . . 7	Praetorius, F. . . . 6	Taylor, J. . . . . 1
Boehmer, J. . . . . 1	Gruppe, O. . . . . 1	Lidzbarski, M. . . . 1	Preuschen, E. . . . 5	Techen, L. . . . . 2
Bonk, H. . . . . 1	Gunkel, H. . . . . 1	Liebmann, E. . . . 5	Rahlf's, A. . . . . 1	Torrey, Ch. . . . . 1
Bousset, W. . . . . 1	Haacke, K. . . . . 1	Löhr, M. . . . . 8	Reckendorf, S. . . 2	Valeton, J. J. P., jr. 3
Brockelmann, C. . 2	Hackmann, H. . . . 1	Ludwig, K. . . . . 1	Riedel, W. . . . . 8	Vollers, K. . . . . 2
Bruston, C. . . . . 4	Harkavy, A. . . . . 2	Luther, B. . . . . 1	Riehm, E. . . . . 1	Volz, P. . . . . 1
Büchler, A. . . . . 7	Herner, S. . . . . 1	Margolis, M. L. . . 5	Rießler, P. . . . . 1	Weinel, H. . . . . 1
Budde, K. . . . . 20	Herz, N. . . . . 1	Marmorstein, A. . . 2	Rosenberg, H. . . . 1	Weissmann, A. S. 1
Buhl, Fr. . . . . 2	Hochfeld, S. . . . . 1	Marquart, J. . . . . 1	Rosenthal, L. A. . 6	Wickes, W. . . . . 1
Castelli, D. . . . . 1	Höffmann, G. . . . 6	Maschkowski, F. . . 1	Rosenwasser, E. . . 4	Wiegand, A. . . . . 1
Chajes, H. P. . . . 3	Hollenberg, J. . . . 1	Matthes, J. C. . . . 13	Ryssel, V. . . . . 1	Wilboer, G. . . . . 5
Cheyne, T. K. . . . 11	Holzinger, H. . . . 3	Meinhold, J. . . . . 4	Schill, S. . . . . 3	Winter, G. . . . . 1
Cornill, C. H. . . . 7	Horn, P. . . . . 1	Meißner, B. . . . . 2	Schlatter, A. . . . 1	Wolff, M. . . . . 2
Couard, L. . . . . 2	Houtsma, M. Th. . 2	Meyer, Ed. . . . . 7	Schmidt, G. . . . . 2	Wünsche, A. . . . 1
Dalman, G. . . . . 1	Jacob, B. . . . . 21	Mez, A. . . . . 1	Schmidt, H. . . . . 1	Wurster, P. . . . . 1
Delitzsch, Frz. . . 3	Jastrow, M. . . . . 2	Mittwoch, E. . . . . 1	Schmoller, A. . . . 1	Zeydner, H. . . . . 1
Derenbourg, J. . . 7	Jastrow, Morris, jr. 3	Molsdorf, W. . . . 1	Schreiner, M. . . . 1	Zillessen, A. . . . 8
Dietrich, G. . . . . 2	Kahle, P. . . . . 1	Moore, G. F. . . . . 2	Schulte, Adalb. . . 1	Zimmern, H. . . . . 1

Preis des Jahrgangs von 2 Heften zu je 12—13 Bogen 10 Mark.

Der Verlag besitzt von der vollständigen Reihe der ersten 25 Jahrgänge noch *einige wenige* Exemplare und bittet deshalb etwaige Interessenten, sich *bald* an ihn zu wenden; er wäre gegebenen Falles auch zum *Austausch älterer Jahrgänge* bereit und sieht gefälligen Anträgen entgegen.

## Die Beihefte

### zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

sind aus dem Bedürfnis hervorgegangen, solche Arbeiten nicht von der Veröffentlichung auszuschließen, bei denen es sowohl untunlich erschien, sie ihres Umfangs wegen in einem Hefte der „Zeitschrift“ unterzubringen, wie auch ihren Abschluß über Gebühr hinauszuschieben.

Bis jetzt sind erschienen:

- I. **Frankenberg**, Wilhelm, Lic. theol. [Pfarrer in Louisendorf], **Die Datierung der Psalmen Salomos**. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte. (IV u. 97 S.) 1896 M. 3.20
- II. **Torrey**, Charles C., Dr., Instructor in the Semitic Languages at Andover Theological Seminary [jetzt New Haven], **The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemia**. (3 Bll. u. 65 S.) 1896 M. 2.40
- III. **Gall**, August Frhr. von, Lic. [Dr.], Oberlehrer an dem Realgymnasium und an der Realschule in Mainz, **Altisraelitische Kultstätten**. (VIII u. 156 S.) 1898 M. 5.—
- IV. **Löhr**, Max, D. Dr., a. o. Prof. der Theologie an der Universität Breslau, **Untersuchungen zum Buch Amos**. (4 Bll. u. 67 S.) 1901 M. 2.50
- V. **Diettrich**, Gustav, Lic. Dr., Pfarrer der deutschen evangel. Gemeinde in Sydenham-London [jetzt Berlin], **Eine jakobitische Einleitung in den Psalter** in Verbindung mit zwei Homilien aus dem großen Psalmenkommentar des Daniel von Šalah, zum ersten Male herausgegeben, übersetzt und bearbeitet. (XLVII u. 167 S.) 1901 M. 6.50
- VI. **Diettrich**, Gustav, Lic. Dr., Pastor an der Heilandskirche in Berlin, früher in London, **Isó'dádh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes**, an seinen Kommentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9—14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht. (LXVII u. 163 S.) 1902 M. 7.50
- VII. **Baumann**, Eberhard, Lic. theol., Pastor in Ploen, **Der Aufbau der Amosreden**. (X u. 69 S.) 1903 M. 2.40
- VIII. **Diettrich**, Gustav, Lic. Dr., Pastor an der Heilandskirche in Berlin, **Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia**. (XXXII u. 223 S.) 1905 M. 10.—
- IX. **Brederek**, Emil, Pastor in Breklum, **Konkordanz zum Targum Onkelos**. (XI u. 195 S.) 1906 M. 6.50

### Das Generalregister zu Band I—XXV der ZAW

befindet sich in Bearbeitung. Der Verlag sowie jede Buchhandlung nehmen gern schon jetzt Vorausbestellungen darauf entgegen.

# Zeitschrift

für die

## neutestamentliche Wissenschaft

### und die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

**Erwin Preuschen**

Die Zeitschrift steht im 7. Jahrgange. Sie will ein Sammelpunkt sein für alle Arbeiten, deren Zweck es ist, irgendwie zur Erkenntnis der Entstehung des Christentums und seiner ältesten Geschichte beizutragen. Sie beschränkt sich daher nicht auf das Gebiet, das in dem herkömmlichen Unterricht als das Fach des Neuen Testaments bezeichnet zu werden pflegt, sondern berücksichtigt ebenso die allgemeine Religionsgeschichte, sofern sie die Erscheinungen auf dem Boden des Urchristentums zu erklären geeignet ist, wie die Kirchen- und Literaturgeschichte der ältesten Zeit (bis etwa 325). Denn es scheint, daß eine wirklich fruchtbare Förderung der Probleme, die das Neue Testament und die Entstehung des Christentums bieten, nur von einer umfassenden Betrachtungsweise erwartet werden kann.

Die Zeitschrift erscheint in vier Heften in der Stärke von je 6 Bogen, die im Februar, Mai, August und November ausgegeben werden; der Preis beträgt 10 Mark für den Jahrgang. Einzelne Hefte sind nicht käuflich. Die Jahrgänge I—VI können zum Preise von je 10 Mark nachbezogen werden.

Probehefte mit dem Inhaltsverzeichnis der ersten 5 Jahrgänge stehen kostenfrei zur Verfügung.

An den ersten 6 Jahrgängen haben mitgearbeitet (die Ziffer nennt die Anzahl der Beiträge):

Achelis, H. . . . . 3	Dieterich, A. . . . . 2	Hoffmann, G. . . . . 1	Linder, G. . . . . 1	Ter-Minassiantz, E. . . . . 1
Andersen, A. . . . . 2	Di Pauli, A. Frhr. . . . . 1	Hollmann, G. . . . . 1	Merkel, J. . . . . 1	Usener, H. . . . . 2
Bacher, W. . . . . 2	Dobschütz, E. v. . . . . 1	Holtzmann, H. J. . . . . 2	Mommsen, Th. . . . . 3	Vischer, E. . . . . 2
Bacon, B. W. . . . . 2	Drews, P. . . . . 1	Holtzmann, O. . . . . 6	Nestle, E. . . . . 41	Vollmer, H. . . . . 1
Bousset, W. . . . . 6	Ernst, W. . . . . 1	Hoss, K. . . . . 1	Paton, W. R. . . . . 1	Völter, D. . . . . 2
Box, G. H. . . . . 1	Fiebig, P. . . . . 1	Jannaris, A. N. . . . . 1	Preuschen, E. . . . . 18	Wagner, R. . . . . 1
Bruston, C. . . . . 1	Förster, M. . . . . 1	Kabisch, R. . . . . 1	Rauch, Ch. . . . . 1	Wagner, W. . . . . 1
Bugge, Chr. A. . . . . 1	Fraenkel, S. . . . . 1	Kattenbusch, F. . . . . 1	Reitzenstein, R. . . . . 1	Waitz, H. . . . . 2
Butler, E. C. . . . . 1	Franko, I. . . . . 2	Klein, G. . . . . 7	Rodenbusch, E. . . . . 1	Weinel, H. . . . . 2
Chapman, J. . . . . 1	Fries, S. A. . . . . 3	Klostermann, E. . . . . 1	Schjött, P. O. . . . . 1	Wendland, P. . . . . 2
Clemen, C. . . . . 3	Furrer, K. . . . . 1	Knopf, R. . . . . 2	Schürer, E. . . . . 2	Wendling, E. . . . . 1
Conrat, M. . . . . 1	Gebhardt, H. . . . . 1	Köstlin, H. A. . . . . 1	Schwartz, E. . . . . 2	Wernle, P. . . . . 1
Conybeare, F. C. . . . . 6	Goetz, K. G. . . . . 1	Kreyenbühl, J. . . . . 1	Soltau, W. . . . . 3	Wiesen, G. . . . . 1
Corssen, P. . . . . 14	Greßmann, H. . . . . 2	Krüger, G. . . . . 3	Spitta, F. . . . . 1	Wilamowitz, U. v. . . . . 1
Cramer, J. A. . . . . 4	Harnack, A. . . . . 6	Leipoldt, J. . . . . 2	Steffen, M. . . . . 2	Willrich, H. . . . . 1
Deißmann, A. . . . . 2	Hauschildt, H. . . . . 1	Liechtenhan, R. . . . . 2	Strack, M. L. . . . . 1	Winterfeld, P. v. . . . . 1
Denk, J. . . . . 1	Hennecke, E. . . . . 1	Lincke, K. . . . . 1	Sulzbach, A. . . . . 1	Wrede, W. . . . . 6



Inhaltsverzeichnis der „Orientalischen Studien“ (Fortsetzung).

	Seite
Friedlaender, Israel (New York) – Zur Komposition von Ibn Ḥazm's Milal wa'n-Nihal . . . . .	267
Gardthausen, V. (Leipzig) – Die Parther in griechisch-römischen Inschriften . . . . .	839
Gaster, M. (London) – Massoretisches im Samaritanischen . . . . .	513
Geyer, R. (Wien) – Die Katze auf dem Kamel. Ein Beitrag zur altarabischen Phraseologie . . . . .	57
Giese, Friedrich (Greifswald) – Die Volksszenen aus Hüsēn Rahmi's Roman عفت . . . . .	1081
Ginzberg, Louis (New York) – Randglossen zum hebräischen Ben Sira . . . . .	609
De Goeje, M. J. (Leiden) – Die Berufung Mohammed's . . . . .	1
Goldziher, Ignaz (Budapest) – Zauberelemente im islamischen Gebet . . . . .	303
Grimme, Hubert (Freiburg, Schweiz) – Der Logos in Südarabien . . . . .	453
Guidi, Ign. (Rom) – Il Sawasew . . . . .	913
Halévy, J. (Paris) – Deux problèmes assyro-sémitiques . . . . .	1015
Hjelt, Arthur (Helsingfors) – Pflanzennamen aus dem Hexaëmeron Jacob's von Edessa . . . . .	571
Horn, Paul (Straßburg i./E.) – Die Sonnenaufgänge im Schāhnāme . . . . .	1039
Houtsma, M. Th. (Utrecht) – Eine metrische Bearbeitung des Buches Kalīla wa-Dimna . . . . .	91
Hübschmann, H. (Straßburg i./E.) – Griech. Κρείς . . . . .	1077
Jackson, A. V. Williams (Yonkers, N.Y.) – Some Additional Data on Zoroaster . . . . .	1031
Jacob, G. (Erlangen) – Das Weinhaus nebst Zubehör nach den Fazelen des Ḥāfiẓ. Ein Beitrag zu einer Darstellung des altpersischen Lebens . . . . .	1055
Jastrow, Morris, jr. (Philadelphia) – On the Composite Character of the Babylonian Creation Story . . . . .	969
Jensen, P. (Marburg i./H.) – Der babylonische Sintflutheld und sein Schiff in der israelitischen Gilgamesch-Sage . . . . .	983
Juynboll, Th. W. (Leiden) – Über die Bedeutung des Wortes 'amm . . . . .	353
Kautzsch, E. (Halle a./S.) – Die sogenannten aramaisierenden Formen der Verba ו'ע im Hebräischen . . . . .	771
Landauer, S. (Straßburg i./E.) – Zum Targum der Klagelieder . . . . .	505
Lehmann-Haupt, C. F. (Berlin) – Βηλιτανάς und Βηλιτράς . . . . .	997
Lidzbarski, Mark (Kiel) – Uthra und Malakha . . . . .	537
Littmann, Enno (Princeton, N. J.) – Semitische Stammesagen der Gegenwart. Aus dem Tigre übersetzt . . . . .	941
Löw, Immanuel (Szegedin) – Aramäische Fischnamen . . . . .	549
Lyll, C. J. (London) – Ibn al-Kalbī's account of the First Day of al-Kulāb . . . . .	127
Macdonald, Duncan B. (Hartford, Conn.) – The Story of the Fisherman and the Jinn. Transcribed from Galland's MS of "The Thousand and One Nights" . . . . .	357
Marçais, W. (Tlemcen) – L'Euphémisme et l'Antiphrase dans les dialectes arabes d'Algérie . . . . .	425
Marti, Karl (Bern) – Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament. Eine Skizze . . . . .	681
Mez, A. (Basel) – Über einige sekundäre Verba im Arabischen . . . . .	249
Moore, George F. (Cambridge, Mass.) – לֹבֹס עַל הַקֶּבֶד „Lobus caudatus“, and its Equivalents, Λοβός, אֲעִבֵעַ הַקֶּבֶד, لَوْبُ عَلَى الْكَبَدِ, etc. . . . .	761
Müller, D. H. (Wien) – Das Substantivum verbale . . . . .	781
Neumann, Karl Johannes (Straßburg i./E.) – Die Enthaltamen der pseudo-clementinischen Briefe de virginitate in ihrer Stellung zur Welt . . . . .	831
Nicholson, Reynold A. (Cambridge) – An unknown Biography of Muḥammad entitled Kitābu man ṣabara zaḥira . . . . .	23
Niese, Benedictus (Marburg i./H.) – Eine Urkunde aus der Makkabäerzeit . . . . .	817
Nowack, W. (Straßburg i./E.) – Metrum und Textkritik . . . . .	659



Inhaltsverzeichnis der „Orientalischen Studien“ (Schluß).

	Seite
Oestrup, J. (Kopenhagen) – Smintheus. Zur homerischen Mythologie . . .	865
Pereira, Franciscus Maria Esteves (Lissabon) – Jacobi, episcopi Nisibeni, t <sup>4</sup> Homilia de adventu regis Persarum adversus urbem Nisibis . . . . .	877
Reckendorf, H. (Freiburg i./B.) – Zum Gebrauch des Partizips im Altarabischen	255
Rhodokanakis, N. (Graz) – Über einige arabische Handschriften der öffent- lichen Bibliotheken in Konstantinopel . . . . .	385
Rossini, Carlo Conti (Rom) – Poemetto lirico tigräi per la battaglia di Addi Cheletò . . . . .	925
Rothstein, Gustav (Berlin) – Zu as-Säbuṣṭi's Bericht über die Tāhiriden (Ms. Wetzstein II, 1100 fol. 44 <sup>a</sup> –64 <sup>a</sup> ) . . . . .	155
Rothstein, J. Wilh. (Halle) – Ein Specimen criticum zum hebräischen Texte des Sirachbuchs . . . . .	583
Schulthess, Friedrich (Göttingen) – Umajja b. Abi-ṣ-Ṣalt . . . . .	71
Schwally, Friedrich (Gießen) – Ägyptiaca . . . . .	417
Sellin, E. (Wien) – Das israelitische Ephod . . . . .	699
Seybold, C. F. (Tübingen) – Hebraica: 1. Berith. 2. Rōsch keleb, rōsch ḥamōr	757
Snouck Hurgronje, C. (Batavia) – Zur Dichtkunst der Bā 'Aṭwah in Ḥadhrāmōt	97
Soltau, Wilhelm (Zabern i./E.) – Petrusanekdoten und Petruslegenden in der Apostelgeschichte . . . . .	805
Spiegelberg, Wilhelm (Straßburg i./E.) – Ägyptisches Sprachgut in den aus Ägypten stammenden aramäischen Urkunden der Perserzeit . . . . .	1093
Stade, B. (Gießen) – Die poetische Form von Ps. 40 . . . . .	627
Stumme, Hans (Leipzig) – Sidi Ḥāmmu als Geograph . . . . .	445
Torrey, Charles C. (New Haven, Conn.) – The Kitāb Ghalāṭ ad-Du'afa' of Ibn Barri . . . . .	211
Toy, Crawford H. (Cambridge, Mass.) – The Semitic Conception of Absolute Law . . . . .	797
Westphal, G. (Marburg i./H.) – צבא השמים . . . . .	719
Yahuda, A. S. (Berlin) – Bagdadische Sprichwörter . . . . .	399
Zetterstéen, K. V. (Upsala) – Ein geistliches Wechsellied in Fellihī . . .	497
Zimmern, H. (Leipzig) – Das vermutliche babylonische Vorbild des Peṭta und Mambūhā der Mandäer . . . . .	959
Index. Von C. Bezold.	
A. Eigennamen-Verzeichnis . . . . .	1117
B. Verzeichnis erklärter Wörter . . . . .	1157

**Die anhängenden Verlagsanzeigen**  
werden besonderer Beachtung empfohlen.





D Flb 682

ULB Halle 3/1  
001 172 832



