





# Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Im Auftrage der Gesellschaft  
herausgegeben von  
**ENNO LITTMANN** und **HELMUTH SCHEEL**  
unter Mitwirkung von  
**HELMUT HOFFMANN · FRITZ JÄGER**  
**WALTHER SCHUBRING · FRANZ TAESCHNER**

Band 99

Neue Folge Band 24

1945—1949



**KOMMISSIONSVERLAG FRANZ STEINER GMBH.**  
**WIESBADEN 1950**



Zeitschrift der Deutschen  
Morgenländischen Gesellschaft

Im Auftrage der Gesellschaft  
herausgegeben von  
KNO EITTMANN und HELMUT SCHREIBER  
unter Mitwirkung von  
HELMUT HOFFMANN · ERICH JÄGER  
WALTER SCHUBRING · FRANZ TIESCHNER

Band 99  
Neue Folge Band 31  
1945-1947



231

Gedruckt mit Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft.  
Gesamtherstellung J. J. Augustin, Glückstadt



## INHALT

des 99. Bandes (Neue Folge Band 24) der  
Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

### Nachrufe

Else Lüders. Von WALTHER SCHUBRING, Hamburg .....	1
Alfred Forke. Von ERICH HAENISCH, Berlin .....	4
Friedrich Giese. Von GOTTHARD JÄSCHKE, Münster i. W. ....	7
Max Meyerhof. Von ENNO LITTMANN, Tübingen .....	11
Eugen Mittwoch. Von ENNO LITTMANN, Tübingen .....	143
Wilhelm Siegling. Von EMIL SIEG, Göttingen .....	147
Ernst Boerschmann. Von FRITZ JÄGER, Hamburg.....	150
Alexander Ziesenis. Von HELMUTH VON GLASENAPP, Tübingen....	157
Adolf Rücker. Von FRANZ TAESCHNER, Münster .....	159
Fritz Wolff, Von HANS HEINRICH SCHAEDEK, Göttingen .....	164

### Aufsätze

Die Kultur des vorislamischen Südarabien. Von MARIA HÖFNER, Tübingen .....	15
Ugaritisches, 4. Von OTTO EISSFELDT, Halle.....	29
Vedische Einzelstudien. Von HERMAN LOMMEL, Frankfurt/M. ....	43
Die sasanidischen Felsreliefs von Barm i Dilak. Von KURT ERDMANN, Hamburg .....	50
Der Name Muhammad und κύριος ~ κύρ bei den Byzantinern. Von AUGUST FISCHER † .....	58
Drei Nöldeke-Briefe. Herausgegeben von ENNO LITTMANN, Tübingen	63
Die Klasselemente der Zahlwörter des Ful. Von AUGUST KLINGEN- HEBEN, Hamburg.....	67
Theodor Nöldekes Sammlungen zum Arabischen Wörterbuch. Ein Bericht. Von JÖRG KRAEMER, Tübingen .....	93
Das Vidhurapaṇḍitajātaka. Von HEINRICH LÜDERS †. Herausgegeben von WALTHER SCHUBRING, Hamburg.....	103
Neues zur altnordarabischen Dialektkunde. Von ENNO LITTMANN, Tübingen .....	168
Eine baktāsitische Version der Legende von den zwei Erzsündern. Von HANS JOACHIM KISSLING, München .....	181
Eine „unbekannte Völkerschaft“ im „Buch der Gesetze der Länder“. Von ANTON SCHALL, Tübingen .....	202
Neues über Ibn Quzmān. Von WILHELM HOENERBACH, Bonn.....	204
Wie sind die Kronen der sasanidischen Münzen zu lesen? Von KURT ERDMANN, Bonn .....	206
Zur Datierung des Taq-i-Bustan und der Pariser Silberschale. Von FRIEDRICH WACHSMUTH, z. Zt. Marburg/L.....	212
Vedische Einzelstudien, Von HERMAN LOMMEL, Prien a. Ch. ....	225
Hemmende und fördernde Faktoren für die Verbreitung des Christen- tums in Fernasien. Von HANS AUFHAUSER, München.....	258
Zwei indische Lehrerzählungen im Islām. Von ALEXANDER ZIESENISS †	267



## Bücherbesprechungen

W. PRINTZ, The „Numeral-Signs“ of the Mohenjodaro Script. Von ALAN S. C. ROSS, Birmingham. . . . .	131
GIRGIS MATTHA, Demotic Ostraka from the collections at Oxford, Paris, Berlin, Vienna and Cairo. Von WOLJA ERICHSEN, Mainz. . . . .	131
F. D. LESSING, Yung-Ho-Kung. Von HELMUT HOFFMANN, München	134
GUNNAR JARRING, Materials to the knowledge of Eastern Turki, Tales, poetry, proverbs, riddles, ethnological and historical texts from the Southern parts of Eastern Turkestan, with translation and no- tes. Von ANNEMARIE VON GABAIN, Hamburg . . . . .	135
ERICH HAENISCH, Manghol un niuca tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi), Die Geheime Geschichte der Mongolen, und das Wörterbuch hier- zu, ferner Die Geheime Geschichte der Mongolen, aus einer mon- golischen Niederschrift übersetzt. Von N. POPPE . . . . .	274
RABGHŪZĪ, Narrationes de Prophetis. Von HELMUTH SCHEEL, Mainz	281
SAADET Ş. ÇAGATAY, Altun Yaruk'tan iki parça. Von ANNEMARIE VON GABAIN, Hamburg . . . . .	282
ALFRED BLOCH, Vers und Sprache im Altarabischen. Von KURT MUNZEL, Köln . . . . .	284
STEN KONOW und POUL TUXEN, The Religions of India. Von PAUL HACKER, Bonn . . . . .	289
JOSEPH NASRALLAH, L'imprimerie au Liban. Von GEORG GRAF, Dillingen a. D. . . . .	290
WILLIBALD KIRFEL, Der Rosenkranz, Ursprung und Ausbreitung. Von HELMUTH V. GLASENAPP, Tübingen . . . . .	291
~~~~~	
Bericht über die Neugründung der Deutschen Morgenländischen Ge- sellschaft (Mainz e. V.) . . . . .	138
Bericht über die Mitgliederversammlung in Tübingen. . . . .	292
Satzung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. . . . .	295



## Else Lüders

Von WALTHER SCHUBRING, Hamburg

In der Totenliste, die unsere Zeitschrift zu enthalten pflegt, findet jeder Leser Verluste auf seinem Fachgebiet verzeichnet, die seine persönliche Anteilnahme wachrufen, aber allgemeiner wird dies Mitgefühl, wenn er auf den Namen stößt, der diesen Zeilen vorangesetzt ist, denn Erscheinung und Persönlichkeit von ELSE LÜDERS sind ihm von den deutschen und internationalen Tagungen der Orientalisten her wohlbekannt, nicht weniger als aus der noch kurzen Geschichte einer schnell sich verzweigenden Forschung. Freundesworte mögen auf Anregung des Herausgebers dieser Hefte das Gedächtnis dieser ungewöhnlichen Frau hier festhalten.

Geboren wurde ELSE PEIPERS in Göttingen als Tochter des Professors der Philosophie David Peipers, der seinerzeit auch in protestantischen Streitfragen das Wort ergriffen hat. Im Jahre 1900 verlobte sie sich mit dem Privatdozenten Dr. HEINRICH LÜDERS, der alsbald im Sanskrit ihr Lehrer wurde und sie, zweifellos auf Kielhornscher Grundlage, bei zwei Stunden täglichen Unterrichts so schnell förderte, daß Māghas Kunstgedicht Śisupālavadhā als Anfangslektüre dienen konnte. Sehr bald wurde die junge Frau aus der Schülerin ihres Mannes zu seiner Mitarbeiterin, besonders am Mahābhārata, dessen Probleme ihn ja in Göttingen und Rostock vor allem beschäftigten. Die hier erworbene Gewandtheit im Handschriftenlesen fand von 1909 ab dank Lüders' Berufung nach Berlin ein Feld zu wertvollster Betätigung in den handschriftlichen Funden der „Königlich Preußischen Turfan-Expeditionen“. Wir lesen es zuerst 1911 in der Edition der „Bruchstücke buddhistischer Dramen“, daß Heinrich Lüders der Mitarbeit seiner Frau gedachte, einer Mitarbeit, die im gleichen Jahr zu dem großen Erfolg führte, daß der schon vermutete Name Aśvaghōṣas als der des Dramendichters zutage kam. Auch die Kalpanāmaṇḍitikā (1926) ihres Mannes verdankt Wesentliches der Geduld, der Fingergewandtheit angesichts der Handschriftentrümmer und dem Blick für das Zusammengehörige von ELSE LÜDERS. Lange Jahre ihres Mannes Werkgenossin in den Räumen der Orientalischen Kommission der Akademie der Wissenschaften, wurde sie nach seinem Hingang als Hilfsarbeiterin dort verpflichtet und hat ihre Turfan-Arbeit bis zum letzten Lebenstag weitergeführt.

Man wird bei ELSE LÜDERS' konservativ-produktivem Werk an Hugo Ibscher erinnert, der freilich in größerem Maßstab den verschiedensten Forschungen gedient hat. Gleich jenem schmückte aber auch sie nach Verdienst der Dokortitel, der ihr 1910 beim Jubiläum der Rostocker

Universität ehrenhalber zugesprochen wurde. Den Dank hat sie der Fakultät mit der Widmung der „Buddhistischen Märchen“ (1922) abgestattet, der trefflichen deutschen Übertragung von 70 Jātakas, die sie aus der Gesamtzahl der über 500 wegen ihres wissenschaftlichen Wertes und bezeichnenden Inhalts ausgewählt hatte. Heinrich Lüders dichtete die nicht immer leichten Verse nach, in denen die Erzählungen gipfeln, und versah das Ganze mit einer gehaltvollen literargeschichtlichen Vorrede. Das Buch ist somit das greifbare Zeugnis der Zusammenarbeit des Paares geworden, einer Gemeinschaft, die zum Glück nicht ganz selten ist: ich denke an Lucian und Christine Scherman, an Heinrich Meyer-Benfey<sup>1)</sup> und Helene Meyer-Franck, gleich ihrem Manne eine Kennerin Rabindranath Tagores und seine Übersetzerin. Wie diese verdienstvollen Frauen, so war auch ELSE LÜDERS frei von aller Gelehrtenpräntention. Nach ihren eigenen Worten wollte sie nichts sein als „eine ganz bescheidene Handlangerin unserer Wissenschaft“. Aber ebenso wie es sich von selbst verstand, daß sie den Indologen voll zugerechnet wurde, was sie „stets als großes Glück betrachtete“, wurde ihr auch die Hochschätzung und Freundschaft zuteil von Gelehrten hohen Ranges in anderen Gebieten der Forschung, bedeutenden Männern und Frauen, mit denen die Stellung ihres Mannes sie dauernd in Berührung brachte. Klug und warmherzig, gründlich gebildet an den hohen Gütern der Kultur, empfänglich für ausdrucksvolle Musik, die vor allem Max Planck bei ihr heimisch machte, bedeutete sie viel für die Akademiker und Professoren, die dem Paare Lüders verbunden waren, und inhaltreiche, lebensvolle Briefe erhielten die Verbindung mit den auswärtigen Freunden. Wer ihre Tagebücher, die ihr stets zur Hand waren, lesen dürfte, würde eine genaue Spiegelung geistig bewegten Berliner Lebens darin finden. Ihre nach frischem Eindruck geschriebenen, bei den Angehörigen umlaufenden Reisebriefe aus vier Weltteilen hätten nur geringer Durchsicht bedurft, um druckfertig zu sein. Geschehen ist das leider allein für ihr Buch „Unter indischer Sonne“ (1930), das die Reise auf Ceylon und im Lande der Brahmanen lebendig schildert, wie der Schreiber dieser Zeilen aus dem Miterleben ihres ersten Abschnitts bezeugen kann. Anschaulich und reizvoll bildet es ein Seitenstück zu „Dans l'Inde [de Ceylan au Népal]“ (Paris 1926) von Frau D. Sylvain-Lévi, die ihren Mann auf seiner Reise nach Indien und Ostasien begleitet hat. Mit der Jugend, die sich gern bei ihr einfand, blieb sie jung. Neben den lernbereiten Indologen Berlins saß sie im häuslichen Privatissimum von Heinrich Lüders nicht nur als dankbare ZuhörerIn, sondern auch als scharfsichtige Interpretin. Jedoch niemals wollte sie etwas anderes als hinter ihm zurücktreten, und nach seinem Hingang im Sommer 1943

1) Verstorben Ende 1945. Die Indologie verdankt ihm feinsinnige Studien, u. a. zur Nala- und zur Śakuntalā-Sage (diese vgl. ZDMG 81 (1927), S. LXX). Seine Arbeiten über Tagore beruhen auf persönlicher Bekanntschaft mit dem Dichter und auf dem Studium seiner Werke in der originalen Sprache. Sie sind an der vergleichenden Literaturgeschichte orientiert, in der er Meister war.



*Else Lüders*

sah  
und  
Ver  
Tag  
lich  
Bü  
din  
sie  
zue  
occ

1\*



sah sie die Aufgabe ihres Lebens hinfort darin, sich die Fertigstellung und Veröffentlichung seines unschätzbaren Nachlasses, den sie in sicherer Verwahrung glaubte, angelegen sein zu lassen. Auf ihn blieb an jedem Tage ihres Witwentums der Blick gerichtet. Dies ist keine bloße bildliche Wendung: aus der Akademie gedachte sie am 13. März 1945 die Büste ihres Mannes in die Wohnung zu holen, in der sie bei einer Freundin lebte, seitdem das Heim in der Sybelstraße zerstört war. Sie trug sie im Arm, als sie unterwegs, im Beisein ihrer treuen Gehilfin, bewusstlos zusammensank, um nicht wieder zu erwachen. *Multis illa bonis flebilis occidit.*

## Alfred Forke

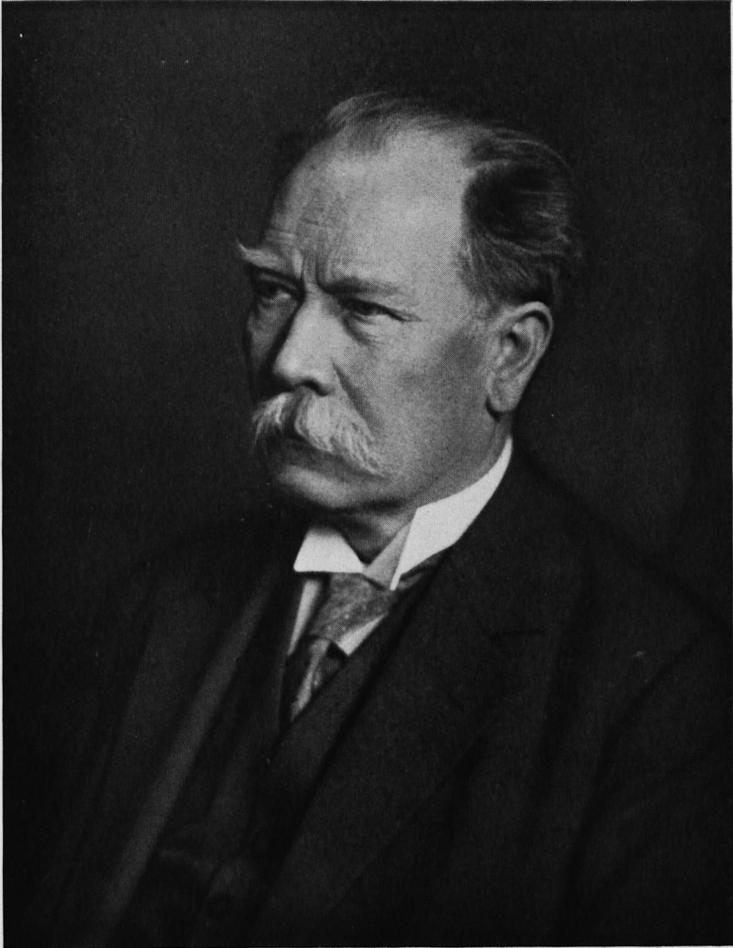
VON ERICH HAENISCH, Berlin

Am 9. Juli 1944 ist ALFRED FORKE im 78. Lebensjahr in Hamburg verstorben. Mit ihm ist einer aus der Reihe der großen Sinologen dahingegangen, die uns Jüngeren als die Stützen des Faches gelten, ein Gelehrter, dem man nachsagen kann, daß er einen Abschluß seines Lebenswerkes erreicht hat.

Er gehörte zu der ersten und einzigen Generation der deutschen Dolmetscher-Sinologen, die mit ihrer sprachlichen Vorbildung einen wissenschaftlichen Geist nach China hinausnahmen.

Geboren am 12. Januar 1867 in Schöningen (Braunschweig), besuchte und absolvierte er das Magdeburger Gymnasium. Nach juristischem Studium an den Universitäten Genf und Berlin, dem ersten juristischen Staatsexamen und der Promotion zum Dr. juris 1890, — den philosophischen Doktorgrad ehrenhalber verlieh ihm später die Universität Leipzig —, sowie nach der sprachlichen Vorbildung an dem neu gegründeten Seminar für Orientalische Sprachen ging er im Jahre 1890 im Reichsdienst als Dolmetscher nach China. Dort arbeitete er zunächst in Peking unter dem Gesandten Herrn von Brandt in dem damals noch kleinen Kreise des Gesandtschaftsviertels, dem u. a. auch ED. CHAVANES angehörte. FORKE hat uns noch kürzlich durch den Abdruck alter Briefe in der „Ostasiatischen Rundschau“ einen Einblick in das gesellschaftliche Leben der damaligen europäischen Gemeinde in Peking geboten. — Nach verschiedener Verwendung im Dolmetscher- und Konsulatsdienst kehrte er im Jahre 1903 heim, um an Stelle seines verstorbenen Lehrers KARL ARENDT als Professor und Lehrer des Chinesischen in das Berliner Seminar für Orientalische Sprachen einzutreten. In den zwanzig Jahren seiner dortigen Wirksamkeit hat er eine große Anzahl von Schülern für den Dolmetscherberuf vorgebildet, dem damals noch eine Bedeutung für den auswärtigen Dienst zugestanden wurde. In seine Berliner Amtszeit fällt eine Lehrtätigkeit als Gastprofessor an der kalifornischen Staatsuniversität in Berkeley, mit einem Vortragszyklus in den Staaten, ein Auftrag, der ihn während des Weltkriegs von 1914 bis 1918 im Lande festhielt. Bei OTTO FRANKES Berufung an die Berliner Universität im Jahre 1923 übernahm er den Hamburger sinologischen Lehrstuhl, den er bis zu seiner Entpflichtung im Jahre 1935 behalten hat. Ein Jahr später führte ihn noch einmal ein Besuch zu seiner in Kalifornien verheirateten Tochter. Das ist sein äußerer Lebensgang.

ALFRED FORKE war ein klarer und nüchterner Gelehrter, dazu ein sehr fleißiger und fruchtbarer Arbeiter. Zur Auskunft über seine Schriften



*Alfred Forke*



sei auf die Bibliographie verwiesen, welche die „Asia Major“ in ihrem Nachruf bietet. Eine frühere Schriftenliste findet sich im Jahrgang 1937 der „Sinica“, der Festnummer zu FORKES 70. Geburtstag.

Es zeigen sich darin folgende Arbeitsgebiete:

a) *Gemischten Inhalts*: juristische und unterrichtliche, sprachliche, schrift- und völkerkundliche, sowie allgemein interessierende Schriften, aus der Zeit des auswärtigen Dienstes und aus dem Lehrberuf am Seminar für Orientalische Sprachen. Das Handbuch der neuchinesischen Schriftsprache ‚Yamen und Presse‘, 1911 in den Lehrbüchern des Seminars erschienen, eine größere Sammlung von Übungstexten mit Glossar und Übersetzung, zeigt, daß dem Verfasser die eigentliche philologische Behandlung des Stoffes fern liegt.

b) *Dichtung*: Hier hat FORKE sich durch Übersetzung von Gedichten der Han- bis zur Tang- und Sungzeit verdient gemacht, aber auch von Schauspieltexten wie des ‚Kreidekreises‘. Die Übersetzung chinesischer Poesie ist eine schwierige Aufgabe. Während wir bei E. v. ZACH z. B. einfach philologisch getreue Verdeutschung der Texte finden, hat FORKE seinerseits sich bestrebt, durch Verwendung von Reim und Versmaß zugleich eine Nachdichtung zu schaffen. Das ist ihm nicht recht gelungen, was wohl z. T. an seiner eben nüchternen Natur lag.

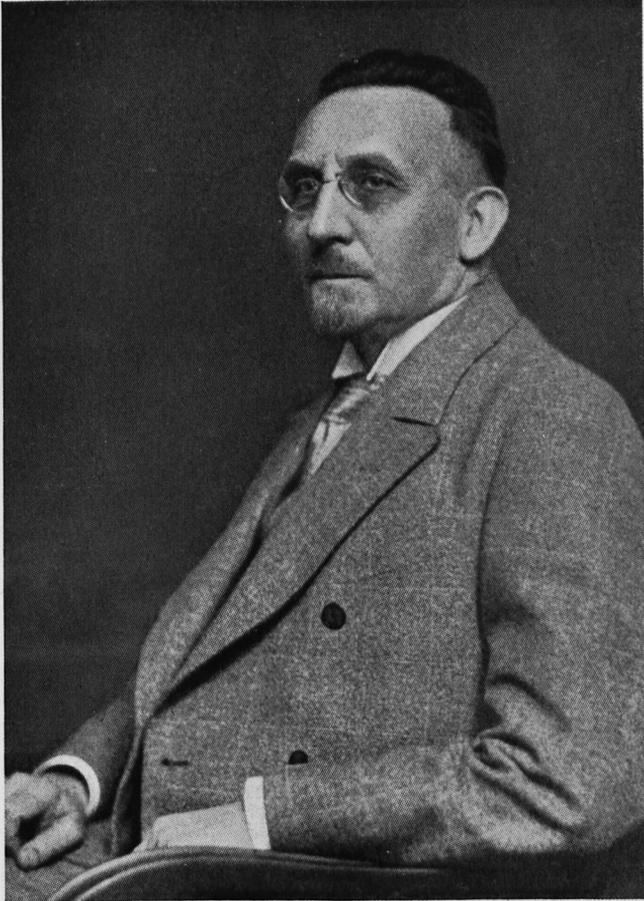
c) *Philosophie*: Auf diesem Gebiet haben wir FORKES größte, seine eigentlichen Leistungen zu sehen, Leistungen, die seinen Namen bekannt halten werden. Und zwar stehen hier vor seinen betrachtenden und zusammenfassenden Schriften wie ‚The Worldconception of the Chinese‘ (1925) und ‚Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises‘ (1927) die beiden großen Übersetzungswerke Wang Chungs Lun-heng (1907) und Mē Ti (MOH TIH) (1922), deren erstes ihm den Stanislas-Julien-Preis einbrachte. Im Skeptizismus dieses chinesischen Denkers spiegelt sich FORKES eigene philosophische Richtung. Die Übersetzung war eine Großtat auf sinologischem Gebiet, nach ED. CHAVANES' Mémoires historiques wieder einmal eine Vorlegung neu geförderten Literaturstoffes. Darauf lernten wir durch ALFRED FORKE den so viel zitierten, gepriesenen und bekämpften Sozialethiker und Altruisten MOH TIH in seinen oder den unter seinem Namen gehenden Schriften kennen. FORKE zeigt schon in diesen Werken, daß er sich zu den Häretikern in der philosophischen Literatur hingezogen fühlt. Wie er selbst den Autoritätsglauben verwarf (s. seine Schrift ‚Die nicht idealisierte Wirklichkeit‘), so war ihm auch das konfuzianische Dogma nicht sympathisch.

FORKES beide Werke haben allein sprachlich schon einen großen Wert. Eine der größten Schwierigkeiten bei der Lektüre philosophischer Texte bleibt die Unsicherheit in der Wiedergabe der philosophischen Begriffe. Wenn man schon für die Wörter *tao* und *têh* eine ganze Skala verschiedener Verdeutschungen findet, so liegt der Fall bei manchen anderen Begriffen noch verwickelter. Man ist oft in rechter Verlegenheit, da die

allgemeinen Wörterbücher nicht ausreichen und das philosophische Spezialwörterbuch eben noch fehlt. Hier gewinnen die Übersetzungen philosophischer Bücher, welche die Begriffe in einem ganzen Werk einheitlich bezeichnen, schon darum einen besonderen Wert, zumal wenn sie mit einem Sachindex versehen sind. Nach LEGGES und COUVREURS Übersetzungen der kanonischen und klassischen Bücher sind es da eben die genannten beiden Werke von FORKE, die uns weiter helfen.

Wenn nun auch die Übersetzung und Bearbeitung der beiden Philosophen für das Fach vielleicht die wertvollste Bereicherung aus der Feder ALFRED FORKES darstellt, so wird doch das allgemein bekannteste und geschätzteste seiner Werke seine dreibändige Geschichte der Chinesischen Philosophie bleiben, deren Abschluß ihm ein gütiges Geschick vergönnt hat. In den drei Bänden (1927—1938) sind vom Altertum bis in die Neuzeit herein gegen 150 chinesische Denker in ihrem Leben und ihrer Lehre behandelt worden und selbst zu Worte gekommen. Eine ungemeine Belesenheit spricht aus dem Werk. Zwar könnte sein Titel vielleicht beanstandet werden. Es ist nicht eine Geschichte der Philosophie im eigentlichen Sinne — ein solche könnte erst auf Grund von FORKES Werk unternommen werden — denn es ist keine Entwicklungsdarstellung versucht worden. Die einzelnen Philosophen mit ihren Systemen sind aneinander gereiht. Aber die Leistung ist bewundernswert und tritt in ihrer Größe erst recht in Erscheinung, wenn man das Compendium mit den bescheidenen Vorarbeiten vergleicht. Der Unterzeichnete, der selbst philosophischen Studien ferner steht und befürchten muß, dem vollen Wert des Werkes nicht gerecht werden zu können, hat stets mit größtem Nutzen nach den drei Bänden gegriffen, wo er sie benötigte, als nach einem unschätzbaren Handbuch.

Neben GABELENTZ' Grammatik, GRUBES Literaturgeschichte und FRANKES Geschichte des Chinesischen Reiches steht FORKES Geschichte der Philosophie als Standardbeitrag der deutschen Forschung an die Sinologie und verbürgt damit seinem Namen dauernde Geltung in der Orientalistik.



*Friedrich Giese*



## Friedrich Giese

Von GOTTHARD JÄSCHKE, Münster (Westf.)

Am 19. Oktober 1944 starb der Turkologe GIESE, emer. o. Professor an der Universität Breslau, in Eichwalde (Kr. Teltow) im 74. Lebensjahre. Mit ihm verliert die deutsche Orientalistik einen ihrer angesehensten Vertreter auf dem in Deutschland und noch mehr in den anderen europäischen Ländern allzu wenig gepflegten Gebiet der Turkologie.

WILHELM FRIEDRICH CARL GIESE wurde am 11. Dezember 1870 in Stargard in Pommern geboren. Er besuchte das Gymnasium in Greifswald, wo er 1891 das Reifezeugnis erwarb, um an der dortigen Universität Theologie und orientalische Philologie zu studieren. 1894 promovierte er bei W. AHLWARDT zum Dr. phil. mit der Dissertation „Untersuchungen über die 'Aḏḏād auf Grund von Stellen in altarabischen Dichtern“. Dann setzte er in Straßburg bei Nöldeke das Studium fort, das er 1899 mit dem philologischen Staatsexamen abschloß. Zuletzt hatte er sich mehr und mehr dem Türkischen zugewandt, wozu er entscheidende Anregungen GEORG JACOB verdankte, mit dem ihn später eine enge Freundschaft verband. 1899—1905 war GIESE Oberlehrer an der Deutschen Realschule in Konstantinopel. Nach kurzer Tätigkeit am Gymnasium in Greifswald habilitierte er sich 1906 an der dortigen Universität. Als Nachfolger von KARL FOY erhielt er 1907 die Professur für Türkisch am Seminar für Orientalische Sprachen zu Berlin. 1914/15 nahm er als Hauptmann am Weltkriege teil. 1915 wurde er als o. Professor an die Universität Istanbul berufen, 1920 als o. Honorarprofessor an die Universität Breslau, wo er 1928 zum Ordinarius ernannt wurde. Nach Erreichung der Altersgrenze wurde er 1936 von seinen Dienstverpflichtungen entbunden. Seinen Lebensabend verbrachte er in dem vor dem Kriege erworbenen Eigenheim in Eichwalde bei Berlin an der Seite seiner treuen Gattin, die ihn nach einem 1940 erlittenen Schlaganfall in aufopfernder Weise bis zu seinem Tode pflegte.

GIESE, der von der Arabistik herkam, wurde durch seinen Lehrauftrag nach Konstantinopel, von wo er während der Ferien ausgedehnte Reisen ins Innere Anatoliens unternahm, zu eingehender Beschäftigung mit der türkischen Sprache bewogen, und zwar fesselte ihn zuerst vor allem die jüngste Entwicklung der osmanischen Literatur. Die Begegnung mit dem Dichter MEHMED EMIN (gest. 1944), der als erster den Versuch wagte, in der Sprache des einfachen Volkes zu dichten, war für GIESE ein Erlebnis. In zwei längeren Arbeiten, die im 58. Bande dieser Zeitschrift und im 13. Bande der „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen“ erschienen, legte er die wertvollsten Gedichte MEH-

MED EMINS in Text und Übersetzung vor. Wie er sagt, lernte er durch ihn „den wunderbaren Wohlklang der osmanischen Sprache“ kennen. Der Versuch eines edeln und einfachen Stils machte auf ihn einen ebenso großen Eindruck wie die Treue, mit der MEHMED EMIN das Leben und die Anschauungen seines Volkes schildert. In einer Zeit, in der die finsterste Reaktion herrschte, wirkte, wie GIESE schreibt, auf die Türken der Rat, Reichtum nur von harter Arbeit zu erhoffen und das Glück in einem ruhigen Gewissen und in dem Glauben an den Fortschritt der Zivilisation zu suchen, wie eine Offenbarung. In seiner zweiten Abhandlung betont GIESE unter Berufung auf namhafte Vertreter der modernen türkischen Literatur, daß er es für möglich halte, „eine vernünftige osmanische Schriftsprache aus der heutigen Umgangssprache zu bilden, ohne auf abliegende turko-tatarische Sprachen einzugehen“. MEHMED EMIN habe unter ungünstigsten Zeitverhältnissen einen schönen Anfang gemacht.

Für die THEODOR NÖLDEKE zum 70. Geburtstag gewidmeten „Orientalischen Studien“ lieferte GIESE als Beitrag die Übersetzung einiger das Volksleben darstellender Szenen aus dem Roman *‘Iffet* (Keuschheit) des fruchtbarsten Vertreters der türkischen Moderne Hüsein Rahmî (gest. 1944, Würdigung von OTTO SPIES in WI 25, S. 47ff.). Angeregt durch GEORG JACOBS „Vorträge türkischer Meddâhs“ gab er sodann die W. AHLWARDT gewidmete Meddâh-Burleske „Der übereifrige Xodscha Nedim“ heraus, die er im Herbst 1902 bei einem Buchhändler in Istanbul entdeckt hatte. Die in demselben Jahre und im Juli/August 1904 unternommenen Ferienreisen erbrachten als wissenschaftliche Ausbeute außer Ergänzungen zu zwei von Sarre („Reise in Kleinasien“) veröffentlichten Inschriften „Erzählungen und Lieder aus dem Vilâjet Qonjah“, die GIESE im Gefängnis zu Qonya und unter den Jürüken des Sultan Dagh bei Aq Schehir sammelte. Anschaulich schildert er die Mühe, die es ihn kostete, die freundlichen, aber verschlossenen Hirten zum Sprechen zu bringen; manchmal habe er, als er endlich ihr Vertrauen gewonnen hatte, aus Mangel an Zeit weiterreisen müssen. Wertvolle Hilfe leistete ihm in Qonya der damalige Vali und spätere Großvezir FERİD PASCHA. Die Hoffnung GIESES, diesem ersten Beitrag zur Erforschung der anatolischen Mundarten weitere Bände folgen zu lassen, ging leider nicht in Erfüllung, was um so mehr zu bedauern ist, als auch heute noch außer den Studien RÄSÄNENS kaum nennenswertes Material zu diesem wichtigen Zweig der türkischen Sprachforschung vorliegt. Die letzte Arbeit GIESES über die moderne osmanische Umgangssprache bilden seine „Bemerkungen“ zu GOTTHOLD WEILS Grammatik (1919).

Hatte GIESE schon vor dem Kriege neben der Sprache in zunehmendem Maße der Geschichte sein Interesse zugewandt, wovon u. a. seine Mitarbeit am ersten Bande der „Enzyklopädie des Islâm“ zeugt, so wurde nach dem Kriege insbesondere die osmanische Frühgeschichte zu seiner eigentlichen Lebensaufgabe. Volle 10 Jahre mußte er warten, bis er als ersten Ertrag seiner Quellenstudien den Aufsatz über „Die

ältesten osmanischen Geschichtsquellen“ drucken lassen konnte (1921). Er erweiterte ihn alsbald in seiner „Einleitung“ zur Textausgabe der altosmanischen anonymen Chroniken. Hier war seine Leistung wirklich bahnbrechend. Denn so alt gerade in Deutschland seit LÖWENKLAU und später VON HAMMER-PURGSTALL die Beschäftigung mit der osmanischen Frühgeschichte ist, so wenig war man zu den eigentlichen Problemen auf dem Gebiete der Quellenkunde vorgedrungen. Sie aufgezeigt zu haben, ist das bleibende Verdienst GIESES. Mit Recht rügt er, daß moderne Historiker wie JORGA und GIBBONS die ältesten osmanischen Quellen, die längst zugänglich waren, überhaupt ignorierten. Seit VON SCHLÖZER glaubten aber auch hervorragende Orientalisten, daß LÖWENKLAU den Saʿdeddīn übersetzt habe, während es sich um das Werk des Muḥyiddīn handelt, der seinerseits eine ältere Chronik überarbeitete, deren Verfasser unbekannt ist. Er wird heute auf Vorschlag von MORDTMANN „ANONYMUS GIESE“ genannt. Diesen wiederum erkannte er als einen „ziemlich skrupellosen Kompilator“, dem er die Benutzung älterer bekannter Werke wie des Aḥmedī und des Yaḥṣī Faqīh nachweisen konnte. Durch Vergleichung von 13 Handschriften unter dem Titel *Tevārīḥ-i āl-i ʿOsmān* (Geschichte der Dynastie Osman) tauchte vor seinem Geist „eine Fülle von Problemen“ auf, die „alle weitläufiger Untersuchungen bedürfen“. Ihm kam es nun zunächst darauf an, „das Material zu entwirren“. Diesem Zwecke sollte seine Ausgabe des Anonymus dienen; er war sich dabei bewußt, daß sie nicht allen Ansprüchen genügt, weil er nicht sämtliche Handschriften heranziehen konnte. Da die benutzten weitgehend voneinander abweichen, wurde das Variantenverzeichnis recht umfangreich und unübersichtlich. Leider erschien der Text gerade in der trübsten Zeit der Inflation und darum nur als Lithographie. Auch an der ihm folgenden Übersetzung, die sich auf den Anonymus beschränkt, sind Mängel hervorgehoben worden. Zweifellos aber hat GIESE, wie er bescheiden schreibt, damit eine „Vorarbeit zu einer späteren wissenschaftlichen Edition“ geleistet.

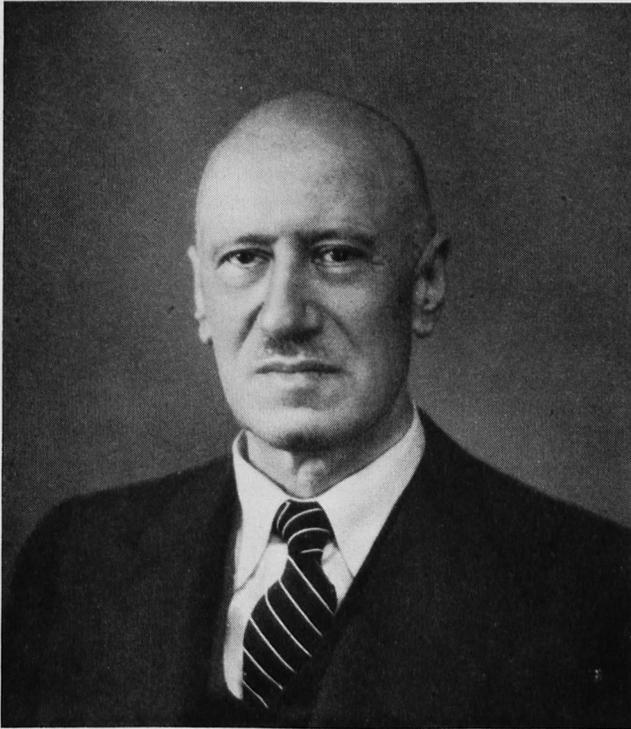
Als letztes Ziel der altosmanischen Geschichtsforschung bezeichnet GIESE die Vergleichung des Anonymus mit ʿĀṣīqpašazāde und Nešrī, „um ihre verlorengegangene gemeinsame Quelle wiederherzustellen, ihre Abhängigkeit voneinander zu erkennen und das, was sie anderen Quellen verdanken“. Wenn er hoffte, diese Vergleichung noch selbst vornehmen zu können, so überschätzte er leider seine Lebenskraft. Das Schicksal vergönnte ihm nur die Inangriffnahme der nächsten Aufgabe auf dem Wege zu diesem Ziel, die Edition des ʿĀṣīqpašazāde (1929). Sie hat ihm eine unerfreuliche Polemik eingebracht, aber auch die Genugtuung, daß er durch Gegenüberstellung der verschiedenen Textrezensionen, die als sein letzter „Beitrag zur frühosmanischen Geschichtsschreibung“ in den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften erschien (1936), den Nachweis führen konnte, daß die an ihm geübte Kritik auf schwachen Füßen stand und das Problem der ʿĀṣīqpašazāde-Forschung als noch verwickelter erscheinen ließ, als es an

sich ist. Leider war der Druck seiner Ausgabe bereits zur Hälfte fertig, als er die vorzügliche Handschrift der Preußischen Staatsbibliothek zu Gesicht bekam.

Wenn GIESE bei seinen Texteditionen unter manchem Mißgeschick zu leiden hatte, so konnte er bei ihrer historischen Auswertung, soweit eine solche im Einzelfalle schon möglich war, schöne Erfolge ernten. Sein Aufsatz über „Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches“ (1924) räumt nicht nur mit Vorurteilen sprachlich nicht qualifizierter Historiker auf, sondern führt uns auch in der Beurteilung der entscheidenden Faktoren ein gutes Stück vorwärts. Wenn GIESE „das staatsmännische Genie“ der ersten Osmanen, ihre „glückliche Anpassung an die Verhältnisse und souveräne Ausnutzung der für sie günstigen Weltlage“ rühmt, so denkt man unwillkürlich an die gleichen Umstände, unter denen Mustafa Kemal 600 Jahre später den Grund zur neuen Türkei legte. Eine besondere Stärke zeigte GIESE in der Zerstörung von Geschichtslegenden, die in Europa entstanden und mitunter von den Türken selbst wegen mangelnder Kenntnis ihrer eigenen Geschichte übernommen wurden. Hier sind in erster Linie seine Abhandlungen über „Das Seniorat im osmanischen Herrscherhaus“ und „Die geschichtlichen Grundlagen für die Stellung der christlichen Untertanen im osmanischen Reich“ zu nennen. Seine Artikel über „Muhammed II.“ und „Soliman I.“ sind kleine, aber mustergültige Charakteristiken.

GIESE hat es in den letzten Jahren seines Lebens schmerzlich empfunden, daß seine Kraft zur Bewältigung des gewaltigen vor ihm liegenden Stoffes bei weitem nicht ausreichte, so z. B. beim Anblick des einzigartigen Urkundenmaterials im Archiv des Rektorenpalastes in Dubrovnik (Ragusa). Seine Bedeutung liegt in der Aufzeigung interessanter Probleme und meistens auch der Wege zu ihrer Lösung. Als Lehrer verstand er es, in seinen sorgfältig vorbereiteten Vorlesungen den gegenwärtigen Stand der Forschung den Hörern zu vermitteln. Die Türkei, deren Sprache und Geschichte seine Liebe und sein Fleiß galten, brachte ihm ihre Dankbarkeit und Verehrung durch die Einladung zum 2. Kongreß der türkischen Sprache in Istanbul (1934) zum Ausdruck.

Zu dem in WI (Sonderband 1941: Festschrift FRIEDRICH GIESE und Band 23, S. 90) enthaltenen Verzeichnis der Schriften GIESES ist noch nachzutragen: Bemerkungen zu G. RAQUETTE, Eine kaschgarische Wakfurfunde aus der Khodscha-Zeit Ost-Turkestans, Ungarische Jahrbücher 11, Heft 3, Juli 1931.



*Max Meyerhof*



## Max Meyerhof

(1874—1945)

Von ENNO LITTMANN, Tübingen

MAX MEYERHOF, der hervorragende Augenarzt und einer der besten Kenner der arabischen Medizingeschichte, wurde am 21. März 1874 in Hildesheim geboren. Er stammte aus einer angesehenen deutschjüdischen Familie, die in seiner Vaterstadt seit 1720 ansässig war, und aus der mehrere bekannte Gelehrte hervorgegangen sind. Sein Vetter OTTO MEYERHOF, der Nobelpreisträger für Medizin, emigrierte 1940 nach Amerika; ein anderer Vetter von ihm, der Ägyptologe WILHELM SPIEGELBERG, Professor in Straßburg, Heidelberg und München, starb 1930. Seine erste Schulbildung erhielt MAX MEYERHOF in Hannover. Als Schuljunge hatte er wegen seines Judentums viel von den anderen Schülern zu leiden; aber er verteidigte sich mutig gegen sie. Gerade deswegen wollte er auch im späteren Leben sich nicht taufen lassen, obwohl er dem eigentlichen Judentum innerlich fremd geworden war; er pflegte zu sagen, daß er eine Tradition, für die er in seiner Jugend hätte kämpfen müssen, nicht um äußerer Vorteile willen verlassen wolle. Er studierte Medizin in Heidelberg, Berlin und Straßburg und erfüllte seine Militärdienstpflicht in Freiburg. Im Jahre 1897 promovierte er zum Dr. med., und im Jahre 1898 wurde er Assistent am bakteriologischen Institut in Straßburg. Darauf war er ein Jahr lang tätig als Assistent an den Augenkliniken in Berlin, Bromberg und Breslau. Schon in Bromberg beschäftigte er sich eingehend mit dem Studium des Trachoms, der ägyptischen Augenkrankheit. Trotz angestrenzter praktischer und wissenschaftlicher Arbeit pflegte er dort, wie auch sonst in seinem ganzen Leben, anregende Geselligkeit; und die Bromberger wollten, wie er überlegen lächelnd erzählte, ihn, wenn es schon nach Mitternacht war, nicht fortgehen lassen und sagten: „Aber Mannchen, jehn Se doch nich nach Hause, lejen Se sich nich ins Bett; Se liejen sich ja durch!“ In Breslau kam ihm die Schulung durch Professor UTHOFF, den verdienstvollen Ophthalmologen, sehr zustatten. Im Jahre 1900 ließ er sich in Hannover als Augenarzt nieder. Im selben Jahre begleitete er seinen Vetter OTTO MEYERHOF auf einer Reise nach Ägypten, und das Land machte einen so tiefen Eindruck auf ihn, daß er 1903 nach Kairo übersiedelte, zumal er dort für sein Nierenleiden Besserung erhoffte und auch fand. In Kairo entfaltete er eine ganz außergewöhnlich erfolgreiche und segensreiche Tätigkeit. Mit Leichtigkeit erlernte er die dort gesprochenen Sprachen, neuarabisch, englisch, französisch, italienisch, neugriechisch; Patienten aus all diesen Nationen strömten zu ihm, und er konnte mit ihnen in ihren eigenen

Sprachen reden. Einem Ägypter, der das Honorar nicht bezahlen wollte und sagte: „Gott zahle dir mit Zinsen!“, antwortete er auf arabisch: „Ich weiß aber nicht, wo die Bank Gottes ist“. Seine überragende ärztliche Kunst und seine Leutseligkeit machten ihn bald zu einem der beliebtesten Ärzte in Ägypten. Arme Leute behandelte er ohne Entgelt; bedürftige deutsche Landsleute, nicht nur seine Glaubensgenossen, unterstützte er in hilfreichster Weise. Neben seiner vielseitigen Praxis, die ihn die ganze Woche hindurch von morgens bis Sonnenuntergang in Anspruch nahm, widmete er sich in den Abendstunden eifrig wissenschaftlichen Studien. Wer ihn bei einem solchen Lebenswerk, das er bis ganz kurz vor seinem Hinscheiden fortsetzte, beobachten konnte, wurde von höchster Bewunderung für ihn erfüllt. Vor allem interessierte ihn die arabische Medizin und ihre Geschichte. Dazu bedurfte er einer eingehenden Kenntnis der arabischen Literatursprache. Als ich 1910 zum ersten Male an die von dem damaligen Prinzen Fuad begründete Arabische Universität berufen war, bat er mich um Unterricht in der klassischen arabischen Sprache, den ich ihm gern erteilte; es war rührend zu beobachten, wie er nun die Paradigmata deklinierte und konjugierte. Nur die Grundlagen der Sprache konnte ich ihm vermitteln; er selbst baute darauf unermüdlich weiter, sammelte arabische Handschriften und bearbeitete sie mustergültig. Schon 1909 wurde er zum Vorsitzenden des ägyptischen ophthalmologischen Vereins gewählt. Im Laufe der nächsten Jahrzehnte wurden ihm noch vielerlei andere Ehrungen zuteil, die manchmal auch neue Verpflichtungen mit sich brachten; alle erfüllte er mit gleicher Gewissenhaftigkeit und mit persönlicher Bescheidenheit. So wurde er unter anderem zum Vizepräsidenten des Institut d'Égypte in Kairo und der Société Royale de la Médecine d'Égypte in Kairo gewählt, zum Ehrenmitglied des International College of Surgeons. Im Jahre 1928 wurde er Ehrendoktor der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn. Im Jahre 1930 erhielt er einen Ruf an die Universität Leipzig auf eine Professur für Geschichte der Medizin; zu seinem Glück lehnte er diesen Ruf ab, vielleicht ahnte er damals schon das Schicksal der deutschen Universitäten unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Zu seinem 70. Geburtstage veröffentlichte die Universität Jerusalem ein Verzeichnis seiner Schriften, die über 300 zählten, ein würdiges und beredtes Denkmal seiner Lebensarbeit.

Als der erste Weltkrieg ausbrach, befand MEYERHOF sich auf seiner jährlichen Sommerreise in der deutschen Heimat und konnte nicht nach Kairo zurückkehren. Mit gewohnter Hingabe widmete er sich nun, wie ich selber damals beobachten konnte, der Pflege der Verwundeten im Hannoverschen Kriegslazarett und arbeitete wissenschaftlich, soweit es ihm unter den Verhältnissen möglich war. Als erster Deutscher konnte er 1922 nach Ägypten zurückkehren und wurde dort begeistert empfangen. Mit unverminderter Frische und Tatkraft fing er in allem, was er 1914 hatte verlassen müssen, von neuem wieder an und entwickelte und förderte alle Zweige seiner vielseitigen Tätigkeit. Als auch anderen Deut-

schen die Rückkehr oder der Zuzug nach Ägypten gestattet war und ein Deutscher Verein in Kairo wieder begründet war, wurde MEYERHOF zum Vorsitzenden gewählt, und er verwaltete dies Amt in vorbildlicher Weise. Aber dann kam die fanatische Judenverfolgung durch den Nationalsozialismus im dritten Reiche. Betrübt und nach Überwindung innerer Kämpfe gab er seine deutsche Staatsbürgerschaft auf und wurde ägyptischer Staatsangehöriger, er, von dem Professor PICARD in seinem Nachrufe sagte (*Journal International College of Surgeons*, Vol. VIII, No. 5, 1945): "he was always the finest possible representative of the academic spirit of the old Germany". Schon im Jahre 1939 machten sich bei ihm Anzeichen eines schweren Leidens geltend, das in Zuckerkrankheit und einer sehr heftigen Venenentzündung bestand, und er lag Monate lang im Hospital. Auch nach seiner Gesundung hatte er manche Rückfälle zu überstehen. Kurz nach seinem 70. Geburtstag erkrankte sein linkes Bein und mußte amputiert werden. Nachdem er eine Prothese erhalten hatte, gewann sein starker Geist bald wieder die Herrschaft über den schadhafte Leib. Aber im November 1944 begann sein linker Arm zu kränkeln. Trotzdem empfing er täglich, auch auf seinem letzten Krankenlager, seine Patienten, und auf diesem letzten Lager hatte er noch die unerhörte Energie, den Verlauf seiner Krankheit mit medizinischer Sachkunde mühsam aufzuzeichnen. Am Tage seines Todes sagte er frühmorgens zu seiner Frau: „Nun laß mich schlafen und wecke mich erst um zehn Uhr; dann erwarte ich einen Patienten!“ Als dieser Patient erschien, lag der tapfere Arzt bereits in den letzten Zügen. Er wurde auf dem Israelitischen Friedhof in Alt-Kairo bestattet.

Der Umfang und die Bedeutung der wissenschaftlichen Arbeiten von MEYERHOF kann hier nur angedeutet werden, zumal mir das Verzeichnis seiner Schriften nicht zur Verfügung steht. Er verfaßte sowohl Einzeluntersuchungen wie zusammenfassende Darstellungen, gab Texte heraus, übersetzte sie und kommentierte sie mit gründlicher Sprach- und Sachkenntnis. Fast alle Arbeiten bewegen sich auf dem Gebiete der arabischen Medizin und Naturwissenschaften. Er verfolgte die Geschichte dieser Wissenschaften in ihrer ganzen Entwicklung, wie sie von den arabischen Mohammedanern, Christen und Juden aus dem griechischen, syrischen und persischen Schrifttum übernommen wurden, wie sie sich dann innerhalb des Arabischen gestalteten und wie sie dem Abendlande überliefert wurden. Davon zeugen besonders sein Beitrag „*Science and Medicine*“ in dem Sammelwerke „*The Legacy of Islam*“, sowie seine Mitarbeit an dem Werke von A. MIELI „*La Science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*“. Besonders angezogen fühlte er sich von seinem großen Vorgänger, dem Arzt und Gelehrten MAIMONIDES, der aus Spanien flüchtete und im 12. Jahrhundert in Kairo lebte und dort unvergängliche Werke schuf; über ihn schrieb er in dem Werke „*Essays on Maimonides*“ den Abschnitt „*The Medical Work of Maimonides*“. Mit dem ägyptischen Mediziner G. P. SOBHY zusammen edierte, übersetzte und erläuterte er „*The Abridged Version of 'The Book of Simple Drugs' of*

Ahmad ibn Muhammad al-Ghâfiqî by Gregorius Abu 'l-Farag (Barhebraeus).“ In einem allgemein verständlichen, griechisch geschriebenen Aufsatz schilderte er die Übernahme der Schriften des berühmten griechischen Mediziners GALEN durch Syrer und Araber (*Αἱ Συριακαὶ καὶ Ἀραβικαὶ μεταφράσεις τῶν Γαληνικῶν συγγραμμάτων*, in der Kairiner Zeitung *ΦΩΣ* 1928). Im selben Jahre erschien sein Werk “The Ten Treatises on the Eye, by Hunain b. Ishāq“. Mit Vorliebe besuchte er den Drogenbazar in Kairo, in dem er Heilmittel und Heilmethoden längst vergangener Zeiten so vorfand, wie sie sich in die Gegenwart hinüber gerettet hatten. In seinem Aufsätze „Der Bazar der Drogen und Wohlerüchte in Kairo“ (Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient 1918) schilderte er in anschaulicher Weise die Geschichte des ägyptischen Drogenhandels, den Kairiner Drogenbazar, die Drogisten und die Waren des Drogenbazars; dabei konnte er sich des Rates seines Freundes G. SCHWEINFURTH, des Pioniers der Afrikaforschung, erfreuen.

Unendlich vielen hat MAX MEYERHOF als Mensch, als Arzt, als Gelehrter und als Führer durch Kairo in selbstloser Weise geholfen. Gelehrte und Freunde holten sich seinen sachkundigen Rat; denn er kannte nicht nur die Stadt Kairo und ihre Geschichte, die ägyptischen Altertümer, die Denkmäler arabischer und koptischer Kunst, sondern er war auch ein sachverständiger Kenner orientalischer Teppiche, als der er nicht nur von Teppichhändlern und Liebhabern, sondern auch von Museumsdirektoren anerkannt war. In den letzten Jahrzehnten seines Lebens versammelten sich bei ihm Mittwochnachmittags zur Teestunde Männer und Frauen aus aller Herren Länder und wurden menschlich und wissenschaftlich durch ihn bereichert; dafür waren sie ihm herzlich dankbar.

Professor PICARD schloß seinen Nachruf mit den Worten: “As an oculist Dr. MEYERHOF had been for decades in Egypt an almost symbolical figure whose name had become synonymous with the recovering of sight to the blind. He will be mourned by his countless patients and also by his friends and fellow scholars all over the world”.

Der Grabstein von MAX MEYERHOF trägt in hebräischer Sprache die Inschrift: Den Blinden gab er das Licht, und den Suchenden leuchtete seine Weisheit.

## Die Kultur des vorislamischen Südarabien

Von MARIA HÖFNER, Tübingen

Wenn der Name Arabien ausgesprochen wird, so denken die meisten dabei an Mohammed und den Islam und an alle die gewaltigen Bewegungen und Veränderungen, die dadurch in der Welt hervorgerufen wurden. Diese beiden Vorstellungen sind so eng miteinander verknüpft, daß kaum jemand danach fragt, was denn vorher auf der arabischen Halbinsel sich zugetragen habe. Man könnte den Eindruck gewinnen, als trete Arabien erst mit Mohammed in die Weltgeschichte ein. Doch dies ist keineswegs der Fall. Vielmehr bestand lange vorher durch viele Jahrhunderte auf der arabischen Halbinsel eine hochentwickelte Kultur, die in dem Weltgeschehen ihrer Zeit ihre besondere Rolle spielte.

Ich will Ihnen nun zunächst in kurzen Zügen das Milieu schildern, in dem sich die vorislamisch-arabische Kultur entwickelt und ausgeformt hat. Ihre Träger und Gestalter waren semitische Stämme, die sich in Südarabien über eine wahrscheinlich hamitische Volksschicht lagerten. Der Schauplatz dieser Kulturentfaltung war ein verhältnismäßig kleines Territorium in der Südwestecke der arabischen Halbinsel. Diese geographische Lage ist höchst bedeutsam und sie war bestimmend für die Geschichte der vorislamisch-arabischen oder, wie wir sie in Zukunft nennen wollen, altsüdarabischen Reiche. Denn die Südwestecke Arabiens war in jener Zeit ein Verkehrsknotenpunkt ersten Ranges für die Handelswege, die vom Osten nach dem Westen, von Indien nach dem vorderen Orient und nach Europa führten. Dieser Handel bildete die Quelle des Reichtums jener Staaten, von dem in der antiken und arabischen Literatur ja wahre Wunder erzählt werden, aber er war auch die treibende Kraft bei ihrer inneren und äußeren Gestaltung. Mit der beherrschenden Stellung im Welthandel jener Zeit steht und fällt die Macht der altsüdarabischen Reiche. Als die Handelswege sich verlagerten, verschob sich mit ihnen auch der Schwerpunkt des damals führend gebliebenen Staates mehr gegen die Küste hin. Handels- und verkehrspolitische Interessen waren auch der Anlaß zur Kolonisation an der gegenüberliegenden afrikanischen Küste und die gleichen Interessen führten später dazu, daß diese Kolonien, zu einem selbständigen Reich erstarkt, in den Konkurrenzkampf mit dem Mutterland traten und es zuletzt auch besiegten. Auch die minäische Niederlassung im Norden der Halbinsel, in Dedan, dem heutigen el-'Öla, verdankte dem Handel und Verkehr ihre Entstehung.

Die Geschichte Südarabiens wird im wesentlichen getragen von den vier großen Reichen von Ma'in, Qatabän, Saba' und Haḍramaut<sup>1)</sup>. Diese Reiche bestanden zeitweise nebeneinander und ihre Beziehungen untereinander wurden ebenfalls von den Handelsinteressen bestimmt. Die alte Weihrauchstraße, der wichtigste Handelsweg nach dem Norden, führte durch die Gebiete aller vier Staaten hindurch und derjenige Staat, der die Vormachtstellung innehatte, beherrschte auch den Handel. Es ist daher einleuchtend, daß die politische Geschichte des alten Südarabien im wesentlichen ein Kampf um diese Vormachtstellung war. Das Reich von Saba' behauptete schließlich nach sehr langwierigen und wechselvollen Kämpfen das Feld und wurde so der bekannteste Vertreter des alten Südarabien, nach dem die ganze altsüdarabische Wissenschaft ja auch Sabäistik genannt wird. Ein südarabisches Großreich vereinigt nun, etwa vom Ende des 3. Jahrh. n. Chr. an, die ursprünglich getrennten und z. T. rivalisierenden Staaten, bis im 6. Jahrh. sein Stern endgültig sinkt. Es verliert seine Selbständigkeit zunächst an das Reich von Aksüm, dann steht es kurze Zeit unter persischer Herrschaft, bis schließlich der Islam auch Südarabien überflutet.

Diese kurzen Andeutungen über die Geschichte Südarabiens mögen hier genügen<sup>2)</sup>. Man wird nun vielleicht fragen, woher wir denn diese Geschichte kennen und in welcher Zeit sie sich abgespielt hat. Hinsichtlich der Quellen für Geschichte und Kultur Südarabiens sind wir in einer recht eigenartigen Lage. Abgesehen davon, daß die Nachrichten von zeitgenössischen antiken oder späteren arabischen Schriftstellern außerordentlich spärlich sind, besitzen sie ja als indirekte Quellen auch nur bedingten Wert. An direkten Quellen aber haben wir nur eine — allerdings recht beträchtliche — Anzahl von steinernen Inschriften. Kein literarisches Erzeugnis irgendwelcher Art, keine Chronik, kein noch so kleiner Rest eines Archivs, ja nicht einmal Königslisten lassen uns einen Einblick tun in die geschichtlichen Ereignisse und sonstigen Verhältnisse. Und doch ist anzunehmen, daß es bei dem bestehenden Kultur-niveau derartiges gegeben hat. Soweit es nicht der Zerstörung durch die fanatischen Glaubenskämpfer des Islam anheimgefallen ist, ruht es ungehoben unter dem Sand und den Ruinen; denn es ist bis auf zwei nicht allzu ausgedehnte Versuche<sup>3)</sup> bis heute nicht möglich gewesen, in Südarabien Ausgrabungen zu machen. Die erwähnten Inschriftensteine sowohl, als auch alle anderen Funde sind sämtlich Oberflächenfunde. Das alles bedeutet natürlich vorläufig eine empfindliche Beschränkung für die Forschung über das alte Südarabien, aber es eröffnet auch ein weites Feld für die Zukunft.

1) Zur Lage dieser Reiche und zum Verlauf der Handelswege vgl. Fig. 2 in meinem Aufsatz „Der Stand und die Aufgaben der südarabischen Forschung“ (Beitr. z. Arabistik, Semitistik u. Islamwissenschaft [1944], S. 42ff.).

2) Nähere Ausführungen darüber siehe D. NIELSEN, Handbuch der altarabischen Altertumskunde I, Kap. 2 (S. 57—108), Kap. 3, Einl. (S. 109—117).

3) Siehe die nächste Anm.

Die südarabischen Inschriften sind ihrem Inhalt nach glücklicherweise sehr vielfältig. Man hat in Südarabien mehr als anderswo auf Stein geschrieben, und zwar taten das nicht nur Könige und hochgestellte Personen, sondern wir finden als Stifter der Inschriften Leute aus allen Volksschichten. Einen sehr breiten Raum nehmen Bau- und Motivinschriften ein, beides sehr bezeichnend für das alte Südarabien, wie sich noch zeigen wird. Aber auch Gesetze und Verordnungen wurden in Stein gemeißelt der Öffentlichkeit kundgetan, Protokolle und Urkunden wurden in derselben Weise aufgezeichnet, Sühne- und Bußinschriften haben sich gefunden und natürlich auch Grabinschriften. Neben diesen offiziellen Inschriften findet man auf Felsen sehr häufig Graffiti, die bisher in der Sabäistik vielleicht etwas zu wenig Beachtung gefunden haben. Außer zahlreichen Zeichnungen der verschiedensten Art enthalten sie auch öfter kurze Inschriften, die als inoffizielle, spontane Äußerungen lebensnäher und unmittelbarer wirken als die früher genannten. Neben den Inschriften sind speziell für kulturgeschichtliche Fragen natürlich alle sonstigen Funde eine willkommene Erkenntnisquelle, im besonderen die Reste von Bauten aller Art, die Gräber und die Kleinfunde<sup>1)</sup>.

Die zweite Frage, die jeder von Ihnen sicher schon gestellt hat, ist die nach der Zeit, in der die altsüdarabischen Reiche und ihre Kultur ihr Leben entfaltet haben. Da die Inschriften unsere wichtigste und beinahe einzige Quelle sind, fällt diese Frage naturgemäß mit der nach der Datierung dieser Inschriften zusammen. Diese Frage ist heikel und viel umstritten. Sehr viele Inschriften sind überhaupt nicht datiert und die datierten rechnen mit einer oder sogar verschiedenen einheimischen Zeitrechnungen oder mit Regierungsjahren, meist der hohen Beamten, der Kabīre. Die neuesten chronologischen Untersuchungen, die K. MLAKER im Zusammenhang mit seiner Bearbeitung der Hierodulenlisten von Ma'in<sup>2)</sup> unter Mitberücksichtigung paläographischer Momente angestellt hat, haben es sehr wahrscheinlich gemacht, daß sich die Inschriften, die wir kennen, über einen Zeitraum von etwa 1500 Jahren erstrecken, vom 9. Jahrh. v. Chr. bis ins 6. Jahrh. n. Chr. Dabei können wir das Ende genauer feststellen als den Anfang. Die jüngsten Inschriften stammen aus den Jahren 525 und 542/543 n. Chr.<sup>3)</sup> Daß wir nur bis ins 9. Jahrh. zurück Inschriften kennen, sagt natürlich nicht, daß es nicht eventuell noch ältere gegeben hat.

Nach dieser kurzen Skizzierung des äußeren Rahmens wollen wir nun die oder vielmehr einige kulturelle Erscheinungen ins Auge fassen. Dabei

1) Vgl. besonders C. RATHJENS, H. v. WISSMANN, Vorislamische Altertümer. Hamburg. Universität, Abhandlungen auf dem Gebiet der Auslandskunde, Bd. 38: Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd. 19. — G. CATON-THOMPSON, The Tombs and Moon Temple of Hureidha (Hadhramaut), Oxford, 1944.

2) K. MLAKER, Die Hierodulenlisten von Ma'in nebst Untersuchungen zur altsüdarabischen Rechtsgeschichte und Chronologie. Sammlung orientalistischer Arbeiten im Verlag O. Harrassowitz, 15. Heft, Leipzig 1943.

3) Es sind dies die Inschrift von Ḥuṣn al-Ghurāb und die zweite Dambruchstele von Mārib.

wollen wir ausgehen von dem Quellpunkt aller Kultur, von der Religion.<sup>1)</sup> Die Anfänge jeder kulturellen Erscheinung liegen letztlich im kultischen Bereich. Gerade in Südarabien durchdringt die Religion noch bis in späte Zeiten hinein das gesamte öffentliche Leben in einer besonderen Weise, wie wir noch mehrfach werden feststellen können. Andererseits aber bieten uns die Inschriften über den eigentlichen Inhalt der altsüdarabischen Religion recht wenig Aufschlüsse. Ausgesprochen religiöse Texte, etwa Hymnen oder Gebete, fehlen ja vorläufig ganz. So können wir auf den Kultus oder auf mythologische Vorstellungen nur indirekt und lückenhaft Schlüsse ziehen. Was uns die Inschriften überliefern, ist zunächst eine fast unübersehbare Fülle von Götternamen, und zwar einerseits in den Götteranrufungen, mit denen fast jede Inschrift schließt, andererseits in den theophoren Personennamen. Sieht man jedoch näher zu, so zeigt sich, daß mit diesen Namen nicht lauter verschiedene Göttergestalten gemeint sind, sondern daß sich Gruppen von Namen je auf eine Gottheit beziehen, also Beinamen dieser Gottheit sind. Die Gottheit wird nach ihren verschiedenen Erscheinungsformen je mit einem besonderen Namen belegt. Ein solches Numen dürfen wir uns eben nicht als eine fest umrissene Gestalt vorstellen, sondern als eine Mächtigkeit mit vielfachen Wirkungen. Je nach der Situation, in der der Mensch nun diesem Numen gegenübertritt, wird ihn die eine oder andere dieser Ausstrahlungen besonders berühren und seine Antwort darauf ist, wenn wir so sagen wollen, ein besonderer Name. Wie weit sich nun die alten Südaraber etwa dessen bewußt waren, daß diese verschiedenen Namen letztlich ein und dieselbe Gottheit meinen, können wir hier nicht untersuchen; es wird dies wohl auch zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Schichten der geistigen Entwicklung verschieden gewesen sein. Wir können jedenfalls soviel feststellen, daß sich aus der Fülle der Namen drei große Göttergestalten herauschälen lassen, nämlich der Mondgott als männlicher Hauptgott, die Sonne als weibliche Gottheit und der Venusstern, der hier ebenfalls eine männliche Gottheit ist. Ob sich wirklich alle Namen auf diese Trias reduzieren lassen, bleibe dahingestellt. Es ist doch wohl wahrscheinlicher, daß es daneben auch noch andere Götter im altsüdarabischen Pantheon gegeben hat, wenn sie auch sicherlich von untergeordneter Bedeutung waren. Ich erwähne in diesem Zusammenhang nur die in den Inschriften oft genannten anonymen Bewässerungsgottheiten und die Familienpatrone. — Der Haupt- und Reichsgott ist in allen südarabischen Staaten der Mondgott. Er hat als Reichsgott jedes der vier großen Staaten je einen besonderen Namen; in Ma'in heißt er Wadd, in Qatabān 'Amm, in Saba' 'Almaqah (von anderen auch 'Ilmuqah vokalisiert) und in Ḥādrāmut Sin. Dieser letzte Name weist, wie übrigens auch andere Erscheinungen in der altsüdarabischen Religion, ins Zweistromland. Die Sonne heißt immer und überall Šams, wird also einfach mit dem

1) Zur altsüdarabischen Religion vgl. D. NIELSEN, Handbuch der altarabischen Altertumskunde I, Kap. 5 (S. 177—250). — Siehe auch den Nachtrag.

Appellativ für „Sonne“ benannt. Ihre zahlreichen Beinamen sind fast alle mit *dāt* „die von . . .“, die Herrin von . . .“ gebildet, z. B. *dāt RḤBN*, *dāt B'DN<sup>m</sup>* usw. Sie wird in den Anrufungen als letzte in der Trias genannt. Der Venusstern endlich hat ebenfalls einen einheitlichen Namen, nämlich 'Attar, im Gegensatz zur babylonisch-assyrischen Ištar in Südarabien eine männliche Gottheit, die in den altabessinischen Inschriften als Himmelsgott erscheint und deren Name im Tigrē das Appellativ für „Himmel“ geworden ist. 'Attar muß sich in Saba' einer hohen Verehrung erfreut haben, denn oft steht er in den Anrufungen an erster Stelle, vor dem Mondgott.

Worin nun diese Götterverehrung im einzelnen bestand, darüber geben uns die Inschriften wenig Auskunft. Die verschiedenen Arten von Altären, die in den Inschriften erwähnt und z. T. auch in Südarabien gefunden worden sind, lassen uns verschiedene Arten von Opfern erkennen, Schlachtopfer, Brandopfer, Libationen, Räucheropfer, diese im Land des Weihrauchs und der Aromata gewiß besonders verbreitet<sup>1)</sup>. Eine sehr große Rolle spielte offenbar die Darbringung von Votivgegenständen. Eine beträchtliche Anzahl der altsüdarabischen Inschriften sind Votivinschriften, in denen die Widmung eines solchen Votivgegenstandes und der Anlaß dazu aufgezeichnet sind. Sehr häufig sind die geweihten Gegenstände menschliche Statuetten, aber auch Tierdarstellungen wie Pferde, Kamele u. dgl., ja auch Arme und Füße wurden dargebracht. Wir haben es hier wohl mit stellvertretenden Opfern zu tun, einer Erscheinung, die keinen, der einmal eine vielbesuchte Wallfahrtskirche gesehen hat, überraschen wird. Die Statue etwa wird geopfert, wie es in den Inschriften heißt, „zum Dank dafür, daß der Gott den N. N. errettet hat“, sei es aus Kriegsgefahr, Krankheit oder sonst einer Notlage. Darüber hinaus aber wurden auch Bauten den Göttern gewidmet, und zwar nicht etwa nur kultische Bauwerke, sondern auch Festungen, Wasserbauten u. dgl. Es war eben im alten Südarabien, wie NIELSEN einmal mit Recht ausspricht<sup>2)</sup>, nicht nur der eigentliche sakrale Kultus der Ausdruck für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, sondern „das ganze Leben ging in der Religion auf und war sozusagen ein ständiger Kultus“. Mag in späterer Zeit auch manche einst lebendige Form zur Formel erstarrt und veräußerlicht worden sein, so dürfte man sich in Südarabien doch niemals so weit von der Religion gelöst haben, daß nicht wenigstens noch teilweise ein Wissen um den geistigen Inhalt dagewesen wäre.

Götterdarstellungen in menschlicher Gestalt scheint es in Südarabien nicht gegeben zu haben. Daß heilige Steine verehrt wurden, dafür sprechen verschiedene Anzeichen. Nicht unerwähnt dürfen in diesem Zusammenhang schließlich die sogenannten Göttersymbole und Symbol-

1) Über die Opfer vgl. J. HENNINGER, Das Opfer in den altsüdarabischen Hochkulturen, *Anthropos*, Bd. XXXVII—XL (1942—45), S. 779—810.

2) D. NIELSEN, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde* I, S. 263f.

tiere bleiben<sup>1)</sup>. Verschiedene Tiere erscheinen als heilige Tiere einer Gottheit. So war der Stier dem Mondgott heilig, ebenso der Steinbock; 'Almaqah wird selbst gelegentlich *taur* „Stier“ genannt, daneben auch „Herr der Steinböcke“, und wir wissen aus Inschriften, daß Steinböcke in heiligen Bezirken gehegt wurden und daß sakrale Jagden stattfanden. Von diesen heiligen Tieren nun gibt es zahlreiche Darstellungen, meist leicht stilisierte Reliefs, die den Inschriften beigesellt sind. Sie haben wohl ähnlichen Sinn wie die Göttersymbole, die man ebenfalls häufig in Verbindung mit Inschriften findet. Dazu kommen noch die zahlreichen rätselhaften Figuren und Schriftzeichen, die speziell die Graffiti vielfach zeigen. Man kann wohl alle diese Darstellungen und Zeichen als magische Zeichen ansehen, erfüllt und geladen mit Bedeutung, die wir bestenfalls manchmal noch ahnen können und die freilich auch wechselnd und nicht immer auf gleich hohem geistigen Niveau gewesen sein mag, je nach den Urhebern, von denen die Zeichen gesetzt wurden. Ein Priester oder König, der zu einer Inschrift solch ein Zeichen schrieb, verstand darunter gewiß mehr und anderes als ein einfacher Hirt, der etwa auf einem Felsen neben seiner Viehtränke unbeholfen ein Zeichen einritzte, mit dem er mehr oder weniger unklare Zaubervorstellungen verband oder das ihm als Zeichen seines Stammes ehrwürdig und heilig war, von dessen geistigem Ursprung er aber ganz gewiß nicht viel gewußt hat. — Wir werden im Zusammenhang mit der Schrift nochmals auf diese magischen Zeichen zu sprechen kommen. Vorläufig wollen wir damit unsere Betrachtungen über die Religion der alten Südaraber abschließen und dazu übergehen, ihr staatliches, gesellschaftliches und wirtschaftliches Leben ein wenig zu skizzieren<sup>2)</sup>.

Die Staatsform war in allen altsüdarabischen Staaten ursprünglich eine Theokratie. Der Gott ist der eigentliche Herrscher, er ist aber auch der Grundherr. Sein Sachwalter auf Erden nennt sich *mukarrib*, das wir deutsch etwa durch „Priesterfürst“ wiedergeben können. Das Volk heißt „Kinder des Gottes“, in Qatabān z. B. *walad 'Amm*. Der *mukarrib* ist oberster Priester, er verwaltet aber auch für den Gott, d. h. praktisch für die Tempel, Grund und Boden. In Qatabān sowohl wie in Saba' ist uns in den Inschriften der Name des Herrschers erhalten, der, nachdem die alte theokratische Staatsform nicht mehr eigentlich lebendig, sondern mehr und mehr äußere Form geworden war, den Übergang zum weltlichen Königtum vollzog; er nennt sich dann nicht mehr *mukarrib*, sondern *malik*, „König“. Aber immer noch ist der König des Gottes erstgeborener Sohn, eine Auffassung, die ja im ganzen alten Orient verbreitet ist, und die Bezeichnung für den Staat, die staatsrechtliche Formel, wie RHODOKANAKIS sie genannt hat, lautet: „Gott, König und Volk“, also etwa in Saba': „'Almaqah und KRB'L und Saba'“, oder

1) Vgl. A. GROHMANN, Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern. Wien 1914.

2) Zum folgenden vgl. D. NIELSEN, Handbuch der altarabischen Altertumskunde I, Kap. 3 (S. 109—142).

wie der Name des Königs nun gelautet haben mag. War so die Verweltlichung der Staatsform im alten Südarabien im ganzen eine nur relative, so schritt sie auch nicht in allen vier Staaten gleich weit fort. In die ḥādrāmutischen Verhältnisse haben wir zu wenig Einblick, aber von den anderen Staaten scheint Maʿīn, das älteste der südarabischen Reiche, sich faktisch am wenigstens weit von der theokratischen Staatsform gelöst zu haben, obwohl uns die minäischen Inschriften nur Herrscher mit dem Titel „König“ überliefern. Qatabān ist auf diesem Weg schon etwas weiter gegangen und Sabaʾ hat, wie auf allen Gebieten, auch hier die Entwicklung verhältnismäßig am weitesten fortgeführt. — Mit der Verweltlichung der Herrschergewalt war natürlich auch eine Veränderung in der Auffassung des Grundeigentums verbunden. Der Boden wurde Staatseigentum und der König selbst sowohl als auch später die Adels Sippen erscheinen in den Inschriften nun als Großgrundbesitzer. Aber daneben gab es immer auch noch Tempelbesitz und der Feudalismus der Tempel ist im alten Südarabien niemals ganz aufgehoben worden.

Die innere Organisation in den altsüdarabischen Staaten ist aufgebaut auf dem Begriff des Stammes. Unter einem Stamm dürfen wir uns keinesfalls eine Blutsgemeinschaft vorstellen, etwa einen Verband verwandter Familien oder dgl. Wir könnten ihn eher eine Art Arbeitsgemeinschaft nennen, ursprünglich natürlich aufgebaut auf religiös-kulturellen Belangen, später mehr durch wirtschaftlich-politische Interessen bestimmt. Die einzelnen Stämme im Staate waren einander nicht alle gleichgestellt. Wir haben den führenden Stamm, der eine gewisse Suprematie ausübte, zu unterscheiden von den angegliederten Stämmen, die dem führenden mehr oder weniger unterstellt waren. Bei zwangsweisen Ansiedlungen z. B., wie man sie nach den jeweiligen politischen oder wirtschaftlichen Bedürfnissen durchaus vornahm, wurde, besonders wenn es sich um neu unterworfenen Stämme handelte, immer auch ein Teil des führenden Stammes als Oberschicht mit angesiedelt. — Aber auch innerhalb eines Stammes standen nicht alle Mitglieder dieser Organisation sozial auf gleicher Stufe; das gilt für den führenden Stamm so gut wie für die angegliederten Stämme. Die Adelssippen der späteren Zeit, die als Großgrundbesitzer auftreten, standen dank ihrer auf ihren Reichtum gegründeten Macht offenbar als privilegierte Kaste mehr oder weniger außerhalb des Stammes in dem früher erwähnten Sinn, sie verfügten vielmehr über dessen Arbeitskraft. Der eigentliche Stamm besteht aus Grundbesitzern, die von der Grundherrschaft in verschiedenem Maß abhängig sind; wir dürfen uns hier wohl alle Abstufungen vorstellen, vom Lehensherrn bis zu den unfreien Bodenknechten, den *ʿadam*, wie sie in den Inschriften heißen. Die Benennung der einzelnen sozialen Schichten des Stammes macht deutlich, daß der Stamm in erster Linie auf bodenwirtschaftlichen Interessen aufgebaut war. Diese Interessen standen durchaus im Mittelpunkt des staatlichen Lebens; neben dem Handel bildete die Bodenvirtschaft die bedeutendste Er-

tragsquelle und ihre Produkte, vor allem die Aromata, waren selbst eine wichtige Grundlage für den Export.

Von der Stellung der Stämme im Staate zeichnet uns die umfangreiche qatabanische Bodenverfassungsurkunde<sup>1)</sup> ein Bild, das im wesentlichen auch für die ältere sabäische Königszeit zutreffen dürfte. Durch eine weitere und eine engere Stämmeversammlung waren die Stämme in der Regierung vertreten, und zwar alle Schichten des Stammes mit Ausnahme der Hörigen, der *'adam*. Diese beiden Abordnungen der Stämme erließen Gesetze, die sich auf Bewirtschaftung und Besteuerung des Bodens bezogen, und führten die Beschlüsse auch durch, vereinigten also Gesetzgebung und Verwaltung in ihren Befugnissen. Die Erlässe geschehen „ergeben und gefügig und gehorsam dem Befehl ihres Herrn, des Königs“ d. h. die Beschlüsse werden in Übereinstimmung mit dem König gefaßt und bedürfen seiner Sanktion. Speziell die engere Stämmeversammlung, die man auch als Staatsrat bezeichnen könnte und bei der der König persönlich anwesend war, hatte sowohl die Gesetze, die sie selbst erließ, als auch die in der weiteren Stämmeversammlung beschlossenen „im Namen des Königs“ zu verkünden, wodurch sie erst rechtskräftig wurden. Die Stämme haben also in dieser Zeit ein gewisses Mitbestimmungsrecht, aber nur in Einhelligkeit mit dem König, dem als oberster Autorität die letzte Entscheidung zusteht. — In der späteren sabäischen Königszeit, als die Adelssippen zu hoher Machtstellung im Staat gelangt waren, ändern sich die Verhältnisse. Die Stämmevertretungen verlieren allen Anteil an der Regierung und haben bei der Verteilung und Verwaltung von Grund und Boden nicht mehr mitzureden. Statt dessen wird eine Art Belehnung üblich, der Stamm gehorcht der adeligen Sippe und die Abgaben werden durch einen Vertrag zwischen dem König und dem Sippenherrn festgelegt.

Den Stämmen waren bestimmte Leistungen für den Staat auferlegt, vor allem, wie gesagt, auf dem Gebiet der Landwirtschaft. Der Stamm haftete kollektiv für die Aufbringung der vorgeschriebenen Abgaben, die auf ihm als Körperschaft lasteten, nicht auf dem einzelnen Stammesangehörigen. Die Einhebung der Steuer geschah in folgender Weise: Die Ernte wurde während des Wachstums der Frucht geschätzt und von dem geschätzten Betrag wurden sämtliche Lasten abgezogen. Der Rest blieb aber nicht dem Bauern zu freier Verfügung, sondern er wurde ihm vom Staat zwangsweise abgekauft; als Gegenleistung an den Produzenten werden in den Inschriften genannt Bargeld, Naturalien und Guthaben, die wohl in Waren bestanden. So wurde also die Ernte zur Gänze im vorhinein vom Staat beschlagnahmt. Es ist klar, daß der Bauer bei diesem Verfahren in recht mißliche Lagen kommen konnte. Andererseits war es für den Staat ein weitgehend unfehlbares Mittel, seine Bedürfnisse sicherzustellen und die Steuern, die ja von Jahr zu

1) Gl. 1606; vgl. N. RHODOKANAKIS, Der Grundsatz der Öffentlichkeit in den südarabischen Urkunden, SBWA, phil. hist. Kl., 177/2 (1915), S. 33ff.; WZKM 31, S. 22ff.

Jahr neu festgelegt wurden, diesen Bedürfnissen elastisch anzupassen. — Es fehlte aber dem Stamm nicht nur das Verfügungsrecht über seine Erzeugnisse, er war auch an den Boden gebunden, den er von staatswegen zu bebauen hatte. Ja noch mehr: wenn es die staatlichen Interessen erforderten, wurden Stämme ganz oder teilweise umgesiedelt oder mit anderen Stämmen vereinigt.

Außer den agrarischen Leistungen lasteten auf dem Stamm auch noch andere Verpflichtungen. Er wurde zu allen öffentlichen Arbeiten aufgeboten und natürlich auch zum Kriegsdienst. An öffentlichen Arbeiten nahmen die Bauarbeiten gewiß den ersten Rang ein. Auf Grund der bestehenden straffen Organisation und der weitgehenden Machtvollkommenheit des Staates über seine Untertanen konnten Straßen, Burgen und Festungen geschaffen werden und vor allem die ausgedehnten Stauanlagen und Kanalsysteme für die künstliche Bewässerung, die in jenem Klima die unerläßliche Voraussetzung für die Fruchtbarkeit des Bodens ist.

Die eben geschilderte strenge Organisation und Zentralisation hatte freilich auch ihre Schattenseiten. In den Anfängen, aus denen auch sie herausgewachsen ist, als wirklich noch göttliche Ordnungen das irdische Leben weitgehend bestimmten, mit anderen Worten, als die Theokratie noch wirklich lebendige Staatsform war, waren diese negativen Seiten allerdings mehr oder weniger gegenstandslos. Denn da ordnete sich, wenigstens im Idealfall, der Einzelne bzw. die Gruppe freiwillig, aus einem natürlichen Wissen oder Ahnen um die Zusammenhänge und notwendigen Erfordernisse, am richtigen Platz in die hierarchische Stufenfolge ein. In jenen Zeiten waren auch z. B. die Steuern nicht zwangsmäßig erhobene Abgaben, sondern freiwillige Leistungen an die Gottheit, eine Tatsache, die wir aus den Inschriften noch in bestimmten Fällen ablesen können. In dem Maß aber, als die führenden Persönlichkeiten sich in ihrem Daseinsgefühl aus der völligen Einbettung in das Religiöse heraushoben, also mit fortschreitender Verweltlichung des Staates und des öffentlichen Lebens, mußten die Schattenseiten zum Vorschein kommen. Denn nun mischten sich in die göttlichen, d. h. objektiven Ordnungen menschliche, subjektive Gesichtspunkte, voran das Streben nach Macht, die störend wirken mußten. So zeichnen uns die Inschriften aus den Zeiten der ausgebildeten weltlichen Macht vom öffentlichen Leben im alten Südarabien ein Bild, das manchmal in überraschender Weise an moderne totalitäre Staatsschöpfungen erinnert. Der Vergleich stimmt allerdings nur für eine oberflächliche Betrachtung. Denn wir dürfen nicht vergessen, daß damals der Einzelne noch viel mehr in der Gesamtheit aufging, daß individuelle Persönlichkeiten sozusagen Spitzenleistungen und Ausnahmefälle waren. Das heißt aber, daß Zwangsmaßnahmen und Freiheitsbeschränkungen den Einzelnen damals gar nicht so treffen und ihm daher auch nicht so gefährlich werden konnten wie einem zur Individualität und zum Freiheitsbewußtsein erwachten Menschen. Außerdem ist zu beachten, daß die Loslösung von

den religiösen Grundlagen, d. h. die Verweltlichung der Macht, kein plötzlicher Sprung, sondern ein langsamer Prozeß war, der in Südarabien niemals bis zu dem radikalen Ende gelangte, das heute erreicht ist.

Nun wollen wir noch zwei Kulturerscheinungen ins Auge fassen, die in ganz besonderem Maße geeignet sind, das Wesen einer Kultur zu offenbaren, da sie unmittelbarster Ausdruck eines Volksgeistes sind. Es sind dies einerseits die Kunst<sup>1)</sup>, andererseits Sprache und Schrift. Was die Kunst anlangt, so sind hauptsächlich steinerne Denkmäler auf uns gekommen, einmal natürlich, weil sie die dauerhaftesten sind, zum andern aber auch, weil die starke Tendenz zur strengen Form, die für die altsüdarabische Kultur so sehr bezeichnend ist, im Stein ihr adäquates Material fand, so daß wir wohl annehmen dürfen, daß die Kunstgattungen, die dieses Material verwenden, besonders hoch entwickelt waren. Aus Stein kann man nun erstens bauen und zweitens Plastiken herstellen. Die altsüdarabische Baukunst hat eine hohe Vollkommenheit erreicht. Von den prächtigen Burgen und Schlössern Südarabiens weiß uns der 954 n. Chr. in Şan'ā verstorbene arabische Geograph al-Hamdānī viel Rühmendes zu berichten; so hören wir z. B. von ihm, daß die vier Fronten der Burg Ghumdān in Şan'ā verschiedenfarbig gewesen seien, die eine aus weißem, die zweite aus schwarzem, die dritte aus grünem, die vierte aus rotem Stein gebaut, und griechische Schriftsteller wissen Wunderdinge zu erzählen von der reichen Ausschmückung der Bauten mit Gold, Silber, Elfenbein und Edelsteinen. All die Pracht ist entschunden und was sich davon etwa noch unter den Trümmern finden mag, muß vorerst der Zukunft überlassen bleiben. An den bis jetzt von Reisenden besuchten und beschriebenen Ruinen alter Bauwerke wird vor allem immer wieder die vollendete Technik gerühmt. Die Mauern bestehen aus riesigen Quadern, die so exakt behauen sind, daß die Fugen zwischen den einzelnen Steinen kaum zu erkennen sind. Die Quadern sind ohne Mörtel aufeinander gesetzt und durch kleine eingelassene Bleisäulchen miteinander verankert. Die Mauern sind leicht gebösch, was ihre Standfestigkeit außerordentlich erhöht und dadurch erreicht wird, daß entweder die nächst höhere Steinlage gegen die vorhergehende etwas zurückspringt, so daß die Mauer gestuft erscheint; diese Bauweise zeigt z. B. der sabäische Tempel von Yehā in Abessinien. Oder aber man baute leicht geneigte glatte Mauern aus entsprechend behauenen Quadern, eine Technik, die man vor allem wohl bei Festungen anwandte.

Sehr charakteristisch für eine Architektur sind immer die Säulen. Wir finden davon in Südarabien durchwegs sehr einfache, strenge, fast nüchterne Typen, wirkungsvoll nicht durch reiche Verzierung, sondern durch die Exaktheit ihrer Ausführung und die Klarheit ihrer Linien. Am häufigsten scheinen achtkantige, monolithische Säulen zu sein, doch auch vierkantige und sechzehnkantige sind gefunden worden. Die Ka-

1) Vgl. D. NIELSEN, Handbuch der altarabischen Altertumskunde I, Kap. 4 (S. 143—176); C. RATHJENS, H. v. WISSMANN, Vorislamische Altertümer (siehe oben S. 17, Anm. 1).

pitäle sind im Prinzip einfache vierseitige Prismen, deren Schwere durch Stufen etwas aufgelockert ist, und zwar so, daß die Stufen vom Säulenschaft nach aufwärts sich leicht verbreitern. Die Vorderflächen dieser Stufen sind z. T. mit einfachen geometrischen Schuppen- und Rillenmustern verziert. — Auch als Wandgliederung und auf Friesen sind geometrische Muster durchaus herrschend; streng geradlinige Ornamente wie Stufen, gestufte Nischen, häufig in Verbindung mit Sprossen, gerade verlaufende Rillen, Schuppen und Zahnschnitt unterbrechen die glatten Flächen.

Unter den Bauwerken, die uns aus dem alten Südarabien wenigstens in Resten erhalten sind, wollen wir uns zunächst die kultischen Bauten, die Tempel, ansehen. Das Auffälligste daran ist, daß wir hier zwei ganz verschiedene Typen vorfinden, solche mit elliptischem und solche mit rechteckigem Grundriß. Vom ersten Typus ist z. B. das sogenannte Haram Bilqīs, der alte 'Almaqah-Tempel 'Aum bei Märib, der Hauptstadt des Sabäerreiches. Dieser Tempelbau hat eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Tempel von Zimbäbwe in Südrhodesien; übrigens weisen auch noch andere Tatsachen auf Kulturzusammenhänge zwischen Südarabien und dieser Gegend. Die Rechtecktempel waren offenbar weit häufiger. Als einige wenige Beispiele möchte ich den Tempel in der alten sabäischen Stadt Širwāh nennen, ferner den Tempel der Sonnengöttin in Hugga, den Rathjens und Wissmann ausgegraben haben, und den Sin-Tempel von Hureidha, den die Lord Wakefield-Expedition ans Tageslicht brachte<sup>1)</sup>. Diese rechteckigen Tempel muß man sicher als semitisch ansprechen. Sie scheinen übrigens die Vorläufer der frühislamischen Säulenhofmoscheen zu sein, mit denen sie große Ähnlichkeit haben. Die Rundtempel dagegen haben Rathjens und Wissmann, wie ich glaube, mit Recht, einer der semitischen vorangehenden Kulturschicht zugewiesen, die wahrscheinlich hamitisch war<sup>2)</sup>.

An Profanbauten seien zunächst als Beispiele für Befestigungsbauten erwähnt die Festung von Naqab al-Ḥagar und die Talsperre von Obne<sup>3)</sup>. Die gewaltigen Quadermauern dieser Festungen waren durch vorspringende Türme unterbrochen. — Die Wohnhäuser werden im alten Südarabien kaum viel anders ausgesehen haben als heute, turmartige Hochbauten mit flachen Dächern und einem zimmerartigen Aufbau auf dem Dach, der auch in den Inschriften erwähnt wird. — Die wichtigsten technischen Bauten aber sind die Bewässerungsanlagen, die es ermöglichten, eine außerordentlich hohe Fruchtbarkeit des Bodens zu erzielen. Die gewaltige Stauanlage von Märib, die seinerzeit als eines der Weltwunder galt, verwandelte die vom Wādī 'Aḍana durchzogene Ebene in ein reiches Fruchtländ. Die beiden Balaq-Berge zu beiden Seiten des

1) Vgl. oben S. 17, Anm. 1.

2) Vgl. Vorislamische Altertümer, S. 210 ff.

3) Erstere abgebildet bei D. NIELSEN, Handbuch der altarabischen Altertumskunde, S. 159, Abb. 47; letztere bei H. and D. INGRAMS, The Hadrahmaut in the Time of War; Geogr. Journ. CV/1, 2, 1945, S. 2/3.

Deutsche  
 Morgenländische  
 Gesellschaft



Flußbettes, die am Eingang dieser Ebene nahe zusammentreten, bilden ein riesiges natürliches Staubecken, das durch den berühmten Damm abgeschlossen wurde. Schleusenanlagen, Kanäle und Wasserverteiler sorgten für die Zuleitung des gesammelten Regenwassers zu den einzelnen Äckern, Palmpflanzungen und Gärten. Es ist schon verständlich, daß der zweimalige Bruch des Dammes dieses Stauwerkes als lebenbedrohende Katastrophe empfunden wurde.

Fassen wir nun noch ganz kurz die Plastik ins Auge. An Rundplastiken sind vor allem sog. Ahnenstatuetten und die schon erwähnten Votivgegenstände auf uns gekommen. Die menschlichen Statuetten sind außerordentlich plump, schwer und klobig, in den Körpermaßen disproportioniert. Man hat den Eindruck, als seien sie gar nicht recht aus dem Steinklotz herausgearbeitet. Die Tiere sind etwas besser geraten. Ansprechender sind im allgemeinen die Reliefs, wenigstens die geometrischen Ornamente und stilisierten Darstellungen. Menschendarstellungen sind auch hier steif und wenig gelungen. Ja selbst die Weinranken, die nicht selten auf Reliefs vorkommen, muten nicht sehr beschwingt an. In den geradlinigen Stil fügen sich auch die Felszeichnungen ein. Natürlich sind sie wesentlich primitiver als die künstlerischen Erzeugnisse; aber mit überraschender Treffsicherheit wird das Wesentliche, etwa eines bestimmten Tieres, gesehen und, oft nur mit ein paar Strichen, im Bild festgehalten.

Selbstverständlich haben auch fremde Einflüsse auf die altsüdarabische Kunst eingewirkt und sie gewandelt, vor allem hellenistische und persische. Auf sie näher einzugehen, erübrigt sich hier, denn wir wollen ja gerade das Eigenständige und Wesenhafte dieser semitischen Kultur herausarbeiten.

Als letztes wollen wir nun noch der altsüdarabischen Sprache und Schrift eine Betrachtung widmen. Die Sprache ist eine semitische Sprache, und zwar eine südsemitische. Wir unterscheiden vier Dialekte, den minäischen, qatabanischen, ḥaḍramautischen und sabäischen entsprechend den vier großen südarabischen Reichen. Die ersten drei sind sog. *s*-Sprachen, d. h. das Kausativpräfix und der Pronominalstamm der 3. Person masc. lauten mit *s* an; ihnen steht das Sabäische als *h*-Sprache gegenüber. Die einzelnen Dialekte unterscheiden sich voneinander durch gewisse charakteristische Merkmale vor allem grammatischer Art. Wie alles aus dem alten Südarabien ist uns auch die Sprache nur unvollständig bekannt. Die Inschriften haben die Eigenart, nur in der dritten Person zu sprechen; ferner fehlt die direkte Rede und damit auch der Imperativ. Wir sind daher nicht imstande, vom Verbum ein vollständiges Flexionsschema aufzustellen, und kennen auch vom Pronomen nur die dritte Person. Außerdem haben wir keine Vorstellung, wie das Altsüdarabische etwa geklungen hat, denn in der Schrift werden die Vokale im allgemeinen nicht bezeichnet. Nur so viel können wir, wie mir scheint, aus gewissen phonetischen Erscheinungen, die in der Schrift ihre Spuren hinterlassen haben, schließen, daß der Akzent in diesen Sprachen eine

wesentlich größere Rolle spielte, als dies in den meisten semitischen Sprachen der Fall ist; nur in den modernen südarabischen Sprachen, die wir ja doch wohl als Abkömmlinge der alten aufzufassen haben, ist Ähnliches zu beobachten. — So wie uns das Fehlen der Vokale den Klang dieser Sprachen verhüllt, so ist die ganze Ausdrucksweise in den Inschriften oft mehr verhüllend als offenkundig, außerordentlich knapp, aber ebenso prägnant; je kürzer sie sich ausdrücken, desto bedeutungsgesättigter ist jeder Satz. — Viele sprachliche Altertümlichkeiten sind uns im Altsüdarabischen erhalten, weshalb ihm eine hohe Bedeutung für die gesamte semitische Sprachwissenschaft zukommt. Als ein Beispiel möchte ich hier nur die Verwendung des Infinitivs anstelle eines Verbum finitum anführen, eine sprachliche Eigenart, die vielleicht in dem Infin. absol. des Hebräischen eine gewisse Parallele hat und die man sonst innerhalb des Semitischen in der Sprache der Tigrë-Lieder noch gelegentlich finden kann. Im Altsüdarabischen jedoch ist die Verwendung des Infinitivs durchaus nichts Besonderes, wir haben hier ganze Infinitivketten nach einem Verbum finitum im Perf. oder Imperf., gewissermaßen als dessen Fortführung, so wie man sonst eben die Verba finita aneinanderreicht<sup>1)</sup>. — Sehr charakteristisch für die Sprache der Inschriften ist ihre fast kultische Feierlichkeit. So wirkt die Sprache beinahe ebenso monumental wie die Bauwerke dieses Landes. Es ist gewiß, daß sich die Inschriftensprache von der Sprache des Alltags ganz gewaltig unterschied; in ihr lebte bis in die spätesten Zeiten ein religiös-kultisches und damit ursprüngliches Moment fort.

In der monumentalen Wirkung steht die altsüdarabische Schrift der Sprache und den Bauten in keiner Weise nach. Wie in der Architektur herrscht auch hier die geometrische Form und die Symmetrie. Von den 29 Buchstaben des altsüdarabischen Alphabets sind drei Viertel symmetrisch und von diesen wieder fast die Hälfte doppelt symmetrisch. Die Schrift zeigt mit der Zeit gewisse Veränderungen. Die Buchstaben einer altsabäischen Inschrift etwa haben besonders strenge und klare Formen, keine Verzierung stört die geraden Linien. Mit der Zeit werden die Buchstabenformen schlanker und leichter, die Hasten der Buchstaben werden an den Enden gern etwas verbreitert, manche Linie, die früher streng gerade oder in scharfem Knick verlief, wird nun ein wenig gerundet. Dadurch wird die Schrift im ganzen zierlicher, aber darum nicht weniger schön und auch nicht weniger gut leserlich. Eine halbwegs gut gearbeitete altsüdarabische Inschrift — und die meisten sind sehr sorgfältig gemeißelt — gehört wohl zu dem Schönsten und Eindrucksvollsten, was die Epigraphik überhaupt zu bieten hat. Zu den klar geformten Buchstaben fügen sich gut die geometrischen und stilisierten Ornamente, die die Steine oft ausschmücken. — Wie so vieles in der altsüdarabischen Kultur gibt uns auch die Schrift Gelegenheit, den Ursprung eines kulturellen Faktors aus der religiösen Sphäre festzustellen.

1) Siehe HÖFNER, Altsüdarabische Grammatik, S. 63ff.

Ich habe schon früher die magischen Zeichen erwähnt. Soweit es sich nicht um Symboltiere oder gewisse Symbolzeichen mehr figürlicher Art handelt, sind diese magischen Zeichen Schriftzeichen, wie sie auch sonst in Gebrauch sind. Nur ist die Bedeutung beider eine ganz verschiedene. Der Buchstabe, der uns heute so selbstverständlich als das Zeichen für einen bestimmten Laut erscheint, hat bis zu dieser weitgehend bestimmten und beschränkten Bedeutung einen langen Weg durchgemacht, der ihn von seinen Ursprüngen weit entfernt hat. Diejenigen Schriftzeichen aber, die wir als magische Zeichen anzusprechen haben, umspielt noch ein ganzer Hof von verdichteter Bedeutung, vielfältig und vieldeutig und für unsere moderne Bewußtseinshaltung eigentlich nicht mehr recht faßbar<sup>1)</sup>. Natürlich bleiben diese magischen Zeichen sozusagen auch nicht immer und überall auf ihrem ursprünglichen hohen Niveau; das wurde ja schon früher angedeutet.

Damit möchte ich nun meine Ausführungen über die vorislamische Kultur Südarabiens abschließen. Blicken wir auf das zurück, was ich, soweit das eben innerhalb von 40 Minuten möglich war, herauszuarbeiten versuchte, so können wir zusammenfassend etwa folgendes sagen: Auf der einen Seite bietet uns diese Kultur ausgezeichnet Gelegenheit, den Ursprung der verschiedenen kulturellen Faktoren aus der kultisch-religiösen Sphäre zu erkennen und die Übergänge vom religiösen zum profanen Bereich zu studieren. Vielleicht gerade weil unsere Kenntnisse infolge der Eigenart der Quellen nicht so dicht sind, ist hier manches durchsichtiger, wengleich der angedeutete Weg ein Entwicklungsweg ist, den jede Kultur geht und gehen muß. Wir konnten diese Übergänge vor allem im staatlichen Leben und in der Schrift deutlich erkennen. — Das zweite, was besonders auffallen konnte und was wir ebenfalls in verschiedenen Gebieten feststellen mußten, war die außerordentlich starke Tendenz zur strengen, klaren Form, die naturgemäß eine gewisse Gefahr der Erstarrung in sich trägt. Dieses Streben nach Klarheit zeigte sich vor allem in der Architektur, von den rechteckigen Tempeln bis zu den geometrischen Ornamenten. Aber auch das öffentliche Leben hat eine starke Neigung zu straffen Organisationen, die manchmal etwas maschinenhaft anmuten. Die Schrift ist klar und übersichtlich, jedes Wort ist vom andern sauber durch einen Strich getrennt. Eine gewisse Starrheit zeigt sich besonders deutlich in den Plastiken. — Es ist durchaus bezeichnend, daß in dieser Kultur gerade der Mondgott, das Numen des ausgeformten und erstarrten Gestirnes, als Hauptgott verehrt wurde.

Nachtrag: Zur altsüdarabischen Religion vgl. auch G. RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, in *L'histoire générale des religions* (hrsg. von A. Quillet), S. 315ff. — A. JAMME, *Le panthéon sud-arabe préislamique*. Louvain 1947.

1) Ausführlicheres zu diesem Gegenstand bringt mein Aufsatz „Magische Zeichen aus Südarabien“, der voraussichtlich im nächsten Heft der Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes erscheinen wird.

## Ugaritisches

Von OTTO EISSFELDT, Halle (Saale)

4.1) *tkmn wšnm*<sup>2)</sup>

In den 48 keilschriftalphabetischen Texten, die 1929 von CL. F.-A. SCHAEFFER und G. CHENET in Ras Schamra zutage gefördert und alsbald von CH. VIROLLEAUD in Syria 10, Taf. LXI—LXXV veröffentlicht worden sind, kommt sechsmal der Gottesname *tkmn* vor, fünfmal in Verbindung mit einem anderen Gottesnamen, *šnm*, als *tkmn wšnm*<sup>3)</sup> und einmal allein<sup>4)</sup>. Während E. DHORME, der als erster eine zusammen-

1) Stück 1—3 in ZDMG 96, 1944, S. 84—104.

2) Abkürzungen: AB = Assyriologische Bibliothek. — AfO = Archiv für Orientforschung. — BA = Beiträge zur Assyriologie. — CT = Cuneiform Texts from Babylonian Tablets etc. in the British Museum. — JPOS = Journal of the Palestine Oriental Society. — JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society. — KB = Keilschriftliche Bibliothek. — LSS = Leipziger Semitistische Studien. — MDP = Mémoires de la Délégation en Perse. — MVA(Å)G = Mitteilungen der Vorderasiatischen (Vorderasiatisch-Ägyptischen) Gesellschaft. — OLZ = Orientalistische Literaturzeitung. — I. II. III. IV. V R = The Cuneiform Inscriptions of Western Asia, ed. by Sir H. C. Rawlinson, Vol. I—V. — RA = Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale. — RB = Revue Biblique. — RES = Revue des Études Sémitiques. — RHR = Revue de l'Histoire des Religions. — ThR = Theologische Rundschau. — ZAW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. — ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.

Für freundliche Durchsicht und Berichtigung der Transkription akkadischer Zitate und für Hinweis auf mir entgangene Literatur bin ich ERNST F. WEIDNER zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

3) 1,3 *tkmn wšnm*; 1,6 *tkmn wšn[m]*; 2,26 *tkmn [w]šnm*; 2,35 *tkm[n wšnm]*; 3,31 *tkmn w[šnm]*. Da die stark beschädigte Zeile 3,15 sicher nach 1,6 herzustellen ist, ergibt sie einen weiteren Beleg für [*tkmn wšnm*]. Zitierung der Texte hier und im folgenden nach dem von EISSFELDT in ZDMG 96, 1942, S. 507—539 gemachten Vorschlag.

4) 1,15 *tkmn*. — *šnm* allein findet sich wiederholt in den epischen Texten, nämlich in der hier öfter vorkommenden stereotypen Wendung *qrš mlk ḡb šnm* „Wohnung(?) des Vaters von *šnm*“, die mit *šd il* „Berg (Gefilde?) des El“ in Parallele steht (I\* AB, VI 2; I AB, I 7. 8; II AB, IV 24; V AB, E 16; VI AB, III 23. 24). VIROLLEAUD hat *ḡb šnm* zunächst (Syria 12, 1931, S. 198; 13, 1932, S. 132. 137) mit „Vater der Jahre“ wiedergegeben, freilich gleich darauf aufmerksam gemacht, daß im Ugaritischen für \**šn* „Jahr“ sonst der Plural *šnt* gebräuchlich sei; Syria 20, 1939, S. 130 hat er dann die Deutung von *ḡb šnm* als „Vater der Jahre“ ausdrücklich als unzutreffend zurückgenommen und sich mit der Feststellung begnügt, daß *ḡb šnm* eine Näherbestimmung des El sei. Andere, wie C. H. GORDON, Ugaritic Grammar, Rom 1940, S. 50. 109 [2. Auflage = Ugaritic Handbook, 1947, S. 60. 273] aber ersetzen die Auffassung von *šnm* als „Jahre“ durch die Deutung dieses Wortes

hängende Übersetzung jener 48 Texte unternommen hat<sup>1)</sup>, sich mit der Kenntlichmachung dieser Vokabeln als Götternamen begnügt und zu ihrer Bestimmung keine Bemerkung macht, hat R. DUSSAUD in seiner Übersetzung von Text 12) *tkmn* als den kassitischen Gottesnamen Šuqamuna gedeutet und zugleich die Vermutung ausgesprochen, daß in *wšn[.]*, das in 1,6<sup>3)</sup> unmittelbar auf *tkmn* folgt, der Name der Gefährtin des Šuqamuna, der Šumalija oder Šimalija, stecken möchte, die in den babylonischen Texten fast immer ihm zur Seite steht. Aus der Beobachtung, daß *tkmn* in 1, 3 gleich auf den in 1, 2 genannten *il*, El, den höchsten Gott des ugaritischen Pantheons, folgt, hat er — in Verbindung mit anderen, inzwischen als nicht tragfähig erwiesenen Argumenten<sup>4)</sup> — den Schluß gezogen, daß es sich hier um eine mit der Anerkennung der kassitischen Oberhoheit über Ugarit gegebene Bevorzugung dieses kassitischen Gottes handle, die in den Ugarits Wohlstand bedingenden Handelsbeziehungen zu dem damals von den Kassiten beherrschten Mesopotamien ihre hinreichende Erklärung finde. DUSSAUDS Deutung von *tkmn wšnm* oder wenigstens die von *tkmn* hat weithin Gefolgschaft gefunden, so bei HANS BAUER<sup>5)</sup>, der die Identifizierung von *tkmn* mit Šuqamuna für gesichert hält und die von *šnm* mit Šumalia wenigstens für möglich erklärt<sup>6)</sup>; bei J. W. JACK<sup>7)</sup>, der die Gleichsetzung von *tkmn* mit Šuqamuna auch durch den Hinweis auf Parallelen für den Wechsel von *k* und *q* stützt, aber über *šnm* sich überhaupt nicht äußert; bei H. L. GINSBERG<sup>8)</sup>, der, wenn er schließlich auch einer anderen Erklärung den Vorzug zu geben geneigt ist<sup>9)</sup>, doch wenigstens für *tkmn* die Deutung als Šuqamuna ernstlich in Erwägung zieht. Aber es fehlt auch nicht an Widerspruch. So erklärt W. F. ALBRIGHT die Gleichsetzung von *tkmn* mit Šuqamuna aus sprachlichen und sachlichen Gründen für unwahrscheinlich und lehnt die Identifizierung von *šnm* mit Šumalija als gar nicht diskutabel vollends ab<sup>10)</sup>. Ebenso hat sich

als Eigenname, und das heißt als Gottesname. Sollte diese Auffassung zutreffen, so läge der Gedanke, daß das *šnm* in *šb šnm* mit dem *šnm* in *tkmn wšnm* identisch sei, ganz außerordentlich nahe. Indes bedarf die Frage nach der Bedeutung von *šnm* in der Prädizierung von El als *šb šnm* einer besonderen Untersuchung. So wird hier von der Berücksichtigung dieses *šnm* abgesehen. Vgl. unten S. 42, Anm. 1.

1) RB 40, 1931, S. 32—56.

2) Syria 12, 1931, S. 67—75, Vgl. auch DUSSAUD, RHR 104, 1931, S. 364 und Les Découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament, 2. éd. Paris 1941, S. 41. 94.

3) In 1, 3 las DUSSAUD statt *wšnm* fälschlich *bsšm* und vermutete darin eine geographische Angabe: „in *ššm*“.

4) Z. B. die Erklärung von *ilhm* in 1, 3. 15 als *il + hm* „ihr (der Kassiten) Gott“, während *ilhm* in Wahrheit das dem hebräischen אֱלֹהִים entsprechende *ilhm* „Gott“ darstellt.

5) ZAW 51, 1933, S. 99; Die Alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Shamra, 1936, S. 1, Anm. b.

6) *šml* > *šmn* > *šnm*: Dissimilation u. Metathese, bei Sonoren sehr gewöhnlich.

7) The Ras Shamra Tablets, Edingburgh 1935, S. 22. 54.

8) Kitbê Ugarit, Jerusalem 1936, S. 92.

9) Vgl. unten S. 42, Anm. 1.

10) JPOS 14, 1934, S. 107.

VIROLLEAUD gegen die Auffassung von *tkmn* als Šuqamuna ausgesprochen und das auch damit begründet, daß mesopotamische Gottheiten in den mythologischen Texten von Ras Schamra keine Rolle spielten<sup>1)</sup>. Ohne diesen Widerspruch zurückzunehmen, hat er aber 1939 in seiner Neuherausgabe des bereits 1933 von DHORME<sup>2)</sup> veröffentlichten Textes 53 für die sonst anders gedeutete Zeile 4 die Lesung *tkmn wšnm* sehr wahrscheinlich gemacht<sup>3)</sup> und dadurch für das bis dahin nur in den Texten 1 und 2 und 3 bezeugte Götterpaar jedenfalls einen weiteren Beleg beigebracht, der die Frage, wie dies Paar zu deuten sei, aufs neue brennend macht und damit zur Wiederaufnahme der Prüfung seiner zuerst von DUSSAUD vertretenen Erklärung auffordert<sup>4)</sup>.

Ehe über die Gleichsetzung von *tkmn wšnm* mit dem kassitischen Götterpaar Šuqamuna und Šumalija, die sprachlich möglich, wenn auch wenigstens bei dem zweiten Namen nicht ohne Schwierigkeiten ist, ein begründetes Urteil abgegeben werden kann, muß man sich eine Vorstellung von der Bedeutung dieser beiden kassitischen Gottheiten in ihrem babylonischen Heimat- oder Wahlheimatlande zu verschaffen suchen. Denn nur von da aus wird zu ermessen sein, ob ihnen eine über Babyloniens Grenzen hinausreichende Wirkung zugetraut werden kann oder nicht. Es bedarf also zunächst einer Zusammenstellung und Würdigung der für Šuqamuna und Šumalija vorhandenen Zeugnisse. Weiter ist dann zu fragen, ob Anzeichen dafür vorhanden sind, daß in der für die Entstehung der Ras-Schamra-Texte in Betracht kommenden Zeit, also für das 15. und 14. Jahrhundert v. Chr., engere Beziehungen zwischen dem von den Kassiten beherrschten Babylonien und Ugarit wahrscheinlich zu machen sind, die das Eindringen kassitischer Gottheiten in den Kultus dieser Stadt oder dieses Stadtreiches als verständlich erscheinen lassen.

Die Zusammenstellung der Belege für Šuqamuna und Šumalija hat zunächst das Ergebnis, daß diese beiden Gottheiten doch sehr viel häufiger bezeugt sind, als es bei einem Einblick in die sich hier als bequeme Nachschlagewerke anbietenden Bücher von A. DEIMEL<sup>5)</sup>, von B. MEISSNER<sup>6)</sup> und von KN. TALLQVIST<sup>7)</sup> scheinen möchte, und daß auch M. JASTROWS ausführliche und mit aufschlußreichen Registern ausgestattete Darstellung der babylonisch-assyrischen Religion<sup>8)</sup>, die weit mehr Belegstellen heranzieht, manches wichtige Zeugnis unberück-

1) La Légende Phénicienne de Danel, Paris 1936, S. 92; vgl. auch unten S. 40, Anm. 1. 2) Syria 14, 1933, S. 231—235 Taf. XXV.

3) Syria 20, 1939, S. 129—133.

4) W. BAUMGARTNER, ThR, N. F. 13, 1941, S. 85 referiert über die Gleichsetzung von *tkmn* mit Šuqamuna und die gegen sie geltend gemachten Bedenken, ohne selbst Stellung zu nehmen. Auf die Identifizierung von *šnm* in *tkmn wšnm* mit der kassitischen Šumalija geht er überhaupt nicht ein, lehnt diese also offenbar jedenfalls ab.

5) Pantheon Babylonicum, Rom 1914, S. 257, Nr. 3166 und Nr. 3176.

6) Babylonien und Assyrien, II, 1925, S. 10. 40.

7) Akkadische Götterepitheta, Helsingfors 1938, S. 466

8) Die Religion Babyloniens u. Assyriens, I 1905; II, 1, 2, 1912; Bildermappe 1912.

sichtigt läßt und so der Bedeutung, die jene beiden Gottheiten gehabt zu haben scheinen, offenbar doch nicht ganz gerecht wird. Im ganzen werden Šuqamuna und Šu(i)malija 36 mal<sup>1)</sup> in den Quellen erwähnt. Zwölf von diesen Stellen finden sich in Grenzstein (Kudurru)-Urkunden oder ähnlichen Texten, wo die beiden Gottheiten neben anderen als Schützer der hier festgelegten Bestimmungen und Rächer ihrer Übertretungen angerufen werden<sup>2)</sup>. 15 mit Šuqamuna gebildete Personennamen kommen vor, von denen jedenfalls einer für vier verschiedene Personen bezeugt ist<sup>3)</sup>, während sich Šumalija als theophores Element in zwei Personennamen findet<sup>4)</sup>. Zwei Träger eines mit Šuqamuna gebildeten und ein Inhaber eines Šumalija aufweisenden Personennamens sind Könige<sup>5)</sup>. Von historischen Texten nennt die „Synchronistische Geschichte“ in ihrem Bericht über einen Feldzug des Assyrenkönigs Šamši-Adad V. (823—810)<sup>6)</sup> die Šimalija, ohne ihres Partners Erwähnung zu tun<sup>7)</sup>, während eine mit allerlei geschichtlichen Angaben ausgestattete Bauinschrift Asarhaddons (680—669) beider gedenkt<sup>8)</sup>. Zwei beschwörungsartige Gebete rufen unter anderen Gottheiten auch Šuqamuna und Šumalija um Hilfe an<sup>9)</sup>. In einem — am Anfang beschädigten — kassitisch-akkadischen Vokabular wird Šuqamuna samt seiner babylonisch-assyrischen Entsprechung aufgeführt, und vielleicht hat es ursprünglich auch Šumalija und ihre Entsprechung gebracht<sup>10)</sup>. Schließlich wird in einer — am Schluß beschädigten — Götterliste, die, Marduks Verherrlichung dienend, die hier aufgezählten Götter bestimmten Funktionen dieses einen Gottes gleichsetzt, auch Šuqamuna aufgeführt<sup>11)</sup>.

Was die Zeit angeht, aus der die für Šuqamuna und Šumalija vorhandenen Belege stammen, so rührt der älteste aus dem 16. Jahrhundert v. Chr. her. Denn wenn die hier in Betracht kommende Urkunde des kassitischen Königs Agumkakrime (1598—1579)<sup>12)</sup> uns auch nur in einer für Assurbanipals (668—626) Bibliothek gefertigten Abschrift vorliegt, so kann doch kein Zweifel daran aufkommen, daß diese Abschrift den Originaltext wortgetreu wiedergibt. Das mit Sicherheit datumsmäßig anzusetzende jüngste Zeugnis für den Kult der beiden Gottheiten ist ihre Erwähnung in der Bauinschrift Asarhaddons (680—669)<sup>13)</sup>. Denn wenn auch die beiden beschwörungsartigen Gebete, die beide Gottheiten nennen<sup>14)</sup> noch später, nämlich für Assurbanipals Bibliothek, niedergeschrieben sind, und das kassitisch-akkadische Vokabular, das jeden-

1) Šuqamuna und Šumalija zusammen 13 mal; Šuqamuna allein 19 mal, davon 15 mal als theophores Element in Personennamen; Šumalija allein viermal, davon zweimal in Personennamen.

2) Siehe unten S. 33f. 3) Siehe unten S. 35, Anm. 12.

4) Siehe unten S. 36, Anm. 7 u. 8. 5) Siehe unten S. 35, Anm. 3; S. 36, Anm. 2. 7.

6) Die Regierungsjahre der babylonischen und assyrischen Könige hier und im folgenden nach E. F. WEIDNER bei B. MEISSNER, a. a. O. (S. 31 Anm. 6) II, 1925, S. 439—452 bzw. AfO 3, 1926, S. 76f.

7) Siehe unten S. 36, Anm. 9. 8) Siehe unten S. 36, Anm. 11.

9) Siehe unten S. 37. 10) Siehe unten S. 38.

11) Siehe unten S. 38, Anm. 10; S. 39, Anm. 1. 12) Siehe unten S. 33.

13) Siehe unten S. 36f. 14) Siehe unten S. 37.

falls Šuqamuna aufführt<sup>1)</sup>, sowie die dem Ruhm Marduks geltende Götterliste mit Nennung des Šuqamuna wiederum aus noch späterer Zeit stammen<sup>2)</sup>, so ist doch wenigstens mit der entfernten Möglichkeit zu rechnen, daß es sich hier in dem einen oder anderen Falle nicht um Zeugnisse für den damals noch lebendigen Kultus der beiden Gottheiten handelt, sondern um gelehrt-antiquarische Tradierung älterer Dokumente und Vorstellungen. Die Belege für die Verehrung der beiden Gottheiten verteilen sich also auf das zwischen 1600 und 600 v. Chr. liegende Jahrtausend und häufen sich, wie die im folgenden zu gebende Übersicht genauer erkennen lassen wird, am stärksten für die zweite Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr.

Prüfen wir nunmehr, was die hier in Betracht kommenden Texte im einzelnen über Šuqamuna und Šumaliya zu sagen wissen, so bezeichnet sich Agumkakrime (1598—1579) in seiner Inschrift<sup>3)</sup>, die über die Zurückführung der von Feindeshand dahin verschleppten Statuen des Marduk und der Šarpānītu aus dem Lande Ḫani nach Babylonien berichtet, am Anfang als „reiner Sproß des Šuqamunu<sup>4)</sup>“ und darauf als „Berufener des Anu und Enlil, Ea und Marduk, Sin und Šamaš, starker Held der Ištar<sup>5)</sup>“, ordnet also den kassitischen Šuqamunu den großen babylonischen Gottheiten Anu, Enlil, Ea, Marduk und Ištar vor, gibt sich gar als Šuqamunus Sproß aus und stellt damit eine besondere Beziehung seiner Person oder wohl eher seines Königturns zu ihm fest. In den sich zeitlich an diese Inschrift anschließenden Kudurru-Urkunden aus der Regierung des Nazimaruttaš II. (1319—1294), des Melišipak II. (1202—1188) und späterer Könige<sup>6)</sup> werden in der teilweise langen Reihe der zum Schutz ihrer Bestimmungen angerufenen Gottheiten Šuqamuna und Šumaliya meistens ziemlich oder ganz am Schlusse genannt. Das besagt aber gewiß nicht, daß sie als unbedeutend hingestellt werden sollten. Vielmehr ist eher das Gegenteil der Fall. Denn ein paarmal werden sie mit Nachdruck als „Götter des Königs“ bezeichnet, also — ähnlich wie in Agumkakrimes Inschrift Šuqamunu — dem König als besonders nahestehend hingestellt, der die jeweilige Bestimmung erlassen hat. Auf dem Kudurru des Nazimaruttaš II. (1319 bis 1294)<sup>7)</sup> erhalten die beiden Gottheiten die Präzisierung als „Götter des Kampfes<sup>8)</sup>“. Ein Kudurru des Melišipak II. (1202—1188)<sup>9)</sup> be-

1) Siehe unten S. 38. 2) Siehe unten S. 38f.

3) VR 33; KB III, 1, S. 134—153 (P. JENSEN); FR. HOMMEL, OLZ 12, 1909, Sp. 108—110; E. UNGER, Babylon, 1931, S. 276—279.

4) Kol. I, 3. 4 *zēru ellum 4ša Šuqamunu*.

5) Kol. I, 5—9 *5nibit Anim u Enlil 6Ea u Marduk 7Sin u Šamaš 8eilum dannu 9ša Ištar*. 6) Siehe unten Anm. 7; S. 34, Anm. 2. 4. 6. 8. 10. 12. 14. 15; S. 35, Anm. 1.

7) J. DE MORGAN, MDP I, 1900, S. 170—172 und Taf. XIV. XV; V. SCHEIL, MDP II, 1900, S. 86—92 und Taf. 16—19.

8) Kol. IV, 20—22 *Šuqamuna 21u Šumaliya 22lāni qabli*; die sich daran anschließende Vokabel *tamu* ist leider noch nicht sicher gedeutet. H. ZIMMERN, LSS II, 2, 1906, S. 35. 40 erklärt sie als „Zwillinge“, was sprachlich möglich ist und sachlich verständlich wäre.

9) C. W. BELSER, Babylonische Kudurru-Inschriften (BA II, 1894, S. 111—203),

zeichnet Šuqamuna und Šumalija als „Götter des Königs“ und spricht den Wunsch aus, daß sie den Verletzer der Grenzbestimmungen „dem König und den Großen zur Verfügung (Verantwortung) stellen“ möchten<sup>1)</sup>. Ein zweiter<sup>2)</sup> fordert sie auf, „Böses auszusprechen gegen den Übeltäter<sup>3)</sup>“. Auf einem dritten, nur fragmentarisch erhaltenen Kudurru dieses Königs<sup>4)</sup> werden Šuqamuna und — jetzt fortgebrochen, aber mit Sicherheit zu ergänzen — Šumalija angerufen, und — so mag der stark beschädigte Text zu verstehen sein — gebeten, den zu erhören, der die hier festgesetzten Bestimmungen achtet<sup>5)</sup>. Eine von Nebukadnezar I. (1146—1123) herrührende Belehnungsurkunde<sup>6)</sup> nennt unter den als Beschützer ihrer Anordnungen angerufenen zwölf Gottheiten auch Šumalija, und zwar diese allein, und bezeichnet sie als „Herrin der reinen Berge, welche die Bergspitzen bewohnt und über die Quellen dahinschreitet<sup>7)</sup>“, charakterisiert sie also als Göttin der schneebedeckten Berggipfel und der durch sie genährten Quellen. Ein Kudurru aus der Zeit des Marduk-apal-iddin I (1187—1175)<sup>8)</sup> führt am Schluß der zahlreichen als Schützer seiner Maßnahmen angerufenen Gottheiten auch Šuqamuna und Šumalija auf<sup>9)</sup>; ein zweiter, derselben Zeit entstammender, nur fragmentarisch erhaltener Kudurru<sup>10)</sup> prädiert sie als „Götter des Königs<sup>11)</sup>“; und ein dritter Kudurru, von dem ebenfalls nur Fragmente auf uns gekommen sind<sup>12)</sup>, führt sie auf, ohne ihnen ein Epitheton ornans beizugeben<sup>13)</sup>. Zwei Kudurru-Fragmente aus nicht genauer zu bestimmender kassitischer Zeit führen auch Šuqamuna und Šumalija auf, wobei der erste sie als „Götter des Königtums und seines Landes“ bezeichnet<sup>14)</sup>, der zweite sie nicht genauer charakterisiert<sup>15)</sup>. S. 187—203; KB III, 1, S. 154—163 (F. E. PEISER); L. W. KING, Babylonian Boundary Stones, London 1912, S. 7—18 und Taf. V—XXII.

1) Kol. VI, 15—17 *Šuqamuna u Šumalija* <sup>16</sup>*ilāni ša šarri ina pān šarri* <sup>17</sup>*u rubē lišaškinušu*.

2) BELSER, a. a. O. (S. 33, Anm. 9), S. 165—169; KING, a. a. O. (S. 33, Anm. 9), S. 19—23 u. Taf. XXIII—XXX. 3) Kol. IV, 3. 4 *Šuqamuna u Šu[malija]* <sup>4</sup>*luqabūlimutti[elišu ?]*.

4) SCHEIL, MDP II, 1900, S. 113f.

5) Kol. II, 10—12 *Šuqamuna u [Šumalija]* <sup>11</sup>*ina GAL izzi* [. . .] <sup>12</sup>*lišem* [. . .].

6) VR 55—59; KB III, 1, S. 144—171 (PEISER); KING, a. a. O. (S. 33, Anm. 9), S. 29 bis 36 und Taf. LXXXIII—XCI.

7) Kol. II, 46. 47 *Šumalija bēlīt šadē ellūti* <sup>47</sup>*āšibat rišēti kābisat kuppāti*. — G. HÜSING, Kaspisches: Šumalija (OLZ 20, 1917, Sp. 106—109) möchte *bēlīt šadē ellūti* als akkadische Übersetzung des „kaspischen“ Šumalija = „glanzberg- (isch)“ auffassen. 8) SCHEIL, MDP VI, 1905, S. 31—39 und Taf. 9. 10.

9) Kol. VI. 7. 10) SCHEIL, MDP VI, 1905, S. 39—41 und Taf. 11, Nr. 1.

11) Kol. IV, 10. 11 *Šuqamuna u* <sup>11</sup>*Šumalija ilāni šarri*.

12) SCHEIL, MDP VI, 1905, S. 42f.

13) Letzte Kol. 2. Von Z. 2 ist nur die zweite Hälfte, nämlich *Šu-ma-li-ja* erhalten, aber nach Analogie von MDP VI, S. 39—41, Kol. IV, 10. 11 ist davor sicher *Šu-qa-mu-na* zu ergänzen.

14) SCHEIL, MDP VI, 1905, S. 47, Z. 4. Auf die in Z. 4 genannten Gottheiten Šuqamuna und Šumalija folgen in Z. 5 Nusku und Ninēgal; Z. 6 heißt es dann weiter *[ilāni] šarrūti u mātišu lišamrišu* (?) „[Die Götter] des Königtums und seines Landes mögen ihn erkranken lassen!“ Unsere beiden Gottheiten werden hier also zusammen mit Nusku und Ninēgal als „Götter des Königtums und seines Landes“ bezeichnet. 15) DE MORGAN, MDP VII, 1905, S. 146, Z. 2. 3.

Von einem dritten, wiederum sicher der kassitischen Zeit entstammenden, aber nicht genauer ansetzbaren Kudurru<sup>1)</sup> ist nur der obere Teil mit der Darstellung der Göttersymbole erhalten, der untere, auf dem der Text gestanden hat, aber fortgebrochen. Doch entschädigt für den Verlust einigermaßen, daß die auf dem oberen Teil stehenden Göttersymbole mit den Namen ihrer Besitzer beschriftet sind. Eins dieser Symbole, ein kurzer Stab mit würfelförmigem Aufsatz —vielleicht als Keule oder als Szepter zu verstehen<sup>2)</sup> — trägt die Aufschrift *a*[Šu-qa-] *mu-na*.

Wie die Nennung von Šuqamuna und Šumališa auf zahlreichen Kudurrus von dem hohen Ansehen zeugt, das diese beiden Gottheiten während der kassitischen Zeit bei den Königen in Babylonien genossen haben, so beweist die immerhin beachtenswerte Zahl der mit ihren Namen gebildeten Personennamen, daß ihre Verehrung oder wenigstens die des Šuqamuna, der in den Personennamen viel häufiger auftritt als seine Gefährtin, auch in den breiteren Volksschichten Wurzel geschlagen hat. Dabei gehören die Träger dieser Namen durchweg der Zeit an, der die Kudurrus mit Nennung der beiden Gottheiten entstammen, also der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. An Namen mit Šuqamuna als theophorem Element finden sich Amēl-Šuqamuna<sup>3)</sup> „Mann des Šuqamuna<sup>4)</sup>“, Burra-Šuqamuna<sup>5)</sup> „Schützling des Šuqamuna“, Gab-Šuqamuna<sup>6)</sup>, Eriša-Šuqamuna<sup>7)</sup> „Ersetzt hat Šuqamuna“, Izkur-Šuqamuna<sup>8)</sup> „Benannt hat Šuqamuna“, Kidin-Šuqamuna<sup>9)</sup> „Schützling des Šuqamuna“, Meli-Šuqamuna<sup>10)</sup> „Knecht des Šuqamuna“, Nazi-Šuqamuna<sup>11)</sup> „Schatten des Šuqamuna“, Nūr-Šuqamuna<sup>12)</sup> „Licht des Šuqamuna“, Šimdi-Šuqamuna<sup>13)</sup> „Gabe des Šuqamuna“, Širišti-

1) DE MORGAN, MDP I, 1900, S. 167—170 mit Fig. 379.

2) Zur Deutung des Symbols vgl. H. ZIMMERN, Die Göttersymbole des Nazi-marutša-Kudurru (LSS II, 2, 1906, S. 33—44), S. 39; Wm. J. HINKE, A New Boundary Stone of Nebuchadrezzar I. from Nippur, Philadelphia 1907, S. 86—96; M. JASTROW, a. a. O. (S. 31, Anm. 8), I. 1905, S. 191; II, 1912, S. 440; B. MEISSNER, a. a. O. (S. 31, Anm. 6), II, 1925, S. 10.

3) Kassitisch-akkadische Königsliste, VR 44, Kol. IV, 3. Vgl., namentlich zu dem in der kassitischen Hälfte der Zeile stehenden und dem Šuqamuna in der babylonischen entsprechenden *šu-mu*, FR. DELITZSCH, Die Sprache der Kossäer, 1884, S. 17. 20f. 28.

4) Zur Deutung der Namen siehe außer dem eben Anm. 3 genannten Buche von DELITZSCH und den sonstigen babylonisch-assyrischen Namenbüchern ALBERT T. CLAY, Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Periode, New Haven 1912 sowie J. J. STAMM, Die Akkadische Namengebung (MVÄG 44), 1939.

5) SCHEIL, MDP IV, 1902, S. 166 und Taf. 18, Nr. 2, Z. 3.

6) CLAY, PN, S. 77 (soweit CLAY in seinem Anm. 4 genannten Buche die Namen aufführt, begnüge ich mich hier mit dem Verweis auf die Seitenzahl dieses Buches, wo jeweilig die genauere Fundstelle für die einzelnen Namen angegeben ist). — Nach PINCHES a. a. O. (S. 38, Anm. 1), S. 112 ist Gab vielleicht ein kassitisches Wort.

7) CLAY, PN, S. 92.

8) CLAY, PN, S. 95.

9) CLAY, PN, S. 99.

10) CLAY, PN, S. 107.

11) CLAY, PN, S. 112.

12) CLAY, PN, S. 114: für vier verschiedene Personen.

13) CLAY, PN, S. 132.

Šuqamuna<sup>1)</sup>, Širigtu-Šuqamuna<sup>2)</sup> „Geschenk des Šuqamuna“, Šuqamuna-aha iddina<sup>3)</sup> „Šuqamuna hat einen Bruder gegeben“, Šuqamuna-apla-iddina<sup>4)</sup> „Šuqamuna hat einen Sohn gegeben“, Šuqamuna-ēris<sup>5)</sup> „Šuqamuna hat gepflanzt<sup>6)</sup>“. Diesen 15 mit Šuqamuna gebildeten Personennamen gegenüber finden sich nur zwei, die Ši(u)malija als theophores Element enthalten, nämlich Amēl-Šimalija<sup>7)</sup> „Mann der Šimalija“ und Nūr-Šumalija<sup>8)</sup> „Licht der Šumalija“.

Weisen diese mit Šuqamuna und Ši(u)malija gebildeten Personennamen wie die Erwähnung der beiden Gottheiten in den Kudurru-Inschriften durchweg in die zweite Hälfte des 2. oder den Anfang des 1. Jahrtausends v. Chr., so zeigen zwei spätere Nachrichten, daß ihr Kultus jedenfalls bis ins 7. Jahrhundert v. Chr. hinein lebendig geblieben ist. Zunächst weiß die Synchronistische Geschichte von dem Assyrerkönig Šamši-Adad V. (823—810)<sup>9)</sup> zu berichten, daß er nach seinem Siege über den Babylonierkönig Marduk-balatsu-iqbi (827—815) neben anderen Gottheiten auch die Šimalija fortgeführt habe<sup>10)</sup>. Sodann erzählt Asarhaddon (680—669)<sup>11)</sup> in einer seiner Bauinschriften, daß er,

1) CLAY, PN, S. 132. — Auf S. 202 erklärt CLAY — offenbar im Hinblick auf das allgemeine-semitische *šrs* „Wurzel“ — *širīsti* als „Schößling“, „Sproß“, aber nach PINCHES a. a. O. (S. 38, Anm. 1), S. 113 liegt es näher, in *širīsti* ein kassitisches Wort unbekannter Bedeutung zu sehen.

2) Babylonische Königsliste A: Kol. III, 12 (J. A. KNUDTZON, Assyrische Gebete an den Sonnengott, 1893, Taf. 60; CT XXXVI, Taf. 24. 25); Chronik S: Rs. Kol. II, 11 (L. W. KING, Chronicles concerning early Babylonian Kings, London 1907, II, S. 46—56. 143—145); Synchronistische Königsliste aus Assur 14616c: Kol. III, 7 (ERNST F. WEIDNER, Die Könige von Assyrien [MVAG 26, 2], 1921, S. 15. 53; ders., Die große Königsliste aus Assur [AfO 3, 1926, S. 66—77]; E. EBELING bei H. GRESSMANN, Altorientalische Texte zum AT, <sup>2</sup>1926, S. 333—335). Auf allen drei Tafeln ist unser Name beschädigt, aber die drei Namensträger ergänzen sich glücklich zu *Širigtu-Šuqamuna*. Erhalten ist nämlich in der Babylonischen Königsliste *IŠi-r[īq-t]ú-Šú-ga-mu<-na>*, in der Chronik *S[. . .]Šú-ga-mu-na*, in der Königsliste aus Assur *IŠi-riq-tú-<sup>a</sup>[. . .]*.

3) III R 43. 44. 45, Nr. 2; BELSER, a. a. O. (S. 33, Anm. 9), S. 116—125. 157 bis 161; KB IV, S. 68—75 (PEISER); KING a. a. O. (S. 33, Anm. 9), S. 42—51, Taf. XLIII—LII: Kol. II, 13.

4) CLAY, PN, S. 134. 5) CLAY, PN, S. 134.

6) Nach STAMM a. a. O. (S. 35, Anm. 4), S. 144f.: „hat gefordert“.

7) Kassitisch-akkadische Königsliste VR 44: Kol. IV, 4. Zu *Sibarru* in der kassitischen Hälfte der Zeile vgl. DELITZSCH, a. a. O. (S. 35, Anm. 3), S. 17, Anm. 4.

8) CLAY, PN, S. 114.

9) II R 65 Nr. 1 und III R 4 Nr. 3; KB I, S. 194—203 (F. E. PEISER und H. WINCKLER); CT XXXIV, Taf. 41: Kol. IV, 8.

10) F. E. PEISER, Studien zur orientalischen Altertumskunde (MVAG 1898, 6), 1898, S. 10f. wollte Šuqamuna auch in dem Vertrag Aššurnirāri's VI. von Assyrien (753—746) mit Matī'ilu von Bit-Agusi genannt finden. Aber E. F. WEIDNER, Der Staatsvertrag Aššurnirāri's VI. von Assyrien mit Matī'ilu von Bit-Agusi (AfO 8, 1932/33, S. 17—28), S. 22f. hat gezeigt, daß nach dem Zusammenhang das Rs. Kol. VI, 22 stehende [. . .]mu-na nicht den Schluß des Gottesnamens Šuqamuna, sondern nur die letzten Silben eines Stadtnamens darstellen kann.

11) B. MEISSNER und P. ROST, Die Bauinschriften Asarhaddons (BA III, 1898, S. 189—362), S. 228—241. 274—284. 287—298: Rs. 44 *Šuqamuna Šimalija ana Sippar-Aruru utār*.

wie er es mit den Bildern anderer Gottheiten getan, so auch die des Šuqamuna und der Šimalija in ihre Stadt zurückgebracht habe, und zwar wird hier Sippar-Arūru als ihr Kultort genannt.

Die noch ausstehenden vier Belege für Šuqamuna und Šimalija oder doch für den ersteren allein — die beiden beschwörungsartigen Gebete, das kassitisch-akkadische Vokabular und die zu Marduks Verherrlichung zusammengestellte Götterliste — lassen eine bestimmte Aussage über die Zeit der Verehrung dieser beiden Gottheiten schwerlich zu. Denn das junge Datum ihrer Niederschrift — bei den beiden Gebeten die Regierung Assurbanipals (668—626), bei dem Vokabular und bei der Liste eine um noch ein oder mehrere Jahrhunderte spätere Zeit — ist kein eindeutiges Zeugnis dafür, daß damals der Kultus der beiden Gottheiten noch lebendig war. Vielmehr wäre es, wie S. 32 f. schon angedeutet, denkbar, daß es sich hier um gelehrt-antiquarische Bearbeitung älteren religiös-kultischen Gutes handelte, wenn auch bei der stark ausgeprägten konservativen Art der babylonischen Religion alles dafür spricht, daß sich die Verehrung von Šuqamuna und Šimalija zum mindesten hier und da bis in die Ausgänge der babylonischen Religion erhalten hat.

Das erste der beiden Beschwörungsgebete<sup>1)</sup> beginnt Vs. Z. 3 mit der Klage und Frage: „Was habe ich getan? Durch Missetat bin ich niedergeworfen“ und ruft dann unter ständiger Wiederholung der Klage eine Reihe von Göttern und Göttinnen beschwörend an, darunter ziemlich am Schluß, Z. 19. 20, auch Šuqamuna und Šimalija<sup>2)</sup>. Im zweiten, zur Šurpu-Serie<sup>3)</sup> gehörenden Gebet ruft der Beschwörungspriester, nachdem er vorher alle Möglichkeiten einer etwaigen Verfehlung seines Klienten dargelegt hat, eine große Zahl von Gottheiten um Lösung des Bannes an, darunter ziemlich in der Mitte auch Šuqamuna und Šimalija<sup>4)</sup>. Šuqamuna und Šu(i)malija werden also, wie nicht anders zu erwarten war, zu den Gottheiten gezählt, denen man die Fähigkeit, von Bann und Schuld zu lösen, zutraut. Sind die uns zur Verfügung stehenden Zeugnisse für diese ihre Funktion auch erst verhältnismäßig jungen Datums, so kann doch daran kein Zweifel aufkommen, daß die Frommen auch und gerade zu der Zeit, in der nach Ausweis der sonstigen Belege der Kultus des Šuqamuna und der Šimalija geblüht hat, in der zweiten Hälfte des 2. und zu Anfang des 1. Jahrtausends v. Chr., den beiden

1) Rm 2, I. 159 bei JAMES A. CRAIG, Assyrian and Babylonian Religious Texts (AB XIII, 1, 1895; XIII, 2, 1897), 2, S. 9f.; F. MARTIN, Textes religieux assyriens et babyloniens, Paris 1900, S. 52—55; deutsche Übersetzung eines Ausschnitts bei JASTROW, a. a. O. (S. 31, Anm. 8) II, 1, S. 118f. mit einigen, von L. W. KING herrührenden Korrekturen des CRAIGSchen Textes 2) Vs., 19. 20.

3) IV R<sup>2</sup> 51. 52; H. ZIMMERN, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion I. Die Beschwörungstafeln Šurpu (AB XII, 1), 1896.

4) IV R<sup>2</sup> 52, Kol. III, 23; ZIMMERN, S. 9, Taf. II, 139: *putrā Šuqamuna u Šimalija*. — In der vorhergehenden Zeile wird *Nergal bēl tapširti* „Nergal, Herr der Erlösung“ angerufen. Möglicherweise hängt die Folge Nergal-Šuqamuna damit zusammen, daß, wie S. 38 näher dargetan ist, diese beiden Götter wesensverwandt waren.

Gottheiten diese Funktion zugeschrieben und sich mit dementsprechenden Gebeten an sie gewandt haben.

Das kassitisch-akkadische Vokabular<sup>1)</sup>, in dessen jetzt fehlenden zwei Anfangszeilen nach DELITZSCHS<sup>2)</sup> immerhin erwähnenswerter Vermutung der Gott Kaššu und die Göttin Šimalija gestanden hätten<sup>3)</sup>, setzt in Vs., Z. 13 den kassitischen Šuqamuna mit den babylonischen Göttern Nergal und Nusku gleich. Da Nusku so gut wie ausschließlich Gott des Feuers und des Lichtes ist<sup>4)</sup> und Nergal, bei dem im übrigen seine Funktion als Gott der Unterwelt von Bedeutung ist, von Haus aus doch eine bestimmte Offenbarungsform des Sonnengottes zu sein scheint<sup>5)</sup>, liegt die Annahme nahe, daß auch Šuqamuna als Gott von Feuer und Licht gegolten und daß diese seine Art zu seiner Identifizierung mit Nergal und Nusku den Anlaß gegeben habe. Aber zum mindesten seine Zusammenstellung mit Nergal scheint noch einen anderen Grund zu haben. Unter den uns zur Verfügung stehenden Präzisionen Šuqamunas, die ja leider dürftig genug sind, findet sich die, daß er ein Gott des Kampfes sei<sup>6)</sup>. Gott des Kampfes aber ist, wie ein flüchtiger Blick in die ihm zu Ehren gesungenen Hymnen zeigt<sup>7)</sup>, in hervorragendem Maße auch Nergal, und so wird es diese Gemeinsamkeit sein, die zur Interpretation des kassitischen Šuqamuna durch den babylonischen Nergal geführt hat, eine Annahme, die darin eine Bestätigung finden dürfte, daß die gleich zu behandelnde Götterliste Nergal als eine Erscheinungsform gerade des kämpferischen Marduk betrachtet<sup>8)</sup>, also offenbar der kämpferischen Art Nergals besondere Bedeutung zuerkennt.

Die zur Verherrlichung der überragenden, einzigartigen Macht des Gottes Marduk bestimmte Götterliste aus neubabylonischer Zeit<sup>9)</sup> zählt 14 Götter auf und charakterisiert sie als bestimmte Erscheinungsformen des einen Marduk. An vorletzter Stelle wird Šuqamunu genannt<sup>10)</sup> und einer bestimmten Funktion Marduks gleichgesetzt, nämlich als *Marduk ša pisannu* „Marduk des (Holz- oder Ton-)Wasser-Behältnisses(?)“ erklärt. Leider läßt dieses Aussage mannigfache Deutungen zu, so daß sie kaum zur Näherbestimmung der hier zugrunde liegenden Vorstellung von Šuqamuna verwendet werden kann. Das zeigt

1) DELITZSCH, a. a. O. (S. 35, Anm. 3), S. 24—29 u. ö.; TH. G. PINCHES, *The Language of the Kassites* (JRAS 1917, S. 101—114).

2) S. 51.

3) Merkwürdig wäre dann freilich, daß Šuqamuna und Šumaliya nicht wie sonst zusammen genannt sind.

4) Vgl. MEISSNER, a. a. O. (S. 31, Anm. 6), II, S. 10.

5) Ebenda, S. 36.

6) Siehe oben S. 33, Anm. 8; vgl. S. 35, Anm. 2.

7) J. BÖLLENRÜCHER, *Gebete und Hymnen an Nergal* (LSS I, 6), 1904, S. 2—9.

8) Vs., Z. 4 *Nergal Marduk ša qablu* „Nergal Marduk des Kampfes“.

9) CT XXIV (1908), Taf. 50: Nr. 47406, Vs. Aus der überreichen Literatur über Sinn und Bedeutung des Textes vgl. etwa J. HEHN, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, 1913, S. 58—64 und L. W. KING, CT XXIV, S. 9f.

10) Vs., Z. 13 *Šuqamunu Marduk ša pisannu*.

die Berücksichtigung Šuqamunus<sup>1)</sup> in dieser Liste aber jedenfalls, daß er — zum mindesten in Theologen- und Priesterkreisen — auch in neubabylonischer Zeit noch als ein Gott bekannt war, der mit den anderen hier genannten großen Göttern in eine Reihe gehört und wie sie es verdient, als Erscheinungsform des einen Marduk gewürdigt zu werden.

So läßt sich die Verehrung des kassitischen Götterpaares Šuqamuna und Šumalija in Babylonien über einen Zeitraum von mehr als einem Jahrtausend verfolgen. Gewiß gleich mit dem Eindringen der Kassiten nach Babylonien, also im 18. Jahrhundert v. Chr. hier aufgekommen, jedenfalls vom 16. Jahrhundert v. Chr. ab hier sicher bezeugt, hat sie, wie es scheint, bis in den Anfang des 1. Jahrtausends v. Chr. hier in Blüte gestanden und sich, mindestens vereinzelt, bis in die Ausgänge der babylonischen Religion erhalten. Die Ras-Schamra-Texte, in denen man diese beiden Gottheiten hat finden wollen, gehören nun in das 14. Jahrhundert v. Chr., also in eine Zeit, da ihr Kultus in Babylonien seinen Höhepunkt gehabt hat und sich schon über Babylonien hinaus nach Mesopotamien und nach Syrien ausgebreitet haben könnte.

Die vier Ras-Schamra-Texte — Text 1, Text 2, Text 3 und Text 53 —, in denen die von DUSSAUD und anderen als Šuqamuna und Šumalija erklärten Gottheiten *tkmn wšnm* vorkommen, gehören zwei verschiedenen Gruppen an. Text 1 und Text 3 stellen Opferbestimmungen dar, in denen die den einzelnen Gottheiten gebührenden Opferleistungen aufgeführt werden, während es sich, wie in einer späteren Arbeit gezeigt werden muß, bei Text 2 und bei Text 53 um Kultagenden für öffentliche Entsühnungs- oder Bittfeiern handelt. Babylonische Texte der ersteren Art, die Šuqamuna und Šumalija berücksichtigten, sind bisher nicht bekannt geworden, sind aber gewiß vorhanden gewesen<sup>2)</sup>. Für Text 2 und Text 53 liegen babylonische Parallelen tatsächlich vor, nämlich die beiden beschwörungsartigen Gebete<sup>3)</sup>, in denen, ähnlich wie dort *tkmn wšnm*, neben anderen Gottheiten auch Šuqamuna und Šumalija als Retter aus Not, Bann und Schuld angerufen werden.

Unter diesen Umständen verliert bei näherer Prüfung des Tatbestandes der Vorschlag, zwei so deutbare Götternamen der Ras-Schamra-Texte als die kassitischen Gottheiten Šuqamuna und Šumalija aufzufassen, etwas von der Unwahrscheinlichkeit, die ihm angesichts der Tatsache

1) In Z. 14 ist der Name des Gottes, der einer bestimmten Funktion Marduks gleichgesetzt wird, sowie der Name Marduk selbst, ganz fortgebrochen, und auch von seiner hier in Betracht kommenden Funktionsbestimmung fehlt der Anfang. Diese kann aber mit einiger Sicherheit zu *[kul]lati* ergänzt werden, so daß sich für die zweite Hälfte der Zeile *[Marduk ša kul]lati* ergibt, was vielleicht als „Marduk der Tonröhre“ zu verstehen ist. Da sonst Šuqamuna meistens im Bunde mit Šumalija auftritt, liegt der Gedanke nahe, das auch für unseren Fall anzunehmen, also am Anfang der Z. 14 Šumalija zu ergänzen. Dem steht aber die Tatsache entgegen, daß es sonst nur Götter, keine Göttinnen sind, die bestimmten Funktionen oder Eigenschaften Marduks gleichgesetzt werden. So wird man von dieser im übrigen verlockenden Ergänzung doch absehen müssen.

2) Gedacht ist hier an Ritualtexte von der Art der von F. THUREAU-DANGIN, *Rituels Accadiens*, Paris 1921, S. 74—86 veröffentlichten. 3) Siehe oben S. 37.

anhafte, daß in den protophönizischen Ras-Schamra-Texten sonst babylonische Gottheiten kaum vorkommen<sup>1)</sup>. Aber auch so bleibt es doch auffallend, daß von den babylonischen Gottheiten gerade diese beiden kassitischen Herkunft und nicht spezifisch babylonische, etwa Marduk und Šarpanītu oder auch Sin und Šamaš und Ištar, in Ugarit zu so hervorragender Bedeutung gelangt sein sollten, wie es bei der Deutung von *tkmn wšnm* als Šuqamuna und Šumalija der Fall wäre. In der Tat könnte diese ihre Vorzugsstellung hier nur aus ganz bestimmter, uns im einzelnen nicht mehr erkennbarer, höchstens zu vermutender Veranlassung erklärt werden. Vielleicht hat einmal ein Angehöriger oder ein Verwandter des kassitischen Königshauses auf Ugarits Thron gesessen, vielleicht auch nur ein Sproß der hier beheimateten Dynastie eine kassitische Königstochter geheiratet. In beiden Fällen — bei dem letzteren läge der Gedanke an die Heirat Ahabs von Israel mit der tyrischen Prinzessin Isebel und deren tiefgreifende Folgen für die israelitische Religionsgeschichte außerordentlich nahe<sup>2)</sup> — war die Begünstigung des Šuqamuna und der Šumalija, die bei den Kassiten in hohem Ansehen standen, gegeben. „Gottheiten des Königs“ werden sie ja in den babylonischen Texten des öfteren genannt<sup>3)</sup>, und diese ihre Ehrenstellung am kassitischen Königshofe würde es schon verständlich machen, daß eine so oder so geartete Verbindung von Ugarit mit der kassitischen Dynastie diesen beiden Gottheiten auch dort einen Vorzugsplatz eingetragen hätte.

Bleibt die Annahme einer derartigen Verbindung Ugarits mit den Kassiten einstweilen auch bloße Vermutung, so steht doch fest, daß Ugarit, wie westwärts nach Ägypten, so auch ostwärts nach Mesopotamien, Babylonien und Assyrien allezeit Verbindungen aufrecht erhalten hat. Für die Zeit der ersten babylonischen Dynastie, also die Jahrhunderte zwischen 1900 und 1600 v. Chr., beweisen daß eine Reihe babylonischer Siegelzylinder dieser Zeit, die in Ras Schamra zutage gekommen sind<sup>4)</sup>, sowie die auch dieser Periode angehörende Nennung

1) Mit einiger Sicherheit lassen sich hier an babylonischen Gottheiten nur Nikal (Text 1, 3; 4, 47. 48; NK, 1. 17. 32. 33. 37) und Išhara (Text 1, 13) nachweisen. In Eigennamen von Babyloniern, die in Ugarit wohnten oder zu Gäste waren, kommen Namen babylonischer Gottheiten als theophores Element freilich öfter vor, etwa Nergal, Šamaš und Sin (akk. 18, 9 Jatar-Nergal; akk. 23, 1 Nūr-Šamaš; akk. 21, 3 Warad-Sin), und vollends führen die Texte 91—94, von denen E. DHORME (RA 37, 1940/41, S. 83—96) wahrscheinlich gemacht hat, daß sie Transkriptionen babylonischer „Hymnen“ mit ugaritischen keilalphabetischen Buchstaben darstellen, wiederholt Namen babylonischer Gottheiten an (92, 4. 6 Sin; 92, 27. 28. 29 Bētu; 93, 11 Anu). Aber beides bedeutet nur, daß es in Ugarit auch Leute gegeben hat, die Verehrer babylonischer Gottheiten und Liebhaber der ihnen geltenden Hymnenliteratur waren, nicht dagegen, daß der öffentliche Kult Ugarits ihnen einen Platz eingeräumt hätte, wie es bei der Auffassung von *tkmn wšnm* als Šuqamuna und Šumalija angenommen werden muß. Vgl. auch oben S. 31, Anm. 1.

2) 1. Kön. 17—19. 21; 2. Kön. 9—11.

3) Siehe oben S. 33, Anm. 4; S. 34, Anm. 1. 11.

4) Cl. F.-A. SCHAEFFER, Syria 10, 1929, S. 308; 17, 1936, S. 113. 124f; E. FORRER, Syria 18, 1937, S. 155.

von Ugarit in Texten aus Mari<sup>1</sup>). Für die zweite Hälfte des 2. Jahrtausends aber wird Ugarits Verbindung mit dem Osten nicht nur durch die Tatsache bezeugt, daß die babylonische Sprache dort wohl bekannt war und vielfach gebraucht wurde<sup>2</sup>) und daß ein führender ugaritischer Staatsmann damals mit einem maßgebenden assyrischen Würdenträger in Briefwechsel gestanden hat<sup>3</sup>), sondern auch durch eine geradezu einen kassitischen König angehende Nachricht. Ein 1907 in Boghazköi zutage gekommener, leider beschädigter und schon deswegen stellenweis schwer verständlicher Brief Ḫattušils III. (1285—1250) an den damaligen König von Babylonien, den Kassiten Kadašman-Turgu (1293—1277), läßt trotz der Vieldeutigkeit des betreffenden Passus doch das klar erkennen, daß Kadašman-Turgu sich über die Ermordung ihm gehörender Kaufleute in Ugarits Bereich oder dessen Nachbarschaft beklagt<sup>4</sup>). Ist das auch nur eine sehr dürftige Spur von der Verbindung Ugarits mit Babylonien in kassitischer Zeit, so läßt sie doch engere Beziehungen dahin für diese Periode nicht als unmöglich erscheinen<sup>5</sup>). Zudem fehlt es auch nicht an anderen Anzeichen für kassitische Einflüsse auf Ugarit. Unter den in Ugarit vorkommenden Personennamen finden sich nämlich einige, die mit großer Sicherheit als kassitisch in Anspruch genommen werden können<sup>6</sup>) und einen eindeutigen Beweis dafür bilden, daß es unter der aus sehr verschiedenen Elementen zusammengesetzten Bevölkerung von Ugarit auch Kassiten gegeben hat. Mit alledem dürfte die Möglichkeit — freilich mehr auch nicht —, daß

1) G. DOSSIN, Syria 18, 1937, S. 74, Anm. 1; 20, 1939, S. 111; CH.-F. JEAN, RES 1939, S. 67.

2) Vgl. die bei EISSFELDT, ZDMG 96, 1942, S. 535f. mit Angabe des Ortes ihrer Veröffentlichung genannten 39 sumerisch-akkadischen Texte.

3) F. THUREAU-DANGIN, Syria 16, 1935, S. 188—193.

4) Keilschrifttexte aus Boghazköi. Erstes Heft, 1916, Nr. 10; E. FORRER bei CL. F.-A. SCHAEFFER, Ugaritica I, 1939, S. 41.

5) Nach Ausweis der Amarna-Briefe (J. A. KNUDTZON, Die El-Amarna-Tafeln, 1915, Brief 1—14) ist im 14. Jahrhundert v. Chr. nicht nur der diplomatische Verkehr, sondern auch der Austausch von Geschenken zwischen den Pharaonen und den kassitischen Königen Babyloniens sehr lebhaft gewesen, und es wäre wohl denkbar, daß das an einem der Verbindungswege zwischen Ägypten und Babylonien gelegene Ugarit an diesem Austausch beteiligt gewesen ist. — Zu Ugarits politisch-diplomatischen Verbindungen mit seiner Umwelt vgl. auch EISSFELDT, Die Bedeutung der Funde von Ras Schamra für die Geschichte des Altertums (Historische Zeitschrift, Bd. 168, 1944, S. 457—486).

6) Nachdem CH. VIROLLEAUD in den Zusammenstellungen der Personennamen, die er seinen Veröffentlichungen von Ras-Schamra-Texten in RA 37, 1940/41, S. 11—44, 129—153 und im Mémorial Lagrange, Paris 1940, S. 39—49 beigegeben hat, unter Hinweis auf CLAYS oben S. 35, Anm. 4 genanntes Buch bei einigen für Ras Schamra bezeugten Personennamen auf ihre Verwandtschaft mit kassitischen aufmerksam gemacht, hat M. NOTH in seinen ganz auf der Untersuchung von Personennamen gegründeten Arbeiten über „Die syrisch-palästinische Bevölkerung des zweiten Jahrtausend v. Chr.“ (ZDPV 65, 1942, S. 9—76) und über „Die Herrschicht von Ugarit im 15./14. Jahrhundert v. Chr.“ (ebenda, S. 144—164) diese Ansätze weitergeführt und hier auf S. 150 eine Übersicht über die in Ugarit vorkommenden Personennamen gegeben, für die kassitische Herkunft sicher oder wahrscheinlich ist.

über die Verehrung kassitischer Gottheiten durch kassitische Einwohner Ugarits hinaus eine bestimmte historisch-politische Situation zwei kassitischen Gottheiten zu einer Vorzugsstellung in Ugarit verholfen hat, erwiesen sein. Wird man nach alledem einstweilen wohl an der Gleichsetzung von *tkmn w šnm* mit dem kassitischen Götterpaar Šuqamuna und Šumalija festhalten und das hohe Ansehen, dessen sie sich offenbar um 1400 v. Chr. in Ugarit erfreut haben, aus einer in der angedeuteten Richtung liegenden politischen Konstellation herleiten dürfen, so bedeuten doch die sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten, die sich gegen diese Auffassung geltend machen lassen, eine Warnung vor allzu großem Vertrauen in sie und eine Mahnung, ständig Ausschau zu halten nach einer Möglichkeit, *tkmn w šnm* aus Parallelphänomenen zu erklären, die sprachlich noch besser zu ihnen passen und zugleich geographisch-politisch wie ethnisch-kulturell Ugarit noch näher liegen<sup>1)</sup>, als es bei dem kassitischen Götterpaar der Fall ist.

1) H. L. GINSBERG a. a. O. (S. 30, Anm. 8), S. 92 erwägt die Möglichkeit, daß *tkmn w šnm* kanaänäische, vielleicht sogar vorsemitische — d. h. doch wohl vor dem Eindringen der Semiten nach Palästina und Syrien hier verehrte — Gottheiten seien, und stellt ihnen die beiden palästinischen Städtenamen Siche und Sunem (*škm w šnm*) an die Seite. — C. H. GORDON, Ugaritic Grammar, 1940, S. 46 [2. Auflage = Ugaritic Handbook 1947, S. 54], der nach S. 15. 111 [S. 16. 279] die Gleichung von *tkmn* mit Šuqamuna für gesichert hält, stellt S. 46 [54] *tkmn w šnm* Götternamen von der Art wie *kr w ḫss* und *qdš w ḫmrr* an die Seite, die, wohl aus der Kombination zweier Götternamen oder eines Götternamens mit einem Epitheton zu erklären, zwar zwei Bezeichnungen enthalten und so scheinbar zwei Gestalten im Auge haben, aber in Wahrheit einen einzigen Gott meinen. Über Herkunft und Bedeutung von *šnm* spricht er sich aber nicht aus.

## Vedische Einzelstudien

Über Taittirīya-Upaniṣad III, Schluß. (Bṛguvallī 7—10)

VON HERMANN LOMMEL, Frankfurt(Main)-Eschersheim

HILLEBRANDT (Aus Brahmanas und Upaniṣaden, Jena 1921, S. 102) betrachtet den Schluß dieser Upaniṣad als Anhang. Ich stimme ihm darin zu, möchte sogar noch entschiedener sagen, daß es ein selbständiger Sonderabschnitt ist.

Dagegen weiche ich von HILLEBRANDT ab hinsichtlich der Stelle, wo der Einschnitt zwischen der eigentlichen Bṛguvallī und dem Zusatzteil zu machen ist. Der Passus: „Wer so weiß . . . wird mit Speise versehen ein Speisegenießer . . . groß an Ruhm“ (Anuvāka 6) ist nach HILLEBRANDT Beginn des Anhangs, während ich ihn als Abschluß der eigentlichen Bṛguvallī betrachte. Ist es doch von den Brahmanas an bis ins Epos durchgehender Brauch, daß eine Lehre abgeschlossen wird mit der Verheißung des Vorteils oder Segens für den, der dieses weiß, der diesen Text lernt oder anhört.

In der Taittirīya-Upaniṣad selbst ist das der Fall 1, 3, wo nahezu dieselbe Verheißung, z. T. mit den gleichen Worten (*prajayā paśubhir brahmavarcasena*) ausgesprochen wird; ähnlich auch 1, 5; 1, 8; 2, 9.

Ein solcher Ausblick auf den Vorteil, der sich aus Entgegennahme der vorgetragenen Lehre ergeben soll, schließt sich gerne an die Nennung des Urhebers oder Verkündigers dieser Lehre an. So ist es z. B. Chānd. Up. 1, 9 und 3. 16, 7. Ein besonders eindruckliches Beispiel solchen Abschlusses durch eine *laudatio auctoris* mit folgender Verheißung ist Kāth. Up. 1, 3, 16, 17; da ist wohl allgemein zugestanden, daß der Text ursprünglich damit beendet war.

Entsprechend ist es hier: die Lehre, daß Brahman Nahrung, Atem, Denken, Erkenntnis, Wonne sei, wird als die bṛguische, varunische bezeichnet und daran die Verheißung geknüpft.

Zu diesen inneren Gründen kommt die äußere Tatsache hinzu, daß auch die anuvāka-Einteilung dieser Gliederung entspricht. Aus den Bearbeitungen von HILLEBRANDT und DEUSSEN ersehe ich, daß man der überlieferten Anuvāka-Einteilung keine besondere Autorität zubilligt; mag sie etwa nicht vom Verfasser, sondern von einem Anordner stammen, so ist es doch immerhin ein Stück Überlieferung, das die Auffassung eines Lehrers bezeugt. Für Abweichung von ihr müßten Gründe sprechen; aber alle Gründe sprechen für Beibehaltung dieser Einteilung.

Vielleicht nun war HILLEBRANDT beeinflusst von DEUSSENS Meinung, daß diese Verheißung des Nahrungsreichtums der Höhe der vorher

erreichten Stufe, daß Brahman Erkenntnis und Wonne sei, nicht entspreche. Ich halte das für ein subjektives Meinen. In anderen Bereichen hält man es nicht für unpassend, wenn etwa an eine hohe ethische Forderung die Verheißung geknüpft wird: auf daß es dir wohl ergehe und du lange lebest, oder wenn an ganz unirdische religiöse Gedanken sich die Bitte ums tägliche Brot anschließt. In der vedischen Religion, die stets das Irdische vom Göttlichen durchdrungen, das Göttliche im Irdischen verkörpert oder symbolisiert sieht, ist erst recht kein Anlaß zu solchen Bedenken. Alle fromm gegessene Menschenspeise ist ein Opferrest (Bhagavadgītā 3, 13; 4, 31; Manu 3, 118), und deshalb kann sie als Inbegriff aller überirdischen Mächte und höheren Wesenheiten gefeiert werden (A. V. 11, 7; vgl. auch A.V. 4, 35); und da es scheint, daß im Kreis der Taittirīyakas die Meditation über die Nahrung besonders gepflegt wurde (H. ZIMMER, Ewiges Indien 157f.), so dürfte dieser Hinweis auf den Nahrungsregen hier vollkommen am Platz sein.

Mit dem Gesagten weiche ich stärker als von HILLEBRANDT, von DEUSSENS in der Einleitung zu seiner Übersetzung dieser Upaniṣad ausgesprochenen Ansichten ab. Obwohl er sagt, daß wir mit diesem Schlußteil in ein ganz anderes Fahrwasser geraten, ist er doch bemüht, ihn aufs engste an den vorausgehenden Hauptteil anzuschließen.

Er behauptet nämlich, der Satz zu Beginn von Anuvāka 7: *annam na nindyāt, tad vratam* gehöre zum Vorhergehenden, nicht zum Folgenden; entsprechend bei den damit parallelen Sätzen zu Anfang von Anuvāka 8, 9 und 10, und die Anuvāka-Einteilung an diesen Stellen sei „ganz verkehrt“.

Während ich diese Sätze als allgemeine Gebote verstehe und übersetze: „Man soll die Speise nicht tadeln; das ist Gebot“, „man soll die Speise nicht zurückweisen; das ist Gebot“ usw., bezieht sie DEUSSENS auf den Wissenden, dem die Verheißung gilt, nahrungsreich, ein Esser von Speise usw. zu werden. Das führt zu der Übersetzung: „Seine (nämlich des Wissenden bzw. fest gegründeten, nahrungsreichen) Maxime ist, die Nahrung nicht zu tadeln, nicht zu verschmähen.“ Das wäre gegenüber der ersten Stufe der Erkenntnis, daß das Brahman Nahrung ist (Anuv. 2) ein nahezu identischer Satz; es wäre gegenüber tieferen Einsichten, die er ebenfalls schon gewonnen hat, gehaltlos; und was sollte bei einem, dem als Frucht seines Wissens Nahrungsreichtum zuteil geworden ist, die Maxime, Nahrung nicht zu tadeln, nicht zu verschmähen, bedeuten?

DEUSSENS vom Herkömmlichen abweichende Gliederung des Textes ist aber auch deshalb nicht einleuchtend, weil die jeweils auf einen dieser vier Grundsätze: die Nahrung nicht zu tadeln, nicht zurückzuweisen usw. folgenden Sätze offenbar als Begründungen dieser Vorschriften gemeint sind. Diese Begründungen sind nicht rational, daher für uns nicht unmittelbar einleuchtend, aber losgerissen von den vorausgehenden „Maximen“ gewinnen sie nichts an Durchsichtigkeit. Und es sind vier solcher Grundsätze. Von den auf sie folgenden Absätzen, die ich soeben

als eine Art von Begründungen bezeichnet habe, numeriert DEUSSEN die drei ersten mit a, b, c, um zu verdeutlichen, wie er die drei Glieder *mukhataḥ*, *madhyataḥ*, *antataḥ* in Anuvāka 10 darauf zurückbezieht. Wiederum aber muß gesagt werden, daß dieses *mukha-*, *madhya-*, *antataḥ* dadurch dem Verständnis nicht näher gebracht wird, daß also das anfechtbare Verfahren, drei von vier Gliedern solchergestalt herauszuheben, sich nicht bewährt. Wir müssen also auf andere Weise ein Verständnis zu gewinnen suchen.

Dabei werden wir noch verschiedentlich von DEUSSEN abweichen müssen, doch sei es vorerst genug mit den negativen Bemerkungen.

Mit dem *annam na nindyāt* (7, Anfang) vergleiche man Manu 2, 54: *pūjayed aśanaṃ nityam adyāt caitat akutsayan* „er möge stets seine Speise ehren und essen ohne sie zu tadeln“. Das ist bei Manu eine Vorschrift für den Brahmācārin; es gilt also zunächst für erbettelte Speise, die nur hinreichend sein soll zur Ernährung (*yāvad annam*, *ibid.* 51; vgl. auch 6, 27: *yātrikaṃ bhaiḥṣam*: zum Unterhalt erforderliche Bettel Speise und 6, 57: *prāṇayātrikamātraḥ syāt*). Aber die Vorschrift, die Nahrung nicht zu tadeln, gilt, wie die Einschränkung auf eine genügende, nicht übermäßige Menge (*na caivātyaśanaṃ kuryāt* Manu 2, 56; *nātyaśnas* Bhagavadgītā 6, 16) allgemein. „Denn — so heißt es bei Manu 2, 55 — Nahrung, die man ehrt, verleiht Kraft und Stärke, wenn man sie aber ißt, ohne sie zu ehren, so richtet sie beides zugrunde“. Dem entspricht unserer Upaniṣad die folgende Begründung: „die Nahrung nämlich ist Lebenshauch“.

Was sich daran anschließt, würde in geradliniger Aussage etwa lauten: der Leib bedarf der Nahrung und das Leben ist an den Leib (Erhaltung und Wohlbefinden des Leibes) gebunden, wie umgekehrt der Leib nur bei Erhaltung des Lebens bestehen kann; also hängen Leib und Leben von der Nahrung ab. Das ist alles vernünftig und einfach, nur die Ausdrucksweise ist verschränkt. Das Verursachte ist zweimal durch die Ursache benannt, für Leib und für Leben ist Nahrung gesagt, und die zwifache Bedingtheit von Leib und Leben durch Nahrung, sowie die gegenseitige Abhängigkeit beider in der kreisförmigen Aussage gegeben: Nahrung beruht auf Nahrung.

Weiter heißt es in Anuvāka 8: *annam na paricakṣita* „Speise möge man nicht verwerfen, zurückweisen“. Dies läßt gleichfalls an Bettel Speise denken, von der es Manu 2, 54 heißt: *pratinandet* man möge sie gerne annehmen. War im vorigen Abschnitt bei sonst klarem Inhalt nur der von mir als kreisförmig bezeichnete Aufbau der Rede einer Erklärung bedürftig, so ergibt sich hier aus der genau parallelen Konstruktion eine größere Dunkelheit, da die Beziehung der einzelnen Glieder auf die Nahrung nicht ebenso deutlich ist. „Die Nahrung ist Wasser“; gewiß, sie besteht zu einem großen Teil aus Flüssigkeit und das Wasser nährt die Pflanzen und damit alle Wesen. Damit geht der Begriff Nahrung über die Menschenspeise jetzt ins Kosmische hinaus. So wie vorher der Leib nicht ohne Leben, das Leben nicht ohne Leib

bestehen konnte, so hier der Blitz nicht ohne (Wolken-)Gewässer, das Wasser (Regen) nicht ohne Blitz. Aber während vorher mit dem Leib als Speiseesser etwas unmittelbar Einleuchtendes und deutlich auf die menschliche Ernährung Bezügliches gesagt war, ist das hier mit dem Blitz als Speiseesser nicht der Fall. Auch bei kosmischer Betrachtungsweise ist es für uns nicht verständlich, daß der Blitz Verzehrter des Wassers sein soll. Ich vermag diesen Punkt nicht weiter aufzuklären.

Die Anweisung: *annaṃ bahu kurvīta* (Anuv. 9) „man möge sich viel Speise bereiten“ wendet sich nicht mehr an den Empfänger von Speise, sondern an den Hausvater, der die Leute seines Hausstandes und (Anuvāka 10) Gäste und Bettler mit Speise versehen soll. Wenn es dann weiter heißt, daß die Nahrung die Erde sei, so ist es damit ähnlich wie vorher mit dem Wasser als Nahrung. Denn einerseits ist es ganz verständlich, daß die Erde, auf der alle Nahrung für Mensch und Tier gedeiht, die All-Ernährerin ist —, und das schließt sich da gut an, wo von viel Nahrung die Rede ist; andererseits geht der Gedanke hier ebenfalls sogleich ins Kosmische weiter. Aber der Raum bzw. Äther (*akāśa*) als Nahrungesser und ein gegenseitig Gegründetsein von Erde und Raum aufeinander ist für unsere Vorstellungsweise noch fremdartiger als das Vorausgegangene.

Dem vierten Grundsatz: *na kaṃcana vasatau pratyācakṣīta* „man möge niemanden von seiner Behausung abweisen“ wird sogleich die Anweisung begefügt, wie seine Durchführung zu ermöglichen ist: *tasmād yathā kayāca vidhayā bahu annaṃ prāpnuyāt* „deshalb möge man sich auf irgendeine Weise viel Nahrung verschaffen<sup>1)</sup>“. Das ist inhaltlich dasselbe wie der vorherige Grundsatz und zeigt deutlich, wie eng diese beiden Absätze zusammengehören. Es bestätigt, daß schon im Vorherigen eine Vorschrift für den *gr̥hastha* als Versorger mit Nahrung gegeben war, nicht mehr wie in den beiden ersten Vorschriften eine solche für den Speiseempfänger. „Geraten ist ihm die Nahrung“, so sagt man“, nämlich über einen solchen, der sich einen beträchtlichen Vorrat davon verschafft hat und Heischende daran teilnehmen läßt. Mit dem *arādhī* kann gemeint sein, daß die Leute davon sprechen, wie wohlhabend er ist, etwa auch die Bettler einander aufmerksam machen, daß dort keiner abgewiesen wird. Solche Rede, die über ihn geht, wäre also auch etwas von dem ihm verheißenen Ruhm. Doch ist solcher Wohlstand Voraussetzung der Freigebigkeit, wir erwarten aber, daß eine segensreiche Folge dafür ausgesprochen werde, gleichwie den drei vorangegangenen Geboten die Verheißung folgt, mit Nahrung versehen, ein Nahrungesser usw. und Ruhm-reich zu sein. Diese dreimal wiederholte Verheißung ist geknüpft an ein Wissen von kosmischen Zusammenhängen, die uns zum Teil etwas unklar sind und willkürlich aufgestellt

1) Die beiden inhaltlich und in der optativischen Form einander so ähnlichen Sätze: *annaṃ bahu kurvīta* und *bahu annaṃ prāpnuyāt* übersetzt DEUSSEN ganz verschieden. Das ist eine Folge der von ihm vorgenommenen abweichenden Gliederung des Textes. In beidem kann ich ihm nicht beipflichten.

zu sein scheinen. Hier handelt es sich um Näherliegendes: was ist die Frucht davon, daß man auf Grund seiner Nahrungsvorräte keinen Heischenden abweist? Als solche segensreiche Folge wird, wie es scheint, verheißen, was wir aussprechen mit den Wünschen: Laß dir's gut schmecken! und: laß dir's gut bekommen! Das erstere finde ich in den Worten: *etad vai mukhato 'nnam rāddham mukhato 'smā annaṃ rādhyate* „was (ihm) als Speise im Mund<sup>1)</sup> zuteil geworden, diese Speise ist ihm im Munde günstig“, dasselbe mit *madhyataḥ* „was (ihm) als Speise in der Mitte zuteil geworden, diese Speise ist ihm in der Mitte günstig“. Dieses *madyataḥ* entspricht dem *antar* in Brh. Ar. Up. 5, 9: *ayam agnir vaiśvānaro yo 'yam antaḥ puruṣe yenedam annaṃ pacyate yad idam adyate* „das allen Menschen eigene Feuer, das im Innern des Menschen ist, das die Speise kocht (verdaut), die gegessen wird“. Aber beim Verdauungsprozeß werden hier zwei Stufen unterschieden, und so folgt denn mit *antataḥ*: „was (ihm) als Speise am Ende zuteil geworden, diese Speise ist ihm am Ende günstig“; sie verursacht nicht Durchfall noch Verstopfung. Das gehört auch zur gedeihlichen Ernährung, ist sogar noch wichtiger, als daß die Speise im Mund gedeihlich ist, gut schmeckt.

Beweisen kann ich die hier vorgetragene Auffassung nicht. Sie hat sich mir beim Lesen aufgedrängt, bei reiflichem Überdenken gefestigt. Den Kommentaren kann ich nichts Brauchbares entnehmen und DEUSSENS Übersetzung erscheint mir als nichtig.

Es ist ein alt-vedisches Denkverfahren, in verschiedenartigen Erscheinungen Abwandlungen einer einheitlichen Grundtatsache zu erkennen. Das Gemeinsame, das einer Mehrheit von Dingen und Erscheinungen zugrunde gelegt wird, etwa Soma oder Agni, wird selbst als gegenständlich erfaßt, ist aber dennoch eine Idee, die in ihren Erscheinungen dinglich vorhanden ist.

Ähnlich ist es hier mit der Nahrung, jedoch gemäß dem seit ältester vedischer Zeit fortgeschrittenen Denken mit einem zwiefachen Unterschied: es besteht das Bewußtsein, daß die allem zugrunde gelegte Nahrung damit zu einer Idee geworden ist: Brahman, und daß die verschiedenartigen Erscheinungsformen nicht in dinglichen Gegenständen, sondern in Aktion gesehen werden. So wird die Nahrung wiedererkannt in der mit den Händen verrichteten Arbeit, im Gehen der Füße, in der Entleerung durch den After. In dem gegenständlichen Denken der alten Zeit wird Soma, und auch Agni, wiedererkannt im männlichen zeugenden Samen, Soma in der Muttermilch, im Regen, im Pflanzensaft; hier, wo der Gedanke auf Handlung gerichtet ist, findet man die Kraft der Nahrung wieder in der Sättigung durch den Regen, in der Fortpflanzung, lokalisiert im Zeugungsglied.

Auf Grund dieser Überlegung ist uns manches im folgenden Abschnitt ohne weiteres verständlich, anderes bleibt uns undeutlich. „Wohlstand, so (als solchen erkennt man die Nahrung) in der Rede“ — inwiefern

1) Über diesen Gebrauch der Formen auf *-taḥ* siehe DELBRÜCK, Altind. Syntax S. 198, SPEIJER, Sanskrit-Syntax § 103.



gerade in der Rede?; „Wohlstand und Erwerb, so in Einhauch und Aushauch“ — zwei Doppelbegriffe sind zusammengeordnet, aber unklar bleibt die Beziehung beider Paare; „Werk, so in den Händen, Gehen, so in den Füßen, Entleerung, so im After“.

Die letztgenannte Umwandlung und Erscheinungsform der Nahrung birgt in sich eine Bestätigung der hier vorgetragenen Auffassung des vorangegangenen Abschnitts über die Bekömmlichkeit der Nahrung. „So die Wiedererkennungen am Menschen. Nun (folgen) die (Wiedererkennungen) in Göttern. Sättigung, so im Regen, Kraft, so im Blitz“ — Kraft können wir sehr wohl als Umwandlungsform der Nahrung gelten lassen; warum aber gerade im Blitz?; „Herrlichkeit, so im Vieh, Licht, so in den Gestirnen“, daß Licht aus den Gestirnen stammt, ist einleuchtend, dennoch sind beide Begriffspaare als Wiedererkennungen der Nahrung unverständlich<sup>1)</sup>; „Fortpflanzung, Unsterblichkeit, Wonne, so im Zeugungsglied, Alles (das All) im Raum“.

Hier hat DEUSSEN ein zwiefaches Bedenken geäußert. Der Gebrauch von *ānanda* (Wonne) sei nach allem, was in der *Ānandavallī* und *Bhṛguvallī* darüber vorgekommen, in dem hier zu verstehenden Sinn ein wahres Ärgernis. Damit verweilt DEUSSEN dabei, daß in der *Ānandavallī* das Wesen des Atman als Wonne bestimmt wird offenbar um der Wonne willen, welche der Atman in der Brahmanwelt erfährt. Das gilt auch in der *Bhṛguvallī*, wenn es (Anuv. 6) heißt, daß das Brahman Wonne ist und dazu gesagt wird, daß die Wesen, dahinscheidend, in die Wonne eingehen. Vorher aber steht: *ānandād dhy eva khalv imāni bhūtāni jāyante* „denn Wonne ist es ja doch, woraus diese Wesen entstehen!“ Da ist ganz deutlich die Wonne der Zeugung gemeint, und schon darum wäre kein Grund, an unserer Stelle Anstoß zu nehmen. Aber das ist hier um so weniger berechtigt, als hier, wenn auch der Gedanke an das Brahman unausgesprochen dahinterstehen mag, unmittelbar von der Nahrung die Rede ist als von etwas, das die Welt erfüllt und erhält, und es hat nicht das geringste Bedenken, daß auch die Lebenserneuerung und die mit der Zeugung verbundene Wollust auf die Nahrung zurückgeführt wird.

Außerdem meint DEUSSEN, daß dieses Satzglied aus der psychischen (er meint die menschliche) Reihe, zu der es gehöre, sich in die kosmische verirrt habe. Auch das kann ich nicht für richtig halten. Die Verteilung der Begriffe auf eine menschliche und eine göttliche Reihe richtet sich nicht nach den im Lokativ genannten Wesenheiten, in denen das gleiche Grundwesen, die Nahrung, erkannt wird. Gewinn und Erwerb, Handwerk, Gang sind dem Menschen eigene Verrichtungen und auch die Entleerung wird als solche betrachtet. Fortpflanzung und die damit verbundene Wonne der Zeugung sind allen Lebewesen gemein, Unsterblichkeit ist die Erhaltung des Allebens durch die Fortpflanzung in aller

1) Erst nachträglich sehe ich, daß H. ZIMMER, a. a. O., Teile des hier behandelten Textes übersetzt hat und dabei „Licht ist Essens-Esser“ erklärt mit „Sonnenlicht trinkt das Wasser auf“.

Natur, also so wenig etwas dem Menschen allein Eigenes wie die aus Regen folgende Sättigung, die zunächst den Pflanzen und erst durch diese den Tieren und Menschen zuteil wird. So ist denn Fortpflanzung und was damit zusammenhängt so gut etwas Kosmisches, wie das Licht der Gestirne und die anderen in der kosmischen, der göttlichen Reihe stehenden Begriffe. Dieses von DEUSSEN beanstandete Satzglied steht hier also mit Recht und am rechten Ort.

Mit der Kraft der Idee wird die Einheit des Urgrundes in der Vielheit der Erscheinungen erkannt. So wird die Nahrung zur Idee erhoben. Der tiefere Urgrund ist das Brahman; dies ist erkannt und ausgesprochen in der eigentlichen Bhṛguvallī. Der angefügte Sonderteil steht auf einer dazu nur vorbereitenden Stufe; die höhere Idee scheint geahnt, aber nicht mit aussprechbarer Deutlichkeit erfaßt. Und wie indische Denkweise sich oft in allzu schnellem Aufschwung zur Idee mit einer Ahnung begnügt, und auf klares Erfassen verzichtet, so auch hier. Dieses verbindet sich mit der anfänglichen Ungeübtheit in begrifflichem Denken dahin, daß der Gedanke in Veranschaulichung, in Bildern, verdeutlicht wird. Dies macht den Reiz, die Kraft dieser Texte aus. Darin aber macht sich auch geltend, was stets der indischen Denkweise eigentümlich bleibt: die Durchdringung auch der höchsten und noch der zartesten Idealität mit einem kräftigen Naturalismus. Diesen hat hier DEUSSEN nicht erkannt, und wo er ihn nicht verkennen konnte, auszuschneiden versucht.

# Die sasanidischen Felsreliefs von Barm i Dilak

VON KURT ERDMANN, Hamburg

Südöstlich Shiraz, unweit des Kasr i Abu Nasr genannten Ruinenhügels, dessen achaemenidische Baureste die Forschung verschiedentlich beschäftigt haben<sup>1)</sup>, befinden sich die unter dem Namen Barm i Dilak<sup>2)</sup> bekannten drei Felsreliefs sasanidischer Zeit (Abb. 1). Am Fuß des das Tal im Osten abschließenden Höhenzuges entspringen hier Quellen, die heute einen versumpften Teich bilden, früher einen bescheidenen Baumbestand ermöglichten<sup>3)</sup>. Wahrscheinlich waren sie der Anlaß, an dieser Stelle der Felswand kurz über dem Boden Reliefs anzubringen<sup>4)</sup>.

So nahe bei Shiraz sind diese der Aufmerksamkeit der europäischen Besucher natürlich nicht entgangen. Ihre erste Erwähnung scheint aus dem Jahre 1665 zu stammen<sup>5)</sup>. Später beschreiben sie TAVERNIER<sup>6)</sup>,

1) Der Spoliencharakter dieser Reste ist früh erkannt worden, die Frage war, woher die Stücke stammten und wann sie an diese Stelle gebracht wurden. Im allgemeinen neigte man zu der Annahme, daß dies in sasanidischer Zeit geschehen sei. Herzfeld vertrat demgegenüber die Auffassung, daß es sich um die Reste eines ursprünglichen Achaemenidenbaus handele („Reisebericht“ ZDMG. 80, 1926, S. 250). Die Ausgrabungen des Metropolitan Museums haben ergeben, daß beide Annahmen falsch sind. Der Hügel von Kasr i Abu Nasr enthält zwar Reste aus vorislamischer Zeit, die drei achaemenidischen Portale sind aber erst in frühislamischer aus Spolien errichtet worden, wobei der geplante Bau offenbar niemals zur Ausführung gelangte. (W. Hauser, „The Persian Expedition“ Bull. Metr. Mus. Sect. II, 28, 1933, S. 39—44 und 29, 1934, S. 3—14.)

2) ENGELBERT KAEMPFER schreibt („Amoenitatum exoticarum . . .“ Lemgoviae 1712, S. 362): „Vocatur locus Bermeh delèk à conditione suâ: bermeh enim significat confluum stagnantis aquae fontanae, delèk rupturam montis, quae hic incisae refert imagines“.

3) TAVERNIER, „Les six voyages . . .“, Paris 1676, S. 664: „quantité de belles sources qui forment un étang plein d'herbes en plusieurs endroits et entouré de gros arbres“. KAEMPFER, „Amoenitatum exoticarum . . .“, Lemgoviae 1712, S. 361: „Angulus lapidosus est, ex densa Ficu opacus, plurimis scatens foniculis ibidem stagnantis aquae limpidissimae, quae ad basin pede sicco accedere non permittit“. FLANDIN-COSTE, „Voyage en Perse . . .“, Paris o. J., S. 66: „En suivant les sinuosités de la montagne, et traversant un ruisseau dont la source est à environ deux kilomètres de Takht Mader-Soleiman, on aperçoit, au dessus des joncs qui, encombrement l'eau, un rocher, sur lequel sont quatre figures réparties dans trois cadres“. ANDREAS-STOLZE, „Persepolis“, Berlin 1882, Text zu Tafel 145: „am Fuß der Felswand entspringt ein klarer Bach“. SARRE-HERZFELD, „Iranische Felsreliefs“ Berlin 1910, S. 187: „... an einem Felsen, dessen Fuß von einem sumptigen Bachlauf bespült wird“.

4) Ähnlich in Verbindung mit Quellen sind die Reliefs von Darabgird und am Taq i Bostan angebracht.

5) ANDRÉ DAULIER DES LANDES (1665), „Les beautez de la Perse“, Paris 1673. Diese Publikation ist mir gegenwärtig nicht zugänglich, ich zitiere sie nach Hoeck (Anm. 3, Seite 51).

6) J. B. TAVERNIER, „Les six voyages en Turquie, en Perse et aux Indes“, Paris 1676, Band I, S. 664.

DE BRUIN<sup>1)</sup> und besonders eingehend ENGELBERT KÄMPFER<sup>2)</sup>. Diese Nachrichten hat HOECK zusammengestellt<sup>3)</sup>. Von neueren Besuchern sind OUSELEY<sup>4)</sup> und FLANDIN-COSTE zu nennen. Den letzteren verdanken wir die ersten einigermaßen zuverlässigen Zeichnungen<sup>5)</sup>. Photographische Aufnahmen brachten zuerst ANDREAS-STOLZE<sup>6)</sup> und später SARRE<sup>7)</sup>. Seine Beschreibung und Deutung ist, soweit ich sehe, die letzte Äußerung der Wissenschaft, die sich eingehender mit diesen Reliefs beschäftigt<sup>8)</sup>.

Zweifellos gehören die Reliefs von Barm i Dilak künstlerisch nicht zu den bedeutenden Arbeiten der sasanidischen Felskulptur, wenn ENGELBERT KÄMPFERS Urteil „*tum facta etiam rudiori manu, vel minori industria*“<sup>9)</sup> auch nicht gerade zutrifft. Im Gegenteil, nach dem, was die Aufnahmen erkennen lassen, zeigen sie, verglichen etwa mit dem Relief Shapur I. in Naqsh i Rustom<sup>10)</sup>, einen ungewöhnlich feinen, eher ein wenig manieristischen Stil, was besonders in der Behandlung der reichen Falten der Gewänder oder der Modellierung der Hände zum Ausdruck kommt. Das paßt gut zu der Zeit, in der sie entstanden sind. Der auf dem rechten Relief dargestellte König kann nur Bahram II. sein<sup>11)</sup>. Sie gehören also in jene Übergangsperiode zwischen dem Höhepunkt der Entwicklung unter Bahram I. (273—276)<sup>12)</sup> und der beginnenden Erstarrung unter Narse (293—302)<sup>13)</sup>, die an die Regierungszeit Bahram II. (276—293) gebunden ist und sich durch die Eleganz ihrer Formgebung wie durch die Vielgestaltigkeit ihrer Themenwahl auszeichnet. Auch bei den Reliefs von Barm i Dilak ist, jedenfalls solange keine neuen Auf-

1) CORNELIS DE BRUIN, „Reizen over Moskovie door Persie . . .“, Amsterdam 1711, S. 323.

2) ENGELBERT KÄMPFER, „*Amoenitatum exoticarum politico-physico-mediarum Fasciculi V*“ Lemgoviae 1712, S. 361f.

3) C.F.C. HOECK, „*Veteris Mediae et Persiae Monumenta*“, Gottingae 1818, S. 74f.

4) Sir W. OUSELEY, „*Travels in various contries of the East*“, London 1819ff., VI, S. 46f.

5) E. FLANDIN-P. COSTE, „*Voyage en Perse pendant les années 1840 et 1841*“, Paris o. J. Text S. 65ff., Taf. 56.

6) ANDREAS-STOLZE, „*Persepolis*“, Berlin 1882, Taf. 145.

7) F. SARRE-E. HERZFELD, „*Iranische Felsreliefs*“, Berlin 1910, S. 187f., Taf. XXXII.

8) HERZFELD hat sie in seinem Aufsatz „*La sculpture rupestre de la Perse sasanide*“ (*Revue des Arts Asiatiques* V, 1928, S. 129—142), der die wichtigste Neubearbeitung dieses Gebietes ist, nicht genannt.

9) A. a. O. S. 361.

10) Vgl. F. SARRE, „*Die Kunst des alten Persien*“, Berlin 1923, Taf. 74.

11) Es ist nicht ganz verständlich, wieso SARRE („*Iranische Felsreliefs*“ S. 187f.) zwischen Bahram I. und II. schwanken kann. Seine Aufnahme läßt die Flügel der Krone Bahram II. einwandfrei erkennen. Eine Verwechslung mit der Krone Bahram I., die an dieser Stelle strahlige Zacken zeigt, ist ausgeschlossen.

12) Vgl. dessen Investiturrelief in Bishapur (SARRE, „*Die Kunst des alten Persien*“ Taf. 78).

13) Vgl. dessen Investiturrelief in Naqsh i Rustom (daselbst Taf. 81).

nahmen ein besseres Urteil über ihre plastischen Qualitäten zulassen, in erster Linie der Inhalt der Darstellungen von Interesse<sup>1</sup>).

Das linke Relief (Abb. 2)<sup>2</sup>) zeigt zwei Figuren, die sich, obwohl sie verhältnismäßig weit voneinander getrennt sind, deutlich als gebend und nehmend aufeinander beziehen. Der Gebende steht rechts, ein bärtiger Mann mit langem, in Locken frisiertem Haupthaar und einer hohen, nach vorn überfallenden Kappe als Kopfbedeckung. Seine Linke ruht am Griff seines Schwertes, seine ausgestreckte Rechte hält zwischen Daumen und Zeigefinger einen kleinen, nicht mit Bestimmtheit erkennbaren Gegenstand<sup>3</sup>). Diesem streckt die links stehende, in weite Gewänder aus dünnem Stoff gekleidete weibliche Figur, deren Kopf ein Diadem mit nach hinten flatternden Binden schmückt, die rechte Hand entgegen<sup>4</sup>). Der Vorgang an sich ist klar, problematisch bleibt seine Deutung.

Schwerer zu erkennen ist das andere Relief oder, wie man vielleicht besser zunächst sagen wird, die rechts davon liegende Gruppe aus zwei Reliefs (Abb. 3)<sup>5</sup>). In ihrem rechten Feld steht wieder ein bärtiger Mann, der in Tracht und Haltung der entsprechenden Figur des linken Reliefs sehr ähnlich ist. Allerdings scheint seine Kopfbedeckung eine andere Form zu haben, was eine Identität der beiden Dargestellten unwahrscheinlich machen würde. Auch er hält in der rechten Hand einen Gegenstand, doch ist die Geste des Gebens bei ihm nicht so ausgeprägt wie auf dem linken Relief. Wieder ist nicht klar, um was es sich im einzelnen handelt. Deutlich ist nur, daß er den Gegenstand mit der ganzen Hand umfaßt. Das ist die typische Geste, mit der auf den sasanidischen Reliefs die Corona gehalten wird. FLANDIN-COSTE zeichnen diese Figur daher auch mit einer Corona in der Rechten (Abb. 4). Bei genauerem Zusehen glaubt man auf der Abbildung in der Tat über der Hand die Spuren einer Kreisform entdecken zu können. Im linken Feld steht der König, durch die außerordentlich große Kugel und die seitlich anliegenden Flügel seiner Krone einwandfrei als Bahram II. gekennzeichnet<sup>6</sup>). Seine

1) In meiner 1941 geschriebenen Arbeit „Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden“, Berlin 1943, ausgeliefert 1946, habe ich die bisherige Deutung dieser Reliefs abgelehnt, ohne damals jedoch einen brauchbaren Gegenvorschlag machen zu können.

2) FLANDIN-COSTE geben seine Maße mit 2,10 zu 2,80 m an.

3) Er ist verschieden gedeutet worden: als Blume (KAEMPFER), als Blumenbukett (TAVERNIER), als geflammtes Herz (FLANDIN-COSTE), als Blumenzweig (SARRE), als Lotos (HERZFELD bei SARRE a. a. O. S. 187, Anm. 1). Die Aufnahme scheint am ehesten für eine Herzform zu sprechen, die in der sasanidischen Kunst ja außerordentlich beliebt und verbreitet war, wobei natürlich keineswegs anzunehmen ist, daß man zu jener Zeit in dieser Form, wie wir heute, ein Abbild des menschlichen Herzens sah.

4) Undeutlich ist die Haltung des linken Arms. Es sieht so aus, als ob er im Ellenbogen angewinkelt ist, so daß die Hand etwa in Kinnhöhe liegt. Danach könnte man die Bewegung am besten als Verehrungsgestus (vgl. Anm. 1, Seite 53) deuten, was zur Darstellung gut passen würde. Das Wenige, was auf der Aufnahme von der Hand zu erkennen ist, widerspricht dem nicht.

5) Die Maße dieses Reliefs sind unbekannt.

6) Die gleiche übertriebene Ausbildung der Kugel bringt das Relief Bahram II. in Ser Maschhad (HERZFELD, Revue des Arts Asiatiques V, 1928, Abb. 17).

Linke ruht am Schwertgriff, sein rechter Arm ist erhoben und im Ellbogen angewinkelt, so daß die Hand etwa in Kinnhöhe liegt. Ihre Haltung ist undeutlich, kann aber nach Analogie entsprechender Darstellungen auf anderen Reliefs nur als Verehrungsgestus gedeutet werden<sup>1)</sup>.

SARRE hat richtig erkannt, daß diese beiden Reliefs zusammengehören und, dem linken entsprechend, als szenische Einheit zu verstehen sind. Damit lag die Deutung nahe, daß es sich hier um eine jener typischen Investitur-Darstellungen handelt, wie sie von fast jedem der frühen Sasaniden in einem oder mehreren Felsreliefs bekannt sind<sup>2)</sup>, und zwar um so mehr als wir von Bahram II. eine andere Fassung dieses Vorwurfs nicht besitzen<sup>3)</sup>. So sieht SARRE in dem rechten Relief die Belehnung des Königs durch Ahura Mazda. Die zwischen den beiden Figuren verbliebene Fläche, an der der Felsen nach dem übereinstimmenden Urteil aller Beobachter unbearbeitet ist, erklärt er hypothetisch dahin, daß sie vielleicht freigelassen worden sei, um später die Figur des Thronfolgers, der bei der Herstellung des Reliefs noch nicht vorhanden war, anzubringen<sup>4)</sup>. Entsprechend deutet er das linke Relief als die Belehnung der Königin. Seitdem gelten die Reliefs von Barm i Dilak als die Investiturdarstellungen Bahram II. und seiner Frau.

Gegen diese Deutung erheben sich jedoch eine Reihe von Bedenken.

Eine „Investitur der Königin“ ist in der sasanidischen Kunst unbekannt und hätte bei einer Königin, die nicht die Regierung wirklich führte<sup>5)</sup>, auch keinen Sinn, ja würde der inneren Bedeutung dieser Reliefs widersprechen<sup>6)</sup>. Außerdem ist der Gegenstand, dem die weibliche Figur des linken Reliefs die Hand entgegenstreckt, zwar nicht mit

1) Besonders deutlich zeigt diesen Gestus SARRE, „Die Kunst des alten Persien“ Taf. 72.

2) Von Ardashir I. (223—241) besitzen wir drei, von Shapur I. (241—272) zwei Darstellungen der Investitur. Von Hormizd I. (272/3) ist kein Relief erhalten, wohl weil es bei der Kürze seiner Regierungszeit nicht zur Herstellung kam. Von Bahram I. (273—276) besitzen wir nur ein Relief, eben eine Investitur. Von Bahram III. (293) ist nichts erhalten, wohl aus demselben Grunde wie bei Hormizd I. NARSE (293—302) hat uns wieder ein Investiturrelief hinterlassen.

3) Das Fehlen einer Investitur-Darstellung bei einem Herrscher, aus dessen Zeit uns eine ganze Anzahl von Felsreliefs erhalten sind, wäre zweifellos eine überraschende Tatsache, da diesen Bildern wohl eine tiefere Bedeutung zukommt als nur die Dokumentierung des jeweiligen Regierungsantritts. (Vgl. dazu K. ERDMANN, „Zur Deutung der iranischen Felsreliefs“, Forschungen und Fortschritte 18, 1942, S. 209—211.)

4) Dazu veranlaßt ihn offenbar die Tatsache, daß auf dem Relief des NARSE in Naqsh i Rustem („Kunst des alten Persien“ Taf. 81) zwischen dem König und der Göttin Anahita, aus deren Hand er die Corona empfängt, eine kleine Gestalt steht, in der man, wohl mit Recht, den Thronfolger Hormizd hat erkennen wollen. Ob sich die kleinen Figuren zwischen Gott und König auf dem schlecht erhaltenen Investiturrelief Ardashir I. in Naqsh i Radjab auch so deuten lassen, muß dahingestellt bleiben.

5) Königinnen auf dem Thron von Iran gibt es erst in spätsasanidischer Zeit, als die Nachfolge oft stark umstritten ist.

6) Vgl. meine Bemerkungen in Forschungen und Fortschritte 18, 1942, S. 209 bis 211, wo ich, über HERZFELD, der den magischen Charakter vieler Darstellungen

Bestimmtheit zu erkennen, gewiß jedoch keine Corona, an die nach eindeutiger Aussage aller Darstellungen die Investitur in der sasanidischen Kunst gebunden ist<sup>1)</sup>.

Anders steht es mit dem rechten Relief. Hier ist der König dargestellt, und die rechte Figur hält anscheinend eine Corona. Trotzdem bestehen auch hier Bedenken. Die Typik der sasanidischen Kunst ist, besonders bei Darstellungen von solcher Bedeutung wie der Investitur, sehr streng. Wir kennen Investituren zu Fuß und zu Pferd<sup>2)</sup>. Ursprünglich ist dabei die Bewegung des Königs eine doppelte: seine eine Hand ist im Verehrungsgestus erhoben, die andere berührend oder ergreifend der Corona, die der Gott hält, entgegengestreckt<sup>3)</sup>. Unter dem Einfluß der Reiterinvestitur wird diese zweifache Geste aufgegeben. Nur die Bewegung des Greifens bleibt, während die andere Hand am Zügel oder am Schwertgriff liegt<sup>4)</sup>. Der Verehrungsgestus verschwindet also und wird auch nicht wieder aufgenommen, als man in späterer Zeit mit der Rückkehr zur alten Form der Investitur zu Fuß kompositionell die Möglichkeit dazu hätte<sup>5)</sup>. Eine Investitur, bei der der König, wie in Barm i Dilak, nur den Verehrungsgestus macht, ist ungewöhnlich und mit dem Sinn des Vorgangs nicht recht zu vereinen. Auch muß es befremden, die beiden Figuren so weit auseinandergerückt zu sehen, daß es kaum möglich ist, ihre Haltung handlungsmäßig im Sinne einer Übergabe der Corona aufeinander zu beziehen. Schwer erklärlich bleibt außerdem die angeblich unbearbeitete Felspartie zwischen ihnen<sup>6)</sup>, und nicht zuletzt überrascht es, daß die Figur des Gottes in ihrer Stellung und Größe

der sasanidischen Kunst verschiedentlich betont hat, hinausgehend, die Übergabe der Corona auf den Investiturreliefs als das Übergehen des göttlichen Xvarnah auf den König zu deuten versucht habe.

1) Vgl. auch die Darstellungen auf den am Taq i Bostan liegenden Kapitellen aus Bisutum (K. ERDMANN, „Die Kapitele am Taq i Bostan“, Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 80, Oktober 1943, S. 1—24).

2) Die ursprüngliche Form ist die Investitur zu Fuß (Reliefs Ardashir I. in Firuzabad und Naqsh i Radjab), doch wird schon unter dem ersten Sasaniden die altiranische Form der Reiterinvestitur (Trinkhorn von Karagedouash) eingeführt (Relief Ardashir I. in Naqsh i Rustem). Diese bleibt für die Folgezeit verbindlich (Reliefs Shapur I. in Naqsh i Radjab und Bishapur, Relief Bahram I. in Bishapur). Bei Narse (Relief in Naqsh i Rustem) tritt dann die alte Form der Investitur zu Fuß wieder auf, offenbar in Verbindung mit dem Wechsel der belehnenden Gottheit. Die Göttin Anahita, aus deren Händen er die Corona empfängt, kann nicht gut beritten dargestellt werden. An sein Relief anschließend ist auch das Ardashir II. (379—383) am Taq i Bostan eine Investitur zu Fuß, obwohl hier der König die Corona wieder aus der Hand Ahura Mazdas erhält. Auf dieses Relief geht die letzte Investiturdarstellung der Felsreliefs, die des Peroz (457—483) im großen Iwan des Taq i Bostan zurück. So stehen am Anfang und Ende der Entwicklung Investituren zu Fuß, während für die mittlere Zeit der Felsreliefs die Reiterinvestitur die typische Form ist.

3) So bei allen drei Investiturreliefs Ardashir I.

4) Relief Shapur I. in Naqsh i Radjab (SARRE, „Kunst des alten Persien“ Taf. 71).

5) Relief des Narse in Naqsh i Rustem (daselbst Taf. 81).

6) Die Thronfolgertheorie SARRES ist nicht sehr überzeugend.

der des Königs nicht über- oder gleichgeordnet, sondern anscheinend — darin können die Aufnahmen allerdings irreführen — untergeordnet ist.

Das sind an sich schon Bedenken genug, das entscheidende Argument steht jedoch noch aus. Wenn es sich um eine Investitur handelt, kann der König die Corona nur aus der Hand eines Gottes empfangen<sup>1)</sup>. Nun können wir zwar nicht entscheiden, ob die rechts stehenden, gebenden Figuren der beiden Reliefs identisch sind, aber sicher sagen können wir, daß sie keine Götter sind. Götter tragen Kronen. Kappenartige Kopfbedeckungen, wie sie die hier Dargestellten haben, sind das Kennzeichen hoher Würdenträger. Nur um solche kann es sich handeln, niemals um einen Gott. Damit ist die Deutung der Darstellungen als Investitur Bahram II. und seiner Frau endgültig hinfällig geworden. Gewiß, der Großmbedh hatte das Recht, den König zu krönen und übte nicht selten auch entscheidenden Einfluß auf seine Wahl aus, aber daß der Shahinshah sich auf einem Felsrelief darstellen ließ, wie er das Diadem aus den Händen eines Sterblichen entgegennimmt, ist undenkbar. Wir müssen also eine andere Erklärung für die Darstellung suchen.

Leider kenne ich die Reliefs nicht im Original, aber je länger ich die Sarreschen Aufnahmen betrachte, um so deutlicher wird mir, daß die Angabe, der Felsen zwischen den beiden Figuren sei unbearbeitet, falsch ist. Der von oben rechts nach unten links durch das Feld laufende Spalt ist zweifellos jüngeren Datums als das Relief. Der unmittelbar links von ihm stehengebliebene Teil der Felsoberfläche<sup>2)</sup> scheint mir deutlich Spuren von Bearbeitung aufzuweisen. Ich erkenne einen schweren, sich nach oben verjüngenden Schaft, der etwa in der Höhe der rechten Hand des Königs eine Einschnürung oder ein Abschlußprofil hat und dann seitlich in der Form eines gedrückten Kapitells ausläßt. Zwischen den beiden Figuren steht also einer jener monumentalen Feueraltäre, wie wir sie von den Rückseiten der Münzen in unzähligen Beispielen kennen (Abb. 5 c und d). Das Verhältnis von Altar und Figuren ist dabei das gleiche wie auf den Münzbildern, ja die Szene des Reliefs ist gewissermaßen die Monumentalisierung einer solchen Münzrückseite<sup>3)</sup>. Sie stellt also nicht die Investitur des Königs dar, sondern den König und einen Würdenträger, vermutlich den Großmbedh, bei der Verehrung des

1) Im allgemeinen ist der Belehrende der höchste Gott Ahura Mazda (so bei den drei Reliefs Ardashir I., den zwei Reliefs Shapur I. und dem Relief Bahram I.). Erst bei Narse tritt an seine Stelle Anahita. Das Relief Ardashir II. zeigt zwar wieder Ahura Mazda, doch wird er hier von Mithra begleitet, während im Hauptiwan des Taq i Bostan Anahita diese Assistenzrolle übernimmt.

2) Nach SARRE beträgt die Breite dieses Zwischenstücks etwa 1 m.

3) Leider steht eine Bearbeitung der Darstellungen auf den Rückseiten der Sasanidenmünzen noch aus. Sie ist eines der dringendsten unter den vielen Desideraten auf dem Gebiet der isanischen Kunstgeschichte. Die Formenwelt dieser Darstellungen ist zwar verglichen mit den anderen Gebieten der iranischen Kunst dieser Zeit außerordentlich starr, aber gewisse Wandlungen lassen sich doch feststellen und dürften, da sie nicht künstlerisch, sondern wesentlich religiös bedingt sind, besonders aufschlußreich sein.

heiligen Feuers<sup>1</sup>). Dazu paßt die Geste des Königs, die mit einer Investitur nicht in Verbindung zu bringen ist, ausgezeichnet, und dem widerspräche eine Corona in der Hand des Würdenträgers nicht, da wir von anderen Felsreliefs belegen können, daß sie nur in der Hand des Gottes die besondere Bedeutung der Investitur, besser wohl des Übergangs des göttlichen Xvarnah auf den König<sup>2</sup>), hat, während sie in der Hand eines Würdenträgers zu einem allgemeinen Symbol des königlichen Glanzes und Triumphes wird<sup>3</sup>). Daß diese Darstellung des Königs bei der Verehrung des heiligen Feuers auf den Felsreliefs sonst nicht vorkommt, bedeutet keinen Einwand, denn Bahram II. hat auf seinen Reliefs offenbar die Tendenz, den bis dahin gültigen engen Themenkreis zu erweitern<sup>4</sup>). Eine Szene wie diese, die auf den Rückseiten der Münzen ja bereits in offizieller Form geläufig war, mußte dabei durchaus nahe liegen<sup>5</sup>).

Wenn somit das rechte Relief in Barm i Dilak keine Investitur darstellt, liegt auch kein Grund vor, das linke in diesem Sinne zu deuten. Daß die Königin gemeint ist, dürfte sicher sein. Sie findet sich bei

1) Bahram II. schlägt übrigens auch hier wie überall (vgl. unten Anm. 4) eigene Wege ein. Seine Münzen gehen aus von dem seit Shapur I. geläufigen „Wächtertyp“, bei dem rechts und links des Altares je eine männliche Figur mit aufgestützter Lanze steht. Daneben kommen aber Darstellungen vor, bei denen links, dem Altar zugewendet, eine Figur steht, in der man nach der Krone mit Sicherheit den König erkennen kann, während rechts, ebenfalls dem Altar zugewendet, eine ihrer Gewandung nach weibliche Figur steht, in der man nach der eigenartigen Kopfbedeckung die Königin vermuten darf. Der König hat die Rechte im Verehrungsgestus erhoben, die Königin hält eine Corona (Abb. 5c). Die Szene stimmt also mit der des rechten Reliefs in Barm i Dilak weitgehend überein. Auch hier schließen die Geste des Königs und die Person des Coronaträgers die Annahme einer Investitur aus.

2) Vgl. Anm. 6, Seite 53.

3) So z. B. auf der Mittelszene des vielfigurigen Shapurreliefs in Bishapur (SARRE, „Kunst des alten Persien“, Taf. 77), wo einer der Würdenträger dem triumphierenden Shahinshah eine Corona entgegenhält, während gleichzeitig, wie übrigens auch auf anderen Reliefs und auf Silberschalen, ein Putto mit einer zweiten Corona in den Händen herabschwebt.

4) Die von ihm bekannten Reliefs sind: Der König bei der Entgegennahme der Unterwerfung eines arabischen Beduinenstammes (Bishapur), der König stehend im Kreise seiner Familie und in Begleitung von vier Würdenträgern des Reiches (Naqsh i Rustem), der König thronend zwischen den vier höchsten Würdenträgern des Reiches (Naqsh i Bahram), der König mit der Königin und dem Kronprinzen im Kampf mit einem Löwenpaar (Ser Mashhad), der König allein in der Haltung eines Adorierenden (Guyum), der König mit einem Würdenträger bei der Verehrung des heiligen Feuers (Barm i Dilak), der König zu Pferde im Kampf mit einem gleichfalls berittenen Feinde (Naqsh i Rustem).

5) Im Grunde ist es überraschend, daß bei den sasanidischen Felsreliefs diese Szene der Feuerverehrung, die auf allen Reliefs der Achaemenidengräber vorkommt, nicht eine größere Rolle spielt. (Vgl. besonders das Grabrelief von Qizqapan, das C. J. EDMONDS Iraq I, 1934, S. 183—192 veröffentlicht hat.) In diesem Zusammenhang wäre auf den kleinen Feueraltar hinzuweisen, der auf dem Investiturelief Ardashir I. in Firuzabad, wohl dem ältesten des sasanidischen Reliefs, zwischen Gott und König steht.



Photo Sarre

Abb. 1. *Barm i Dilak bei Shiraz. Felsreliefs sassanidischer Zeit.*



Photo Sarre

Abb. 2. *Barm i Dilak. Das linke Felsrelief.*



Photo Sarre

Abb. 3. *Barm i Dilak. Das rechte Felsrelief.*

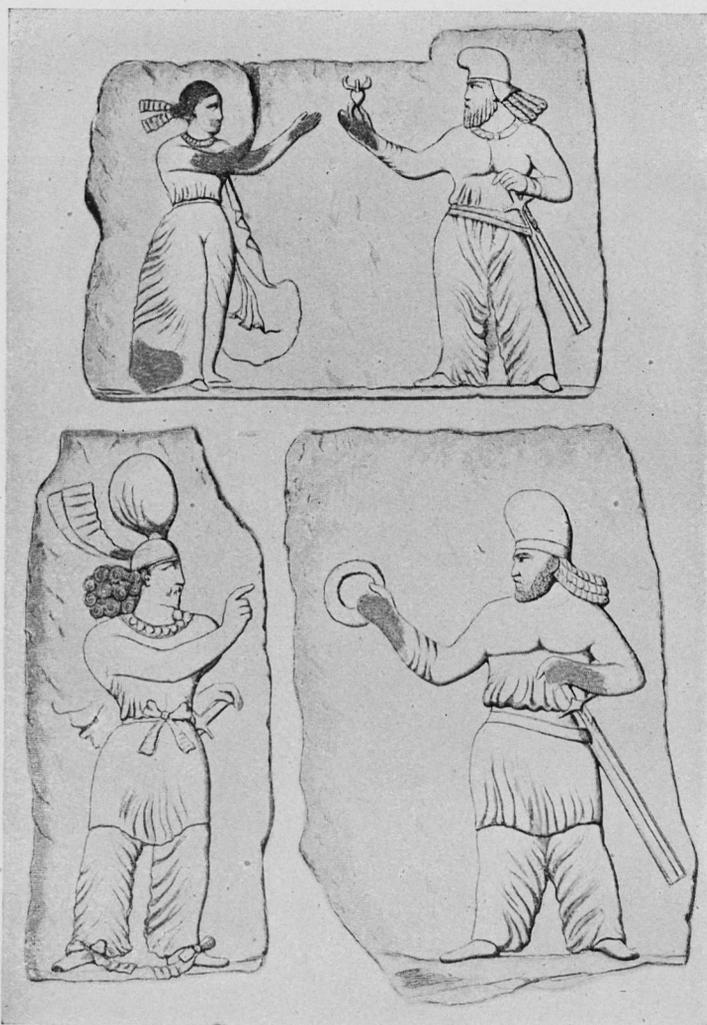


Abb. 4. *Barm i Dilak. Die sasanidischen Felsreliefs* (nach Flandin-Coste).



a)                      b)                      c)                      d)

Abb. 5. a—c) *Münzen Bahram II.* d) *Münze Shapur I.*

Bahram II. auf Reliefs und Münzen so häufig<sup>1)</sup>, daß es kaum überrascht, wenn er ihr — auch das übrigens ein Unikum in der sasanidischen Felskulptur — ein eigenes Relief gewidmet hat. Wer der Würdenträger ist und was er ihr reicht, können wir noch nicht entscheiden. Eine symbolische Bedeutung hat der Vorgang gewiß, vielleicht gibt er eine im Zeremoniell des sasanidischen Hofes vorhandene Symbolhandlung wieder, bei der man in dem Gebenden den Großmohedh — in diesem Falle wären die beiden rechten Figuren der Reliefs also wohl identisch, — in der Gabe ein Symbol der Fruchtbarkeit vermuten könnte.

1) Außer in Barm i Dilak kommt die Königin auch auf den Reliefs von Naqsh i Rustom und Ser Mashhad vor. Bei den Münzen Bahram II. ist der Typus, bei dem auf der Vorderseite hinter dem Kopf des Königs der der Königin erscheint, der häufigste (Abb. 5b). Sogar auf den Rückseiten seiner Münzen ist vermutlich die Königin dargestellt (Abb. 5c). (Vgl. Anm. 1, Seite 56.) Eine ähnliche Anordnung des Königs im Verehrungsgestus und der Königin mit der Corona, hier allerdings in Halbfiguren, zeigen die Medaillons der Silberschale von Sargweschi. (Vgl. G. TSCHUBINASCHWILI, „Der Fund von Sargweschi“, Bull. de l'Inst. Cauc. d'Hist. et d'Archeol. III., Tiflis 1925, S. 83—86.) Nachzutragen wäre, daß die Corona auf Darstellungen der Investitur stets zwei lange Binden hat, während sie auf dem Relief von Barm i Dilak ebenso wie auf dem Seite 56, Anm. 3 erwähnten Relief Schapur I. in Bishapur, auf den Münzen Bahram II. (Abb. 5c) und der oben erwähnten Silberschale von Sargweschi ohne Binden ist, was wohl mit Sicherheit darauf hinweist, daß es sich bei diesen Darstellungen um einen anderen Vorgang handelt als die eigentliche Investitur. Über eine mögliche Verbindung der Corona, bzw. des Diadems, mit dem Xvarnah vergl. K. ERDMANN im kommenden Jahrgang der *Ars Islamica*.

## Der Name Muhammad und $\mu\upsilon\mu\omicron\mu\omicron\varsigma \sim \mu\upsilon\mu$ bei den Byzantinern

Von AUGUST FISCHER, Leipzig †

In meinem Aufsatz „Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muḥammads bei den Muslimen“ (*Beiträge z. Arabistik, Semitistik u. Islamwissenschaft*, hrsg. v. R. HARTMANN u. H. SCHEEL, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1944, S. 335f.), bin ich, im Anschluß an die Erörterung der bei den Türken gebräuchlichen Formen des Namens *Muḥammad* (*Muhammed* gegenüber *Mehemmed* ~ Mehmed ~ Mēmed) auch auf die Reflexe dieser Formen bei den Byzantinern, soweit sie mir bekannt waren, eingegangen, und S. 337f. habe ich als ein Analogon zu der Tabuisierung des Namens *Muḥammad* bei den Muslimen die des Ausdrucks  $\mu\upsilon\mu\omicron\mu\omicron\varsigma$  im Mittelhellenischen hingestellt. Wegen dieser ihr Fachgebiet berührenden Teile meiner Studie habe ich je einen Sonderabdruck von ihr auch an die Herren Byzantinisten Professor F. DÖLGER (München) und Professor G. SOYTER (Leipzig) geschickt. Beide haben sich, der erste brieflich, der zweite mündlich, zu meinen Ausführungen geäußert, und der Wert ihrer Bemerkungen und Anregungen dürfte es rechtfertigen, daß ich hier noch einmal auf diese Dinge zurückkomme.

Beide haben mich bezüglich der Wiedergabe des Namens *Muḥammad* bei den Byzantinern auf das Buch von GYULA MORAVCSIK: „Byzantinoturcica. II. Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen“ (Budapest, Kir. M. Pázmány Péter Tudományegyetemi Görög Filológiai Intézet, 1943)<sup>1)</sup> hingewiesen, das nach einer wertvollen Einleitung auf S. 59—294 diese Sprachreste, und darunter auch die auf den Namen *Muḥammad* bezüglichen, in alphabetischer Aufreihung vorführt, und beide haben mir zu meiner Freude zu meiner Auffassung von  $\mu\upsilon\mu\omicron\mu\omicron\varsigma \sim \mu\upsilon\mu$  ihre Zustimmung ausgesprochen.

Vor der Fülle mittelhellenischer Variationen des Namens *Muḥammad*, die bei MORAVCSIK S. 174—177 unter dem Stichworte *Μουχαμμέτης* erscheinen, müssen sich die wenigen Fälle, die ich in meinem Aufsatz zitieren konnte, verstecken. Er führt, unter sorgfältigster Quellenangabe, die folgenden auf:

1) Bd. I dieses Werkes ist sehr anerkennend von R. HARTMANN in der *OLZ*. 1944, Nr. 6, Sp. 237ff., besprochen worden, und eine — wohl bald erscheinende — Anzeige von Bd. II hat, wie er mir mitteilt, Prof. DÖLGER für die *DLZ*. geliefert. Prof. SOYTER hat mir diesen Band freundlichst geliehen. Bei der jetzt in der „Bücherstadt“ Leipzig — und darüber hinaus in ganz Deutschland — herrschenden Büchernot war es mir unmöglich, ihn zu erwerben. Prof. SOYTER verdanke ich auch, aus analogen Ursachen, die unten angezogenen Namensformen bei THEOPHANES und ANASTASIUS.

*Μουχαμμέτ <sup>1)</sup>	*Μαχουμέτη(ς)
*Μουχαμέτ	*Μαχουμούτης <sup>2)</sup>
*Μουχαμέτης	*Μαουμέτ
*Μουχαμέθ	*Μαομέτ
*Μουχέμετ	*Μεουμέτης
*Μωάμεθ	Μαχαμάτης
*Μωάμετ	Μαχαμάτις
*Μοάμεθ	*Μαχάμετης
Μουχοῦμετ	*Μαχεμέτης
Μουχούμετ	*Μεχαμέτης
Μουχούμητ	*Μεχαμήτης
*Μαχουμέτ	Μεχαμέτ
Μαχοῦμετ	*Μηχαμέτ
Μαχούμετ	*Μεχεμέτ
Μαχομέτ	*Μεχέμετ
*Μεχεμέτης	Μαχμάτης
*Μεχέμετης	*Μαχμέτης
*Μεχεμέτις	Μαχμέτ
*Μεχέμετις	*Μεγγέτης
*Μέχαιμετ	Μεχμέτις
Μεεμμέτης	*Μεχμέτ
Μεέμετης	*Μεχμέτης
*Μεεμέτη(ς)	*Μεχέτ <sup>3)</sup>
*Μεέμετις	*Μαμέτης
*Μεεμέτ	Χαμούτ
*Μεϊμέτης	

In besonders großer Zahl machen sich in MORAVCSIKS Onomastikon die Variationen für den Namen des Sultans MEHMED II., des Eroberers Konstantinopels (1451—1481), bemerkbar, was sich natürlich in der Hauptsache daraus erklärt, daß ihn die byzantinischen Quellen besonders oft erwähnen. Es sind das die Variationen, die in der vorstehenden Liste einen Stern (\*) tragen.

Der Prophet selbst erscheint hier: 1. als *Μουχάμετ* in der sog. *Historia Turcorum*, dem Werke eines Anonymus, ad annum 1453, in der als Schlachtruf gebrauchten Bekenntnisformel: *ιχαλά ιχαλά Μουχάμετ ρουσουλλαλά* (natürlich, fehlerhaft, für *lā 'ilāha 'illā -llāh, Muḥammadur-rasūlu -llāh*; vom Verfasser der *Hist. Turc.* erklärt: *θέλει νά εἰπῆ Θεός Θεός, ὅπου ἔναι πάντα καί ὁ Μουχάμετ, ὅπου ἔναι δοῦλος του!*; — 2. als *Μαχουμέτη* (Nomin. ?) bei IOANNES KANANOS, *Geschichte d. Belagerung*

1) Mittelgriech. Lautwert von ε und αι: offenes e; von η: i, früher geschlossenes e.

2) Dieser Form liegt offenbar eine Verwechslung von *Muhammad* mit *Mahmūd* zugrunde, das in den byzantinischen Quellen meist als *Μαχουμούτης, Μαχουμούτ* erscheint; siehe MORAVCSIK S. 163.

3) Siehe *Μεχετέπεϋς* und *Μεχέτμπεη* (Varr. *Μεχέτεμπεκ* und *Μεχμέτμπεη*; alle vier Formen = *كح محمد*) MORAVCSIK S. 176, unten.

von Konstantinopel im Jahre 1422, S. 472, 10, in dem Schlachtrufe: ἀλάx ταγκρὸν (natürlich = alttürk. تنكري *tanrı* „Gott“) ῥασουὸλ Μαχουμέτη und als Μαχουμέτη (Genit.) ibid. 465, 22; 467, 4 und 468, 7; — 3. als Μωάμεθ ibid. 471, 5; — und 4. als Μεεμέτη (Nomin. ?) bei GEORGIOS PHRANTZES, *Chronicon ad annum 1453*, wieder in der Formel: ἀλλά ἀλλά (Varr. ἀλάx ἀλάx) Μεεμέτη (Varr. Μεεμέτη und Μεεμέτ) ῥασουλλά Varr. ῥασουλιᾶ und ῥεσουὸλ ἀλλά), wozu PHRANTZES bemerkt: τοῦτ' ἔστιν ὁ θεὸς τῶν θεῶν καὶ ὁ Μαχουμέτης ὁ προφήτης αὐτοῦ.

Ausgelassen hat MORAVCSIK (offenbar absichtlich, denn sein Buch ist ja nur byzantinisch-türkischen Sprachresten gewidmet) die Wiedergabe des Namens *Muḥammad* in der *Chronographia* des THEOPHANES HOMOLOGETES (CONFESSOR; verfaßt in den Jahren 810—815). Der Name hat hier in der Ausgabe DE BOORS überall die Form *Μωάμεθ*, gleichviel ob es sich um den Propheten oder um profane Träger des Namens handelt. Als solche erscheinen in dem Werke die ʿabbāsiden Chalifen Abū l-ʿAbbās as-Saffāh (der aber in Wahrheit nicht *Muḥammad*, sondern ʿAbd Allāh b. Muḥammad hieß), al-Mahdī und al-Amīn, ferner der Vater des letzten Omayyaden Marwān II. und zwei arabische Heerführer, die in den Kämpfen der Omayyaden gegen das Konstantinopel Konstantins IV. Pogonatos (668—685) und Justinians II. (685—711) eine Rolle spielten.

Ein so buntes Bild diese Variationen darstellen, so schimmern doch deutlich die türkischen Grundtypen *Muhammed* (neben dem offenbar vulgäres *Mahammed* und *Mahummed* [*Mahommed*], die ja auch sonst bezeugt sind [s. meinen Aufsatz S. 330, 332, M. u. Anm. 48] und weiter auch *Muhummed* anzusetzen sind) ~ *Mehemmed* ~ *Mehmed* durch sie hindurch. Die byzantinischen Autoren suchten offenbar, so gut als es ihnen der mittelgriechische Lautbestand und das mittelgriechische Alphabet erlaubten, diese Typen wiederzugeben, wie sie ihnen entgegentraten oder gerade einfielen. Von dem Unterschiede zwischen *Muhammed* (*Mahammed* usw.) auf der einen und *Mehemmed*, *Mehmed* auf der anderen Seite, soweit er überhaupt zu ihrer Zeit schon existierte, hatten sie wohl oft keine oder jedenfalls keine klare Vorstellung, und natürlich bestand für sie als Nichtmuslime kein Anlaß, die Namensform *Muhammed* (*Mahammed*) als heilig anzusehen und zu tabuisieren. Wie sorglos sie mit diesen Namen umsprangen, zeigt der Umstand, daß sich ein und derselbe Autor in ein und demselben Werke nach Willkür bald der einen, bald der anderen und nicht selten auch noch einer dritten Variation bediente, selbst wo es sich um die nämliche Person handelte. So erscheint der Prophet bei IOANNES KANANOS viermal als Μαχουμέτη(ς) und zwischendurch einmal als Μωάμεθ (s. schon oben S. 59). Ein türkischer Admiral heißt bei LEONTIOS MACHAIRAS einmal Χαμοούτ, ein zweites Mal, auf derselben Seite, Μαχουμέτ, und vier Seiten weiter zweimal Μαχουμέτ (s. MORAVCSIK S. 175 oben). GEORGIOS PHRANTZES nennt in seinem *Chronikon* den Sohn eines türkischen Emirs Μαχουμέτ (La. Μεχεμέτης), den Propheten und den Sultan Mehmed I. Μεεμέτης und den Sultan

Mehmed II. bald *Μεχεμέτης* und bald *Μεεμέτης* (ibid. 174, unten 177, 15. 175, M. 176 oben u. M.). Bei ΛΑΟΝΙΚΟΣ Chalkokondyles begegnen wir den Formen *Μαχουμούτης*, *Μεχμέτης*, *Μεχέτ* und *Μεχεμέτης*; bei DUKAS *Μεχεμέτ*, *Μαχουμέτ* und *Μαχομέτ* usw.

Trotz allem kann man, wie ich glaube, mit Hilfe der Liste ΜΟΡΑΥΣΙΚΣ — und das ist ein besonders erfreulicher Gewinn, den sie abwirft — den ungefähren Zeitpunkt feststellen, zu dem sich von den alten Formen *Muhammed* (*Mahammed* usw.) die jüngeren *Mehemmed*, *Mehmed* abgespaltet haben. Wir begegnen nämlich in ihr vom Ende des 11. Jahrhunderts ab bis herab zum Sultan Mehmed I. bei profanen Trägern des Namens nur Reflexen der ersten Gruppe, nämlich: *Μαχαμάτης(ις)*, *Μεχαμέτ*, *Μαχιάτης*, *Μαχουμέτ* (nur als La. hier *Μεχεμέτης*), *Μαχούμετ*, *Μαχομέτ*, *Χαμούτ*, *Μουχοῦμετ* und *Μουχούμετ*, in der Zeit nach dem Sultan Mehmed II. dagegen nur solchen der zweiten Gruppe, nämlich: *Μεχεμέτης*, *Μεχέμετις*, *Μεχέμετ*, *Μεχεμέτ*, *Μεεμέτ* und *Μαχμέτης*, während der Name der zwei Sultane in den mannigfaltigsten Variationen beider Gruppen vorliegt. Die Abspaltung dürfte also gegen das Ende des 14. Jahrhunderts eingesetzt haben. (Mehmed I. regierte 1402—1421.)

Zu κύριος, κύρ hat mir Professor DÖLGER die folgenden lehrreichen Bemerkungen geschickt:

„Was κύρ als Beispiel für eine 'Tabuisierung' anlangt, so teile ich vollkommen Ihre Ansicht. Ich glaube übrigens, daß das Wort schon in den Studien über solche Tabuwörter in unserer Literatur angeführt ist; leider habe ich einen Teil meiner Bücher verloren, andere noch nicht hier in meiner Ausgebombten-Zufluchtsstätte, so daß ich eine Sonderstudie (wohl von P. KRETSCHMER) über Tabuwörter im Mittel- und Neugriechischen augenblicklich nicht feststellen kann<sup>1)</sup>; die Tabuerscheinung ist ja im Neugriechischen bekanntlich besonders häufig und man kann sie wohl geradezu als ein Zeugnis für eine Seite des griechischen Volkscharakters in Anspruch nehmen (alle Bezeichnungen für Gegenstände, welche in der Liturgie oder überhaupt von der Christen-gottheit gebraucht werden, sind durch andere Wortstämme ersetzt, z. B. ψωμί Brot st. ἄρτος, κρασί Wein st. οἶνος, ψάρι Fisch st. ἰχθύς, das als Symbol für Christus gilt, νερό Wasser st. ὕδωρ und sehr zahlreiche andere). Bemerkenswert ist, daß sich in diesem Falle (κύρ) die Tabuisierung durch Konservierung der alten Form und Abspaltung einer neuen vollzieht, wofür mir kein weiteres Beispiel im Griechischen bekannt ist.

Diese Kurzform hat übrigens in unserer Literatur eine weitläufige Kontroverse hervorgerufen, für die ich Sie kurz auf die Angaben im Index zur *Byzant. Zeitschr.* I—XII s. v. κύριος bzw. κύρ verweise, falls Sie diese innergriechische Frage interessiert. Leider habe ich nicht einmal alle Bände meiner *B. Z.* hier, um nachsehen zu können. Die Form

1) Infolge der fast völligen Stilllegung der Leipziger Universitätsbibliothek ist es auch mir unmöglich, sie festzustellen.

*κύριος* freilich, die Sie anführen, dürfte sich kaum nachweisen lassen. Es wäre noch MAYSER, *Grammatik griech. Papyri*, zu vergleichen; ich habe das Buch leider ebenfalls nicht hier<sup>1)</sup>. Es gibt zwei Reihen: *κύρ(ις)*, *κυρός*, *κυρί* und *κύρ* (*κυρός*), *κυροῦ*, *κυρῶ*, welch letztere in der späteren Zeit in den Handschriften noch die einzig gebräuchliche ist; auch eine indeklinable Form erscheint schon im 12. Jahrhundert, wo wir schon häufig Zusammensetzungen wie *Κυρομανουήλ*, *Κυριάννης* haben, denen dann für „Franken“ solche wie *Συργιάννης*, *Συρμουρίνος* (= *Sire Morino*) u. dgl. zur Seite treten. Bei LEONTIOS, den Sie S. 338 anführen, findet sich übrigens nur die feminine Form *κυρά*. Entwicklungsgeschichtlich ist *κύρ* ein schwieriges Problem, das mir noch lange nicht gelöst scheint. Doch scheint mir DIETERICH'S Erklärung nicht zuzutreffen. Ausgehen muß man zweifellos von der parallelen Entwicklung der Endung *-ιος* bei Eigennamen > *ις(ης)*. Doch diese Einzelheiten werden Sie vielleicht nicht so sehr interessieren. Nur das eine noch, daß im Mittellgriechischen, besonders auch in den Urkunden, neben der Kurzform *κύρ* doch immer wieder auch die 'Tabu'-Form *κύριος* (profan) erscheint. Purismus!

Auf ein kleines Versehen darf ich noch aufmerksam machen: S. 336 und 337: „Derschwam st. Dernschwam.“

*Kūr* ist in der Form كير auch in das Arabische übergegangen. Siehe FREYTAG, *Lex.*, s. v. (nach GOLIUS), Dozy, *Suppl.*, s. v. (nach PAYNE SMITH) und Ibn Gubair 17, 14 (hier poetisch von einem fürstlichen christlichen Feinde Saladins).

1) Es ist auch mir unzugänglich. Ich hatte diese Form in SOPHOCLES, *Greek Lexicon*, s. v. gefunden, vielleicht auch, was ich zur Zeit nicht mehr ausmachen kann, bei anderen.

## Drei Nöldeke-Briefe

Herausgegeben von ENNO LITTMANN, Tübingen

Herr G. VON SELLE hatte die Freundlichkeit, mir zwei Briefe zuzusenden, die ihm in Göttingen durch Zufall in die Hände gekommen waren. Es handelt sich um Briefe von H. L. FLEISCHER (1801—1888) und J. VON HAMMER-PURGSTALL (1774—1856), die dem jungen Doktor TH. NÖLDEKE (1836—1930) für die Zusendung seiner Dissertation dankten. Diese Dissertation war zugleich eine Preisarbeit der Göttinger Universität; sie erschien im Jahre 1856 unter dem Titel *De origine et compositione Surarum qoranicarum ipsiusque Qorani* und bildete den Grundstock für seine berühmte *Geschichte des Qorâns*, eine von der Pariser Académie des Inscriptions gekrönte Preisschrift, die 1860 erschien. Der Brief von FLEISCHER liegt mir im Original vor; der Brief von HAMMER-PURGSTALL war in arabischer Sprache abgefaßt, und von ihm enthält das mir vorliegende Dokument eine Abschrift und Übersetzung von Nöldeke. Ich gebe beide Briefe sowie die Übersetzung des zweiten Briefes in der Orthographie der Originale wieder. Aber das Arabisch von HAMMER-PURGSTALL ist fehlerhaft, wie ja auch seine gedruckten Werke manche Fehler enthalten. Ich hielt es für unangebracht, den arabischen Stil des Briefes zu verbessern; nur in sechs Fällen habe ich Verbesserungen angebracht und angegeben, in denen es sich wahrscheinlich um Schreibfehler handelt. Diese Schreibfehler könnten NÖLDEKE bei der Abschrift untergelaufen sein, wo es sich um Auslassung eines Punktes oder eines Buchstabens handelt; aber *وتقبلها* für *وتقابلها* wird sicher ein Fehler des Briefschreibers sein, doch ich konnte die Form, die einen ganz anderen Sinn ergibt, nicht im Texte stehen lassen.

Beide Briefe führen uns in die Blütezeit der deutschen Arabistik; FLEISCHER wurde 1864 von dem bedeutenden englischen Orientalisten WM. WRIGHT als the greatest of European Arabists bezeichnet.

### I.

Leipzig, d. 29. März 1856.

Gehrter Herr,

Ihre Preisschrift, für deren Zusendung ich Ihnen hiermit bestens danke, hat mich während meiner Ferienmuße in Dresden und Pirna, wohin ich sie mitgenommen hatte, auf das Angenehmste beschäftigt, und ich habe daraus die Überzeugung gewonnen, daß Sie zu denjenigen jungen Männern gehören, die wirklich zu der Fortbildung unserer



Wissenschaft berufen sind. Sie müssen schon auf der Schule das Arabische tüchtig getrieben haben, um so bald nach dem Antritt Ihres Universitäts-Studiums eine solche Arbeit liefern zu können. Daß Sie Ihre Meinung, wo sie von der anderer Leute abweicht, gerade heraus und ohne Complimente gesagt haben, wird kein Vernünftiger mißbilligen; es ist ein großer Unterschied zwischen dieser männlich schlichten und bestimmten Aussprache wohlervorbener Überzeugung und der hochfahrenden Rechthaberei der Eitelkeit oder Selbstverblendung.

Wenn Sie einmal Gelegenheit haben, den Kaššâf Zamachscharî's zu lesen, so werden Sie zahlreiche und wichtige Beiträge zur Geschichte der Textgestaltung des Korans vor der Feststellung der sieben Hauptrecensionen finden, welche im Ganzen und Wesentlichen denselben Text geben, während die von Zamachscharî aufbewahrten Varianten uns einen Rückblick in die Zeit gestatten, wo man noch weit von einer solchen Übereinstimmung entfernt war.

Ich möchte Sie wohl bitten, den wichtigen Gegenstand, an welchem Sie Ihre Sporen verdient haben, auch fernerhin im Auge zu behalten und das, was von Ihrer Lectüre weiter für denselben abfallen wird, zu einer künftigen erweiterten Behandlung der ganzen Koranfrage zu benutzen. Ich habe selbst Manches dafür gesammelt; gern werde ich Ihnen das für Sie Brauchbare davon mittheilen, wenn Sie mir einst melden können, daß die Zeit dazu gekommen ist.

Mit aufrichtiger Hochachtung

Ihr ergebenster

Fleischer.

## II.

صورة كتاب ارسله اليّ الشيخ العالم العلامة حامر پورغستال  
 بعد سلام براوح نسيم الازهار وبفاوح شميم الاسحار الى الطالب<sup>1)</sup> الالسنه  
 المشرقية والجالب الفوايد المغربية نولدكه بركات الله عليك ان وصلت في اسعد  
 الاوقات وبارك الاوقات الصحيفة اللطيفة والرسالة المنيفة وتمتعنا بالمضامين الشريفة  
 ونقابلهما<sup>2)</sup> مثالا المجاملة بالرسالة في التردف والمترادفات الأجمال بالكمال والإجمال  
 لا فتشها احد النحويين واللغويين<sup>3)</sup> المشرقين والمغربيين وهذا فضل من الله

لا هديناهم ان لا كنا نهدي بهاذا ونسأل الله القهار الجبار<sup>4)</sup> ان يحفظكم سالمان  
 الاخطار<sup>5)</sup>  
 في مدينة<sup>6)</sup> وين  
 حفظها الله الى  
 الدهر الداهرين  
 شعبان ١٢٧٢

1) MS. اطاب 2) MS. وتقبلها 3) MS. والقوين 4) MS. الجبار 5) MS. الاحطار  
 6) MS. المدينة

### Übersetzung.

Zuvor ein Gruß mit dem lieblichsten der Blumendüfte und dem wohlriechendsten der Morgenlüfte an den Studierenden der Sprachen des Orients, der da zieht den Nutzen des Occidents Nöldeke; der Segen Gottes komme auf Dich! Du hast in der glücklichsten Zeit und in der gesegnetsten Zeit uns die scharfsinnige Abhandlung und das herrliche Buch gesandt und wir haben aus seinem edlen Inhalt Nutzen gezogen und senden Dir zum Gegengeschenk die Abhandlung über die Synonyma, die das Kameel bezeichnen, mit vollständiger Übersicht, worüber noch keiner der orientalischen oder occidentalischen Grammatiker oder Lexikographen Untersuchungen angestellt hat. Und dies ist Gnade von Gott, wie es heißt: „Nicht wir führten sie, sondern wir wurden hierdurch geführt“ und wir bitten den allmächtigen, allgewaltigen Gott, daß er Euch bewahre vor allen Gefahren.

Hammer-Purgstall  
 reinen Herzens.

In der Stadt Wien, die Gott bis in  
 alle Ewigkeit beschützen möge.  
 Monat Scha'bân 1272  
 (Mai 1856.)

### III.

Während die beiden ersten Briefe aus der Jugendzeit unseres großen Orientalisten stammen, führt uns ein dritter Brief in sein hohes Alter. Es ist ein Dankesbrief des greisen Gelehrten an H. SCHEEL, der ihm seine türkische Dissertation zugesandt hatte. Der Brief ist datiert vom 15. November 1930 aus Karlsruhe, wo NÖLDEKE, nachdem er Straßburg hatte verlassen müssen, seit 1920 lebte und am 25. Dezember 1930 entschlief. Es ist einer der allerletzten Briefe aus seiner Hand; hier ist ein Faksimile davon mitgeteilt. Über seine türkischen Studien und seinen Aufenthalt in Wien, von denen NÖLDEKE in diesem Briefe spricht, hat er mir in Straßburg manchmal ähnlich berichtet.

Karlsruhe 15/11.30. Etlingerstr. 53.

Sehr geehrter Herr Doctor!

Vielen Dank für die Uebersendung Ihrer Dissertation!

Wäre dieselbe vor 40 und einigen Jahren erschienen, so hätte ich sie gewiss, einiger maßen, sorgfältig durchgesehen, aber auch damals kaum bis ins kleinste als 30jähriger Doctor ging ich seinerzeit nach Wien in der unbestimmten

Hoffnung, von da wenigstens nach Konstantinopel zu gelangen. Das ist aber ~~allemal~~ nicht geschehen.

Ich hätte dann <sup>in</sup> Kaiserl. Oesterreichischen Dienst treten müssen, wozu es beinahe gekommen wäre. Aber

so ist Pressburg der einzige Ort jenseits der

Leitha, den ich für 1 oder 2 Tage betreten

habe. Wäre ich damals wirklich in der

# Die Klasselemente der Zahlwörter des Ful

VON AUGUST KLINGENHEBEN, Hamburg

1. Das in Westafrika von Senegambien bis nach Bagirmi hin verbreitete Ful ist eine Klassensprache, d. h. seine Substantiva zerfallen in eine größere Anzahl grammatischer Kategorien, die den morphologischen Aufbau der Sprache wesentlich bestimmen. Am Nomen, Substantivum wie Adjektivum, kommt die Klassenzugehörigkeit einerseits durch ein für jede Klasse charakteristisches Klassensuffix zum Ausdruck, das in vier Formen, „Suffixstufen“, auftritt, andererseits durch eine bestimmte Anlautform, die, wie ich in meinem Aufsatz „Die Präfixklassen des Ful“ im XIV. Bande der Zeitschrift für Eingeborenensprachen in Übereinstimmung mit Gaden, Le Poular, Bd. 1, gezeigt habe, gesetzmäßig je nach der Suffixklasse entweder frikativ, explosiv oder eine Nasalverbindung ist. Dieser „Permutation“, d. h. dem grammatischen Wechsel der drei Anlautformen, der „Permutationsstufen“, sind jedoch nicht sämtliche Laute des Ful, sondern nur die „permutierbaren“ unterworfen. Zu den die „Konkordanz“ konstituierenden Faktoren des fulischen Klassensystems gehört ferner ein jeder Klasse eigentümliches Klassenpronomen nebst einer größeren Zahl von diesem abgeleiteter pronominaler Paradigmen. Die Benennung einer Klasse erfolgt am einfachsten nach dem kürzesten Klassenpronomen, sofern sich nicht bei einzelnen von ihnen ein klar zutage tretender begrifflicher Inhalt der Klasse hierfür bietet<sup>1)</sup>.

2. Auch bei den Zahlwörtern des Ful, die teils als Substantiva, teils als Adjektiva verwendet werden, finden sich Formelemente, die die Konkordanz mit dem Gezählten zum Ausdruck bringen. Diese decken sich in manchen der Formenparadigmen mit den Formelementen des allgemeinen nominalen Klassensystems des Ful, weichen in anderen

1) Eine Übersichtstabelle über die Grundelemente der Ful-Klassen nebst ihrer Funktion und Verbreitung sowie die — urfulische — Gestalt der Suffixstufen habe ich in meinen „Suffixklassen des Ful“ § 57 gegeben. Zu den 25 dort für das Gesamtgebiet des Ful aufgezählten Nominalklassen muß ich jetzt noch die singularische *ngī*-Klasse des Fula, des Fuldialektgebiets von Französisch-Guinea (Futa Dschalon), hinzufügen, die bei explosiver Anlautform die Suffixstufen *-ī*, *-wī* (urfulisch *-vī*), *-gī* und *-ngī* aufweist, ferner die junge deminutive pluralische *kol*-Klasse des Oberriger-Ful, s. unten § 15, und schließlich die singularische deminutive *ngum*-Klasse des Ful von Adamaua, von der mir aber nur das TAYLOR, A Fulani-English Dictionary, S. 68, mitgeteilte Substantivum *'bingum* „Kindchen“ und das Klassenpronomen *ngum* bekannt sind. Damit erhöht sich die Gesamtzahl der Nominalklassen für das ganze Ful-Sprachgebiet auf 28. — Über die permutierbaren Laute des Ful und ihre lautliche Gestalt in den einzelnen Dialekten der Sprache vgl. meine „Laute des Ful“, § 91—103.

aber von diesen ab. In dieser Hinsicht bilden namentlich die Zahlen der am häufigsten vorkommenden Art, die Grundzahlen, ein recht mannigfaltiges Bild. Ein Teil von ihnen, wie *go'o* „Einer“, *sappo* pl. *čappan'de* „Zehner“, *temerre* pl. *teme'd'de*<sup>1)</sup> „Hunderter“, stellt reine Substantiva dar, die sowohl beim abstrakten Zählen oder Rechnen, d. h. ohne ein ausgedrücktes oder zu ergänzendes Gezähltes, wie auch in appositioneller Verwendung mit einem Substantivum unverändert ihre Grundform beibehalten, z. B. *gorko go'o* „1 Mann“, *pučču go'o* „1 Pferd“ und *hayre go'o* „1 Stein“ und entsprechend *wor'be sappo* „10 Männer“, *pučči sappo* „10 Pferde“ und *ka'e sappo* „10 Steine“. Neben *go'o* kommt aber in Verbindung mit einem Gezählten häufiger das echte Adjektivum *wo'ot-* (Adamaua *wōt-*) „einer“ vor, das seine Formen gesetzmäßig nach dem Schema der Adjektiva der 1. Suffixstufe entsprechend der Klasse des Gezählten bildet<sup>2)</sup>, z. B. *gorko gōto* „1 Mann“, *pučču ηgōtu* „1 Pferd“ und *hayre wōre* „1 Stein“. Die Grundzahlen von 2 bis 5 und 7 bis 9 — im Pular-Dialekt in Senegambien von 2 bis 9 — weisen nach den Lehrbüchern des Ful je zwei verschiedene Formen auf: beim abstrakten Zählen, sowie wenn ein Nomen, das nicht eine Person bezeichnet, gezählt wird, lauten sie auf *-i* („6“ im Pular auf *-m*) aus, auf *-o* dagegen, falls das Gezählte eine Person bezeichnet. Vgl. WESTERMANN, Handbuch der Ful-Sprache, § 150f.<sup>3)</sup>, ferner z. B. bei GADEN, Le Poular, Bd. II, S. 42 „*d'i di* deux, *d'i do* deux personnes“, S. 193 „*tati* trois, *tato* trois personnes“, S. 260 „*nèi* quatre, *nèyo* quatre personnes“ und S. 55 „*d'oi* cinq, *d'oyo* cinq personnes, *d'egom* six, *d'egomo* six personnes, *d'è-di di*, *d'è di do* etc.“<sup>4)</sup>.

3. Im Fuldialekt von Adamaua finden wir nun bei TAYLOR, Fulani-Hausa Readings in the Native Scripts, S. 53, die nicht in das obige Schema passende Form *tatoy* „3“, die sich dort auf den Plural *'bikkoy* des Deminutivums *'bingel* „Kindchen“ bezieht. Andere in Veröffentlichungen über den Adamaua-Dialekt zutage tretende Unstimmigkeiten beziehen sich auf die Anlautform einiger Zahlwörter. Das hinsichtlich seiner Morphologie ja völlig geklärte echte Adjektivum *wo'ot-* „einer“ permutiert regelrecht, wie die oben in § 2 angeführten Formen zeigen. Von den übrigen adjektivischen Zahlwörtern weisen nur *jowi* (Adamaua-Dialekt) „5“ und die mit dieser quinären Basis zusammengesetzten Zahlen *jowego* „6“, *jowè'di di* „7“, *jowètati* „8“ und *jowènyai* „9“ einen permutierbaren Anlaut auf, der zur zweiten, explosiven Permutationsstufe gehört, die wir hier wohl als die ursprünglich wurzelanlautende anzusehen haben. Die Lehrbücher des Ful kennen in allen Fällen

1) Wenn kein besonderer Dialekt genannt ist, handelt es sich um Formen des Ful von Adamaua.

2) Siehe Suffixklassen des Ful, § 63, 2 und § 65, 4.

3) Nach dieser Stelle finden sich die Formen auf *-i* und *-o* bei den Zahlwörtern von 1 bis 9. Für den in dem dortigen Werk dargestellten Fuldialekt von Sokoto sind aber *go'o* „1“ und *jowe-go'o* „6“ für die Suffixverschiedenheit auszuscheiden, da sie stets auf *-o* auslauten.

4) Die beiden letztgenannten Formen bedeuten „7“ und „7 Personen“.

nur diese Anlautform bei diesen Zahlwörtern, sei es in der Aussprache *ǰ* oder der etymologisch damit identischen und nur dialektisch davon verschiedenen *d'*; siehe z. B. die oben angeführte Stelle GADEN II, S. 55, ferner WESTERMANN a. a. O. sowie § 153 (Ordinalia), LEITH-ROSS, Fulani Grammar, 10. Kapitel, und TAYLOR, A First Grammar of the Adamawa Dialect of the Fulani Language, Kap. 9. Bei EAST, Stories of Old Adamawa, S. 1, Z. 14 und S. 100, Z. 24, finden wir aber die Form *ńjowo* „5“ mit der 3. Permutationsstufe, der Nasalverbindung *ńj*; an der erstgenannten Stelle bezieht sie sich auf den Plural *lam'be* „Herrscher“, an der zweiten auf *ha'be* „Heiden“. Dieselbe Anlautform hat TAYLOR, A Fulani-Hausa Phrase-Book, S. 57, Satz 40, in der auf *lam'be* „Herrscher“ bezüglichen Zahl *ńjowenayo* „9“<sup>1)</sup> sowie in *'bikkoy ńjowego* „6 Kinder“ S. 132, Satz 87. Schließlich erscheint in dem singularischen Ausdruck *Lāmi'do Jōs Njowa'bo* „König Georg V.“ des allerdings aus dem Englischen übersetzten Aufrufes in TAYLORS Readings, S. 81—89, die Nasalverbindung auch in einer Ordinalzahl.

4. Diese Abweichungen von unserer bisherigen Kenntnis der Morphologie des Ful, von denen die Nasalverbindung im Anlaut der sich auf Substantiva der singularischen und der pluralischen Menschenklasse beziehenden Zahlwörter *ńjowa'bo*, *ńjowo* und *ńjowenayo* ganz besonders auffallen muß, da diese Klassen nicht zu denen mit gesetzmäßig 3. Permutationsstufe gehören, sondern die erstgenannte gesetzmäßig mit der zweiten, explosiven und die letztgenannte mit der ersten, frikativen Stufe anlautet, veranlaßt mich, als ich im Herbst 1941 und 1942 Gelegenheit hatte, Ful-Eingeborene verschiedener Dialektgebiete kennen zu lernen, auch die Zahlwörter des Ful in meine Untersuchungen einzu beziehen. Über den mich besonders interessierenden Fuldialekt von Adamaua konnte ich dabei allerdings leider keine Feststellungen machen, da sich unter diesen Ful keine aus Ostful-Dialektgebieten befanden, sondern nur solche aus Dialekten von Masina ab westwärts, wobei besonders zahlreich das Pular in Senegambien und das Fula in Französisch-Guinea vertreten waren.

5. Im Pular erhielt ich nun von verschiedenen Gewährsleuten übereinstimmend die folgenden drei Reihen für die Zahlwörter von 2 bis 9<sup>2)</sup>:

<i>'di'do</i>	<i>'di'di</i>	<i>'di'don</i>	„2“
<i>tato</i>	<i>tati</i>	<i>taton</i>	„3“
<i>nayo</i>	<i>nay</i>	<i>nayon</i>	„4“
<i>ńjoyo</i>	<i>ńjoy</i>	<i>ńjoyon</i>	„5“
<i>ńjégomo</i>	<i>ńjégom</i>	<i>ńjégomon</i>	„6“
<i>ńjé'di'do</i>	<i>ńjé'di'di</i>	<i>ńjé'di'don</i>	„7“
<i>ńjétato</i>	<i>ńjétati</i>	<i>ńjétaton</i>	„8“
<i>ńjénayo</i>	<i>ńjénay</i>	<i>ńjénayon</i>	„9“.

1) Der gleiche Ausdruck *lam'be ńjowenayo* „9 Herrscher“ bei EAST a. a. O. S. 1 Z. 15.

2) In der Lautwiedergabe nehme ich hier insofern eine Vereinheitlichung vor, als ich die Palatalen, die bei meinen Gewährsleuten in der Aussprache dauernd zwischen *d'* und *ǰ* bzw. *t'* und *č* wechselten, stets durch *ǰ* und *č* wiedergebe. Den Starkton bezeichne ich nur, wenn er nicht auf der vorletzten Silbe liegt.

6. Die erste Reihe bezog sich auf Substantiva der *'be-*, also der pluralischen Menschenklasse wie *wor'be* „Männer“ und *rew'be* „Frauen“. Die zweite bezog sich auf Substantiva der *'de-* und der *'di-*Klasse, d. h. der beiden pluralischen Sachenklassen des Ful, auch wenn diese als Plurale der *'o-*, der singularischen Menschenklasse, fungierten, z. B. *fusinā'ji 'di'di* „2 Schüler“ oder *fusinā'ji joy* „5 Schüler“ von *fusin gōto* (*'o-*Klasse) „1 Schüler“<sup>1)</sup>. Die dritte Reihe schließlich trat zu Substantiven der *kon-*, d. h. der pluralischen Deminutivklasse des Pular, und zwar sowohl wenn diese den Plural der eine geringe Größe bezeichnenden *ngel-*Klasse, als auch wenn sie den Plural der eine geringe Menge bezeichnenden *kal-*Klasse bildete, z. B. *ndawakon n'joyon* „5 Hündchen“ von *dawāngel* „Hündchen“ und *laččon n'joyon* „5 kleine Kuskushaufen“ von *laččal* „geringe Menge Kuskus“.

7. Aus der obigen Zusammenstellung ergibt sich also zunächst, daß die Zahlen von 2 bis 9 des Pular nicht nur Formen für Personen und Sachen bzw. Nicht-Personen, sondern auch noch eine dritte für Deminutiva unterscheiden, und zwar erhält die letztere hier das Suffix *-on*, das der ersten Suffixstufe der pluralischen Deminutivklasse des Pular entspricht. Die beiden ersteren verwenden in der bekannten Weise *-o* für Personen und *-i* für Sachen. — In *nay* und *joy* ist das silbische *i* des Suffixes nach dem unsilbischen der Wurzel durch Dissimilation geschwunden, doch kann man im Pular auch noch die zweisilbigen Formen *nayi* und *joyi* hören. — Als Grundform der Wurzel der Zahl „5“ sehe ich *ʒow-* an, vgl. *ʒowi* im Adamaua-Ful. Durch regressive Assimilation wurde im Pular *ʒowi* > *ʒoyi*, und von hier aus drang dann — vielleicht auch unter dem Einfluß der Formen der nächstkleineren Zahl *nay* (bzw. *nayi*), *nayo* und *nayon* — das *y* auch in die Formen *n'joyo* für Personen und *n'joyon* für Deminutiva; übrigens habe ich auch im Pular seltener noch *n'jowo* neben *n'joyo* gehört. — Die erste Silbe *ʒe-* bzw. *n'ʒe-* der Zahlen von 6 bis 9 ist aus *ʒowi* + *'e* bzw. *n'jowo* + *'e* = „5 und“ entstanden, vgl. die Zwischenstufe *ʒowē-* z. B. in *ʒowē'di'di* „7“ des Adamaua-Ful. Man beachte, daß in diesen mit „5“ zusammengesetzten Formen der Starkton in der Regel auf dem *e*, d. h. dem verbindenden „und“ liegt, und zwar ist das meist auch noch in den stark kontrahierten Formen des Pular der Fall. — Eine besondere Stellung nehmen die Formen für „6“ ein. Da den letzten Bestandteil dieser aus *ʒowi* + *'e* + *go* bzw. *go'o* = „5 und 1“ zusammengesetzten Form die unveränderliche Grundzahl *go* bzw. *go'o* „1“ bildet, sollte man keine Suffixverschiedenheit bei ihr erwarten. Im Pular ist aber an sie ein *m* unbekannter Herkunft getreten, und diese Form wird dann hier ohne Suffigierung eines *-i* für Sachen gebraucht, in der Personen- und Deminutivklasse dagegen

1) Meist bezeichnen solche Substantiva Nicht-Personen, wie *ʒetel* (*'o-*Klasse) pl. *ʒetelā'ji* „Gewehr“; sie sind in allen Dialekten ziemlich häufig, da die meisten Fremdwörter so behandelt werden, sofern ihre Endung nicht als Suffixform einer anderen Klasse aufgefaßt werden kann.

werden noch die Suffixe *-o* und *-on* an das *m* gehängt, so daß auch diese Zahl hier in das allgemeine dreigliedrige Schema eingereiht worden ist.

8. Zweitens ergibt sich aus der obigen Zusammenstellung, daß die Formen mit permutierbarem Wurzelanlaut, d. h. die Zahlen von 5 bis 9, sowohl in der persönlichen wie in der deminutiven Reihe die dritte Permutationsstufe, d. h. die wortanlautende Nasalverbindung *ńj* annehmen.

9. Es ist zu erwarten, daß die Einer auch in den anderen Dekaden die gleichen Formunterschiede wie in der ersten aufweisen. Notiert habe ich hier *sappó ye*<sup>1)</sup> *go* bzw. *sappó ye gowo*<sup>2)</sup> „11“ unveränderlich für alle drei Reihen, dagegen *sappó ye 'di'do*, *sappó ye 'di'di* und *sappó ye 'di'don* „12“ je für Personen, Sachen und Deminutiva. Entsprechend für Personen *sappó ye ńjoyo* „15“, *sappó ye ńjégomo* „16“ usw. Ferner *nōgas e* (bzw. *nōgas e* <sup>3)</sup> *go* (bzw. *gowo*) „21“ in gleicher Weise für Personen, Sachen und Deminutiva, dagegen mit Differenzierung nach den drei Reihen *nōgas e ńjoyo*, *nōgas e ńjoy* und *nōgas e ńjoyon* „25“ usw.

10. Als höchst auffällige dritte Besonderheit der Zahlwörter des Pular geht aber aus meinen weiteren Aufzeichnungen hervor, daß die veränderlichen Einer von 2 bis 9 hier auch dann die drei verschiedenen Formen annehmen, wenn sie Zehner, Hunderter und Tausender zählen, je nach der Art der von diesen letzteren Einheiten gezählten Begriffe. So unterscheidet man also auch

<i>čappan tato</i>	<i>čappan tati</i>	<i>čappan taton</i> <sup>3)</sup>	„30“
<i>čappan'de nayo</i>	<i>čappan'de nay</i>	<i>čappan'de nayon</i>	„40“
<i>čappan'de ńjoyo</i>	<i>čappan'de ńjoy</i>	<i>čappan'de ńjoyon</i>	„50“ usw.,

ferner

<i>tēme'd'de 'di'do</i>	<i>tēme'd'de 'di'di</i>	<i>tēme'd'de 'di'don</i>	„200“
<i>tēme'd'de ńjoyo</i>	<i>tēme'd'de ńjoy</i>	<i>tēme'd'de ńjoyon</i>	„500“

und ebenso

<i>'ujunāji ńjoyo</i>	<i>'ujunāji ńjoy</i>	<i>'ujunāji ńjoyon</i>	„5000“,
-----------------------	----------------------	------------------------	---------

je nachdem ob von der Gesamtzahl Personen, Sachen oder Deminutiva gezählt werden. Entsprechend habe ich an zusammengesetzten Zahlen notiert *wor'be čappan tato e ńjoyo* „35 Männer“ und *wor'be čappan'de ńjoyo e ńjoyo* „55 Männer“.

11. Ein sich in allen wesentlichen Zügen mit dem des Pular deckendes Bild ergab sich mir im Fula. Auch über dieses Dialektgebiet konnte ich mit verschiedenen Gewährsleuten an verschiedenen Orten arbeiten. Die Einer von 2 bis 9 lauten hier:

<i>'di'do</i>	<i>'di'di</i>	<i>'di'doy</i>	„2“
<i>tato</i>	<i>tati</i>	<i>tatoy</i>	„3“
<i>nayo</i>	<i>nay</i>	<i>nayoy</i>	„4“

1) Statt des gleichfalls vorkommenden *sappó e* „10 und“ mit Gleitlaut *y* nach Ausfall des festen Einsatzes.

2) < *go'o* mit Elision des *'* und seinem Ersatz durch den Gleitlaut *w*.

3) < *čappan'de tato* usw. mit einer Art haplogischer Silbenellipse vor den beiden folgenden mit *t* anlautenden Silben.



<i>ńjowo</i>	<i>ńjowo</i>	<i>ńjowoy</i>	„5“
<i>ńjégo'o</i>	<i>ńjégo'o</i>	<i>ńjégo'o</i> oder, je nach dem Dialektgebiet,	
<i>ńjégo</i>	<i>ńjégo</i>	<i>ńjégo'oy</i> bzw. <i>ńjégoy</i>	„6“
<i>ńjé'di'do</i>	<i>ńjé'di'di</i>	<i>ńjé'di'doy</i>	„7“
<i>ńjétato</i>	<i>ńjétati</i>	<i>ńjétatoy</i>	„8“
<i>ńjénayo</i>	<i>ńjénay</i>	<i>ńjénayoy</i>	„9“

12. Das Fula kennt also bei diesen Einern die gleichen drei Reihen für Personen, Sachen und Deminutiva wie das Pular und verwendet zu ihrer Unterscheidung die gleichen Suffixmittel, -o, -i und die erste Suffixstufe der pluralischen Deminutivklasse, wie jenes. Der Lautunterschied im Suffix der letztgenannten Klasse in den beiden Dialektgebieten beruht darauf, daß nach meinen „Lauten des Ful“, § 83, der urfulisch als -oń anzusetzende Suffixbestandteil der pluralischen Deminutivklasse im Pular zu -on und im Fula, wie in einer Reihe weiterer Dialekte, zu -oy geworden ist<sup>1)</sup>. Desgleichen weist auch das Fula bei den Zahlwörtern von 5 bis 9 in der sächlichen bzw. nicht-persönlichen Reihe den unveränderten Wurzelanlaut der zweiten Permutationsstufe, in der persönlichen und deminutiven Reihe dagegen die dritte Permutationsstufe im Anlaut auf. Bei „6“ haben wir zwei verschiedene Bildungsweisen. Bei der einen, wohl älteren, endet das Zahlwort in allen drei Reihen auf das unveränderte *go'o* bzw. *go* „1“ und nur der Anlaut fügt sich den Regeln der anderen Zahlen. Bei der zweiten hat sich wenigstens die deminutive Reihe bereits dem Auslautschema der anderen Einer angepaßt. Das sekundäre *m* des Pular findet sich hier nicht. Statt *ńjowi* „5“ habe ich auch im Fula gelegentlich die Form *ńjowoy* des Pular gehört.

13. Noch auf ein weiteres Glied des Zahlensystems hat sich hier die Differenzierung der Form ausgewirkt. Im Pular lautet das Zahlwort „20“ unverändert *nōgas*<sup>2)</sup>. Im Fula, wo das silben- bzw. wortauslautende ursprüngliche *s* nach Suffixklassen des Ful, § 33, zu *y* geworden ist, haben wir zwei Bildungsweisen: *nōgay*, *nōgay*, *nōgayoy* und *nōgayo*, *nōgay*, *nōgayoy*, d. h. je nach dem Dialektgebiet hat sich das Zahlwort hier nur in der Deminutivreihe dem Einerschema angepaßt, oder dieses letztere hat sich auch in der persönlichen Reihe durchgesetzt, so daß auch hier schließlich sich ein vollständiges, dreigliedriges Schema entwickelt hat. Endlich hat sich auch das ideenassoziativ mit dem Zahlensystem verknüpfte Fragewort *ńjelu* „wieviel?“ des Fula dem Schema angepaßt. Man sagt hier also z. B. *yim'be ńjelo* „wieviele Leute?“, *dawā'de*<sup>3)</sup> *ńjelu* „wieviele große Hunde?“ und *paykoy ńjeloy* „wieviele Kinder?“. Die Substantiva *sappo* „10“, *tēmedere* „100“ und *wulūre* bzw. *’újunere* „1000“ und ihre Plurale bleiben dagegen auch im Fula unverändert.

1) Vgl. auch Suffixklassen des Ful, § 36.

2) Eigentlich stellt dieses Wort, der Rest einer alten sudanischen vigesimalen Zählweise des Ful, einen ganzen Satz dar: *no gasi* „es ist zu Ende“, nämlich das Zählen an den Zählgliedern des Körpers, den Fingern und Zehen, vgl. den Vai-Ausdruck *mo ’ban’de* „20“, wörtlich „ein beendeter, fertiger Mensch“.

3) Plural des Augmentativums *dawāngal* „großer Hund“.

14. Auch im Fula weisen die Einer der zweiten bis zehnten Dekade die drei Formreihen auf, z. B. *nōgay* (bzw. *nōgayo*) 'e *ńjowo*, *nōgay e jowi* und *nōgayoy e ńjowoy* „25“. Desgleichen findet sich auch hier die auffällige Konkordanz des Zahlworts, das Zehner und Hunderter zählt, mit dem von der Gesamtzahl gezählten Nomen, so daß auch hier die drei Reihen vorliegen, z. B.

<i>čappan'de tato</i>	<i>čappan'de tati</i>	<i>čappan'de tatory</i> <sup>1)</sup>	„30“
<i>čappan'de ńjowo</i>	<i>čappan'de jowi</i> <sup>2)</sup>	<i>čappan'de ńjowoy</i>	„50“

Desgleichen

<i>tēme'd'de 'di'do</i>	<i>tēme'd'de 'di'di</i>	<i>tēme'd'de 'di'doy</i>	„200“
<i>tēme'd'de ńjowo</i>	<i>tēme'd'de jowi</i>	<i>tēme'd'de ńjowoy</i>	„500“

Aber im Unterschied vom Pular findet bei gezählten Tausendern keine Konkordanz mit dem gezählten Nomen statt. Man sagt also z. B. *yim'be gulūji 'di'di* „2000 Menschen“, *rew'be gulūji* (bzw. *'újune*) *jowi* „5000 Frauen“ oder *paykoy 'újune tati* „3000 Kinder“ genau so wie *na'i gulūji 'di'di* „2000 Kühe“. Ebenso heißt es *yim'be gulūji čappan'de tati* „30000 Menschen“, dagegen *yim'be gulūji 'di'di 'e čappan'de tato* „2030 Menschen“, da „30“ im ersten Falle die Tausender, im zweiten dagegen die Menschen zählt. Und so läßt sich hier z. B. zwischen *paykoy gulūji tēme'd'de jowi 'e čappan'de jowi 'e jowi* „555000 Kinder“, *paykoy gulūji tēme'd'de jowi 'e čappan'de jowi 'e ńjowoy* „550005 Kinder“ und *paykoy gulūji tēme'd'de jowi 'e čappan'de ńjowoy 'e ńjowoy* „500055 Kinder“ unterscheiden und entsprechend bei Personen, während allerdings bei der einzigen in der Nicht-Personen-Reihe möglichen Form, z. B. *na'i gulūji tēme'd'de jowi 'e čappan'de jowi 'e jowi* auch hier nicht zu erkennen ist, ob „555000“ oder „550005“ oder „500055 Kühe“ gemeint sind. Eine auffallende Abweichung von dem oben Festgestellten fand ich in zwei Fällen bei zusammengesetzten, sich auf ein Deminutivum beziehenden Zahlen. Den Ausdruck „66 Kinder“ gab der Eingeborene durch *paykoy čappan'de ńjego 'e ńjego'oy*<sup>3)</sup> und „505 Kinder“ durch *paykoy tēme'd'de ńjowo 'e ńjowoy* wieder, also mit der Einerform für Personen bei den Zehnern und Hundertern statt der deminutiven Form. Vielleicht ist hier eine Art rein lautlicher Ferndissimilation eingetreten<sup>4)</sup>.

15. Aufnahmen, die ich in einem am oberen Niger, nach meinem Gewährsmann etwa zwischen Segu und Bamako gesprochenen Fuldialekt

1) Auch hier kommen Formen mit elidiertem *-de* vor, also *čappan tato* usw., und nach dieser Analogie sogar bei „40“ *čappan nayo* usw. neben *čappan'de nayo* usw.

2) Bzw. *joy*.

3) Neben korrektem *wor'be čappan'de ńjego 'e ńjego* „66 Männer“ und *na'i čappan'de jego 'e jego* „66 Kühe“.

4) Bei höheren und wohl seltener gebrauchten Zahlen kamen auch sonst vereinzelt „Fehler“ vor. So hörte ich *yim'be gulūji tēme'd'de 'di'do 'e ńjowo* „200005 Menschen“ neben dem „richtigen“ *tēme'd'de 'di'di* sowie *paykoy 'újune tati 'e tēme'd'de 'di'di 'e čappan'de jētati 'e jego* „3286 Kinder“ statt *'di'doy*, *ńjētatoj* und *ńjego'oy*; in einem Fall hatte der Eingeborene nach den Tausendern zu früh, im anderen nicht mehr an das gezählte Nomen gedacht.

machte, zeigen insofern eine Besonderheit, als hier die sonst allgemein im Ful für den deminutiven Plural gebrauchte *koñ*-Klasse durch eine *kol*-Klasse ersetzt wird, deren erste Suffixstufe *-ol* daher bei den veränderlichen Einern statt *-on* und *-oy* des Pular und Fula eintritt<sup>1)</sup>. Eine lautliche Eigentümlichkeit dieses Obniger-Fuls, die übrigens auch für das Fula charakteristisch ist<sup>2)</sup>, besteht offenbar darin, daß Nasale im Wortauslaut velar, d. h. zu *ŋ* werden, daher hat das wortauslautende *m*, das wir im Pular bei der Zahl „6“ antrafen, hier die Form *ŋ*. Weder diese Zahl noch „20“, das in beiden Aussprachen *nōgas* und *nōgay* vorkommt, nehmen hier die Suffixe der veränderlichen Einer an. Der zweite Radikal von „5“ hat hier die Form *y* wie im Pular. Demgemäß lauten die drei Reihen der Einer von 2 bis 9 in diesem Dialekt:

'di'do	'di'di	'di'dol	„2“
tato	tati	tatol	„3“
nayo	nay	nayol	„4“
ńjoyo	joy	ńjoyol	„5“
ńjēgoŋ	jēgoŋ	ńjēgoŋ	„6“
ńjē'di'do	jē'di'di	ńjē'di'dol	„7“
ńjētato	jētati <sup>3)</sup>	ńjētatol	„8“
ńjēnayo	jēnáy	ńjēnayol	„9“

16. Auch hier tritt bei den Einern der anderen Dekaden die Formverschiedenheit zutage, z. B. *sappó ye 'di'do*, *sappó ye 'di'di* und *sappó ye 'di'dol* „12“, desgleichen bei den Zehnern

čappan tato	čappan tati	čappan tatol	„30“
čappan'de nayo	čappan'de náy <sup>4)</sup>	čappan'de nayol	„40“
čappan'de ńjoyo	čappan'de jóy	čappan'de ńjoyol	„50“
čappan'de ńjēgoŋ	čappan'de jēgoŋ	čappan'de ńjēgoŋ	„60“ usw.

Hunderter und Tausender habe ich in diesem Dialekt leider nicht notiert.

17. In dem weiter nigerabwärts, südlich des Nigerknies gesprochenen Masina-Ful finden wir zwar wieder die allgemein fulische *koñ*-Klasse als pluralische Deminutivklasse, und zwar wie im Fula in der Form *koy*, aber dieser Dialekt weicht insofern erheblich von dem bisher behandelten Westful ab, als er, wie das Ostful, eine besondere pluralische Augmentativklasse entwickelt hat, und zwar verwendet er dazu wie dieses eine *ko*-Klasse, die sich von der singularischen, frikativ anlautenden *ko*-Sachenklasse dadurch unterscheidet, daß sie gesetzmäßig mit Nasalverbindung anlautet, z. B. *ŋgoro mbūmko kewko* „viele blinde Riesen“, von den Wurzeln *wor-* „männlich“, *wūm-* „blind“ und *hew-* „viel“. Demgemäß gibt es hier auch eine besondere Einerreihe für Augmentativa, die als Suffix — entsprechend der Deminutivreihe — die erste

1) An hierher gehörenden Pluralen notierte ich *čūgalol* „Kindchen“, *dáwakol* „Hündchen“ und *čūrol* „Häuschen“. — Auch im Ostful und, wie ich jetzt feststellen konnte, im Fula hat sich eine *kol*-Klasse herausgebildet, die aber singularische Funktion hat und nur das Wort „Kalb“ und dergleichen enthält, siehe Präfixklassen des Ful, § 31. 2) Vgl. Laute des Ful, § 60.

3) Oder *jētati*, mit dem Starkton auf der vorletzten Silbe. 4) Bzw. *nayi*.

Suffixstufe der *ko*-Klasse, der pluralischen Augmentativklasse des Ostful, verwendet. So erhalten wir hier die folgenden vier Reihen der Einer von 2 bis 9:

'di'do	'di'di	'di'doy	'di'do	„2“
tato	tati	tatoy	tato	„3“
nayo	nay	nayoy	nayo	„4“
ńjoyo	joy	ńjoyoy	ńjoyo	„5“
ńjegom	jegom	ńjegomoy	ńjegom	„6“
ńje'di'do	je'di'di	ńje'di'doy	ńje'di'do	„7“
ńjětato <sup>1)</sup>	jětati	ńjětatoy	ńjětato	„8“
ńjėnayo <sup>2)</sup>	jėnay	ńjėnayoy	ńjėnayo	„9“

Ferner habe ich in der Augmentativklasse noch *sappo* 'e *nayo* „14“, *sappo* 'e *ńjoyo* „15“ und *sappo* 'e *ńjegom* „16“ notiert.

18. In diesem Masina-Ful finden wir also bei „6“ gleichfalls einen stammauslautenden Nasal, und zwar wieder in der Form *m* des Pular, die Anpassung an das Auslautschema der Einerreihen ist hier aber erst in der deminutiven Reihe vorgenommen worden. Auch hier erscheint der zweite Radikal von „5“ in der gleichen Form *y* wie im Pular. Aber neben *nayo* „4“ der Menschen- und Augmentativreihe habe ich hier auch die Aussprache *nawo* mit partieller regressiver Assimilation des wurzelhaften *y* an den folgenden Velarvokal gehört. Neben *nay* kam bei dieser Zahl in der Sachenreihe seltener auch die zweisilbige Form *nayi* vor. Neben *ńje'di'do* „7“ und *ńjětato* „8“ der Menschen- und Augmentativreihe hörte ich auch die verkürzten Formen *ńje'd'do* und *ńjetto*, vermittels derer sich die ursprünglich fünfsilbigen Ausdrücke \**ńjoyo* 'e 'di'do und \**ńjoyo* 'e tato dem zweisilbigen Schema der vorhergehenden Einer angepaßt haben<sup>3)</sup>. Außer von *sappo* „10“ und *temedere* „100“ habe ich in diesem Dialekt auch von „20“ nur die unveränderte Form *nōgay* gehört. Abweichend vom Pular und Fula hörte ich hier *wor'be teme'd'de'di'di* „200 Männer“ sowie *wor'be 'ujunāji* (von 'ujunere „1000“) 'di'di bzw. *wor'be gulūje* (von *wulūre* „1000“) 'di'di „2000 Männer“ mit -i statt -o des Einers. Mehrfache von 10 habe ich hier leider nicht in Verbindung mit Nicht-Sachen notiert.

19. Der im wesentlichen übereinstimmende Befund dieser vier Dialektgebiete ergibt also

a. daß das Ful nicht nur zwei, sondern drei, im Masinadialekt sogar vier zu unterscheidende Reihen bei den veränderlichen Einern von 2 bis 9 aufweist, von denen die dritte und vierte, die bisher in den Darstellungen der Sprache übersehen worden sind, sich auf Deminutiva und Augmentativa beziehen und als Suffix die erste Suffixstufe der in dem jeweiligen Dialektgebiet gebräuchlichen pluralischen Deminutivklasse bzw. der ostfulischen pluralischen Augmentativklasse annehmen.

1) Auch *ńjětato* mit Pänultima Betonung.

2) Auch *ńjėnayo* und *ńjėnarwo*, siehe unten.

3) Die entsprechenden Kontraktionen der beiden anderen Reihen \**je'd'di* und \**jetti* bzw. \**je'd'doy* und \**ńjettoy* habe ich zwar nicht gehört, sie werden aber wohl auch vorkommen.

b. Daß die Einer mit permutierbarem Anlaut von 5 bis 9 in der auf Sachen bzw. auf Nicht-Personen bezüglichen Reihe die zweite, explosive Permutationsstufe bzw. ihren unveränderten explosiven Wurzelanlaut, in den drei anderen Reihen, in denen für Personen, Deminutiva und Augmentativa, dagegen die Nasalverbindung der dritten Anlautform annehmen. Da die erste Suffixstufe der augmentativen *ko*-Klasse mit dem Suffix *-o* der Personenreihe gleichlautet, so sind die Personen- und die Augmentativreihe der Einer lautlich identisch. Schließlich geht aus dem obigen Befund

c. die sprachpsychologisch bemerkenswerte Tatsache hervor, daß die Einer diese Formunterschiede auch in Verbindung mit Zehnern, Hunderten und Tausendern beobachten. Hier bildet das Fula allerdings bei der Tausenderzählung eine Ausnahme, desgleichen die wenigen von mir im Masina-Ful notierten Hunderter- und Tausenderverbindungen. In dieser Beziehung wie über die Verbindung mit Hunderten und Tausendern im Oberniger-Ful bedarf es noch weiterer Feststellungen.

20. Daß diese Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung nicht nur für die von mir in Frankreich aufgenommenen Fuldialekte Geltung haben, zeigen die oben in § 3 aus dem Adamaua-Ful angeführten Einzelformen *ńjowo* „5“ und *ńjowenayo* „9“ in der Personen- sowie *tatoy* „3“ und *ńjowego* „6“ in der Deminutivreihe. Auch hier besteht also neben den schon bekannten Reihen für Personen und Nicht-Personen mit den Suffixen *-o* und *-i* eine Deminutivreihe mit dem Suffix *-oy*, und diese Reihe hat auch hier, wie das Beispiel *bikkoy ńjowego* „6 Kindchen“ zeigt, ebenso wie die Personenreihe die dritte Anlautstufe, so daß z. B. die Formen für „5“ als *ńjowo*, *jowi* und *ńjowoy* oder die für „9“ als *ńjowenayo*, *jowenayi* (bzw. *jowenay*) und *ńjowenayoy* anzusetzen sind. Für „6“ sind, in Übereinstimmung mit der Doppelform *go* und *go'o* „1“ dieses Dialektgebiets, die Formen *jowego* und *jowego'o* zu belegen, vgl. *lebbi jowego* „6 Monate“ und *du'bi nogas e jowego'o* „26 Jahre“ EAST a. a. O. S. 114, Z. 17 und S. 14, Z. 19f. Zusammen mit dem obigen *ńjowego* der Deminutivreihe lassen sich für den Adamaua-Dialekt demnach für „6“ die beiden Reihen

	<i>ńjowego</i>	<i>jowego</i>	<i>ńjowego</i>
bzw.	<i>ńjowego'o</i>	<i>jowego'o</i>	<i>ńjowego'o</i>

aufstellen. Bei diesem Zahlwort ist hier also ebensowenig wie in einem der oben behandelten Fula-Dialekte eine Anpassung der Suffixform an das Dreierschema eingetreten. Zum mindesten in einem Teil der Ostfuldialekte und auch im Adamaua-Ful, das wie das Masina-Ful über die augmentative pluralische *ko*-Klasse verfügt, werden wir auch noch die vierte, augmentative Einerreihe anzusetzen haben, die lautlich allerdings mit der ersten, der Personenreihe, identisch ist.

21. Auch daß die Konkordanz der Einer, zum mindesten in der Zehner- und Hunderterzählung, mit dem von der Gesamtzahl gezählten Nomen anstatt, wie logisch zu erwarten wäre, mit der von ihnen selbst gezählten höheren Zahleneinheit eine allgemein fulische Erscheinung ist, läßt

sich aus dem Adamaua-Ful belegen, z. B. *ha'be čappan'de n'jowo* „50 Heiden“ EAST a. a. O. S. 108, Z. 2f., *rew'be čappan'de n'jowē'di'do* „70 Frauen“ TAYLOR, Readings S. 127, Z. 9f., *ha'be teme'd'de tato* „300 Heiden“ sowie *ha'be teme'd'de n'jowo* „500 Heiden“ EAST a. a. O. S. 108, Z. 11, und S. 36, Z. 11). Desgleichen gehört hierher, wenn naturgemäß auch nur hinsichtlich des Anlauts des Einers, *ha'be čappan'de n'jowego* „60 Heiden“ EAST a. a. O. S. 114, Z. 8f. Verbindungen mit Tausendern kann ich im Adamaua-Ful nicht belegen.

22. Schwierigkeiten bietet die Erklärung einiger der hier nachgewiesenen sprachlichen Erscheinungen. Zwar die Unlogik, die in der Konkordanz der Einer mit dem gezählten Nomen statt mit der höheren Zahleneinheit besteht, erhärtet nur die Tatsache, daß reine Logik und grammatische Logik keineswegs dasselbe ist. Die psychologische Erklärung dieses unlogischen Vorgehens der Ful-Grammatik liegt in dem Nachwirken und der Präponderanz des gezählten Gegenstandes in der Vorstellung des Sprechenden<sup>2)</sup>.

23. Schwieriger zu verstehen ist, daß der Personenreihe der Einer anscheinend eine Suffixstufe der singularischen Menschenklasse suffigiert wird, obwohl sie sich doch auf Nomina der pluralischen Menschenklasse bezieht, eine wirkliche Konkordanz also *-'be* oder allenfalls *-'en*<sup>3)</sup> erfordern würde. In meinem Aufsatz „Die Pronomina *o* und *i* des Ful“, Folia Ethno-Glossica, Bd. 3, 1927, Heft 2—4, S. 52, habe ich diese Schwierigkeit durch die Annahme zu beheben versucht, daß, wie heute noch die Grundzahlen *go'o* „Einheit“ und *sappo* „Dekade“, so ursprünglich auch die übrigen Einer Substantiva waren, und zwar in ihrer Form auf *-i* wie *'di'di* „Zweiheit“ usw.<sup>4)</sup> Während die ersteren ihrer Form nach zur *ngo*-Klasse gezählt werden konnten, ließen sich die letzteren als Glieder der *'di-*, d. h. einer der beiden pluralischen Sachenklassen des Ful auffassen. Um die Diskrepanz auszugleichen, die von dem an Konkordanz gewöhnten Ful-Sprecher bei der Verbindung dieser Zahlen mit Substantiven der Menschenklasse empfunden werden mußte, ersetzte man in solchem Falle *-i* in Anlehnung an die bereits auf *-o* auslautenden Zahlen *go'o* und *sappo* durch diesen Vokal, der wenigstens einer Suffixform der Menschenklasse, wenn auch der

1) Demnach würde der Ausdruck *wor'be teme'd'de 'di'di e nogas e nayo* „224 Männer“ bei TAYLOR, A First Grammar, Kap. 9, 3, nicht ganz korrekt sein.

2) Demgegenüber würden die Abweichungen des Fula und des Masina-Ful daran liegen, daß hier die größere Zahl (Tausender bzw. Tausender und Hunderter) für die Aufmerksamkeit des Sprechenden überwiegt.

3) Vgl. über diese Suffixform der pluralischen Menschenklasse Suffixklassen des Ful, § 89—92. — Die eigenartige Form *d'owō'be* „5 (Personen)“ bei ARENSDORFF S. 344 Z. 4, deren Anlaut wir, da dieser Autor die Nasalverbindungen nur sehr selten wiedergibt, wohl als *nd'* auffassen müssen, weist allerdings das Suffix *-'be* auf, das hier pleonastisch der vollständigen Form der Menschenreihe *nd'owo* angefügt erscheint, falls nicht das selbständige Klassenpronomen *'be* vorliegt.

4) Vielleicht standen aber *go'o* und die Zahlen auf *-i* ursprünglich als selbständige Wortart der Zahlwörter außerhalb des nominalen Klassensystems, ebenso wie das ursprüngliche Adverbium *jelu* „wieviel?“ des Fula und *jēgom* „6“ des Pular.

singularischen, entsprach. Diese Annahme würde voraussetzen, daß die heutige Sachenreihe bei den Einern von 2 bis 4 das ältere und die Personenreihe das jüngere Paradigma darstellt. Natürlich könnten auch umgekehrt sämtliche Zahlen der ersten Dekade ursprünglich die Endung *-o* gehabt haben. Dann hätte das Streben nach Konkordanz das durch seine lautliche Identität mit einer Suffixstufe der singularischen Menschenklasse als Personenzeichen empfundene *-o* beim Zählen von Sachen durch *-i*, die gleiche erste Suffixstufe der wohl häufigsten pluralischen Sachenklasse<sup>1)</sup>, ersetzt. Daß in die Analogie nicht auch die heute noch unveränderlichen Zahlen *go'o* und *sappo* einbezogen wurden, könnte bei der ersteren darin seinen Grund haben, daß neben diesem substantivischen Zahlwort schon das dem Konkordanzverlangen ausreichend Rechnung tragende echte Adjektivum *wo'ot-* „einer“ bestand, und bei der letzteren, daß hier angesichts des in den Zehnern von 30 bis 90 gebrauchten Plurals *čappan'de* „Dekaden“ das Gefühl der substantivischen und daher unveränderlichen Natur immer lebendig blieb. Noch eine dritte Annahme wäre schließlich möglich, daß nämlich von vornherein ein Teil der Einer auf etymologisches *-o* und ein anderer auf *-i* ausgegangen, also etwa *'di'di*, *tato*, *nayi* und *ɔwo*<sup>2)</sup>, und daß diese Vokale später infolge ihrer Lautgleichheit mit Klassenelementen der Personen- und Sachenklassen durch Übertragung auf alle Formen zum reihenbildenden Mittel im Sinne der heutigen Konkordanz geworden wären. Auf jeden Fall aber haben wir die Deminutivreihe sowie für das Ostful auch die Augmentativreihe der Einer als jüngste der heutigen drei bzw. vier Formkategorien anzusehen, als Neubildungen, die sich für diese Pluralklassen, der deminutiven für das Gesamtful und der augmentativen für das Ostful, als nötig herausstellten, nachdem die Reihen auf *-o* und *-i* auf die beiden anderen Pluralsphären der Sprache verteilt waren.

24. Ein weiteres schwer zu lösendes Problem stellt die Anlautform der Einer von 5 bis 9 dar. Die Nasalverbindung der Deminutivreihe entspricht ganz der Morphologie der *koñ-*, der pluralischen Deminutivklasse, siehe Präfixklassen des Ful, § 51, sowie die Tabelle Suffixklassen des Ful, § 57. Auffallen muß nur, daß auch im Oberniger-Ful die Nasalverbindung im Anlaut der deminutiven Einer erscheint, obwohl hier als pluralische Deminutivklasse die *kol-* statt der *koñ-*-Klasse auftritt; denn diese hat, wie der deminutive Plural *dáwakol* „Hündchen“ des Dialekts zeigt, ebenso wie die ostfulische singularische *kol-*-Klasse<sup>3)</sup> und

1) Von den 15 singularischen Sachenklassen des Adamaua-Ful haben 5, d. h. nur ein Drittel (die *nde-*, *ngo-*, *ngal-*, *ki-* und *'dum-*-Klasse) die *'de-*-Klasse als Plural, 8 (die *ndi-*, *ndu-*, *nga-*, *nge-*, *ngu-*, *ngol-*, *kol-* und *'dam-*-Klasse) dagegen die *'di-*-Klasse, bei 2 Klassen (*ka* und *ko*) kommt sowohl die *'de-* wie die *'di-*-Klasse als Plural vor. Bei den zahlreichen Neubildungen aller Klassen überwiegt die *'di-*-Klasse bei weitem.

2) Man ist versucht, hier an die ganz entsprechenden Unterschiede in den Auslautvokalen der auch sonst teilweise auffällig an die Ful-Formen erinnernden gleichbedeutenden Bantu-Zahlen, Urbantu *vili* (*vali*, *vili*) „2“, *tatu* „3“, *nai* „4“ und *tano* „5“, zu denken, siehe bei BOURQUIN, Neue Ur-Bantu-Wortstämme, Teil IV.

3) Siehe Präfixklassen des Ful, § 50, sowie die Tabelle Suffixklassen des Ful a. a. O.

überhaupt sämtliche Klassen mit *l* als Klassenzeichenauslaut<sup>1)</sup> die zweite, explosive Anlautstufe. Diese Erscheinung läßt sich am einfachsten durch die Annahme erklären, daß auch hier wie überall im Ful-Sprachgebiet ursprünglich die *koñ*-Klasse als pluralische Deminutivklasse gedient hat und der Wechsel der Klasse in diesem Dialektgebiet erst eingetreten ist, als die Anlautform der deminutiven Einerreihe bereits festlag. Auch die Nasalverbindung der Augmentativreihe steht in Übereinstimmung mit der Anlautform der augmentativen pluralischen *ko*-Klasse, wenigstens was das Masina-Ful<sup>2)</sup> und das Adamaua-Ful<sup>3)</sup> betrifft. Ferner steht auch die explosive Anlautform der Sachenreihe der Einer im Einklang mit der Morphologie des nominalen Klassensystems des Ful, da die beiden pluralischen Sachenklassen, sowohl die *'de*- wie die *'di*-Klasse, gesetzmäßig mit der zweiten, explosiven Stufe anlauten<sup>4)</sup>. Im Anlaut der Personenreihe der Einer ist dagegen die Nasalverbindung nicht aus der Morphologie des fulischen Klassensystems zu verstehen, da weder die gesetzmäßig explosiv anlautende singularische, noch die frikativ anlautende pluralische Menschenklasse die dritte Anlautstufe haben. Hier liegt vielleicht eine erst in jüngerer Zeit erfolgte Übertragung des Anlauts der Deminutivreihe<sup>5)</sup> auf die Personenreihe vor, als Ausdruck des Bestrebens, diese noch stärker gegen die Sachenreihe abzuheben.

25. Da das nominale Klassensystem des Gesamtful nur über die bisher besprochenen vier Arten von pluralischen Klassen verfügt, so sind mit dem oben Dargestellten zweifellos die Grundzüge des Klassensystems der fulischen Grundzahlen in vollem Umfang erfaßt, sowohl im Hinblick auf das Gesamtfulgebiet mit seinen drei Einerreihen, als auch auf das Ostful mit den hier vorliegenden vier Reihen. Wie weit die vierte, augmentative Reihe im Ostful verbreitet ist und welche Sonderformen sie hier aufweist, das festzustellen muß einer besonderen Untersuchung der dortigen Dialekte vorbehalten bleiben.

26. Wie ist dieses drei- bzw. viergliedrige Klassensystem der Grundzahlen des Ful typologisch zu werten? Tritt in ihm eine besondere Kategorienbildung zutage, die dem System der 28 Nominalklassen des Ful als grundsätzlich verschieden und unabhängig gegenübersteht? Handelt es sich hier etwa um selbständige Kategorien, die sich innerhalb der — typologisch ja keineswegs einheitlichen — Sphäre der „Sudansprachen“ Gruppierungen wie der nach Personen, Nichtpersonen und indifferenten Nomina bei der Pluralbildung des Altnubischen oder Einteilungen der Nomina nach Gesichtspunkten wie Groß und Klein,

1) Vgl. dazu etwa meinen Aufsatz „Die Permutation des Biafada u. des Ful“, § 35.

2) Siehe oben § 17.

3) Für das Ful der Hausstaaten ist der Befund bei dieser Klasse nicht einheitlich, siehe Suffixklassen des Ful, § 60.

4) Bzw. mit dem Wurzelanlaut, wenn dieser nicht eine permutierbare Frikativa ist; vgl. auch die schon verschiedentlich zitierte Tabelle in den Suffixklassen d. Ful.

5) Die im Westful ja nicht vorhandene augmentative Reihe können wir als rein ostfulische Neubildung hier wohl außer Betracht lassen.

Belebt und Unbelebt und dergleichen anderer Sprachen des Sudans, einschließlich der fünffachen Gliederung der Nomina des Zande, vergleichen lassen? Als besonders naheliegend könnte hier der Vergleich mit dem Dagbane erscheinen, in dem einem allgemeinen bantumäßigen nominalen Klassensystem eine von diesem unabhängige pronominale Zweigliederung nach Personen und Sachen gegenübersteht<sup>1)</sup>. Und doch trifft dieser Vergleich trotz der äußeren Ähnlichkeit auf das Ful nicht zu. Wir dürfen das drei- bis viergliedrige Klassensystem der Grundzahlen des Ful nicht mit der Gesamtheit seiner 28 Nominalklassen vergleichen, sondern, da es ja nur von Zahlen über eins gebildet wird, nur mit den pluralischen Kategorien des nominalen Klassensystems. Von diesen weist das Ful, genau entsprechend der Zahl der in ihrem jeweiligen Verbreitungsgebiet vorkommenden Einerreihen, im Westful drei und im Ostful vier auf: im Gesamtful eine Personenklasse (*'be*), eine durch rein äußerlich-lautliche Vokaldifferenzierung gespaltene Doppelklasse (*'de'*/*'di*) für Nichtpersonen<sup>2)</sup> und eine Deminutivklasse (*koñ*), im Ostful außer diesen noch eine Augmentativklasse (*ko*). Der Inhalt dieser Plural-kategorien des nominalen Klassensystems des Ful deckt sich also völlig mit dem der drei bis vier Zahlenreihen. Diese stellen also keine selbständige Kategorienbildung dar, sondern sie sind ein Bestandteil des einen, allgemeinen nominalen Klassensystems des Ful, eine Ausdehnung der diesem eigenen Konkordanz auf einen Teil der Grundzahlen, wobei vermutlich der besondere sprachhistorische Beginn und Verlauf dieser Entwicklung<sup>3)</sup> für die formalen Eigenheiten der Klasselemente dieser Zahlen verantwortlich zu machen sind.

27. Wie die am Schluß von § 3 angeführten Zahlwörter des Adamaua-Dialekts zeigen, weisen nicht nur die Grundzahlen, sondern auch die Ordinalzahl *ńjowa'bo* „der fünfte“ eine Besonderheit auf, die der Morphologie des fulischen Klassensystems nicht entspricht. Die Ordinalia des Ful sind durch das Suffix *-a'b* von den Grundzahlen abgeleitete echte Adjektiva mit der ersten Suffixstufe des nominalen Klassensystems<sup>4)</sup>. Die singularische Menschenklasse, zu der die Form *ńjowa'bo* gehört, hat aber gesetzmäßig explosiven Anlaut und nicht eine Nasalverbindung. Die Lehrbücher geben auch bei dieser Ordinalzahl und den mit *jow-* zusammengesetzten von 6 bis 9 in allen Klassen stets nur die wurzelhafte Explosiva *j* als Anlaut an. Bei meinem Versuch, auch diese Unstimmigkeit zu klären, konnte ich in den angetroffenen Dialekten folgendes über die Ordinalzahlen des Ful feststellen.

1) Siehe WESTERMANN, Charakter und Einteilung der Sudansprachen. Africa 1935, S. 146, sowie WESTERMANN, Nominalklassen in westafrikanischen Klassensprachen und in den Bantusprachen. MSOS. Bd. XXXVIII, 1935, S. 2.

2) Daß die begriffliche Scheidung auch hier, wenigstens heute, nicht streng durchgeführt ist, daß vielmehr ebenso wie die Personenklasse auch Nichtpersonen, so auch die Nichtpersonenklasse manchmal Personen bezeichnen kann, sahen wir schon oben in § 6.

3) Vgl. oben § 23.

4) Siehe Suffixklassen des Ful, § 63, 1 und § 65, 3.

28. Im Pular ist die Ordinalzahl „erster“ ein von der Verbalwurzel 'ad- „vorn sein“ mit dem Suffix -an- abgeleitetes echtes Adjektivum mit der ersten Suffixstufe, z. B. *nagge 'ádane* „die erste Kuh“, *lám'do gádano* „der erste König“, *pučču ηgádanu* „das erste Pferd“. Neben *ηgádana* der *ba-* und *'ádane* der *ηge*-Klasse habe ich auch *ηgadamba* und *'adange* mit anscheinend der dritten Suffixstufe notiert. Hier wird weniger eine Analogiebildung nach den Formen *'adande*, *ηgadandi* und *'adandu* der *nde-*, *ndi-* und *ndu-*Klasse vorliegen, in denen die scheinbare dritte Suffixstufe auf progressiver partieller Assimilation des *r* der ersten Suffixstufe *re-*, *-ri* und *-ru* an das stammhafte *n* beruht<sup>1)</sup>, als vielmehr eine Verschmelzung mit dem im Sinne eines betonten bestimmten Artikels nachgesetzten Klassenpronomen *ba* bzw. *ηge* unter Elision des Klassensuffixes der adjektivischen Ordinalzahl. Die Form *ηgadamba* wird also aus *ηgádana + ba* „der erste“ scil. *mbabba* „Esel“ und *'adange* aus *'ádane + ηge* „die erste“ scil. *nagge* „Kuh“ entstanden sein.

29. Abgesehen von der kontrahierten Nebenform *'dimm-* zu *'di'da'b-* „2.“ wird im Pular der Stamm der Ordinalia der Zahlen von 2 bis 10 durch das Suffix *-a'b-* von den Kardinalia abgeleitet, also außer *'di'da'b-* „2.“ auch *tata'b-* „3.“, *naya'b-* „4.“, *joya'b-* „5.“ und *sappa'b-* „10.“. Diesem zweisilbigen Schema passen sich auch die mit *joy* „5“ zusammengesetzten Zahlen von 6 bis 9 an, also *žega'b-* „6.“ statt *žegom + -a'b-*, *žeta'b-* „8.“ statt *žetat- + -a'b-* und *žena'b-* „9.“, neben seltenerem dreisilbigem *ženaya'b-*, < *ženay + -a'b-*. In *žedi'b-* „7.“ < *žedi'd- + -a'b-*<sup>2)</sup> hat der Stammvokal den des Suffixes verdrängt; dasselbe ist in den Nebenformen *žego'b-* „6.“ zu *žega'b-* und *sappo'b-* „10.“ zu *sappa'b-* geschehen. In Verbindung mit Zehnern wird nicht *'adan-* „1.“ benutzt, sondern man geht von der Grundzahl „1“ aus, an die das Suffix *-a'b-* der übrigen Ordinalia tritt, so daß *go'a'b-* und daraus entweder mit Elision des ' und Gleitlaut *w gowa'b-* oder mit Verdrängung des Suffixvokals durch den Stammvokal *go'o'b-* entsteht. Auch Assimilationen an den Vokal des Klassensuffixes können eintreten, z. B. *žedu'buru* statt und neben *žedi'buru* „7.“ in der *ndu-*Klasse. Wie diese Formen zeigen, tritt in der *ndu-*, und ebenso auch in der *nde-* und *ndi-*Klasse, zwischen 'b des Stammbildungssuffixes und *r* der ersten Stufe des Klassensuffixes ein Sproßvokal, der sich in seiner Klangfarbe dem Vokal des letzteren assimiliert. Der Starkton liegt bei diesen Ordinalia zumeist auf der ersten Wortsilbe. So notierte ich in der *ndu-*Klasse für die Ordinalia von 2 bis 10 die folgenden Formen:

1) Suffixklassen des Ful § 48 hatte ich diesen Übergang von *n + r > nd* im Zusammenhang mit den Parallelerscheinungen *r + r > rd* und *l + r > ld* besprochen und als Dissimilation bezeichnet. Eine solche liegt aber nur bei dem an jener Stelle zuerst behandelten Übergang von *r + r > rd* vor, während der Übergang von *r > d* nach *n* und *l* als Anpassung eines medianen Öffnungslautes an mediane Verschlusslaute eine Assimilationserscheinung ist; vgl. auch Laute des Ful § 117 aa.

2) Diese Kürzung können wir als haplogische Silbenellipse auffassen.

'*di*'*da*'*buru* bzw. '*dimmuru*, *táta*'*buru*, *náya*'*buru*, *jóya*'*buru*, *jéga*'*buru* oder *jégo*'*buru*, *jé*'*di*'*buru* oder *jé*'*du*'*buru*, *jéta*'*buru*, *jéna*'*buru* oder *jénaya*'*buru* und *sáppa*'*buru* bzw. *sáppo*'*buru*. Entsprechend in der *ndi*-Klasse z. B. '*di*'*da*'*biri* „2.“ und *sáppo*'*biri* „10.“.

30. Die Hauptschwierigkeit bietet der Anlaut der Ordinalia, soweit er aus einem permutierbaren Laut besteht. Von den 21 Nominalklassen des Pular haben sechs, die *nde*-, *ndu*-, *nge*-, *ngo*-, *ko*- und '*be*-Klasse, die erste, frikative Anlautform, neun, nämlich die *ngal*-, *ngel*-, *ngol*-, *ki*-, *kal*-, '*de*-, '*di*-, '*o*- und '*dum*-Klasse, die zweite, explosive und sechs, die *ba*-, *ndi*-, *ngu*-, *ka*-, *kon*- und '*dam*-Klasse, die dritte Anlautform, die Nasalverbindung. Unverändert bleibt in all diesen Klassen der Anlaut der substantivischen Zahlen *go*'*o* „1“ und *sappo* „10“, auch wenn sie mit dem Ableitungssuffix *-a*'*b*- als Ordinalia gebraucht werden. Vgl. *nagge čappan*'*de nay* '*e gó*'*a*'*be* „die 41. Kuh“ in der zu den Klassen mit frikativem Anlaut gehörenden *nge*-Klasse, *fusin sappo* '*e gówa*'*bo* „der 11. Schüler“ in der explosiv anlautenden '*o*-Klasse und *ngāri nōgās e gó*'*o*'*biri* „der 21. Stier“<sup>1)</sup> in der *ndi*-Klasse mit anlautender Nasalverbindung. In den gleichen Klassen lautet „der 10.“ *sáppo*'*be*, *sáppo*'*bo* und *sáppo*'*biri* mit stets unverändertem, obwohl gleichfalls permutierbarem Anlaut<sup>2)</sup>.

31. Wohl aber kommt auch bei den Ordinalia von 5 bis 9 der permutierbare Anlaut in den beiden Formen *j* und *ńj* vor. Die zur ersten, frikativen Anlautform gehörende *ndu*-Klasse hatte hier bei meinen Gewährsleuten, wie die oben am Schluß von § 29 mitgeteilten Formen zeigen, stets *j*, d. h. den unveränderten Wurzelanlaut, der hier also der ersten Anlautform entsprechen würde. In der zur gleichen Anlautstufe gehörenden *nge*-Klasse schwankte einer meiner Gewährsleute zwischen *j* und *ńj*, ein anderer sprach nur *ńj*. In den anderen von mir notierten Klassen dieser Anlautstufe, der *ngo*-, der *ko*- und der '*be*-Klasse, hörte ich nur Formen mit *ńj*. Ich hörte also für „5.“ in der *nge*-Klasse sowohl *jóya*'*be* wie *ńjóya*'*be*, in der *ngo*- und *ko*-Klasse dagegen nur *ńjóya*'*bo* bzw. — nach Analogie von *ńjégo*'*bo* „6.“ und *sáppo*'*bo* „10.“ — auch *ńjóyo*'*bo* und in der '*be*-Klasse nur *ńjóya*'*b*'*be*.

32. Von den Klassen der zweiten Anlautstufe habe ich in der *ngal*-, *ki*- und '*di*-Klasse ausschließlich die hier zu erwartende Explosiva *j*, in der *ngel*- und '*de*-Klasse, je nach dem Dialekt, sowohl diese wie die Nasalverbindung *ńj* und in der '*o*-, der singularischen Menschenklasse, ausschließlich die letztere notiert. Also z. B. in der *ngal*-Klasse nur *jóya*'*bal* „5.“, *jégo*'*bal* „6.“, *jé*'*di*'*bal* „7.“, *jéta*'*bal* „8.“ und *jéna*'*bal* „9.“, in der *ngel*-Klasse dagegen sowohl *jóya*'*bel*, *jégo*'*bel*, *jéta*'*bel* und *jéna*'*bel* wie *ńjóya*'*bel*, *ńjégo*'*bel*, *ńjé*'*di*'*bel*, *ńjéta*'*bel* und *ńjéna*'*bel* und in der '*o*-Klasse ausschließlich *ńjóya*'*bo*, *ńjéga*'*bo* bzw. *ńjégo*'*bo*, *ńjé*'*di*'*bo*, *ńjéta*'*bo* und *ńjéna*'*bo*.

1) Aus den Beispielen erhellt, daß das Stammbildungssuffix *-a*'*b*- nur an das letzte Glied von zusammengesetzten Ordinalzahlen tritt.

2) GADEN hat Poular II S. 167 allerdings *t'appa*'*bal* mit der zweiten Anlautform in der *ngal*-Klasse, wo ich ebenfalls nur *sáppa*'*bal* gehört habe.

33. Die Klassen der dritten Anlautstufe wiesen ohne Ausnahme die Nasalverbindung *ńj* auf. So lautete „5.“ in der *ba*-Klasse *ńjóya'ba*, in der *ndi*-Klasse *ńjóya'biri*, in der *ngu*-Klasse *ńjóya'bu*, in der *kon*-Klasse *ńjóya'bon* und in der *'dam*-Klasse *ńjóya'bam*.

34. Im Fula dient statt *'ad-* des Pular die Wurzel *'ar-* „vorangehen“ als Basis der ersten Ordinalzahl. Diese ist hier gleichfalls ein mit dem Suffix *-an-* abgeleitetes echtes Adjektivum der ersten Suffixstufe, wobei vor *r* der Suffixe ein dem Suffixvokal assimilierter Sproßvokal eintritt. Aber während der Anlaut in *'adan-* „erster“ des Pular als ursprüngliches *ɣ* behandelt wird und infolgedessen mit *g* und *ŋg* permutiert<sup>1)</sup>, ist er in *'aran-* des Fula ein ursprüngliches, nicht zu den permutierbaren Lauten gehörendes <sup>2)</sup>, z. B. *rawāndu 'áranuru* „der erste Hund“, *'āden 'áranu* „der erste Mensch“ und *ŋgāri 'áraniri* „der erste Stier“. Die übrigen Ordinalia werden durch *-a'b-* von den Grundzahlen abgeleitet, dessen *a* hier aber weder durch den Auslautvokal der Grundzahl verdrängt, noch durch Assimilation an den Vokal eines Klassensuffixes verändert wird. Dieses Suffix *-a'b-* tritt nicht nur an *sappó ye go* „11“ usw., sondern auch an *nōgay* „20“. Bei „5.“ geht das Fula sowohl von der älteren Basis *joy-*, als auch von der assimilierten *joy-* aus, entsprechend dem Nebeneinander der beiden Basen in diesem Dialektgebiet nach oben § 12. Ferner verwendet das Fula nicht nur wie das Pular neben *'di'da'b-* „2.“ die kontrahierte Form *'dim-*, sondern auch *tamm-* neben *tata'b-* „3.“. In Verbindung mit *je-* „5 und“ tritt hier bei den Einern *'di'di*, *tati* und *nayi* nicht wie im Pular Elision der zweiten Silbe ein. Demgemäß lauten die Ordinalia der Zahlen von 2 bis 10 z. B. in Verbindung mit *'āden* „Mensch“ der singularischen Menschenklasse im Fula: *'di'da'bo* oder *'dimmo*, *táta'bo* oder *tammo*, *náya'bo*, *ńjówa'bo* oder *ńjóya'bo*, *ńjéga'bo*, *ńjé'di'da'bo*, *ńjétata'bo* oder *ńjétáta'bo*, *ńjenáya'bo* und *sáppa'bo*; desgleichen *sappó ye gó'a'bo* „11.“, *nōgáya'bo* „20.“, *nōgay e gó'a'bo* „21.“ und *čappan'de táta'bo* „30.“.

35. Bei den Zahlen von 5 bis 9 habe ich im Fula den unveränderten Wurzelanlaut *ɟ*, der hier wohl als virtuell erste Permutationsstufe aufzufassen ist, als alleinig vorkommend nur in einer einzigen der Klassen der ersten, frikativen Anlautstufe gehört, nämlich in der *nde*-Klasse, z. B. in *ječčere jówa'bere* „der 5. Teil“ = „ $1/5$ “. In der *ndu-* und *ŋge*-Klasse derselben Anlautstufe kamen sowohl Formen mit *ɟ* wie mit der Nasalverbindung *ńj*, also der dritten Permutationsstufe vor, z. B. in der *ndu*-Klasse einerseits *jóya'buru* „5.“, andererseits aber auch *ńjówa'buru* „5.“ sowie *ńjéga'buru* „6.“ und *sappó ye ńjówa'buru* „15.“, desgleichen in der *ŋge*-Klasse sowohl *jóya'be* wie *ńjówabe* „5.“ Sowohl in den Klassen der zweiten wie in denen der dritten Anlautstufe habe ich dann ausschließlich Formen mit *ńj* notiert. Also in den Klassen der zweiten Anlautstufe *bárewal ńjóya'bal* „der 5. große Hund“ in der *ŋgal-*

1) Siehe oben § 28 sowie Laute des Ful, § 52.

2) Vgl. auch *'aran-* „erster“ des Ostful mit ursprünglichem *'*, das hier niemals lautsatzgesetzlich auf *ɣ* zurückgeht.

Klasse, *paykuŋ ñjóya'buŋ* bzw. *ñjówa'buŋ* „das 5. Kind“ und *paykuŋ ñjéga'buŋ* „das 6. Kind“ in der *kuŋ*-Klasse<sup>1)</sup> sowie *ñjówa'bo* „5.“ usw. in der 'o-Klasse, wie oben in § 34 angegeben. In den Klassen mit der dritten Anlautform notierte ich schließlich *ñjóya'ba* bzw. *ñjówa'ba* „5.“ in der *mba*-Klasse, *ñjówa'biri* bzw. *ñjóya'biri* „5.“ und *ñjéga'biri* „6.“ in der *ndi*-Klasse sowie *ñjóya'bu* „5.“ in der *ŋgu*-Klasse.

36. Das Oberniger Ful verwendet für „1.“ die gleiche Basis 'aran- wie das Fula, ohne Anlautpermutation, aber, im Unterschied von diesem Dialekt und in Übereinstimmung mit der Behandlung von 'adan- im Pular<sup>2)</sup>, ohne Sproßvokal in den Klassen mit anlautenden *r* der ersten Suffixstufe, also *nagge 'árane* „die erste Kuh“, *nehal 'áranal* „das erste bißchen Butter“ und *gorko 'árano* „der erste Mann“ in der *ŋge*-, *kal*- und 'o-Klasse sowie *húnde 'árande* oder *'arande* „die erste Sache“, *rawáandu 'árandu* „der erste Hund“ und *ŋgári 'arandi* „der erste Stier“ in der *nde*-, *ndu*- und *ndi*-Klasse. Neben dem obigen 'árano hörte ich in der 'o-Klasse die interessante Neubildung 'arandi'bo, in der die Basis 'aran-, vielleicht über das Nomen 'arande „Anfang“, mit dem 'b des die übrigen Ordinalia bildenden Suffixes -a'b- kombiniert war.

37. Das *a* des Stammbildungssuffixes -a'b- hält sich hier nur selten, z. B. in *'di'da'bere* und *'di'da'buru* „2.“ der *nde*- und *ndu*-Klasse. In der Regel bleibt nur 'b als Stammbildungssuffix übrig, das entweder, wie in *sáppo'biri* „10.“ der *ndi*-Klasse, unmittelbar oder, wie in *nógási'be* „20.“ der *ŋge*- und *nógasu'bere* „20.“ der *nde*-Klasse, vermittels eines Sproßvokals an die Grundzahl tritt. Dieser Sproßvokal assimiliert sich häufig dem Suffixvokal, z. B. *ñjóyu'buru* „5.“ in der *ndu*-Klasse sowie, mit partieller Assimilation, in *nógasu'bo* „20.“ der 'o-Klasse. Nach Analogie von *sappo'b* „10.“ von *sappo* „10.“ tritt auch bei den Grundzahlen auf -i häufig o ein, z. B. *'di'do'biri* „2.“ neben *'di'di'biri*, *náyo'biri* „4.“ neben *náyi'biri* in der *ndi*-Klasse oder *ñjóyo'be* und *ñjóyo'bal* „5.“ in der *ŋge*- und *kal*-Klasse. Auch hier finden wir neben *'di'da'b*- bzw. *'di'do'b* „2.“ die kontrahierte Form 'dim-, z. B. *'dimmere*, *'dimmiri* und *'dimmuru* in der *nde*-, *ndi*- und *ndu*-Klasse. Wie bei „1.“ nach § 36 hörte ich auch bei 'dim- in der 'o-Klasse die seltsame Zwitterform 'dimmo'bo, bei der an die ursprünglich doch wohl aus *'di'da'b*- kontrahierte Form noch einmal das Suffix -'b getreten ist. Auch bei „6.“ tritt das Ordinalia bildende 'b an die volle Kardinalzahl, deren auslautender Nasal vor diesem Labial wieder seine ursprüngliche labiale Form annimmt, z. B. *ñjégom'bo*<sup>3)</sup> in der 'o-Klasse. Bei „7.“ und „9.“ kommen auch hier wie im Pular Formen mit verkürzten Einern vor, z. B. *ñjé'di'bo* neben *ñjé'di'do'bo* „7.“ und *ñjéna'bo* neben *ñjéna'yo'bo* „9.“ der 'o-Klasse. Außer von *nógas* kann „20.“ hier wie im Fula auch von *nógay* abgeleitet

1) Über die Zugehörigkeit der *kuŋ*-Klasse des Fula zur zweiten Anlautstufe siehe Präfixklassen des Ful, § 62.

2) Siehe oben § 28.

3) Vgl. damit dagegen den Wortstamm *jéga'b*- des Pular und Fula in § 29 und 34.

werden, aber mit unmittelbarer Suffigierung von *'b*, z. B. *nógay'bo* neben *nógasu'bo* und *nógaso'bo* „20.“ in der *'o*-Klasse. In der *kal*-Klasse hörte ich die auffallende Form *nógasihal* „20.“, in der nicht das Ordinalia bildende Suffix *-a'b* bzw. verkürzt *-b* angewandt, sondern die Kardinalzahl als sekundäres Adjektivum<sup>1)</sup> behandelt worden ist, wie es im Adamaua-Ful die Regel ist<sup>2)</sup>).

38. Bei „5.“ und den mit 5 zusammengesetzten Ordinalia habe ich in diesem Dialekt nur Formen mit der Nasalverbindung *ńj* gehört. So lauteten diese Einer in der zur ersten, frikativen Anlautform gehörenden *nde*-Klasse *ńjóyo'bere* „5.“, *ńjégom'bere* „6.“, *ńjé'di'do'bere* „7.“, *ńjétato'bere* „8.“ und *ńjénáyo'bere* „9.“. Entsprechend in der *ndu*-Klasse *ńjóyuburu*, *ńjégóm'buru*, *ńjé'di'do'buru*, *ńjétato'buru* und *ńjénáyo'buru*, in der *ŋge*-Klasse *ńjóyo'be*, *ńjégom'be*, *ńjé'di'do'be*, *ńjétato'be* und *ńjénáyo'be* und ebenso in der *'be*-Klasse *čappan'de ńjégom'be*<sup>3)</sup> „60.“, bei denen es sich sämtlich um Klassen der ersten Anlautform handelt. Von den Klassen der zweiten, explosiven Anlautform habe ich in der *'o*-Klasse *ńjóyo'bo* „5.“, *ńjégom'bo* „6.“, *ńjé'di'do'bo* bzw. *ńjé'di'bo* „7.“, *ńjétato'bo* „8.“, *ńjénáyo'bo* bzw. *ńjéna'bo* „9.“ und *nógás'e ńjóyo'bo* „25.“ und in der deminutiven singularischen *kal*-Klasse *ńjóyo'bal*, *ńjégom'bal*, *ńjé'di'do'bal*, *ńjétato'bal* und *ńjénáyo'bal* notiert. Und entsprechend in der an sich schon zur dritten Anlautform mit Nasalverbindung gehörenden *ndi*-Klasse *ńjóyo'biri* „5.“, *ńjégom'biri* „6.“, *ńjé'di'do'biri* „7.“, *ńjétato'biri* „8.“ und *ńjénáyo'biri* bzw. *ńjénayi'biri* „9.“.

39. Im Masina-Ful wird für „1.“ sowohl die Basis *'adan-* des Pular als auch *'aran-* des Fula verwandt, die hier beide ihren Anlaut nicht permutieren. Wie im Fula tritt in den Klassen mit *r* als Anlaut der ersten Suffixstufe ein dem Suffixvokal assimilierter Sproßvokal ein, so daß das *r* des Suffixes erhalten bleibt. Der Wurzelanlaut *'* bleibt also nicht nur in *'adanuru* der *ndu*-Klasse mit der ersten Anlautstufe, sondern auch in *'adanel* der *ŋgel*-Klasse mit der zweiten und in *'adaniri* der *ndi*-Klasse mit der dritten Anlautstufe unverändert. Für *'aran-* „1.“ siehe in dieser Hinsicht *'áranel* der *ŋgel*- und *'árano* der *'o*-Klasse. Häufiger noch scheint ein von *'arande* „Anfang“ abgeleitetes sekundäres Adjektivum für die Ordinalzahl „1.“ gebraucht zu werden, z. B. *'arandéri*, *'aranderu*, *'arandeyel* und *'arandéjo* in der *ndi-*, *ndu-*, *ŋgel-* und *'o*-Klasse<sup>4)</sup>. Der Vokal des zur Bildung der anderen Ordinalia verwandten Ableitungssuffixes *-a'b* wird nur durch ein *-o*, nicht wie im Pular auch durch ein *-i* der Grundzahl verdrängt. So steht wie im Pular *jzgo'b-* „6.“ neben *jéga'b-* ferner — in zusammengesetzten Zahlen — *gowo'b-* „1.“ neben *gowa'b-*.

1) Über diesen Begriff siehe Präfixklassen des Ful, § 25, sowie Suffixklassen des Ful, § 64.

2) Siehe unten § 44.

3) Die Form setzt sich aus der auf *m* auslautenden Kardinalzahl, dem Stammbildungssuffix *-b* und dem Klassensuffix *-be* zusammen. Die für das Ful übergroße Konsonantenhäufung ist hier durch Elision des einen der beiden *'b* vereinfacht worden.

4) Dieselbe Bildung wendet auch das Ful von Adamaua an, siehe unten § 44.

Ausschließlich *o* habe ich in *sappo*'b- „10.“ notiert, und nach Analogie dieser Form spricht man *o* auch in *témado*'b- „100.“ von *tēmedere* „100“, dessen *a* ich nicht erklären kann. In Verbindung mit *je* „5 und“ kommen auch hier unverkürzte und verkürzte Einer vor, also *je*'*dí*'*da*'b- neben *je*'*da*'b- „7.“ und *jetata*'b- neben *jeta*'b- „8.“; für „9.“ habe ich nur die unverkürzte Form *jenaya*'b- notiert. *Nōgay* „20“ + *a*'b- wird hier stets zu *nōga*'b- „20.“ verkürzt.

40. Auch hier habe ich wie im Oberniger-Ful in Klassen jeder Anlautstufe bei „5.“ und den damit zusammengesetzten Ordinalia nur die Nasalverbindung *ńj* gehört, ja sogar die in Zahlen über 10 für die erste Ordinalzahl gebrauchte Ableitung von *go* „1.“ nimmt hier die Nasalverbindung *ŋg* an. So notierte ich in der zur zweiten, explosiven Anlautstufe gehörenden 'o-Klasse neben *'dí*'*dabo* „2.“, *táta*'bo „3.“, *náya*'bo „4.“, *sáppo*'bo „10.“, *nōga*'bo „20.“ und *témado*'bo „100.“ auch *ńjóya*'bo „5.“, *ńjéga*'bo „6.“, *ńje*'*da*'bo und *ńje*'*dí*'*da*'bo „7.“, *ńjéta*'bo und *ńjetáta*'bo „8.“, *ńjénáya*'bo „9.“, *sappo* 'e *ŋgówa*'bo „11.“, *sappo* 'e *ńjóya*'bo „15.“ und *nōgay* 'e *ŋgówo*'bo „21.“ mit anlautenden Nasalverbindungen. Desgleichen *ńjóya*'*bel* „5.“ in der zur gleichen zweiten Anlautstufe gehörenden *ŋgel*-Klasse. Ebenso in *ńjégo*'*boy* „6.“ in der *koń-*, der deminutiven Pluralklasse, sowie neben *nōga*'*biri* „20.“, *témado*'*biri* „100.“, *témé*'*d*'*de* 'dí'*da*'*biri* „200.“ usw. *ńjóya*'*biri* „5.“, *ńjéga*'*biri* „6.“, *ńje*'*da*'*biri* „7.“, *ńjéta*'*biri* „8.“ und *čappan*'*de* *ńjóya*'*biri* „50.“ in der *ndi*-Klasse, die beide zur dritten Anlautstufe mit Nasalverbindung gehören. Aber auch in der *ndu*-Klasse der ersten, frikativen Anlautstufe habe ich in Zahlen mit *j* nur Formen wie *ńjóya*'*buru* „5.“, *ńjéga*'*buru* „6.“, *ńje*'*da*'*buru* „7.“ und *ńjéta*'*buru* neben *ńjetáta*'*buru* „8.“ und *čappan*'*de* *ńjóya*'*buru* „50.“ mit Nasalverbindung gehört.

41. Von den vier Dialektgebieten, in denen ich Aufnahmen über die Ordinalia machen konnte, zeigen zwei, das Oberniger- und das Masina-Ful, bei den Ordinalia von 5 bis 9 nur Formen mit der Nasalverbindung *ńj*, in den beiden anderen Dialektgebieten findet sich ausschließlich die Nasalverbindung in den Nominalklassen der dritten Anlautform. Häufiger kommt sie aber auch in den Klassen der ersten und zweiten Anlautform vor, teils als alleiniger Anlaut, teils im Wechsel mit *j*. Überall aber hat die 'o-, d. h. die singularische Personenklasse *ńj*, desgleichen, soweit ich Ordinalia bei ihr notiert habe, auch ihr Plural, die 'be-Klasse, obwohl die erstere zu den Klassen der zweiten und die letztere zu denen der ersten Anlautstufe gehört. Ich nehme an, daß die Übertragung der Nasalverbindung auf die Klassen der ersten und zweiten Anlautstufe von dieser singularischen und pluralischen Personenklasse ihren Ausgang genommen hat. Diese werden die dritte Anlautform nach Analogie der Kardinalia der Personenreihe gewählt haben. Von hier aus ist dann die Nasalverbindung auch in weitere Klassen der ersten und zweiten Anlautstufe des Pular und Fula gedrungen, und im Oberniger- und Masina-Ful ist die Entwicklung durch Übertragung auf alle Klassen des Nominalsystems zum Abschluß gekommen. Im Masina-

Dialekt hat sich die Übertragung der Nasalverbindung schließlich auch auf die in zusammengesetzten Zahlen gebrauchte Ordinalzahl *gowa*'b- „1.“ ausgedehnt.

42. Ob und in welchem Umfang die Nasalverbindung bei diesen Ordinalia auch in anderen Dialektgebieten vorkommt, kann nur durch eine besondere Untersuchung dieser Dialekte selbst festgestellt werden. Daß sie sich in der singularischen Personenklasse des Adamaua-Dialektes findet, zeigt die oben in § 3 angeführte Form *ńjowa*'bo. Da aber weitere Belege für diesen Teil des Ostful fehlen, läßt sich einstweilen nicht sagen, ob die übrigen Klassen sich hier wie im Oberniger- und Masina-Ful verhalten oder wie im Pular und Fula.

43. Im Adamaua-Ful sind übrigens auf Grund des Silbenauslautgesetzes für Labiale<sup>1)</sup> Nebenformen mit *w* statt des stambbildenden 'b in den Klassen mit konsonantisch anlautenden Suffixen entstanden, vgl. die älteren Formen für „2.“ 'di'da'bre, 'di'da'bri und 'di'da'bru der *nde*-, *ndi*- und *ndu*-Klasse im Adamaua-Dialekt mit den hier durch das Silbenauslautgesetz veränderten 'di'dawre, 'di'dawri und 'di'dawru. Von solchen Formen aus tritt *w* statt 'b gelegentlich auch in Klassen auf, in denen diese Labialis nicht im Silbenauslaut steht, z. B. 'di'dawo „2.“ statt 'di'da'bo der 'o-Klasse.

44. Während in den oben behandelten vier Dialekten das Ordinalia bildende Suffix -a'b- (bzw. seine Varianten -o'b-, -'b- usw.) an jede Grundzahl treten konnte, abgesehen von „1.“, soweit dieses nicht Bestandteil einer zusammengesetzten Zahl war<sup>2)</sup>, findet es sich in Adamaua nur an den Zahlen von 2 bis 5 und 7 bis 9, und zwar sowohl wenn diese allein stehen, wie wenn sie das letzte Glied einer zusammengesetzten Zahl bilden. In allen anderen Fällen wird hier zum Ausdruck der Ordinalzahl die Grundzahl als Stamm eines sekundären Adjektivums benutzt, z. B. *sappore*, *sappowu*, *sappoyel*, *sappojo* „10.“ in der *nde*-, *ngu*-, *ngel* und 'o-Klasse, ebenso *jowego*'ojo und *jowegoyel* „6.“, *nogasjo* und *nogasel*<sup>3)</sup> „20.“, *temerrejo* und *temerreyel* „100.“, 'ujinerejo und 'ujinereyel „1000.“ sowie *duburejo* und *dubureyel* „1000000.“ in der 'o- und *ngel*-Klasse. Für „1.“ kann wie im Fula, Oberniger-Ful und seltener im Masina-Ful das echte, primäre Adjektivum 'aran- mit der ersten Suffixstufe gebraucht werden, häufiger verwendet man jedoch wie ebenfalls im Masina-Ful das Nomen 'arande „Anfang“ als Stamm eines sekundären Adjektivums. Außerdem bildet man, namentlich in zusammengesetzten Zahlen, ein sekundäres Adjektivum von der Kardinalzahl *go*'o bzw. *go* „1.“, z. B. *go*'ore und *go*'ojo „1.“ in der *nde*- und 'o-Klasse sowie *sappo*'e *go*'ore und *sappo*'e *goyel* „11.“ in der *nde*- und

1) Siehe Suffixklassen des Ful, § 38.

2) Eine Ausnahme bildete die junge Mischform 'arandi'bo des Oberniger-Fuls, siehe oben § 36.

3) Statt \**nogasyel*, mit dissimilatorischem Schwund von *y* vor dem Palatalvokal *e* in der gleichen Silbe. Vgl. übrigens die auf die gleiche Weise, wenn auch mit Einschub eines Sproßvokals zwischen Wortstamm und Klassensuffix gebildete Form *nogasih* „20.“ der *kal*-Klasse im Masina-Ful oben § 37.

*ngel*-Klasse. Die von der zweisilbigen Grundform *go'o* abgeleiteten sekundären Adjektiva dieser Art lassen sich, abgesehen von der *'o*-Klasse, als von einer Verbalwurzel *go'*- abgeleitete Nomina agentis auffassen<sup>1)</sup>. Demgemäß bildet die Sprache in der *'o*-Klasse die Nebenform *go'owo* zu *go'ojo* nach dem Schema der Nomina agentis, die z. B. auch in *sappo* *'e go'owo* „11.“ gebraucht wird. Und nach dieser Analogie wird dann in der *'o*-Klasse auch *'aranowo* „1.“ nach dem Schema der Nomina agentis neben dem Adjektivum *'arano* gebraucht<sup>2)</sup>.

45. Von selteneren Ableitungen der Zahlwörter notierte ich im Pular in der *ndi*-Klasse *ngāri 'di'diri* „zweijähriger Stier“, *ngāri tatiri* „dreiähriger Stier“, in der *ngē*-Klasse *nale 'di'diwe* „zweijähriges Kalb“, *nale tatiwe* „dreiähriges Kalb“, in der *ba*-Klasse *ngelōba 'di'diwa* „zweijähriges Kamel“, *ngelōba žegomīwa* „sechsjähriges Kamel“, *ngelōba žē'di'diwa* neben *žē'di'bīwa*<sup>3)</sup> „siebenjähriges Kamel“ und *ngelōba žetatiwa* „achtjähriges Kamel“. Die gleichen Bildungen lassen sich auch im Adamaua-Ful nachweisen, und zwar finden sich bei TAYLOR, Second Fulani Reading Book, S. 69, die Ausdrücke *wige 'di'diye* „zweijährige Färse“ der *ngē*- und *ngari 'di'diri* „zweijähriger Stier“ der *ndi*-Klasse, ferner ohne Substantiva TAYLOR, Dictionary, S. 35 *'di'diye* „zweijährige Färse“, S. 190 *tatiye* „dreiährige Färse“ scil. *wige* „Färse“ bzw. *nagge* „Kuh“ der *ngē*-Klasse, an der letztgenannten Stelle auch *tatiwa* „dreiährig“ scil. *mbēwa* „Schaf“ der *nga*-Klasse und S. 145 *nayīwu* pl. *nayīji* „vierjährig“ scil. *pučēu* pl. *pučēi* „Pferd“ der *ngu* bzw. *'di*-Klasse. Es handelt sich bei diesen Zahladjektiven um von den Grundzahlen abgeleitete sekundäre Adjektiva, wobei *dū'bi* „Jahre“ zu ergänzen ist. Dieser Plural von *ndunngu*, eigentlich „Regenzeit“, dann „Jahr“, kann — vollständig oder verkürzt — im Pular mit ausgedrückt werden; so hörte ich neben den oben mitgeteilten Ausdrücken auch *ngāri ndū'b 'di'diri*, *ngāri ndū'bi tatiri*, *nale ndū'b 'di'diwe*, *nale ndū'b tatiwe* sowie *ngelōba ndū'b 'di'diwa*. Die von mir hier im Anlaut dieses Plurals gehörte Nasalverbindung führe ich auf den Einfluß der mit dem bloßen Singular als Stamm eines sekundären Adjektivs ohne Zahlwort gebildeten Ausdrücke *ngāri ndunngūri* bzw. *ndūnguri* „einjähriger Stier“, *nale ndunngūwe* „einjähriges Kalb“ und *ngelōba ndunngūwa* „einjähriges Kamel“ zurück. Auf Grund der obigen Ausdrücke lassen sich die Formen der übrigen Klassen ohne weiteres nach den Regeln der sekundären Adjektiva bilden, also etwa im Adamaua-Ful z. B. *rawāndu 'di'diru* „zweijähriger Hund“, *gertōgal 'di'diwal* pl. *gertō'de 'di'dije* „zweijähriges Huhn“, *nalohol 'di'dihol* „zweijähriges Kalb“, *suka 'di'dižo* pl. *sukā'be 'di'dien* „zweijähriger Knabe“ usw. Nach den obigen Formen des Pular behalten

1) Vgl. Suffixklassen des Ful, § 68, 2.

2) Die Formen des Adamaua-Dialekts in § 43f. sind TAYLOR, Grammar, Kap. 9, entnommen. Dieses Werk ist allerdings hinsichtlich der wortanlautenden Nasalverbindungen nicht immer zuverlässig, vgl. *jowa'bo* „5.“ der *'o*-Klasse dortselbst mit *njowa'bo*, siehe oben § 42.

3) Das *'b* stammt zweifellos aus der Ordinalzahl *žē'di'b* „7.“ des Pular statt *žē'di'da'b*, siehe oben § 29.

die mit „5“ und seinen Ableitungen gebildeten Zahladjektiva dieser Art die Explosiva *ɟ* der Grundform bei, also lauten z. B. auch im Adamaua-Ful diese hier leider nicht belegten Formen vermutlich *nagge ʒowɪye* „fünfjährige Kuh“, *ɲalahol ʒowihol* „fünfjähriges Kalb“, *ɲgāri ʒowiri* „fünfjähriger Stier“ usw. Von „10“ an braucht man im Pular Umschreibungen mit dem Partizipium von *dañ-* „haben“, z. B. *nagge daɲɲe dū'bi sappo* „zehnjährige Kuh“ und *ɲgelōba ndaɲba dū'bi sappo* „zehnjähriges Kamel“. Auch sonst ist diese Umschreibung möglich, so hörte ich *gelō'di daɲ'd'i nduɲgu ɲgōtu* „einjährige Kamele“.

46. Eine weitere Art von Zahladjektiven tritt in dem Ausdruck *'dum 'di'dorʒum* TAYLOR, Readings, S. 189, Z. 5, zutage, der nach dem dortigen Zusammenhang „es ist zweifach bzw. doppelt oder paarweise“ bedeuten muß. Dictionary S. 35 gibt TAYLOR *'di'dorʒum* etwas freier mit „two kinds“ wieder und führt hier auch die Formen der Menschenklasse *'di'dorʒo* pl. *'di'dor'en* an, die er mit „a man with two (opposite) traits in his character“ umschreibt, und die wörtlich „doppelt, zweifach (scil. in bezug auf den Charakter)“ bedeuten. Hier sind, in der Bedeutung von Multiplikativzahlen, von *'di'di* „2“ mit dem modalen Suffix *-or-* Adjektiva der zweiten Suffixstufe abgeleitet, die beim letzten Beispiel in substantivischer Verwendung auftreten. Danach läßt sich z. B. ohne weiteres *lawol 'di'dorwol* pl. *lābi 'di'dorʒi* „zweifacher Weg“ oder *wurdere 'di'dorde* pl. *bur'de 'di'dorʒe* „Doppelfenster“ usw. nach der *ɲgol-*, *'di-*, *nde-* und *'de-*Klasse bilden. Da außer den wenigen angeführten Formen von *'di'dor-* keine weiteren Multiplikativzahlen dieser Art im Ful zu belegen sind, muß unentschieden bleiben, ob die Formen des entsprechend gebildeten Adjektivs *\*ʒowor-* „fünffach“ und der mit „5“ zusammengesetzten Ableitungen ihren Anlaut in allen Klassen unverändert lassen bzw. in welcher Gestalt er auftritt.

47. ARENSDORFF teilt auf S. 377 seines Manuel pratique de langue Peulh (1913) Ausdrücke des Fula-Dialekts für Flüssigkeitsmaße mit. Bei meinen Fula-Gewährleuten hörte ich Bezeichnungen, die diese Angaben ARENSDORFFS ergänzen und darüber hinaus einige bemerkenswerte morphologische Besonderheiten aufweisen. Meine Gewährleute gebrauchten diese Ausdrücke allerdings nicht als Flüssigkeitsmaße, sondern als Gewichtsbezeichnungen. Als Grundeinheit diente ihnen *korel* bzw. *sariyāre* in der Bedeutung von etwa „0,8 kg“. ARENSDORFF gibt die Grundeinheit als *koruɲ* und *sari'āre* wieder, und zwar mit der Bedeutung „1 Liter“<sup>1)</sup>. Bei Vielfachen dieser Maßeinheiten gebrauchten meine Gewährleute die von ARENSDORFF mitgeteilte Form *koruɲ*, also *korun 'di'di* „1,6 kg“ usw. bis *korun sappo* „8 kg“, oder auch *sari-*

1) *Koruɲ* ist die Form der im Fula häufigen singularischen *kun-*Deminutivklasse, *korel* die der im Fula selteneren, aber in den anderen Ful-Dialekten allgemein üblichen gleichfalls singularischen *ɲgel-*Deminutivklasse. Etymologisch handelt es sich um Deminutivbildungen von *horde* pl. *kore* „Kalebasse“; die Wörter bedeuten also ursprünglich nur „kleine Kalebasse“. *Sari'āre* (bzw. *sariyāre* meiner Gewährleute) stellt offenbar eine Ableitung von *sari'a*, der Ful-Aussprache des arabischen Nomens *šari'a* „Recht“, im Sinne von „das gesetzliche (Maß)“ dar.

*yäre 'di'di* bis *sariyäre sappo* in der gleichen Bedeutung<sup>1)</sup>. Für und neben *korun sappo* bzw. *sariyäre sappo* wird auch ein Sammelbegriff gebraucht: *wäläre* pl. *bälāje* „8 kg“. In Verbindung mit Zahlen kommen auffällige Verkürzungen dieser Formen vor. Der Plural *bälāje*, der bei den Zahlen von 2 bis 4 Verwendung findet, wird zu *bälā* verkürzt, also *bälā 'di'di* „16 kg“<sup>2)</sup>, *bälā tati* „24 kg“ und *bälā nay* „32 kg“. Der Singular *wäläre*, der mit den Zahlen von 5 bis 9 gebraucht wird, nimmt die verkürzte Form *wel* an, die entgegen der sonstigen syntaktischen Regel des Ful hinter jene Zahlen tritt. Die so entstehenden Verbindungen werden dann als neue Worteinheiten empfunden und infolge ihres Auslauts *-el* grammatisch als Nomina der singularischen deminutiven *ngel*-Klasse behandelt, z. B. *joywel gówotel* „ein Dschoiwel“ = „40 kg“. Die Verschmelzungen selbst lauten *joywel* bzw. *joywél* „40 kg“, *jegōwel* bzw. *jegōwél* „48 kg“<sup>3)</sup>, *je'diwél*<sup>4)</sup> „56 kg“, *jetatiwél* „64 kg“ und *jenaywél* „72 kg“. Für 80 und 160 kg gebrauchten meine Gewährsleute in Übereinstimmung mit ARENSDORFF<sup>5)</sup> *gudel* und *bāku*, ARENSDORFF teilt außerdem die von mir nicht notierten weiteren Ausdrücke *kaddagal* „240 l“, *sappod'i nay* „320 l“, *sappod'i d'oy* „400 l“ und *kaddale 'di'di* „480 l“ mit, wobei *sappod'i* wie ein nach Art der sekundären Nomina von *sappo* „10“ gebildeter Plural aussieht und *kaddale* der Plural von *kaddagal* ist<sup>6)</sup>. An Kombinationen hörte ich *joywél 'e korel* „40,8 kg“, *joywél 'e korun 'di'di* „41,6 kg“, ferner *gudel joywél* „120 kg“ und *bāku joywél* „200 kg“.

48. Zunächst fällt auf, daß die Singulare *korun* und *sariyäre* auch bei Zahlen über „eins“ gebraucht werden. Sodann, daß bei den Zahlen von 2 bis 4 zwar die aus dem Plural *bälāje* verkürzte Form *bälā*, bei den höheren Zahlen von 5 bis 9 aber die aus dem Singular *wäläre* verkürzte Form *wel* angewandt wird. In der Verbindung der letzteren mit den Zahlen fällt ferner die im Ful sonst gänzlich ungewohnte Stellung des Zahlwortes vor dem Gezählten auf sowie die gleichfalls sonst nicht übliche Kurzform *je'di* von *je'di'di* „7“, die wohl als Anpassung an das zweisilbige Paradigma in *jejo* und *jenay* aufzufassen ist. Diese Anpassung ist allerdings in dieser Verbindung bei *jetati* meiner Gewährsmänner sowie bei *d'ego'o* und *d'e'di'di* bei ARENSDORFF nicht vorgenommen worden. Auch daß diese Verbindungen mit *wel* als feste Termini des Handels zu neuen Worteinheiten verschmelzen und dann als Nomina der im Fula sonst sehr seltenen *ngel*-Deminutivklasse gelten, daß außerdem die Maßeinheiten *gudel* „80 kg“ und der wenigstens von meinen

1) Bei ARENSDORFF nur *sari'āre gōto* „un litre“, aber nicht mit höheren Zahlen. Auffälligerweise erscheint hier wie in dem gleichbedeutenden *korun gōto* bei ARENSDORFF das Zahlwort in der Form der singularischen Menschenklasse, als ob es sich um dem fulischen Klassensystem nicht eingegliederte Fremdwörter handelte.

2) ARENSDORFF *bālād'e* (ohne Zahl) „16 l“.

3) ARENSDORFF *d'ego'o wel* „48 litres“.

4) Bei ARENSDORFF noch mit unverkürztem Zahlwort als *d'e'di'di-wel* „56 l“.

5) Dort in der Bedeutung „80 bzw. 160 l“.

6) GADEN hat Poular II S. 85 *kaddagal* pl. *kaddale* „l'ensemble des vêtements“.

Gewährsleuten gebrauchte Singular *korel* „0,8 kg“ offenbar gleichfalls zu dieser Klasse<sup>1)</sup> gehören, muß auffallen, schließlich noch die Weglassung der Konjunktion 'e „und“ in *gudel joywél* „120 kg“ und *bāku joywél* „200 kg“, während diese in den Verbindungen *joywél 'e korel* „40,8 kg“ und *joywél 'e korun 'di'di* „41,6 kg“ zum Ausdruck kommt<sup>2)</sup>.

49. Die in den vorstehenden Darlegungen nicht besprochenen Zahlenarten bieten kaum Schwierigkeiten, wenigstens nicht solche, die sich auf die Anwendung der Klassenelemente beziehen. U. a. werden die Distributivzahlen durch bloße Wiederholung der Grundzahl, bei „1“ auch des Gezählten ausgedrückt, z. B. *'di'di 'di'di* bzw. mit Vokallision *'di'd'di'di* „je 2“, *pam pam* „je 1 £“ (Adamaua-Ful). Hierbei ist allerdings die Frage noch ungeklärt, ob bei zusammengesetzten Zahlen die ganze Zahl oder nur ihr letztes Glied wiederholt wird. Die häufigste Art der Multiplikativzahlen (mit „mal“) wird durch das kürzeste Klassenpronomen der *nde*-Klasse oder durch das Substantivum *lāwol* pl. *lābi* „Weg“, im Obervolta-Ful *koyŋgal* pl. *koy'de* „Fuß“, in Verbindung mit den Grundzahlen bezeichnet, z. B. *nde tati* „dreimal“, *lāwol gōtol* „einmal“, *lābi 'di'di* oder *koy'de 'di'di*<sup>3)</sup> „zweimal“. Als Bruchzahlen verwendet man die Ordinalia, entweder in Verbindung mit einem Nomen in der Bedeutung „Teil“ wie *fěččere jōwa'bere* „der 5. Teil“ = „ $1/5$ “<sup>4)</sup>, oder die Ordinalzahl steht in der Klasse eines nur zu ergänzenden, selbst aber nicht ausgedrückten Nomens ähnlicher Bedeutung, z. B. in der *nde*- oder in der *ŋgal*-Klasse (Fula), wobei *fěččere* bzw. *ge'dal* „Teil“, oder in der *ŋgel*-Klasse (Fula und Adamaua), wobei ein Deminutivum in der Bedeutung „Stückchen, Teilchen“ und dergleichen zu ergänzen ist. Die schließlich von den Zahlwörtern abgeleiteten Verba und die weiter von solchen Verben abgeleiteten Nomina fallen nicht mehr in das Gebiet der eigentlichen Formenlehre des Ful-Zahlwortes, sondern des Ful-Verbums und seiner mannigfaltigen Ableitungen.

1) Nach ARENSDORFF a. a. O. S. 276 verstärkt die *ŋgel*-Klasse im Fula den Begriff der Kleinheit und Winzigkeit noch über die Bedeutung der normalen singularischen Deminutivklasse des Fula, der *kun*-Klasse, hinaus. Während außerdem die urfulische pluralische deminutive *koñ*-Klasse als Plural der *kun*-Klasse im Fula die Form *koy* hat, lautet sie nach ARENSDORFF a. a. O. als Plural der *ŋgel*-Klasse hier *kon*, also wie im Pular. Das spricht aber wohl dafür, daß diese im Fula seltene deminutive *ŋgel*-Klasse mit ihrem Plural *kon* aus dem Pular entlehnt ist. Ferner erscheint es mir nicht ausgeschlossen, daß die von meinen Gewährsleuten als Plural von *korel*, bei ARENSDORFF allerdings auch im Singular gebrauchte Form *korun* ein vom Fula als Singular der deminutiven *kun*-Klasse mißverständenes \**koron* des Pular und also ursprünglich keinen Singular, sondern einen Plural darstellt. Daß heute *korun* aber nicht als Bestandteil einer pluralischen Deminutivklasse empfunden wird, zeigt die Form der mit dem Wort gebrauchten Einer, die der Grund- bzw. der allgemeinen Sachenreihe auf -i und nicht der pluralischen Deminutivreihe auf -oy (bzw. -on) angehören.

2) In zusammengesetzten Zahlen bedeutet die Weglassung von 'e Multiplikation, z. B. *čappan'de joy* „ $5 \times 10$ “ = „50“.

3) Die letztere Ausdrucksweise bei CREMER, Dictionnaire français-peul, S. 75, Z. 6 und S. 90, Z. 10 v. u.

4) Siehe oben § 35.



50. Das Zahlensystem des Ful stellt in seinem quinar-dezimalen Aufbau mit dem vigesimalen Rest einer besonderen Zahl für „20“ ein sehr einfaches, übersichtlich gegliedertes Ganzes dar. Wir sahen aber, daß es im einzelnen Formenreihen aufweist, die zum Teil erheblich von der sonstigen Morphologie des Ful abweichen und nicht immer leicht zu erklären sind. War dieses auch im wesentlichen bei gewissen Formenreihen in einem Teil der Dialekte möglich, so steht bei anderen die Erklärung noch aus, ja bei manchen Bildungen fehlt uns für die entscheidenden Zahlenreihen überhaupt noch jeder Beleg. Es bedarf also noch gründlichster systematischer Forschung, ehe wir den Aufbau des Zahlensystems des Ful in all seinen Zweigen und für das ganze Sprachgebiet mit völliger Sicherheit und Klarheit überblicken können.



# Theodor Nöldekes Sammlungen zum Arabischen Wörterbuch

Ein Bericht<sup>1)</sup>

Von JÖRG KRAEMER, Tübingen

„Namentlich habe ich die vorislamischen und auch die früh-abbasidischen Dichter gelesen und die unzähligen Noten in meinen Texten und in meinem Freytag eintrug (sic!), der leider in einem trübseligen Zustand ist, so daß ihn schwerlich ein Buchbinder wieder in feste Gestalt bringen kann“: so schrieb NÖLDEKE im Dezember 1929, ein Jahr vor seinem Tode, an KRAČKOWSKIJ in einem Briefe, der von dem Empfänger im Anhang zu seinem Nekrolog auf N.<sup>2)</sup> veröffentlicht worden ist.

Das hier erwähnte FREYTAG'sche Wörterbuch kam später mit Nöldekes übrigem Nachlaß zur Universitätsbibliothek Tübingen, und ENNO LITTMANN hat bereits 1933 kurz über das darin enthaltene „außerordentlich wertvolle und reiche Material zur arabischen Lexikographie“<sup>3)</sup> berichtet. In seinem Auftrage wurde dann der größte Teil der Nöldeke-Notizen von Dr. K. G. KUHN und Dr. A. VON BULMERINQ auf Zettel übertragen. Der jahrelangen, mühsamen und entsagungsvollen Tätigkeit beider möchte ich hier in Dankbarkeit gedenken: der von Herrn Professor KUHN, der die nötigen Fundamente gelegt hatte, sowohl wie der des im Kriege gefallenen Herrn v. BULMERINQ, der von dem vierbändigen Werk über zweieinhalb Bände bewältigt hat. Das Material blieb dann mehrere Jahre mit den handschriftlichen Schätzen der Tübinger Bibliothek in einem Bergwerk des heute amerikanisch besetzten Württemberg verlagert; von dort konnte ich es Ende 1947 und Anfang 1948 zurückholen, nachdem es mir zur Fertigstellung anvertraut worden war.

1) Vorgetragen auf der Schlußsitzung des deutschen Orientalistentages in Mainz am 6. Juni 1948. Der Bericht will nicht mehr geben als eine erste Orientierung; zugleich soll er über die bisher geleistete Arbeit Rechenschaft ablegen. Ein dringendes Anliegen bildet die unten begründete Bitte an alle jetzigen Besitzer von Werken aus NÖLDEKES ehemaliger Bibliothek; darauf sei schon hier nachdrücklich hingewiesen. — Die jetzige Fassung zeigt einige Abänderungen, die durch die weiter fortgeschrittene Bearbeitung sowie durch die teilweise veränderte Situation bedingt sind.

2) Isw. Akad. Nauk SSSR, otd. obšč. nauk (russisch) 1931, S. 385. Für freundliche Übersendung eines Sonderabdrucks habe ich Herrn Prof. Kračkowskij, Leningrad, herzlich zu danken.

3) Zentralblatt für Bibliothekswesen Jg. 50, H. 1 (SA S. 4).



Es ist aber vornehmlich der Leistung meiner beiden Vorgänger zu verdanken, daß das Material für das „Nöldeke-Wörterbuch“ nun in Abschrift abgeschlossen vorliegt, nachdem seit 15 Jahren — allerdings mit längeren Unterbrechungen — daran gearbeitet worden ist.

Nöldekes jetzt verzettelte Sammlungen umfassen Einzelnotizen verschiedenen Umfangs zu etwa 50000 arabischen Wörtern. Darunter sind Zusätze und Verbesserungen zu den — bekanntlich nicht immer fehlerfreien — Angaben Freytags, Bemerkungen zur Phraseologie mit Zitaten, vor allem aber: Stellenbelege und immer wieder Stellenbelege, hauptsächlich aus der älteren Literatur, bei manchen Wörtern nur wenige, häufig aber bis zu zehn und mehr Belege zu einer Bedeutung. Da wir ja noch immer kein Werk besitzen, das für das klassische Sprachgut dem Dozy an die Seite zu stellen wäre, bedarf es kaum näherer Begründung für die Wichtigkeit eines solchen Wörterbuches. Doch seien hier für die alte Dichtung — auf der Nöldekes Sammlungen vorwiegend, wenn auch keineswegs ausschließlich beruhen — zwei Äußerungen Nöldekes selbst aus verschiedenen Abschnitten seines Lebens angeführt, die noch heute fast unverändert gelten.

In dem Aufsatz „Zur Geschichte und Kritik der altarabischen Poesie“, den er mit 27 Jahren schrieb (1863), lesen wir: „Wie weit sind wir doch noch davon entfernt, daß wir die zartesten Unterschiede des altarabischen Sprachgebrauches durchschauten! Sind wir doch noch überall über das bloße Wortverständnis im Unklaren! Denn wie wenig altarabische Gedichte von einigem Umfang gibt es doch, welche unsere besten Kenner, selbst wo ihnen alte Erläuterungen zu Gebote stehen, nur so gut verstehen, wie man etwa ein Gedicht von Horaz oder Catull verstehen kann. Freilich ist hier von der Zukunft noch Manches zu hoffen. Ausgaben einheimischer Wörterbücher, . . . ein wirklich brauchbares Lexikon *mit Belegen* . . . werden spätere Geschlechter von Arabisten in den Stand setzen, Manches richtig zu verstehen, was uns dunkel blieb oder was wir nur halb verstanden“<sup>1)</sup>. — Über 50 Jahre später aber, nachdem Qāmūs, Šihāḥ, Lisān, Tağ al-‘arūs, Asās al-balāga usw. sowie der auf ihnen beruhende LANE längst erschienen waren, äußert sich Nöldeke noch immer in demselben Sinne: „die Hauptschwierigkeit der Beduinenpoesie ist die lexikalische: dafür, was in dem und dem Falle das und das Wort bedeute, haben wir zwar Scholia und Lexika, aber ihre Auskunft ist längst nicht immer richtig, und oft versagen sie ganz“<sup>2)</sup>.

Dürfen so die von Nöldeke selbst gesammelten Dichterstellen schon größte Aufmerksamkeit beanspruchen, so gilt dies nicht minder von der Literatur, die er außerdem verwertet hat. Die Liste der von ihm zitierten Werke — die Dr. Kuhn größtenteils schon 1936 nach recht mühsamer Sucharbeit identifiziert hat — umfaßt einen großen Teil des zu

1) Beiträge z. Kenntnis d. Poesie . . . (1864), IVf.

2) ZA 31 (1917), 2; vgl. auch A. FISCHER in ZDMG 72 (1918), 199.

Nöldekes Lebzeiten gedruckt erschienenen arabischen und arabistischen Schrifttums (einschließlich einiger weniger Handschriften); sie zeugt nicht nur von Nöldekes staunenswerter Belesenheit, sondern mehr noch von dem sicheren Spürsinn und der Gewissenhaftigkeit, mit der er selbst kürzeste Zeitschriftenaufsätze und von seinem Fache scheinbar weit abliegende Arbeiten lexikalisch verwertet hat<sup>1)</sup>.

Unter insgesamt etwa 350 Titeln stellt die Poesie mit 117 Nummern das stärkste Kontingent: von dem bis 1927 (auch in Zeitschriften) Veröffentlichten fehlt Wichtiges kaum; dagegen ist z. B. GEYERS große A'šā-Ausgabe von 1928, obwohl Nöldeke sie besessen hat<sup>2)</sup>, nicht mehr verwandt. Auch aus vielen Werken der folgenden Gruppen werden hauptsächlich Verse zitiert — so vor allem aus Jāqūt, Ibn Hišām, dem Kāmil oder auch aus Sībawaih —, und Ausnahmen werden oft eigens durch den Vermerk „Prosa“ gekennzeichnet. Doch sind neben der Dichtung fast alle anderen Gebiete der Arabistik (natürlich in ganz verschiedenem Umfang) vertreten; einzig die Philosophie fehlt fast gänzlich: „ein Philosoph . . bin ich nie gewesen“, bekennt Nöldeke — wie auch sonst — in dem zu Beginn erwähnten Briefe an Kračkowski<sup>3)</sup>.

Die zweite Gruppe — für Nöldekes Hauptinteressen ganz bezeichnend — bilden die Historiker, nun freilich in weitem Abstand mit 58 Nummern; a. Šāma, b. aṭ-Ṭiqṭaqā oder Usāma b. Munqid̄ fehlen darunter so wenig wie etwa Ṭabarī oder b. al-Atīr. In der dritten Abteilung (Lexikalisches und Grammatikalisches mit 54 Titeln) werden vor allem die Arbeiten Ašma'īs und a. Zaid, dann b. Doraid (ištiqāq) und Ḥarīrī (durra) zitiert, recht häufig auch die termini technici aus den maḥāṣil al-'ulūm von al-Ḥwārizmī; dagegen werden — außer dem gelegentlich erwähnten Ġauharī — die Nationallexika nur selten angeführt. Als vierte und fünfte Gruppe, der Zahl nach etwa gleich, folgen Adab nebst Volkserzählungen mit 35 Nummern, (darunter z. B. 'Iqd al-farīd und alles von Ġāhiz, aber auch Kalīla wa-Dimna und 1001 Nacht) und die Geographen, die Nöldeke stets als besonders wichtig bezeichnet hat<sup>4)</sup>, mit 31 Nummern, (Jāqūt und Bekrī erscheinen ständig; auch europäische Reiseberichte sind manchmal herangezogen.) Die letzten Abteilungen sind wesentlich geringeren Umfangs: aus der religiösen Literatur (23 Titel) sind hier nur Koran und Buḥārī — beide recht häufig zitiert — zu nennen; die Naturwissenschaften (11 Titel) sind hauptsächlich

1) Abdruck der umfangreichen Liste, die in dem Wörterbuch ohnedies mitzuteilen sein wird, erübrigt sich hier.

2) Nach freundlicher Mitteilung des jetzigen Besitzers, Herrn Prof. SPITALER, München, befinden sich darin „keine Eintragungen. Nur der Besitzvermerk in bereits recht zittriger Schrift: Th. Nöldeke vom Hg. (resp. von der Gibbstiftung)“.

3) Das ihm vom Hg. GAUTHIER übersandte Exemplar des b. Ṭufail (Ḥajj b. Jaqzān) z. B. — eines der wenigen philosophischen Werke aus N.s Bibliothek — trägt keinerlei Eintragungen von seiner Hand.

4) „Die Geographen scheinen mir das Wichtigste der arabischen Literatur“: überliefert von Th. MENZEL in Litterae Orientales H. 51, Juli 1932, S. 3.

durch die ḥajawān-Werke (Damīrī, Ġāḥiz) vertreten; unter den Sammelwerken (7 Titel) erscheinen vor allem WRIGHTS *Opuscula Arabica* und die Nöldeke-Festschrift von 1906. Endlich wird (unter 12 Titeln) gelegentlich auch auf das Syrische, Mandäische, Äthiopische oder Persische verwiesen. — Bei Nöldekes selektiver Methode versteht es sich von selbst, daß er keines von all diesen Werken etwa systematisch „ausgezogen“ hat; trotzdem dürfte seiner gründlichen und immer wiederholten Lektüre, von der seine Handexemplare wie seine Werke zeugen, Wichtiges selten entgangen sein.

Die zitierten Werke verdienen deshalb besondere Hervorhebung, weil der Wert eines Beleg-Wörterbuches naturgemäß in erster Linie von ihnen abhängt. So werden wir etwa aus dem GOLIUS-Handexemplar, das ein JEAN-JACQUES SCHULTENS im 18. Jahrhundert vollgeschrieben und das Dozy gelegentlich konsultiert hat, heute so wenig Nutzen ziehen können wie aus den (in München aufbewahrten) „gesammelten Früchten der unermeßlichen Belesenheit“ eines QUATREMÈRE<sup>1)</sup>, von dessen Zitationsweise die ausführlichen Noten in seinen „Mamlouks“ oder „Mongols“ hinreichende Vorstellung geben: Für diese Sammlungen — mögen sie die Nöldekes auch an Umfang übertroffen haben — konnten fast nur handschriftliche oder inzwischen veraltete gedruckte Quellen verwendet werden. Anders schon steht es mit den umfangreichen Sammlungen FLEISCHERS und THORBECKES, die für das von AUGUST FISCHER vorbereitete große Wörterbuch mit verwertet wurden. Beide haben ebenfalls einen „größtenteils bis auf den äußeren, ja bis tief in den inneren Rand hinein beschriebenen“<sup>2)</sup> Freytag hinterlassen (Thorbecke auch einen Dozy); und in der, bis 1890 reichenden Liste der von ihnen benutzten Ausgaben zähle ich 115 Titel, die auch bei Nöldeke erscheinen<sup>3)</sup>: ein Drittel also der insgesamt von ihm verwerteten Literatur, die freilich darüber hinaus auch so wichtige neuere Ausgaben wie die der Naqā'id (Bevan 1905ff.) und der Mufaḍḍalijāt (Lyll 1921) umfaßt, und unter der wir als jüngstes Werk die 1928 von LEVI DELLA VIDA herausgegebenen „Livres des chevaux“ von b. al-Kalbī und b. al-A'rābī finden. Somit führen die von Nöldeke benutzten Werke schon wesentlich näher an die Gegenwart heran; doch auch ohne dies würde seine einzigartige Stellung innerhalb unserer Wissenschaft eine gesonderte Bearbeitung des von ihm in siebzig Gelehrtenjahren gesammelten Materials rechtfertigen.

1) FLEISCHER, Kl. Schr. III 156; vgl. auch JA 1838 I 201f.

2) So SOCIN über das Exemplar Thorbeckes in ZDMG 45 (1891), 484; über das (durchschossene) Fleischers ib. 486: „die Einschlußblätter, teilweise aber auch die Ränder des Druckes sind fast vollständig beschrieben“.

3) Nach den 1891 von A. MÜLLER und SOCIN mitgeteilten Listen mit den Ergänzungen von A. FISCHER (ZDMG 45, 469—83; 487—91; Bd. 49, 704f.; Bd. 55, 58—60). — Bei einigen Titeln ist mir die Identität allerdings unsicher; andere, erst später im Druck erschienene Werke (wie z. B. Umaiya b. a. ṣ-Ṣalt, 'Umar b. a. Rabī'a, a. l-Barakāt b. al-Anbārī u. a.) hatte Thorbecke nur handschriftlich benutzen können.

Schwerer wiegt dagegen auf den ersten Blick ein anderer Einwand: das von Nöldeke (wie ja auch von Fleischer und Thorbecke) verwandte Substrat, der sog. große Freytag, ist schon 1830—37 erschienen. Die Mängel dieses Werkes — neben auch heute noch unbestreitbaren Vorzügen — sind bekannt genug; es sei nur an Dozys Urteil erinnert, der von einem „manque presque absolu de critique“ und von zahlreichen „articles à biffer“ gesprochen hat<sup>1)</sup>. Nun hat Nöldeke zwar in Einzel-

fällen offensichtliche Fehler bei Freytag korrigiert, so etwa die s. v. **خَبَارٌ** angegebene Bedeutung „terra mollis, in qua lapides sunt“, in „lacetarum cavernulae (**جحرَة**, nicht **حجارة**)“ verbessert<sup>2)</sup>; gelegentlich hat er auch einen besonders geschwellenen lateinischen Ausdruck<sup>3)</sup> durch

gutes und prägnantes Deutsch ersetzt, wie z. B. s. v. **خُذْرُوفٌ** den „orbiculus, quem traiecto funiculo pueri manibus gyraunt, ut sibilus audiat“ durch den lakonischen Vermerk „Kreisel“. — Trotzdem: ein „Supplement zum Freytag“ — das zu schaffen auch eine recht undankbare Aufgabe wäre — stellen die Nöldeke-Zusätze keineswegs dar. Sie sind — im allerweitesten Sinne — „Lesefrüchte“; manche davon sind schon in seinen Werken (vor allem den Beiträgen und den Neuen Beiträgen zur semitischen Sprachwissenschaft sowie den Fünf Mo'allaqāt) verwertet worden, andere wieder waren zunächst gewiß nur zu privatem Gebrauch gedacht. Eben dies aber verleiht ihnen ihre individuelle Bedeutung und macht es überdies möglich, sie weitgehend von dem Freytagschen Substrat abzulösen. Denn Nöldekes Bemerkungen sind vielfach — nicht immer — rein formaler Natur, d. h. sie sollen nur das Vorkommen der betreffenden Form an einer bestimmten Stelle belegen; dadurch aber werden die lateinischen Bedeutungsangaben eines Freytag oft zu ebenso sekundären Hinweisen wie etwa die französischen eines Dozy. Auch in diesen nämlich hat Nöldeke, wie er selbst vermerkt, „manche Citate und Bemerkungen in Bezug auf jüngeren Sprachgebrauch“ eingetragen. „Aber“, fährt er fort, „leider ohne Consequenz. Die meisten doch in m/m. Freytag“<sup>4)</sup>. — So finden sich Werke wie

1) Suppl. VI f. — Vgl. Lane in ZDMG 3 (1849), 95: „... obgleich die Mißverständnisse, zu denen sie (Golius, Freytag u. a.) unvermeidlich durch ihre Autoritäten verleitet wurden, zahllos sind.“

2) Derselbe Fehler konnte freilich auch Arabern unterlaufen, wie Jāqūt II 383, 11; 396, 19 u. Ḥansā' (1888) 39 Anm. 8 zeigen (richtig z. B. Lisān 5, 309, 6 v. u.; Ġauh. u. Asās s. v.); vgl. auch Fünf Mo'all. zu 'Antara v. 71.

3) der allerdings gewöhnlich die Definition der Nationallexika wiedergibt! Vgl. zum folgenden Qām. und Ġauh. s. v., Lisān 10, 408, 6 v. u. = Tağ 6, 80, 23 etc; zur Sache s. JACOB, Studien in arab. D. I (1893) 26.

4) So auf dem Vorsatzblatt des Freytag. Dazu im Dozy: „... Leider konnte ich die Trennung aus dringenden Gründen gar nicht durchführen und habe wohl das meiste, was in D. gehört, in Fr. notiert. Th. N.“

b. al-Atīr oder 1001 Nacht, aber auch z. B. die Agānī, in beiden Wörterbüchern zitiert, und die (nicht allzu zahlreichen) „Dozy-Notizen“ bilden eine notwendige Ergänzung zu denen im Freytag, deren Zahl sich durch sie um etwa 3000 erhöhen mag.

Auf jeder der 2132 Seiten im Freytag finden wir nun Schriftzüge Nöldekes aus ganz verschiedenen Lebensjahren: das Titelblatt trägt das Datum „Berlin 18 $\frac{23}{7}$ 58“, und die ältesten, teilweise schon sehr verwischten Eintragungen sind somit heute 90 Jahre alt. Die Belege sind meist mit staunenswerter Geduld und Akribie angebracht; Doppelseitige Eintragungen (derselben Belegstellen unter verschiedenen Bedeutungen, ein Beispiel siehe unten) sind selten, etwas häufiger dagegen fehlerhafte oder unvollständige Angaben (etwa Band- ohne Seitenzahl oder fehlende Verfasseramen); diese nötigten dann zu langwierigen Konjekturen, waren aber meist doch zu enträtseln. Die an sich nicht geringen Schwierigkeiten des Entzifferns erhöhten sich noch beträchtlich bei eingerissenen Rändern, starken Verwischungen, oder wenn gar, was auch vorkommt, eine ganze eng beschriebene Seite mit durchsichtigem Papier überklebt und dieses dann erneut beschrieben ist. Doch ist nur eine sehr geringe Zahl von Notizen als endgültig verloren zu bezeichnen, und auch bei manchen schlechterdings nicht mehr lesbaren könnte chemische Behandlung vielleicht noch zum Ziele führen. — Was die von Nöldeke gelegentlich gesetzten Fragezeichen betrifft, so sei auf seine eigenen Worte verwiesen, die auch auf so manche Frage des Bearbeiters zutreffen mögen: „Ich habe mich nie geschaut, es auszusprechen, wo ich Etwas gar nicht oder nicht sicher verstand. Andere werden hoffentlich Manches aufklären, was mir dunkel blieb, und Manches berichtigen, was ich falsch verstanden habe.“<sup>1)</sup> So versucht — um nur ein Beispiel zu nennen — v. KREMER in seinen „Beiträgen zur arabischen Lexikographie“ (1883) Nöldekes

Frage s. v. حَى II: „was ist تَحْيِيَةٌ agh. 9, 87, 4 v. u. etc.“ mit „Glückwunschs schreiben“ zu beantworten. — Nicht anders steht es mit gelegentlichen Irrtümern und Flüchtigkeiten, die Nöldeke bei eingehender

Durchsicht gewiß selbst wieder beseitigt hätte, so wenn er zu آخر<sup>ء</sup> „isthmum narium fissum habens“ als Beleg „Zuhair (Ahlw.) 1, 25 (Wildesel)“ vermerkt, wo das Wort (im Plural) doch gewiß mit A'lam<sup>2)</sup> nur als غدران قد انخرم بعضها الى بعض فسال هذا في هذا, als ineinandergehende Wasserpfützen also, erklärt werden kann. Es bedarf kaum der

1) Beitr. z. K. d. Poesie, Vorrede.

2) Bei LANDBERG, Primeurs arabes II 157, 7. Der von Nöldeke öfter erwähnte „Codex Socin“ mit dem Kommentar des Ta'lab (BDMG Nr. 100, Katal. Wehr) blieb mir leider bisher unzugänglich. — Sollte der „Wildesel“ auf ein Mißverständnis der Stelle Bekri 79, 7 (zu der s. Lane 731<sup>a</sup> und 2209<sup>a</sup>) zurückgehen??

Erwähnung, daß solche offenkundigen Versehen — die von bewußt abweichenden Deutungen freilich sorgfältig zu unterscheiden sind — ausgesprochene Ausnahmen bilden: In 90 v. H. aller fraglichen Fälle, die Anfragen bei sprachlichen Autoritäten erforderlich machten, hat sich bisher ergeben, daß Nöldeke entweder die einzig richtige oder eine ebenfalls mögliche Erklärung bietet.

So viel zu dem Freytag. Nun tragen aber die von Nöldeke benutzten Texte ebenso zahlreiche Spuren seiner rastlosen Forschertätigkeit: Vokalisierung, Emendationen, Bedeutungsangaben oder Hinweise auf weitere Parallelstellen, für die zwischen und neben den Zeilen im Freytag kein Raum mehr geblieben war. Sind viele dieser Randnoten in den Handexemplaren schon zum Verständnis oder zur richtigen Einordnung dunkler Belegstellen eine wertvolle Hilfe, so enthalten sie gelegentlich geradezu unentbehrliche Ergänzungen zu den „Freytag-Notizen“. Auch hierfür wenigstens ein bezeichnendes Beispiel:

Bd. I 430<sup>a3</sup> wird <sup>ش</sup>محمل mit echt Freytagscher Umständlichkeit<sup>1)</sup>

unter anderem erklärt als „pilento similis res in utroque cameli latere, cui duae oneris sarcinae imponuntur“, als eine Doppelkamelsänfte für Lasten also. Dazu vermerkt Nöldeke als Beleg: „Bekrī 402, 14“; in seinem Exemplar von WÜSTENFELDS Ausgabe verbessert er das gedruckte *mihmal* eigens in *mahmil* und verweist auf die Parallelstelle „Diw. (Ġarīr) 2, 62 (6)“. Dort aber — ein Beweis dafür, daß er bei seiner so ausgedehnten Lektüre nicht immer ganz konsequent verfahren konnte — vokalisiert er *mihmal*, und ebenso erscheint im Freytag acht Zeilen

weiter unten diese Ġarīr-Stelle als Beleg zu <sup>ش</sup>محمل „baltheus gladii“

(Wehrgehenk). Im Handexemplar des Ġarīr wiederum ist als weitere Parallele „Aḍḍād 34 (6)“ angegeben; dort ist *mihmal* gedruckt, und handschriftlich verweist Nöldeke noch auf „Chiz(āna) 4, 143 (17)“. An dieser

Stelle endlich erklärt der Kommentar ausdrücklich (145, 4): <sup>ش</sup>والمحمل

بكسر الميم الأولى سيور السيف. Damit hat also das „Wehrgehenk“ die „Kamelsänfte“ verdrängt, und der Beleg aus Bekrī ist — im Sinne

Nöldekes selbst — s. v. <sup>ش</sup>محمل zu streichen und als Parallele zu Ġarīr

2, 62 s. v. <sup>ش</sup>محمل einzutragen<sup>2)</sup>.

1) die freilich wieder auf seine arab. Vorlagen zurückgeht: s. Qām. (K. 1330) III 361, 6 v. u. = Lisān 13, 189, 5 v. u. = Tağ 7, 289, 19 etc.

2) Ein ähnlicher Fall z. B. noch a. l-Aswad, WZKM 27, 381, 10, wo Nöldeke das im Freytag (I 471<sup>a</sup>) noch akzeptierte <sup>ش</sup>مخرب „mit durchbohrten Ohren“ („schlitzohrig“ trad. Rescher, Greifswald 1914, S. 6) in seinem SA als „Unsinn!“

Ist die Wichtigkeit der Handexemplare für das Wörterbuch hieraus ohne weiteres ersichtlich, so bleibt es doppelt zu bedauern, daß sie nicht mehr alle in Tübingen zur Verfügung stehen. Eine große Zahl von Werken, die dort bereits vorhanden waren, mußte seinerzeit nach dem Ankauf der Nöldeke-Bibliothek an Harrassowitz weiterveräußert werden<sup>1)</sup>; und es erscheint nahezu unmöglich, den heutigen Verbleib dieser Bücher noch festzustellen. Trotzdem erhielt ich kürzlich durch Zufall Nachricht wenigstens von einem dieser Exemplare: dem kitāb al-ḥajawān des Ġāḥiẓ, das „mit vielen Notizen und einigen sarkastischen Bemerkungen über den schlechten Zustand der Ausgabe versehen war“<sup>2)</sup>. Gerade dieses, von Nöldeke sehr häufig zitierte Werk wird von mir besonders schmerzlich vermißt, weil der Druck bekanntlich sehr mangelhaft ist<sup>3)</sup>. Ist auch der jetzige Besitzer nach Palästina ausgewandert und das Exemplar somit derzeit unerreichbar, so ermutigt mich dieser erste Hinweis doch zu einer dringenden Bitte, die mit ein Zweck dieses Berichtes ist:

Es ist die Bitte an alle jetzt noch erreichbaren Eigentümer von Nöldeke-Exemplaren mit Randnotizen, mir die Einsicht in diese gestatten zu wollen, sofern sich lexikalisch Wichtiges — einschließlich Textkorrekturen und Parallelstellen — darin findet. (Die technischen Fragen könnten in jedem einzelnen Falle mit der Tübinger Universitätsbibliothek geregelt werden.)

Unter diesen Desideraten (fast 70 an der Zahl) sind — um nur die empfindlichsten Lücken zu nennen — so wichtige, von Nöldeke ständig angeführte Werke wie die Aġānī, der Leidener Ṭabarī und Mubarrads Kāmil, doch auch so kleine Ausgaben wie etwa Wrights Opuscula, die alle — in anderen Exemplaren — in Tübingen zwar vorhanden sind, deren Nöldeke-Randnoten für die Bearbeitung des Wörterbuches aber ausfallen.

Sollte dieser Bitte auch nur teilweise entsprochen werden können, so wäre das von wesentlichem Wert für den Fortgang der Arbeit erklärt und durch مجرب, den „schlitzohrigen“ also durch einen „gewitzten“ (Inder) zu ersetzen vorschlägt. (Die Bedeutung مقرب الأذن = مخرم = مجرب ist allerdings auch anderweitig belegt: s. z. B. Lisān I, 336, 5ff. = Nihāja s. v.).

1) Mit aufgeführt in den beiden Katalogen „Arabien und der Islam, enthaltend u. a. entspr. Teile d. Bibl. des berühmten Nestors der dt. Orientalistik Th. N.“ (Nr. 443/44, 1932), in denen leider jeder Hinweis auf Herkunft und handschr. Eintragungen fehlt. Nach Mitteilung des Verlages ist „das durchschossene Handexemplar des Nöld.-Kataloges, in dem der Käufer eines jeden Werkes festgehalten war“, in der Nacht vom 3./4. Dezember 1943 in Leipzig verbrannt. — Aus vier Nöldeke-Exemplaren (Ġāḥiẓ, buḥalā' und maḥāsīn, b. Qutaiba, 'ujūn ed. Brockelm. und Ma'n b. Aus ed. Schwarz) sind die Randnoten von Dr. Kuhn in die Tübinger Exemplare übertragen worden. (Vgl. Littmann a. a. O. S. 3, 15, 19, 20.)

2) So nach freundlicher Mitteilung von Herrn Prof. SPITALER und Herrn H. WAHITAKI, München.

3) s. GALS I 242, I. LEIDER hat auch die Kairener Neuausgabe hier keinen Fortschritt gebracht, s. RITTER Oriens I (1948) 365.

an Nöldekes „Opus postumum“, zu dessen endgültiger Redaktion noch ein letztes Wort zu sagen bleibt.

Die Bedenken gegen eine solche liegen auf der Hand: Schon der Weg von der Sammlung zum Fundort, den der Bearbeiter im Gegensatz zum Finder zu gehen gezwungen ist, schließt — von zahlreichen anderen Gefahren ganz abgesehen — manche Fehlerquellen in sich. Dann: „rédiger les notes d'autrui est un travail peu attrayant et souvent impossible“, wie schon Dozy bemerkt; „d'autres ne le feront pas ou le feront mal<sup>1)</sup>“. — Daß endlich ein solches Unterfangen, wenn sich ein junger Wissenschaftler dennoch daran wagt, immer Epigonenarbeit bleiben muß, das verschlägt als Einwand wohl am wenigsten vor dem Andenken eines Mannes, von dem C. H. BECKERS Wort: „Er war unser Scheich<sup>2)</sup>“ heute und immer gelten wird.

Trotz alledem: ein des Namens Nöldeke würdiges Denkmal und vor allem ein brauchbares Nachschlagewerk für die Arabistik stellen seine jetzt in fünfzig Karteikästen vorliegenden, zunächst mit möglicher diplomatischer Treue ausgeschrieben lexikalischen Sammlungen noch nicht dar. Sollen sie dies aber werden, so muß jeder Beleg — zumal ja verschiedene Hände an den Übertragungen beteiligt waren — erneut geprüft und nochmals mit Originalnotiz und Fundort verglichen werden. Neuere europäische Wörterbücher als der Freytag sind dabei häufig, Nationallexika gelegentlich heranzuziehen<sup>3)</sup>. Bei zweifelhaften Lesarten sind zudem kritische Besprechungen mit zu berücksichtigen, wie es Nöldeke selbst (z. B. bei Fischers Nachträgen zu Aus b. Ḥaḡar) mehrfach getan hat; und manchmal sind noch inzwischen erschienene Neuausgaben wie Agānī<sup>3</sup>, HELLS Hudailiten, KRENKOWS Tufail und Tirimāh usw. zu vergleichen.

So sollen die Zusätze Nöldekes im einzelnen zwar behutsam und pietätvoll geglättet werden, als Ganzes aber möglichst unangetastet erhalten bleiben. Freilich müssen sie, ohne allzu enge Anlehnung an die vielfach veraltete Anlage des Freytag, kritisch gesichtet und systematisch neu geordnet werden. Dann können diese letzten „Beiträge“ Nöldekes zu ihrem Teil der Erkenntnis dienen, „daß auch im Arabischen, trotz aller scheinbaren Verwirrung, in der Wortbedeutung Maß und Ziel herrscht<sup>4)</sup>“, um die Worte eines für die altarabische Lexikographie so kompetenten Beurteilers, wie AUGUST FISCHER es ist, anzuführen, dessen Sammlungen mit denen Nöldekes zu vereinigen außerordentlich wünschenswert erschiene<sup>5)</sup>.

1) Suppl. VIII. 2) Islam 20 (1932), 48.

3) Freytags Latein wird durchweg durch neu gewonnene deutsche Bedeutungsangaben ersetzt, denen — nach dem Rat A. Fischers und auf Wunsch des Verlages — englische Entsprechungen beigefügt werden.

4) GGA 1895, Nr. 5, S. 385.

5) Als Ergebnis der dem Vortrag folgenden Diskussion wurde auf dem Kongreß der Beschluß gefaßt, daß „diese Arbeit auf Grund der Sachkenntnis und der wissenschaftlichen Fähigkeiten von Dr. K. . . . in dessen Händen . . . verbleiben solle“, da „die Verarbeitung des lexikalischen Nachlasses von NÖLDEKE zu den

Doch in welchem Rahmen auch immer die Sammlungen Theodor Nöldekes zugänglich gemacht werden sollen: man wird verstehen, daß ich es nicht wagen kann, für die endgültige Redaktion oder gar das Erscheinen des Gesamtwerkes einen Termin zu nennen<sup>1)</sup>, auch wenn es mir weiterhin ermöglicht werden sollte, meine Arbeitskraft ungeteilt dieser Aufgabe zuzuwenden. Vielmehr möchte ich mich bescheiden mit dem bekannten Prophetenworte, das der *nīja*, der „reinen Intention“

bei allen Handlungen solch hohen Rang zuspricht: *إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ* *وإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى*. Ob es dann später von diesem wie von so manchem anderen menschlichen Vorhaben wird heißen müssen<sup>2)</sup>: *نِيَّةٌ* — das zu entscheiden muß der Zukunft überlassen bleiben.

vordringlichsten Aufgaben der deutschen Orientforschung in nächster Zeit gehört“. Gleichzeitig wurde es als erwünscht bezeichnet, daß K. „den Plan für sein Vorhaben dem ehrwürdigen Nestor der deutschen Arabistik, Herrn Geheimrat Professor Dr. August FISCHER in Leipzig vorlegt und seinen Rat erbittet“. — Dr. K. hatte mit Geheimrat Fischer auch Verbindung aufgenommen, der inzwischen erfolgte Tod des letzteren hat jedoch den Plan einer Zusammenarbeit illusorisch gemacht.

[D. Red.]

1) Inzwischen (Juli 1949) ist das Druckmanuskript der Buchstaben Alif und Bā' abgeschlossen. Das Alif befindet sich im Satz.

2) Vgl. Gazzālī, *ihjā*, B. 37 Anf. (Bül. 1296, IV 353, 10ff.).

## Das Vidhurapaṇḍitajātaka

Von HEINRICH LÜDERS †

[Die augenscheinlich für den Druck bestimmte Ur-schrift dieses Aufsatzes hat sich unter den Resten des Manuskript-Nachlasses von HEINRICH LÜDERS vor-gefunden. Einiges, was zufolge äußerer Gewalt fehlte, konnte nach den erhaltenen Vorarbeiten ergänzt werden, andere Lücken im Zusammenhang habe ich zu schließen versucht, wovon die Klammern [ ] Rechen-schaft geben.

Sommer 1947.

WALTHER SCHUBRING.]

Das interessanteste unter den Jātakas, die auf die Pāṇḍavasage Bezug nehmen, ist das Vidhurapaṇḍitajātaka (545), das im Jātakakommentar (IV, 14, 24; 182, 19) auch als Puṇṇakajātaka zitiert wird. Es gehört dem Mahānipāta an und ist in verschiedene *khaṇḍas* geteilt.

Die Prosaerzählung des ersten Khaṇḍa, des Catuposathakhaṇḍa, beginnt mit einer kurzen Einführung der Hauptperson des Jātaka, des weisen Vidhura. Er ist der Minister (*amacca*) des Königs Dhanañjaya-Korabba, der im Kurureiche in der Stadt Indapatta herrscht. Er ist ein ausgezeichnete Kenner und Verkünder des Artha und Dharma. Dann wird zunächst die Vorgeschichte des Königs berichtet. Vier Brahmanen in Benares haben sich als Asketen in den Himālaya zurückgezogen. Sie kommen auf einer Wanderung nach der Stadt Kālacampā im Angareiche und werden dort von vier Haushaltern freundlich aufgenommen. Eines Tages machen die vier, jeder für sich allein, einen Ausflug. Der erste geht in die Tāvatiṃsawelt, der zweite in die Nāgawelt, der dritte in die Supaṇṇawelt, der vierte in den Migācira-Park des Koravyakönigs. Zurückgekehrt erzählen sie ihren Gastfreunden von den Herrlichkeiten, die sie geschaut haben, worauf diese sich bemühen, sich durch gute Werke die Wiedergeburt an jenen Stätten zu erwerben. Sie werden denn auch nach dem Tode der Reihe nach als Sakka, als König der Supaṇṇas, als Varuṇa, der König der Nāgas, und als Sohn der ersten Gemahlin des Königs Dhanañjaya wiedergeboren, während die vier Asketen nach ihrem Tode in die Brahmanwelt eingehen. Der Koravya-prinz gelangt nach dem Tode seines Vaters auf den Thron. Er ist ein gerechter König, aber ein Freund des Würfelspiels.

Eines Tages begibt sich der König in den Park, um dort in der Ein-samkeit unter Fasten den *samaṇa-dhamma* zu betätigen. Der gleiche Wunsch führt Sakka, Varuṇa und den Supaṇṇakönig dorthin. Am Abend

treffen die vier an einem Teiche zusammen. Sie kommen ins Gespräch, und Sakka wirft die Frage auf, wessen Tugend die größte, wer der wahre *samaṇa* sei. Jeder preist die Tugend, die er selbst betätigt, als die höchste, Varuṇa die Freiheit von Zorn, die ihn abhält, seinem Feinde, dem Supaṇṇakönig, zu zürnen, der Supaṇṇa die Mäßigung im Speisegenuß, die er dadurch beweist, daß er den Nāgakönig nicht tötet, Sakka die Enthaltensamkeit von sinnlicher Liebe, die er durch das Verlassen der Götterwelt zeigt, und König Dhanañjaya die Gleichgültigkeit gegen Besitz, von der seine Flucht in die Einsamkeit zeugt. Auf Vorschlag Dhanañjayas begeben sich alle vier in die *dharmasabhā* und legen dem weisen Vidhura die Streitfrage vor. Er entscheidet, daß derjenige ein wahrer *samaṇa* sei, der die vier genannten Eigenschaften in sich vereinige. Die vier Könige loben ihn wegen seiner Weisheit und beschenken ihn, Sakka mit einem himmlischen Gewande, der Garuḷa mit einem goldenen Kranze, Varuṇa mit einem um den Hals zu tragenden Juwel und König Dhanañjaya mit tausend Kühen samt einem Stier, zehn mit edlen Rossen bespannten Wagen und sechzehn Dörfern.

Dieser ganze Abschnitt bildete zur Zeit, als das Jātakabuch zusammengestellt wurde, noch keinen Bestandteil des Vidhurapaṇḍitajātaka. Das geht deutlich daraus hervor, daß die als Titel dienende Überschrift *paṇḍū kisiyāsi dubbalā* der erste Pāda der ersten Gāthā des zweiten Abschnitts ist und daß das Catuposathakhaṇḍa als Catuposathajātaka im Dasanipāta (441) erscheint. Hier wird allerdings in unserer Jātakasammlung der Text garnicht gegeben, sondern auf das „Pupṇakajātaka“ verwiesen. Das Catuposathajātaka war aber offenbar ursprünglich ein selbständiges Jātaka, das erst von dem Kommentator an die Spitze des Vidhurapaṇḍitajātaka gestellt wurde. Er hat sich dann bemüht, auch eine Verbindung des Catuposathajātaka mit dem Folgenden herzustellen, indem er den Varuṇa dem Vidhura seinen Halsschmuck schenken läßt, was, wie wir sehen werden, den Ausgangspunkt der Handlung des Jātaka bildet. In den Gāthās wird nur die Belohnung Vidhuras durch Dhanañjaya erwähnt<sup>1)</sup>. In der ursprünglichen Erzählung war das Verlangen der Nāgakönigin wahrscheinlich ganz allgemein damit begründet, daß sie von dem Weisen, dessen Ruhm die Welt erfüllte, Kunde erhalten hatte.

Als selbständiges Stück ist das Catuposathajātaka nichts weiter als eine Verherrlichung des *samaṇa*, die in der Weise so vieler epischer Itihāsas und Saṃvādas vier Königen aus der Welt der Götter und Menschen in den Mund gelegt ist und schließlich in der dem Vidhura zugewiesenen Strophe ihren Gipfelpunkt findet. Irgend etwas speziell Buddhistisches enthalten die Gāthās nicht. Sie lauten der Reihe nach:

1. Wer keinen Zorn hegt gegen den, der Zorn verdient, der gute Mann, der niemals ergrimmt, der, auch wenn er erzürnt ist, den Zorn nicht offen zeigt, den Mann fürwahr nennt man in der Welt einen *samaṇa*.

1) G. 11, Die Gāthā kehrt J. 546, 40 wieder.

2. Wer mit leerem Bauch den Hunger erträgt, beherrscht, asketisch, mäßig in Speise und Trank ist, um der Nahrung willen nichts Böses begeht, den Mann fürwahr nennt man in der Welt einen *samaṇa*.

3. Wer Spiel und Liebesgenuß gänzlich aufgibt, keine Unwahrheit in der Welt redet, sich des Schmuckes<sup>1)</sup> und des Geschlechtsverkehrs enthält, den Mann fürwahr nennt man in der Welt einen *samaṇa*.

4. Die Besitz und alles, was der Gier entspringt, in richtiger Erkenntnis aufgeben — den beherrschten, festen, selbstlosen, wunschlosen, den Mann fürwahr nennt man in der Welt einen *samaṇa*.

5. Das alles sind richtige Aussprüche — hier ist kein falscher Ausspruch; den aber, für den diese zutreffen wie Speichen in der Nabe wohl vereinigt, den mit den vier Eigenschaften versehenen, den Mann fürwahr nennt man in der Welt einen *samaṇa*.

Ob die Vorgeschichte der vier Könige alt oder eine Erfindung des Prosaerfassers ist, mag dahingestellt sein; in einem anderen Punkte ist die Prosaerzählung sicherlich unursprünglich. Nach G. 7 und 8 sind die vier Könige der Nāgakönig, Garuḷa, der Sproß der Vinatā (*Venatēyya*), der Gandhabbakönig und der beste König der Kurus. In der Prosa erscheint anstatt des Gandhabbakönigs Sakka, der sonst nirgends als Herrscher der Gandharvas auftritt. Jeder der vier tugendhaften Könige preist, wie oben bemerkt, gerade die Eigenschaft des *samaṇa*, die ihm selbst eigentlich am fernsten liegt. Dabei hat aber der Dichter der Gāthās sicherlich garnicht an die durch die Geschichte gegebenen Verhältnisse gedacht, wie der Prosaerzähler angibt, sondern an die allgemeinen charakteristischen Eigenschaften der Gattung, der die vier Sprecher angehören. Daß für den irdischen König das Hängen am Besitz charakteristisch ist, ist ohne weiteres verständlich. Die Haupteigenschaft der Schlangen ist der Zorn, der Garuḍas der Hunger, der Gandharvas die Liebe, wie Rām. 4, 59, 9 der Geier Sampāti sagt:

*tikṣṇakāmās tu gandharvās tikṣṇakopā bhrujaṅgamāḥ |*  
*mrgāṇām tu bhayaṃ tikṣṇaṃ tatas tikṣṇakṣudhā vāyam ||*

Darum also hebt der Nāgakönig die Freiheit von Zorn hervor, der Garuḷa die Bezaͤhmung der EBlust, und wenn der Sprecher der dritten Gāthā die Keuschheit preist, so kann er nur der König der Gandharvas sein, für die die sinnliche Liebe typisch ist. Der Name des Gandharvakönigs ist in der Gāthā nicht genannt, und da die verschiedensten Namen für die Herrscher dieser Götterklasse auftreten<sup>2)</sup>, ist es müßig, darüber Vermutungen anzustellen. Auch der Name des Nāgakönigs wird in den Gāthās nicht erwähnt, doch hat der Prosaerzähler sicherlich recht, wenn er ihn Varuṇa nennt, da in der folgenden Geschichte von Vidhura und Puṇṇaka der Nāgakönig diesen Namen führt. Der alte vedische Gott war schon in der Zeit der Entstehung der Gāthās zu einem Nāga herab-

1) *vibhūsanatthānā* scheint nach Ausweis des Metrums, wie schon FAUSBØLL bemerkt hat, für ursprüngliches *vibhūsanā* eingesetzt zu sein.

2) HOPKINS, *Epic Mythology*, S. 152ff.

gesunken, wenn er auch gelegentlich noch im Kreise der großen Götter erscheint<sup>1)</sup>). Ebenso ist der Prosaerzähler im Recht, wenn er den Kurukönig Dhanañjaya und den Weisen, der in der Gāthā 5 nur als *kattar*, also nicht mit Namen bezeichnet wird, Vidhura nennt, da, wie wir sehen werden, die beiden auch in der folgenden Geschichte durch die Gāthās bezeugt sind. Dagegen beruht es nicht auf alter Überlieferung, wenn der Prosaerzähler dem Vater des Dhanañjaya denselben Namen gibt wie dem Sohne (V, 256, 25); wir werden der falschen Auffassung von Dhanañjaya als einer Art Familiennamen noch wieder begegnen.

Mit dem folgenden Abschnitt, dem *Dohaḷakhaṇḍa*, beginnt die eigentliche Geschichte des Vidhura. Ich gebe den Inhalt im Anschluß an die Prosaerzählung, indem ich zugleich auf Punkte nebensächlicher Art, in denen sie mit den Gāthās nicht übereinstimmt, hinweise.

Vimalā, die Gattin des Nāgakönigs, bemerkt, daß das Juwel am Halse ihres Gatten fehlt. Der Nāga gesteht ihr, daß er es dem weisen Vidhura, dem Sohn des Brahmanen Candra<sup>2)</sup>, geschenkt habe. Er rühmt ihn als einen hervorragenden Prediger (*dhammakathika*), der durch seine Lehrvorträge die Könige von ganz Indien am Hofe des Dhanañjaya zu fesseln wisse. In Vimalā erwacht die Lust, den Vidhura zu hören, da sie aber weiß, daß ihr Gemahl ihn schwerlich deswegen herbeiholen werde, gibt sie vor, ein Schwangerschaftsgelüste nach dem Herzen des Weisen zu empfinden; sie werde sterben, wenn sie es nicht erhalten würde, doch müsse es in rechtmäßiger Weise hergebracht werden. Der Nāgakönig weiß nicht, wie er ihren Wunsch erfüllen soll, und ist tief bekümmert. Seine schöne Tochter Irandatī fragt ihn nach der Ursache seiner Betrübnis. Er teilt ihr den Grund mit und fordert sie auf, sich einen Gatten zu suchen, der imstande sei, den Vidhura herzuschaffen. Sie begibt sich in der Nacht auf einen Berg im Himālaya, bestreut dort den Boden mit Blumen, tanzt und singt dazu das Lied (G. 7):

„Welcher Gandhabba oder Rakkhasa, welcher Nāga, Kimpurisa oder Mensch, wer ist so klug, um alle meine Wünsche zu erfüllen? Er wird lebenslänglich (*dīgharattam*) mein Gatte werden.“

In diesem Augenblick reitet der Neffe des Vessavaṇa, Puṇṇaka, der Heerführer der Yakkhas, auf seinem Zauberroß über den Gipfel des Kāḷaberges zu einer Versammlung der Yakkhas auf der Manosilā-Ebene. Er hört das Lied, verliebt sich in das Mädchen, das in einer früheren Geburt seine Frau gewesen ist, und ruft ihr zu: „Sei guten Mutes, ich werde dein Gatte sein, dein Gemahl, du mit den tadellosen Augen. Denn meine Klugheit ist derart. Sei guten Mutes, du wirst meine Gattin sein.“ Der Kommentar erklärt *tathāvidhā*: *Vidhurassa hadayamaṃsam āharanasamatthā* und gibt dementsprechend in der Prosa als den Inhalt der Gāthā an: Meine Liebe, ich bin durch meine Klugheit imstande,

1) J. 543, 125 *Dhātā Vidhātā Varuṇo Kuvero Somo Yamo Candimā yāpi Suriyo*; J. 513, 16 *Somo ca rājā Varuṇo ca rājā Pajāpatī Candimā Suriyo ca*.

2) So lesen die singhalesischen Handschriften anstatt des in den Text aufgenommenen *Canda*.

das Herz des Vidhura auf gesetzmäßige, rechtliche Weise herbeizuschaffen; sei unbesorgt. Aber wie aus dem Folgenden mit aller Deutlichkeit hervorgeht, weiß Puṇṇaka noch gar nichts von der Herbeischaffung des Vidhura. Die Worte *paññā hi mama(m) tathāvidhā* können sich nur im allgemeinen darauf beziehen, daß Iradati in ihrem Liede behauptete, daß es ein kluger Mann sein müsse, den sie zum Gatten begehrt. Sie ergreift ihn bei der Hand und führt ihn zu ihrem Vater, der ihm die Sache erklären werde. Puṇṇaka freit um sie, indem er 100 Elefanten, 100 Pferde, 100 mit Maultieren bespannte Wagen und 100 Lastwagen voll Edelsteinen bietet. Varuṇa berät den Antrag mit seiner Frau, die darauf besteht, dem Freier die Tochter nur um das in rechtmäßiger Weise herbeigeschaffte Herz des Weisen zu geben. Varuṇa teilt dem Puṇṇaka diese Forderung mit. Puṇṇaka erkundigt sich, welcher Weise gemeint sei, und erfährt, daß es Vidhura, der *kattar* des *Koravyarāja* Dhanañjaya sei. Er ist bereit, die Bedingung zu erfüllen, läßt sich ein Zauberroß kommen und reitet durch die Luft zu seinem Oheim Vessavaṇa Kuvera, dem er von seiner Werbung Mitteilung macht. Dabei gibt er eine ziemlich ausführliche Schilderung von Bhogāvati<sup>1)</sup>, der Stadt des Varuṇa. Nachdem er sich von Vessavaṇa Kuvera verabschiedet hat<sup>2)</sup>, reitet er wieder durch die Luft davon.

Unterwegs kommt Puṇṇaka auf den Gedanken, dem Dhanañjaya den Vidhura im Würfelspiel abzugewinnen. Um einen verlockenden Einsatz zu haben, begibt er sich zunächst nach Rājagaha, der Stadt des Aṅgākönigs. Dort, auf dem Gipfel des Vepullaberges, liegt das wunderbare Juwel Manohara<sup>3)</sup>. Er nimmt es an sich und setzt den Luftritt bis Indapatta fort. In der *sabhā* der Kurus angelangt, fordert er die dort versammelten Fürsten zum Würfelspiel heraus. Auf die Frage des Königs nach Name und Geschlecht gibt er an, ein junger Brahmane aus dem Kaccāyanageschlecht namens Anūnanāma zu sein und aus dem Lande der Aṅgas zu stammen. Als Einsatz bietet er das Juwel und sein Zauberroß an, und als der König den Wert des Einsatzes bezweifelt, schildert Puṇṇaka ausführlich das Juwel, auf dem die ganze Götter- und Menschen-

1) So ist wohl in G. 25, die verderbt ist, zu lesen.

2) In der Prosa ist die Erzählung von dem Besuche der Vessavaṇa durch einen ziemlich törichten Zug erweitert. Vessavaṇa gibt auf die Rede des Puṇṇaka nicht acht, weil er gerade einen Streit zwischen zwei Göttern wegen eines Vimāna zu entscheiden hat. Puṇṇaka stellt sich in die Nähe des Gottes, zu dessen Gunsten Vessavaṇa die Sache entscheidet, und als er diesen mit den Worten entläßt: „Geh du! wohne in deinem Vimāna!“, da nimmt Puṇṇaka die Worte für sich in Anspruch, ruft einige Götter als Zeugen dafür an, daß der Oheim ihn fortgeschickt habe, und reitet fort. Von alledem steht in der Gāthā 33 nichts. Hier heißt es im Gegenteil, daß Puṇṇaka sich von Vessavaṇa Kuvera verabschiedete:

*sa Puṇṇako bhūtapatiṃ yasassiṃ  
āmantayī Vessavaṇaṃ Kuveraṃ.*

Den Besuch bei Vessavaṇa macht Puṇṇaka offenbar, um, wie es sich gehört, die Einwilligung des Familienoberhauptes zu der Heirat mit der Nagatochter einzuholen, wenn das auch in den Gāthas nicht ausdrücklich gesagt ist.

3) G.40: *Manoharaṃ nāma mahārubhavaṃ*; G.46: *Manohara nāma maṇī mamāyaṃ.*

welt dargestellt ist. Die Schilderung des Juwels fällt nicht weniger als 41 Gāthās und ist als Maṇikhaṇḍa bezeichnet.

Es folgt das Akkhakhaṇḍa. König Dhanañjaya ist zum Spiel bereit und setzt seinerseits alles, was sein ist, außer seiner Person und seinem weißen Schirm ein. Der Spielplatz wird hergerichtet. Puṇṇaka ruft die versammelten Fürsten, den Pañcāla, den Sūrasena, die Macchas, Maddas und Kekakas zu Zeugen dafür an, daß das Spiel ohne Betrug und Gewalttat vor sich gehe. Das Spiel beginnt. Der König verliert; Puṇṇaka gewinnt<sup>1)</sup>. Er fordert den König auf, ihm das Beste, was er besitzt, zu zahlen. Der König bietet ihm Elefanten, Rinder und Rosse, seinen Schmuck und seinen ganzen Schatz an Juwelen an, aber Puṇṇaka verlangt den *kattar* Vidhura. Als der König Einwendungen macht, schlägt Puṇṇaka vor, dem Vidhura selbst die Entscheidung zu überlassen. Alle Fürsten begeben sich in die Dhammasabhā, und hier richtet Puṇṇaka an Vidhura die Frage (G. 99):

„Haben die Götter den Kurus wirklich einen Berater namens Vidhura zugewiesen, der am Rechte festhält? Bist du der Sklave des Königs oder bist du ein Verwandter? Welches ist deine Bezeichnung in der Welt<sup>2)</sup>?“

Vidhura setzt ihm auseinander, daß es vier Arten von Sklaven gebe: die im Hause geborenen, die um Geld gekauften, solche, die es freiwillig geworden, und solche, die durch Furcht in die Sklaverei getrieben sind. Er selbst sei vom Mutterleibe her ein geborener Sklave<sup>3)</sup>. Er bleibe des Königs Sklave, auch wenn er zu einem andern gehe; der König könne ihn daher nach dem Recht ihm übergeben. Puṇṇaka triumphiert: jetzt habe er zum zweiten Male gesiegt, da der *kattar* selbst die Frage so entschieden habe. Auch der König stimmt zu: da Vidhura selbst erklärt habe, daß er sein Sklave, nicht sein Verwandter sei<sup>4)</sup>, so solle Puṇṇaka mit ihm fortziehen, wohin er wolle.

Auf die Bitte des Königs hält Vidhura dann noch einen kurzen Vortrag (G. 107—112) über das rechte Verhalten des im Hause lebenden Mannes, eine Episode, die als Gharāvāsapañha bezeichnet ist. Darauf geht der König nach Hause.

1) Die von dem Spiel handelnde Stelle habe ich ausführlich in meiner Abhandlung über das Würfelspiel im alten Indien, S. 4ff. behandelt. Ich bemerke hier nur, daß das Spiel, das der Gāthādichter im Auge hatte, wie überall in den Gāthās der Jātaka, das alte Spiel mit Vibhītakanüssen ist. Der Prosaerzähler denkt aber an das spätere Spiel mit Langwürfeln, und auf dieses bezieht sich auch das in einer birmanischen Handschrift eingeschobene Spiellied des Königs. Auch die Erzählung von der Hilfe, die dem König von seiner Schutzgöttin gewährt wird, ist eine Erfindung des Prosaerzählers, da eine solche Hilfe nur bei dem Spiel mit den Langwürfeln möglich ist.

2) *Vidhuro ti samkhā katamāsi loke*. Der Pāda ist offenbar verderbt, und die Übersetzung gibt nur im allgemeinen den Sinn wieder.

3) G. 101: *addhā hi yonito aham pi jāto bhavo ca rañño abhavo ca rañño*. Der dritte Pāda scheint zu bedeuten: „Meine Existenz gehört dem König und meine Nichtexistenz gehört dem König“.

4) G. 103: *evaṃ ce no so vivar' etha pañham dāso 'ham asmi na ca kho 'smi nāti*.

Es folgt das Lakkhakaṇḍa. Vidhura bittet den Puṇṇaka, ihm drei Tage Frist zu gewähren, um seiner Familie Anweisungen zu geben. Puṇṇaka ist damit einverstanden und bezieht einen der drei, Koṇca, Mayūra und Piya-keta genannten Paläste des Vidhura, wo er aufs beste verpflegt wird<sup>1)</sup>. Vidhura beauftragt seine Gattin Anujjā und diese wiederum ihre Schwieger-tochter Cetā<sup>2)</sup>, seine Söhne zusammenzurufen. Als sie versammelt sind, teilt Vidhura ihnen mit, was geschehen ist, und ermahnt sie, sich dem König gegenüber stets mit ihrer untergeordneten Stellung zu begnügen<sup>3)</sup>.

1) In G. 119 und ebenso in G. 122; 141 wird Vidhura *dhammapāla* genannt, das FAUSBÖLL als Eigennamen faßt. Allein der Kommentator hat sicherlich recht, wenn er das Wort als Appellativum, „Hüter des Rechts“, erklärt: *dhammapālo ti dhammassa pālako gopāyiko*. J. 527, 43 wird auch ein König *dhammapāla* genannt: *dhammañ ca me desaya dhammapāla*. In den Gāthās desselben Jātaka finden sich als Beiwörter des Königs *kāmapāla* (41), *ratthapāla* (55), *bhūmipāla* (3; 26; 29; 33). Vielleicht hat das *dhammapāla* der Gāthās den Prosaerzähler auf den Gedanken gebracht, den ältesten Sohn des Vidhura Dhammapālakumāra zu nennen (VI, 290, 25). In den Gāthās kommt der Name des Sohnes nicht vor.

2) G. 121: *āmantaya vammadharāni Cete puttāni indivarapupphasāme*. COWELL übersetzt: „O Cetā, who wearest they bracelets as an armour“. DUROI: „Cetā, die du dichten Brustschmuck trägst“. Selbstverständlich ist *vammadharāni* Akk. Plur. und mit *puttāni* zu verbinden. P. *vammadhara* entspricht Sk. *varmahara* oder *karacahara* „Panzer tragend“, das, wie Pān. 3, 2, 10 (*vayasi*) gelehrt wird, den ins Jünglingsalter getretenen Knaben bezeichnet. Genau in diesem Sinne findet sich das Wort nach dem PW. Raghuv. 8, 93; Kathās. 39, 122.

3) G. 122—125. Die beiden letzten Gāthās bieten einige Schwierigkeiten. FAUSBÖLL nimmt *janasandho* als Eigennamen. In der Tat findet sich Janasandha als Name eines Königs in den Gāthās 257, 2 und 468, 1, nach der Prosaerzählung ist aber Janasandha in 257, 2 ein König von Benares, in 468, 1 ein König von Benares und Kosala. Hier müßte es Name des Kurukönigs sein, für den aber durch G. 20 der Name Dhanañjaya gesichert ist. *janasandha* wird hier also Appellativum sein, wie auch der Kommentator anzunehmen scheint, der es durch *mittaganthanena mittajanassa samdhānakaro* (so ist mit B<sup>d</sup> anstatt *samthānakaro* zu lesen) erklärt. Das Beiwort „ein freundschaftliches Verhältnis zwischen den Leuten herstellend“ würde vortrefflich in den Zusammenhang passen. *Pahūtakāma* wird G. 116 auch Puṇṇaka genannt. Der Kommentator erklärt es offenbar richtig durch *mahābhoga* „große Genüsse gewährend“, während COWELL es hier durch „very earnestly“, DUROI durch „der Lustergebene“ wiedergeben. Besonders schwierig sind die Worte *samāsanā hotha mayā va sabbe ko n'ida rañño abbatiko manusso*. COWELL wollte *ko na idha rañño abbadhiko* lesen und übersetzte: „Ye are all of an equal position; which of you is not more than a king“. DUROI schließt sich ihm zum Teil an: „In gleicher Lage seid ihr alle wie ich, denn welcher Mensch ist hier des Königs Diener“. Beide Übersetzungen sind unmöglich richtig. Im TPD. wird *abhatika* in *abhi + \*ati-ka* zerlegt und als Bedeutung „superior, of higher rank, more appreciated (by, gen.)“ gegeben. Aber auch diese Erklärung befriedigt nicht. Sollte nicht *abhatiko* mit metrischer Verkürzung für *abhatiko* stehen und *bhāti* hier im Sinne von „Vetter“ gebraucht sein? Die beiden Strophen wären dann etwa zu übersetzen: „Wenn der im Kurulande wohnende König, leutselig und große Genüsse gewährend, euch fragen sollte: ‚Gedenket ihr des alten Verhältnisses, wie es früher war? Hat euer Vater es euch vormals mitgeteilt? Setzt euch alle mit mir zusammen. Welcher Mensch ist hier (unter euch), der nicht (mein) Vetter wäre?‘“, dann sollt ihr mit gefalteten Händen so sprechen: „Nicht doch, Majestät; denn das ist nicht das Recht. Wie könnte, Majestät, ein Mann von anderer Kaste mit dem tigergleichen König zusammensitzen?“ Die Auseinandersetzung nimmt Bezug auf das Doppelverhältnis des Vidhura und seiner Söhne zu dem König, auf das wir noch genauer eingehen werden.

Im Anschluß daran hält er den Verwandten und Freunden<sup>1)</sup> einen langen Vortrag über das Leben des Fürstendienerers (G. 126—171), der das Rājavasatikhaṇḍa füllt. Ich komme am Schluß auf ihn zurück.

Der folgende Abschnitt ist Anantarapeyyāla betitelt. Vidhura geht am dritten Tage, von seinen Verwandten begleitet, zu dem König, um sich zu verabschieden. Er empfiehlt die Verwandten der Fürsorge des Königs. Der König, dem es schwer fällt, sich von dem Weisen zu trennen, macht den Vorschlag, den Puṇṇaka zu töten. Vidhura weist das aber als gegen das Recht verstoßend zurück. Er begibt sich in sein Haus, wo die sämtlichen Bewohner in Klagen ausbrechen. Er ordnet an, was zu tun ist, gibt an, wo das Geld aufbewahrt ist, welche Schulden zu bezahlen sind, und erklärt dann dem Puṇṇaka, er sei bereit, die Fahrt anzutreten. Puṇṇaka befiehlt ihm, sich an dem Schwanz des Pferdes festzuhalten<sup>2)</sup>. Das Pferd steigt in die Lüfte auf und gelangt nach dem Kālāgiri. Alle Bewohner des Reiches klagen und drohen, sich ins Feuer zu stürzen, wenn Vidhura nicht in sieben Tagen zurückkehren sollte. Der König tröstet sie, der Weise werde sich schon zu retten wissen.

Der folgende Abschnitt ist nach dem Schauplatz der Handlung Kālāgirikhaṇḍa genannt. Auf dem Kālāgiri beschließt Puṇṇaka den Vidhura zu töten und ihm das Herz zu entreißen. Er versucht ihn durch allerlei furchtbare Gestalten, die er annimmt, zu Tode zu erschrecken. Diese Versuche scheitern natürlich an der Unerschrockenheit des Weisen. Die Gāthās wissen nichts davon; es handelt sich hier offenbar um eine Erweiterung des Prosaerzählers. Nach G. 208f. packt Puṇṇaka den Vidhura und läßt ihn mit dem Kopf nach unten in der Luft über einem Abgrund schweben. Vidhura erkennt, daß sein Entführer kein junger Brahmane, sondern ein dämonisches Wesen ist. Auf sein Befragen erzählt ihm dann Puṇṇaka ausführlich, wer er ist und warum er sein Herz begehrt. Vidhura fordert ihn auf, ihn schleunigst wieder heraufzuziehen; er wolle ihn über die Eigenschaften des guten Mannes belehren. Puṇṇaka geht darauf ein und setzt Vidhura auf den Gipfel des Berges. In der Prosaerzählung wird umständlich berichtet, wie er dem Weisen Wasser zum Baden, himmlische Gewänder, Wohlgerüche und Kränze bringt, ihn mit himmlischen Speisen erquickt und seinen Sitz ausschmückt. Dann trägt Vidhura ihm ein Lehrgedicht über das genannte Thema vor (G. 225—229), durch das er zu der Erkenntnis kommt, daß er im Begriffe steht, um eines Weibes willen an dem Manne, der ihn drei Tage lang beherbergt hat, zum Verräter zu werden. Er erklärt sich bereit, Irandatī aufzugeben und Vidhura freizulassen. Allein dieser besteht darauf, zu dem Nāgakönig gebracht zu werden. Puṇṇaka heißt

1) G. 126 werden neben den Freunden auch die Feinde genannt: *so ca mitte amitte ca nātayo suhadajjane ... Vidhuro etad abravi, amitte* ist aber offenbar aus *amacce* verderbt; vgl. G. 19 *anusāsivā sakaṃ janaṃ mittāmacce ca suhajje puttadāre ca bandhave*.

2) In G. 193 ist anstatt *hand'esa hīdāni taramānarūpo* vielmehr *hand' ehi dāni taramānarūpo* zu lesen; vgl. G. 113 *ehi dāni gamissāmi*.

ihn, sich hinter ihm aufs Pferd zu setzen, und reitet zu dem Palast des Varuṇa. Dort angelangt, begibt sich Puṇṇaka mit Vidhura, der hinter ihm hergeht, zu dem Nāgakönig und meldet ihm, daß er den Weisen auf rechtliche Weise hergebracht habe.

Für den letzten Abschnitt fehlt ein Titel. Varuṇa wundert sich, daß Vidhura ihn nicht begrüßt, worauf dieser ihm antwortet, daß man mit dem Manne, von dem einem der Tod drohe, keinen Gruß tausche, er wünsche aber zu wissen, wie der Nāgakönig zu seiner Macht und zu seinem wunderbaren Palaste gekommen sei. Varuṇa antwortet ihm, daß er sie seinen guten Werken in seiner früheren menschlichen Existenz verdanke, worauf Vidhura ihn ermahnt, auch fernerhin gerecht zu herrschen, um einst in die Götterwelt aufzusteigen. Varuṇa ist erfreut über die Rede des Weisen, und nachdem er sich von ihm selbst hat bestätigen lassen, daß er auf rechtliche Weise hergebracht sei, führt er ihn zu seiner Gattin Vimalā. Zwischen ihr und Vidhura entwickelt sich ein Gespräch, das nahezu wörtlich mit dem vorher zwischen dem Nāgakönig und Vidhura geführten übereinstimmt. Zum Schluß bietet Vidhura nochmals furchtlos sein Herz an, aber Varuṇa erklärt sich befriedigt, die Weisheit, von der er Probe abgelegt, sei das Herz der Weisen, Puṇṇaka solle die Iradatī erhalten und Vidhura nach Indapatta zurückführen. Puṇṇaka schenkt dem Vidhura das kostbare Juwel, setzt ihn, diesmal vor sich, auf das Zauberpferd und bringt ihn in die Dhammasabhā der Kurus. Der Kurukönig empfängt ihn hochbeglückt; Vidhura berichtet ihm seine Erlebnisse und überreicht ihm das Juwel. Der König preist den Weisen unter dem Bilde des Baumes<sup>1)</sup> und ordnet ein Freudenfest an. Das Volk ehrt den Weisen durch Geschenke und schwenkt die Gewänder.

Das Vidhurapaṇḍitajātaka ist ein Märchen, allerdings wie fast alle Märchen, die in die Jātakasammlung aufgenommen sind, mit stark lehrhafter Tendenz. Speziell buddhistische Anschauungen treten in den

1) G. 303. Die beiden ersten Gāthas lauten: „Ein Baum ist vor meinen Toren gewachsen. Weisheit ist sein Stamm; aus Tugenden bestehen seine Zweige. In Attha und Dhamma steht sein Reifen. Kühe sind seine Früchte; mit Elefanten, Kühen und Rossen ist er bedeckt. Von Tanz, Gesang, Musik ist er umtönt (lies *sonana-* und mit C<sup>ks</sup> *-nādīto*). Den riß ein Mann aus und trug ihn fort. Der ist jetzt in sein Haus (lies *san nīketam*) zurückgekehrt. Bezeugt diesem Baum eure Ehrfurcht.“ Nach der Prosaerzählung beziehen sich diese Strophen auf einen Traum, den der König gehabt und aus dem er die glückliche Wiederkehr Vidhuras erschlossen hat. Allein von einem Traum steht nichts in den Gāthas, und es dürfte selbst im Traum schwer sein, einen Baum zu sehen, dessen Stamm die Weisheit, dessen Zweige und Äste die Tugenden, dessen Früchte die fünf Produkte der Kuh sind (*paññakkhandho silasākhappasākho pañcagorasaphalo* VI, 324, 12f.). Wir haben hier vielmehr eine der ältesten, vielleicht die älteste Schilderung eines Mannes unter dem Bilde eines Baumes vor uns, wie sie noch in der klassischen Dichtung beliebt ist; vgl. die Kāvyaḍarśa 2, 209ff. für die *samāsokti* angeführten Beispiele:

*rūḍhamūlaḥ phalabharaiḥ puṣṇann amiśam arthinaḥ |*  
*sāndracchāyo mahāvṛkṣaḥ so 'yam āsādīto mayā ||*  
*analpavitaḥ pābhogaḥ phalapuṣpasamṛddhimān |*  
*succhāyaḥ sthairyavān daivād eṣa labdho mayā drumāḥ ||*

Gāthās nirgends hervor. Selbst in der Prosa verrät sich der Erzähler nur selten durch eine Wendung als Buddhist; so in bezug auf Vidhura: *Buddhalīhāya mahājanassa dhammaṃ desento* 256, 2f.; *Buddhalīhāya sādhanaradhammaṃ desento* 309, 29; *Buddhakiccaṃ sādheṇto viya mahājanassa dhammaṃ desento* 329, 8f. *Jambudīpatale Buddhuppādo viya vattati* 262, 9f. Vielleicht ist auch in einem Punkte die ursprüngliche Erziehung abgeändert worden, weil die darin zutage tretende Roheit buddhistischem Empfinden widersprach. Nach der Prosa bekommt Vimalā, als sie von dem hervorragenden Lehrtalent Vidhuras erfährt, das Verlangen, den Weisen zu hören. Sie überlegt: „Wenn ich sagen werde: ‚Majestät, ich habe Verlangen, seine Predigt zu hören; bring ihn hierher, so wird er ihn mir nicht herbringen. Wie wäre es, wenn ich behauptete, es wäre mir ein Schwangerschaftsgelüste nach seinem Herzen entstanden, und mich deshalb krank stellte<sup>1)</sup>?“ (262, 14ff.), und demgemäß handelt sie. Man wird mir zugeben, daß diese Begründung sehr schwach ist; in den Gāthās ist sie mit keiner Silbe angedeutet. Sollte nicht in der ursprünglichen Erzählung Vimalā wirklich ein Gelüste nach dem Herzen des Vidhura empfunden haben? Nach indischem Glauben gehen nicht nur die körperlichen, sondern auch die geistigen Eigenschaften des Geschöpfes, nach dessen Fleisch die Schwangere gelüftet, auf das Kind über. *Sūtrata*, *Sār.* 3, 15 führt das breit aus: Beim Essen von Godhāfleisch gebiert sie einen Sohn, der viel schläft und gut laufen kann, beim Essen von Kuhfleisch einen starken, der alle Beschwerden erträgt; infolge des Gelüstes nach Büffelfleisch einen heldenhaften, rotäugigen, haarigen; infolge von Eberfleisch gebiert sie einen schläfrigen, heldenhaften, infolge von Antilopenfleisch einen tapferen (?), schnelfüßigen Sohn, der sich immer im Walde umhertreibt, infolge von *Smarafleisch* einen scheuen, einen immer furchtsamen infolge von Rebhuhnfleisch.“ Wenn also Vimalā das Herz des Vidhura zu essen begehrt, so wird der Grund ursprünglich gewesen sein, daß sie einen weisen Sohn zu gebären wünscht; denn „Weisheit ist das Herz des Weisen“ (G. 290).

Das Märchen von Vidhura und Puṇṇaka war ursprünglich in der Sprache des östlichen Indien abgefaßt. In den Gāthās sind bei der Übersetzung ins Pali noch manche Eigentümlichkeiten der östlichen Sprache stehengeblieben oder nach Ausweis der Metrum wiederherzustellen<sup>2)</sup>. In G. 2 und 5<sup>3)</sup> und in dem Liedchen der Irandatī (G. 7) sind sogar die Nominative Sing. auf -e bewahrt<sup>4)</sup>.

1) 262, 16f. *yan nūnāhaṃ tassa me hadaye dohaḍo uppanno ti gilānālayaṃ karēyyan ti*. FAUSBÖLL hat, wie seine Interpunktion zeigt, den Satz ebenso wenig verstanden wie COWELL und DUTOIT.

2) Näheres darüber an anderem Orte.

3) *dullabhe hi Vidhurassa dassane ko Vidhūraṃ idhaṃ ānāyissati*. Der Kommentator erklärt den ersten Satz richtig als *asamadhurassa Vidhurassa dassanam eva dullabham*, und in der birmanischen Handschrift ist *dullabham* und *dassanam* geradezu in den Text gesetzt. Der Übersetzer ließ die Formen auf -e in diesem Fall wohl stehen, weil er sie als Lokative auffaßte.

4) G. 7 *ke gandhabbe ca rakkhase nāge kimpurise ca mānuse*



Daß die Heimat des Gāthādichters im östlichen Indien lag, geht ferner aus seiner Vertrautheit mit den Örtlichkeiten und Lokalsagen des Ostens hervor. Das wunderbare Juwel, das Puṇṇaka als Einsatz bei dem Spiele verwenden will, liegt auf dem Gipfel des Vepulla in der Nähe von Rājagaha (G. 36ff.)<sup>1)</sup>. In der Prosa wird es mit dem Juwel identifiziert, das eines der sieben Kleinodien des Cakravartin ist<sup>2)</sup>. Auch in der Prosa von J. 479 heißt es, daß dem Kalingakönig das Juwelenkleinod vom Vepulla kam<sup>3)</sup>. Das ist jedenfalls nicht die allgemeine Anschauung; nach Mahāvastu II, 158, 15 kommt das Juwel ebenso wie die übrigen sechs Kleinodien des Cakravartin *nabhato*. Die Identifizierung wird daher sekundär sein; der Gāthādichter hat sie offenbar garnicht gekannt, da er dem Vepullajuwel zweimal den Namen Manohara gibt<sup>4)</sup> und es einen Beryll nennt, der Geld herbeizaubern kann<sup>5)</sup>. Auch stimmt der figürliche Schmuck des Juwels, der so ausführlich geschildert wird, nicht zu der Beschreibung des *maṇiratna* des Cakravartin, wie sie in den Pali Suttas<sup>6)</sup> gegeben wird. Das Manoharajuwel auf dem Vepulla-berge gehört also der Lokalsage von Rājagaha an.

In der Gegend von Rājagaha liegt auch der Kālāgiri<sup>7)</sup>, auf dem Puṇṇaka den Vidhura zu töten beabsichtigt (G. 196). Kālāgiri, wofür im Kommentar zum Suttanipāta (201) Kālāpabbata steht, ist sicherlich mit Kālasilā identisch, einem Felsen, der sich nach Digh. N. II, 116 am Isigili, dem Ṛṣigiri der Sanskrittexte, bei Rājagaha erhob.

Auch Puṇṇaka wird durch ein unabhängiges Zeugnis als eine Sagen-gestalt des östlichen Indien erwiesen; in der Mahāmāyūrī wird bemerkt, daß dort vier große Yakṣaheerführer wohnen, die die östliche Himmels-

*ke paṇḍite sabbakāmade  
digharattaṃ bhattā bhavissati.*

Es ist nicht ohne Interesse, daß in G. 43 auf die Verschiedenheit zwischen der westlichen und östlichen Sprache hingewiesen wird. „Deine Sprache ist nicht die eines Kauravya“, sagt der Kurukönig in Indapatta zu dem Yakkha, der vorgibt, aus dem Lande der Aṅga zu stammen.

1) Vepulla wird als einer der fünf Rājagaha umgebenden Berge öfter in der buddhistischen Literatur erwähnt. Er ist offenbar mit dem heutigen Vipulagiri identisch; siehe CUNNINGHAM, ASR. Vol. I, S. 21. Auf den Namen des Berges geht wohl auch das *vipulaḥ* in Mbh. 2, 21, 2f. zurück:

*Vaihāro vipulaḥ śailo Varāho Vṛṣabhas tathā |  
tathā Ṛṣigiris tāta śubhās Caityakapañcamāḥ ||  
ete pañca mahāṣṛṅgāḥ parvatāḥ śitaladrumāḥ |  
raksantīvābhisamhatya samhatāṅgā Girivrajam ||*

2) 271, 23 *Rājagahanagarasāmanta Vepullapabbatabbhantare cakkavattirañño pari-bhogamaṇiratanam atthi mahānubhāvaṃ*; 327, 9 *ayaṃ sabbakāmadado cakkavatti-paribhogamaṇi*.

3) J. IV, 232, 14 *Vepullato maṇiratanam aḡāmi*.

4) G. 40 *Manoharaṃ nāma mahānubhāvaṃ*; G. 46 *Manoharo nāma maṇi mamā-yaṃ*.

5) G. 40 *veḷuriyaṃ*; G. 39; 46 *dhanāharaṃ*.

6) Z. B. Digh. N. II, 175 *Maṇi veḷuriyo subho jātimā atthamso suparikammakato accho vippasanno sabbākārasampanno*. Das ist nichts weiter als die stereotype Beschreibung eines Juwels; vgl. Digh. N. I, 76; Majjh. N. II, 17; III, 121.

7) So ist überall anstatt Kālāgiri zu lesen.

gend beschützen: Dīrgha, Sunetra, Pūrṇaka und Kapila<sup>1</sup>). Wenn der Gāthädichter den Puṇṇaka in G. 44 vorgeben läßt, er sei ein Aṅga, so zeugt auch das wieder von seiner Verbundenheit mit dem Osten.

Auffällig ist aber, daß er in G. 36 Rājagaha, das sonst überall als Hauptstadt von Magadha gilt, die Stadt des Aṅgakönigs nennt: *Rājagahaṃ sarammaṃ Aṅgassa rañño nagaraṃ durāyahaṃ*. Der Kommentator bemerkt, damals habe das Reich von Magadha dem König von Aṅga gehört (*tadā Aṅgarañño va Magadharajjaṃ ahoṣi*). Zur Zeit des Buddha herrschte jedenfalls Seniya Bimbisāra, der König von Magadha, auch in Campā, der Hauptstadt von Aṅga. Nach Mahāv. 5, 1, 1 berief Bimbisāra den Śreṣṭhisohn Soṇa Koḷivisa in Campā zu einer Versammlung der Gemeindevorsteher seines Landes, und nach Dīgh. N. I, 111 wies er dem Brahmanen Soṇadaṇḍa Campā für seine Einkünfte an. Es scheint aber, daß die Einverleibung Aṅgas in Magadha erst durch Bimbisāra erfolgte. Majjh. N. II, 163 wird angegeben, daß der Aṅgakönig dem Brahmanen Ghoṭamukha für seinen täglichen Unterhalt 500 *kahāpaṇas* ausgesetzt hatte und daß Ghoṭamukha nach dem Tode des Buddha eine *upaṭṭhānasālā* in Pāṭaliputta erbaute. Die Sage weiß allerdings auch von einer Zeit, da der Aṅgakönig in Magadha herrschte. Im Campēyyaj. (506) wird erzählt, daß zwischen den beiden, durch den Campāfluß getrennten Reichen beständig Krieg herrschte; bald eroberte der König von Magadha Aṅga, bald der König von Aṅga Magadha<sup>2</sup>). Zur Zeit der Erzählung war der Aṅgakönig siegreich gewesen, aber mit Hilfe des Campeyyaka Nāga nahm der Magadhakönig den Aṅgakönig gefangen, tötete ihn und beherrschte beide Reiche. Viel Gewicht ist indessen auf diese Erzählung nicht zu legen, da sie sich nur in der Prosa findet und die Gāthās in keiner Weise auf sie Bezug nehmen. Daß der Aṅgakönig nach der Zeit des Bimbisāra in Magadha geherrscht haben sollte, ist ganz unwahrscheinlich. Man könnte daher versucht sein, aus der Angabe der Gāthā zu schließen, daß die Dichtung von Vidhura und Puṇṇaka vor der Zeit der Bimbisāra entstanden sei. Allein hier ist doch Vorsicht geboten. Der Gāthädichter könnte auch absichtlich die Erzählung durch jene Angabe in eine ferne Vergangenheit verlegt haben. Vielleicht war er selbst ein Aṅga und machte zu Verherrlichung seines Heimatlandes den Aṅgakönig zum Herrn von Rājagha.

Die Geschichte von Puṇṇaka und Vidhura kennt das Epos nicht; sie hängt nur insofern mit der Pāṇḍavasage zusammen, als zwei Gestalten, die dieser Sage angehören, Vidhura und Dhanañjaya, in sie verflochten sind.

1) S. 235 *pūrvāyāṃ Ānanda diśūyāṃ catvāro mahāyaksasenāpatayaḥ prativasanti ye pūrvāṃ diśaṃ raksanti paripālayanti || tadāyathā Dīrghaḥ Sunetraḥ Pūrṇakaḥ Kapilaś ca*. Auch S. 236 wird Pūrṇaka unter den *dharmabhrātṛ* des *Vaiśravaṇa* genannt: *Vaiśravaṇasya mahārājasya dharmabhrātṛṇāṃ nāmāni: Setāgīrir Haimavataḥ Pūrṇakaḥ Khadīrakovidah*.

2) J. IV, 454, 10 *kadāci Magadharājā Aṅgaratṭhaṃ gaṇhāti kadāci Aṅgarājā Magadharatṭhaṃ*.

Die Gleichheit des Vidhura mit dem Vidura des Epos ist seit langem angenommen, aber niemals, soviel ich weiß, bewiesen worden. Warum der Name *Vidura* hier ebenso wie in anderen Stellen des Jātakabuches zu *Vidhura* umgestaltet ist, ist schwer zu sagen. Vielleicht ist er dem Vidhura angeglichen worden, der im Bunde mit Sañjiva im Pali-Kanon das Paar der Hauptschüler des Arhat Kakusandha bildet<sup>1)</sup>. Die Form *Vidhūra* in G. 3; 5; 6<sup>2)</sup> zeigt offenbar metrische Dehnung. Daß die Schreibung mit *dh* jedenfalls ursprünglich ist, geht aus der Beischrift des Bharhut-Reliefs *Vitura-Punakiya jataka* hervor. Hier ist das *Vidura* der Ostsprache durch *Vitura* ersetzt, weil man das *d* fälschlich als ein aus *t* entstandenes *d* auffaßte, während man in *Punaka*, das natürlich Schreibung für *Punnaka* ist, die Form der Ostsprache, die das linguale *ṇ* nicht kennt, unverändert beibehielt.

Die Identität des Weisen mit dem Vidura des Epos beruht aber nicht nur auf der Namensgleichheit. Vierzehnmals wird Vidhura in den Gāthās *kattar* genannt, achtmal *Kurunam kattuseṭṭho*. Als Bedeutung von *kattar* wird im PD „an officer of the king“, „the king’s messenger“ angegeben. COWELL übersetzt es mit „minister“, DUTOIT mit „Helfer“, FRANCIS (V, 113f.) in der Anrede mit „my Ancient“. Allein mit dem *kattar* der Gāthās ist unzweifelhaft dasselbe gemeint, wie mit Sk. *ḥṣattṛ*, dem gewöhnlichen Beiwort des Vidhura im Epos<sup>3)</sup>. Wahrscheinlich ist *khattar* erst in Ceylon, als man sich über die Bedeutung des Ausdrucks nicht mehr klar war, zu *kattar* umgestaltet worden, indem man das Wort als „Macher“, von *kr*, oder vielleicht als „Zerschneider“, von *kṛt*, deutete. Dafür spricht entschieden, daß sich Dīgh. N. 1, 112; 128 die alte Form *khattar* noch erhalten hat.

*ḥṣattṛ*, von *ḥṣad* „zerlegen, schlachten, Speisen zubereiten“ gebildet, bezeichnete ursprünglich den „Vorschneider, Vorleger, Zuteiler der Speisen in einem vornehmen Haushalt“. Das geht noch deutlich aus den Stellen im AV. hervor<sup>4)</sup>:

AV. 5, 17, 14:

*nāsya ḥṣattā niṣkagrīvaḥ sūnānām ety agrataḥ  
yasmin rāṣṭre nirudhyate brahmayācittyā*

„nicht geht ein *ḥṣattṛ* mit einem *niṣka* um den Hals vor den Fleischtellern<sup>5)</sup> her in dem Reiche, wo die Frau eines Brahmanen aus Unverstand zurückgehalten wird.“

1) Majjh. N. 1, 333; die Strophen 1, 337 = Theragāthā 1187ff.; Samy. N. 15, 20, 5 (gedruckt Sajīva); Nidānakathā Jāt. 1, 42, 26 (mit C<sup>c</sup>V wohl Vidhuro statt Vidhūro zu lesen).

2) *ko (yo) Vidhūram idham ānayissati*. In G. 3 *dullabhe hi Vidhūrassa dassane* ist *Vidhūrassa* vielleicht nur Druckfehler; vgl. G. 5. Auch in J. 413, 1 *rājā apucchi Vidhūram* ist *Vidhūram* wohl Fehler der Handschriften.

3) 1, 124, 7; 125, 15; 192, 17; 2, 79, 31. 35; 80, 3; 3, 5, 7; 5, 33, 2. 6; 11, 8, 2.

4) Im RV. begegnet das Wort nur in 6, 13, 2, wo es in dem etwas allgemeineren Sinne von „Austeiler“ gebraucht ist. Von Agni wird dort gesagt: *asi ḥṣattā vāmasya deva bhūreḥ*.

5) *sūnā* ist der Teller, auf dem das Fleisch aufgetragen wird, wie aus RV. 1, 161, 10; 162, 13 (GELDNER hier richtig); 10, 86, 18 deutlich hervorgeht. Daraus entwickelt

AV. 3, 24, 7:

*upohaś ca samūhaś ca kṣattārau te Prajāpate  
tāv iha vahatām sphātiṃ bahum bhūmānam akṣitam*

„Bringer und Häufer sind deine beiden *kṣattṛ*, Prajāpati. Mögen sie hierher Fettigkeit bringen, unerschöpfliche Fülle.“

Ebenso sicherlich auch in AV. 9, 6, wo die Bewirtung des Gastes als ein Opfer ausgedeutet wird (Vers 49—51): *yat kṣattāraṃ hṛvayaty ā śrāvayaty eva tat* „wenn er dem *kṣattṛ* zuruft, läßt er damit den rituellen Zuruf vernehmen“, *yat pratiśṛnoti pratyāśrāvayaty eva tat. yat prati-veṣṭārah pātrahastāḥ pūrve cāpare ca prapadyante camasādhvaryava eva te* „wenn (der *kṣattṛ*) auf den Zuruf antwortet, so antwortet er damit auf den rituellen Zuruf. Wenn die Aufwärter mit Bechern in den Händen vorn und hinten gehen, so sind das die mit den Trinkgefäßen beschäftigten Priester“.

In der Folgezeit wird der *kṣattṛ* noch öfter in den Yajustexten<sup>1)</sup>, in Chānd. Up. 4, 1, 5 und in Mahābhārata als Diener eines Fürsten erwähnt. Auch die Lexikographen pflegen das Wort noch zu verzeichnen; die alte vedische Bedeutung kennen sie allerdings nicht mehr. Sie erklären *kṣattṛ* als „Wagenlenker“ (*sārathi*)<sup>2)</sup> und als „Türhüter“ (*dvāḥ-stha*)<sup>3)</sup>. Nach Sāyaṇa und anderen Kommentatoren soll er insbesondere der Aufseher des Frauenhauses sein<sup>4)</sup>. Die Erklärung durch *niyukta* in Hem. An. 2, 159, Med. t 7, beruht wohl auf Vārtt. 6 zu Pāṇ. 3, 2, 135, wo der *kṣattṛ* als *yukta*, als „Beamter“, bezeichnet wird. Wenn aber auch aus den Yajustexten nichts Positives über die Tätigkeit des *kṣattṛ* zu entnehmen ist, so enthalten sie doch nichts, was die Bedeutungsangaben der Lexikographen rechtfertigte. Jedenfalls war der *kṣattṛ* in der spätvedischen Zeit kein Wagenlenker. In den *namas*-Formeln des Śatarudriya (Vāj. S. 16, 26; Kāth. 17, 13; Maitr. S. 2, 9, 4; Taitt. S. 4, 5, 4, 2) und in der Liste der Opfermensen beim Puruṣamedha in Taitt. Br. 3, 4, 1, 7<sup>5)</sup> wird er neben dem *saṃgrahītṛ* genannt. Ebenso steht in der Aufzählung der *ratnīn* bei der Schilderung des Rājasūya (Maitr. S. 2, 6, 5; Kāth. S. 15, 4; Taitt. S. 1, 8, 9, 2; Taitt. Br. 1, 7, 3, 5; Śat. Br. 5, 3, 1, 7ff.; Kāty. Śr. S. 15, 3, 9) der *saṃgrahītṛ* vor oder

sich weiter die Bedeutung „Fleischbank, Schlachtbank“. Die *sūnā* war, wie auch die Ableitung von *siv* verrät, aus Gras geflochten. Vgl. Āśv. Gṛh. 4, 8, 22, 27 (hier: *kuśa-sūnā*); Gobh. Gṛh. 4, 2, 12; Śāṅkh. Śr. 17, 3, 2, 3.

1) Außer in den nachher angeführten Stellen noch Śat. Br. 13, 5, 2, 8.

2) Am. 2, 8, 59; 3, 3, 62; Śāśv. 316; Hal. 2, 293; Vaij. 115, 295; Hem. Abh. 760; Hem. An. 2, 159; Med. t 7; Nāmamālā bei Ujjv. zu Up. 2, 94. So auch Sāyaṇa zu Taitt. Br. 3, 4, 1, 7.

3) Am. 3, 3, 62; Śāśv. 316; Hal. 2, 269; Vaij. 79, 169; 106, 47; Hem. Abh. 721; Hem. An. 2, 159; Med. t 7; Nāmamālā.

4) Sāyaṇa zu Taitt. S. 1, 8, 9, 2 *ksattā nāma yaṣṭihasto 'ntahpurādhyakṣaḥ*; zu Śat. Br. 5, 3, 1, 7 *ksattā nāma yaṣṭihasto 'ntahpurādhyakṣaḥ sarveṣāṃ niyantā pratihārāparaparyāyāḥ*; Raṅga-Rāmānuja zu Chand. Up. 4, 1, 5 *jīvikāvṛttir etasya rūjāntahpurarakṣaṇam*.

5) In der Liste in Vāj. S. 30, 13 ist er versehentlich durch den *anukṣattṛ* ersetzt, der schon in 30, 11 = Taitt. Br. 3, 4, 1, 9 genannt ist.



hinter dem *kṣattr*. In dieser Liste wird aber auch der *govikarta*<sup>1)</sup> und der *bhāgadugha*<sup>2)</sup> genannt, was beweist, daß der *kṣattr* nicht mehr ein einfacher Zerleger des Fleisches oder Zuteiler von Speisen war. Der *kṣattr* scheint sich vielmehr schon in der Brāhmaṇazeit zu einer Art Haushofmeister entwickelt zu haben, einem Beamten, dem die Sorge für den gesamten königlichen Haushalt oblag<sup>3)</sup>. Auf eine solche höhere Stellung läßt auch die Erzählung in der Chānd. Up. schließen, wonach der *kṣattr* neben seinem Herrn, dem *rājan* Jānaśruti Pautrāyaṇa, auf dem Dache des Hauses schläft. Deutlich ist der *kṣattr* in den älteren Teilen des Mahābhārata als Truchseß gekennzeichnet. Mbh. 5, 148, 4; 8 heißt es sogar, daß Pāṇḍu, als er in den Wald zog, die Herrschaft dem älteren Bruder Dhṛtarāṣṭra und dem jüngeren Bruder, dem *kṣattr* Vidura, übertrug:

*ijyeṣṭhāya rājyaṃ adadad Dhṛtarāṣṭrāya dhīmāte |  
yaviyase tathā kṣattre Kurūṇāṃ vaṃśavardhanaḥ ||  
viśṛjya Dhṛtarāṣṭrāya rājyaṃ ca Vidurāya ca |  
cacāra pṛthiviṃ Pāṇḍuḥ sarvāṃ parapurañjayah ||*

Die Tätigkeit des Vidura als *kṣattr* besteht im Zusammenbringen des Schatzes, in der Verteilung der Gaben, in der Beaufsichtigung der Diener und der Erhaltung des Ganzen (V. 9):

*kośasaṃvanane dāne bhṛtyānāṃ cānvavekṣaṇe |  
bharāṇe caiva sarvasya Viduraḥ satyasamgarah ||*

Allerdings ist Vidura trotz seiner hohen Stellung nur der erste Diener des Königs. Es wird ausdrücklich gesagt, daß er auf niedrigerem Sitze als der auf dem *siṃhāsana* thronende Dhṛtarāṣṭra und nach ihm Platz zu nehmen hat und bescheiden wie ein Diener den Yakwedel schwingt (V. 6; 11):

1) In den Taitt. Texten fehlt dieser. Śaṃyana erklärt das Wort in Śat. Br. falsch als *mṛgayāsahāyabhūto gohimsako vyādhaḥ*. Die richtige Bedeutung „Rindzerleger“ ergibt sich aus Mbh. 4, 2, 7, wo Bhīmasena erklärt:

*ārāliko govikartā sūpakartā niyodhakaḥ |  
āsam Yudhiṣṭhirasyāham iti vaksyāmi pṛchataḥ ||*

Nilakantha gibt allerdings auch hier ganz abwegige Erklärungen, führt aber doch einen Śloka an, in dem wenigstens die Bezeichnung der *govikart* zur Küche noch hervortritt:

*ārāliko nnapakti syāt sūpakartā tu śakakṛt |  
tailānam pacate yas tu govikartā sa ucyate ||*

2) Śaṃyana erklärt das Wort in Taitt. S.: *yo rājñah prāptaṃ śaṣṭhaṃ bhāgaṃ prajābhyo grhṇāti sa bhāgadughaḥ*, in Śat. Br.: *rājñah prāptaṃ śaṣṭhaṃ bhāgaṃ prajābhyo grhṇitvā rājñe dogdhi prayacchatiti bhāgadughaḥ*. Die Erklärung ist wiederum falsch. Zu dem in einem Yajus vorkommenden *Pūṣṇo hastābhyām* (Vāj. S. 1, 10) bemerkt das Śat. Br. (1, 1, 2, 17): *Pūṣā bhāgadugho śanam pāṇibhyām upanidhātā*, woraus deutlich hervorgeht, daß der *bhāgadugha* der Zuteiler von Speisen war. Aus demselben Grunde wird er Vāj. S. 30, 13 mit dem Aufwärter zusammengestellt: *svargāya lokāya bhāgadughaṃ varsisthāya nākāya pariveṣṭaram*.

3) An und für sich ist also die Bedeutung *saṃnidhātā kośādhyakṣah*, die Hariśvāmin für *kṣattr* in der Erklärung der alten Gāthā gibt, nicht unwichtig, wenn ich auch glaube, daß gerade dort *kṣattr* noch den einfachen Speiseverteiler bezeichnet

*nīcaih sthivā tu Vidura upāste sma vinītavat |  
preṣyavat puruṣavyāghro vālavayajanam utkṣipan ||  
siṃhāsanaṣtho nṛpatir Dhṛtarāṣṭro mahābalaḥ |  
anvāsyamānaḥ satataṃ Vidureṇa mahātmanā ||*

In wesentlich anderer Stellung tritt uns der *ḥṣattṛ* im Virāṭaparvan entgegen. Hier lesen wir 4, 68, 50ff.:

*tato dvāḥsthaḥ praviśyaiva Virāṭam idam abravīt |  
Bṛhannaḍāsahāyasa te putro dvāry Uttaraḥ sthitaḥ ||  
tato ḥṛṣṭo Matsyarājaḥ ḥṣattāram idam abravīt |  
praveśyetām<sup>1)</sup> ubhau tūrṇaṃ darśanepsur ahaṃ tayoh ||  
ḥṣattāraṃ Kururājas tu śanaih karṇa upājapat |  
Uttaraḥ praviśatv eko na praveśyā Bṛhannaḍā ||*

„Darauf trat der Türhüter ein und sagte zu Virāṭa: ‚Dein Sohn Uttara steht, von Bṛhannaḍā begleitet, an der Tür.‘ Darauf sagte der Matsyā-könig erfreut zu dem *ḥṣattṛ*: ‚Beide sollen schleunigst eingelassen werden; ich wünsche sie zu sehen‘. Der Kurukönig aber flüsterte dem *ḥṣattṛ* ins Ohr: ‚Uttara möge allein eintreten; Bṛhannaḍā ist nicht einzulassen‘. Hier ist doch offenbar mit dem *ḥṣattṛ* dieselbe Person gemeint wie mit dem *dvāḥstha*, der *ḥṣattṛ* also nichts weiter als ein einfacher Türhüter, wie die späteren Lexikographen angeben<sup>2)</sup>. Er zeigt sich hier aufs neue, wie das vierte Parvan des Mahābhārata sprachlich wie sachlich einer jüngeren Periode der Epik angehört.

Es ist für die chronologische Stellung der kanonischen Palitexte einschließlich der Gāthās der Jātakas von Bedeutung, daß sie in ihren Angaben über die Stellung des *ḥṣattṛ* durchaus mit den spätvedischen Texten und den älteren Bestandteilen des Epos übereinstimmen. Dīgh. N. I, 112ff. wird erzählt, wie der vornehme und reiche Brahmane Soṇadaṇḍa in Campā, während er am Tage im oberen Stockwerke seines Palastes liegt, die Menschen in Scharen zum Gaggarāteiche strömen sieht. Er fragt seinen *khattar* nach der Ursache, und als er erfährt, daß die Leute den Buddha zu sehen wünschen, schickt er ihn aus, um dem Meister zu melden, auch er werde ihn aufsuchen. Dieselbe Geschichte wird mutatis mutandis Dīgh. N. I, 128ff. von dem Brahmanen Kūṭadanta in Khānumata berichtet. Die Erzählung erinnert auffällig an das in der Chānd. Up. geschilderte Gespräch des Jānaśruti Pautrāyana mit seinem *ḥṣattṛ* auf dem Söller des Hauses, das damit endet, daß der *ḥṣattṛ* ausgesandt wird, um den Raikva aufzufinden. Buddhaghosa erklärt (I, 280) *khattar* in den Suttas als einen hohen Beamten, der alle Fragen beantworten kann (*khattā vuccati pucchitapucchitapañham vyākaraṇasamattho mahāmatto*). In G. 45ff. des Vessantarajātaka (547) wird erzählt, wie König Sañjaya seinen *kattar* zu Vessantara schickt,

1) Warum sollte nicht diese Form anstatt *praveśyatām* in den Text aufgenommen werden?

2) Ganz anders in dem älteren Epos. Man vergleiche z. B. die Szene 5, 33, 1ff., wo der *ḥṣattṛ* Vidura durch den *dvāḥstha* bei Dhṛtarāṣṭra eingeführt wird.

um ihm die Verbannung mitzuteilen. In G. 48f. wird der *kattar* auf seinem Wege zu dem Prinzen geschildert: er hat sich das Haupt gewaschen, sich mit Sandel gesalbt, ein schönes Gewand, Armschmuck und Juwelenohrringe angelegt:

*so kattā taramāno va Sivrājena pesito |*  
*āmuttathābharaṇo suvattho candanabhūsito ||*  
*sisam nahāto udake so āmuttamaṇikundalo |*  
*upāgami puram rammaṇ Vessantaranivesanaṇ ||*

Im Ummadantij. (527) wird Ahipāraka, der seinem König seine Frau, die schöne Ummadantī, anbietet, in G. 4 ein wohlhabender Beamter (*amacca*) des Königs genannt (*iddho ca phīto ca subāhiko ca amacco te aññataro janinda*). Er wohnt in einem Hause, das wie das Haus eines vornehmen Mannes von einer weißen Mauer umgeben ist (G. 1 *nivesanaṇ kassa nudam Sunanda pākārena paṇḍumayena guttam*). Seine Frau trägt reichen Schmuck (G. 8ff.). Der König nennt ihn seinen Freund (G. 38; 40 *sakhā mamaṇ Ummadantī tuvañ ca*). In G. 32; 38; 40 aber redet der König ihn *katte* an, in G. 42 *kattaputta*<sup>1</sup>). Wenn der Prosaerzähler Ahipāraka zu einem *senāpati* macht (J. V, 210, 24; 215, 1; 217, 27; 227, 14), so setzt er sich damit in Widerspruch zu den Gāthās<sup>2</sup>).

Genau so wie der *kattar* Ahipāraka wird Vidhura in unserem Jātaka geschildert. Auch er wird *amacca* genannt (G. 99). Er lebt in fast fürstlicher Pracht: er bewohnt drei Paläste (G. 117) und hat zahlreiche Dienerschaft (G. 182; 197); seine Frau ist mit Sandel und wohlriechenden Essenzen gesalbt (G. 120).

Eine ganz andere Bedeutung hat *kṣattr* in der Rechtsliteratur; aus der Amtsbezeichnung ist hier der Name einer Mischkaste geworden. Nach Baudh. 1, 16, 8; 1, 17, 7; Manu 10, 12, 16; Yājñ. 1, 94; Nār. 12, 104f.; 110; 112; Kauṭ. 165, 4<sup>3</sup>) ist der *kṣattr* der Sohn eines Śūdra und einer Kṣatriyā. Dieselbe Angabe findet sich Am. 3, 3, 62; Śāśv. 316; Viśva (nach Komm.); Hem. Abh. 897; Hem. An. 2, 159; Med. t 7. Abweichend wird Gaut. 4, 17 der *kṣattr* als der Sohn eines Vaiśya und einer Brahmanin erklärt<sup>4</sup>), ebenso in einem von Raṅga-Rāmānuja zu Chānd. Up. 4, 1, 5 zitierten Merkvers: *vaiśyād brāhmaṇakanyāyāṇ*

1) Der Kommentator erklärt (226, 6) *kattaputtā ti pitā'ssa kattā va tena taṇ evaṇ ālapati*, allein *putta* steht hier nur im Sinne der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe.

2) Ein *senāpati* ist der Gatte der Ummadantī auch in zwei Versionen der Erzählung im Kathāsaritśāgara (15, 63ff. und 91, 3ff.), während er in der dritten Version (83, 62ff.) ein *mantrimukhya* genannt wird. Ob zwischen der Prosaerzählung der Jātaka und dem Kathāsaritśāgara ein Zusammenhang besteht, bedarf der Untersuchung. In der Bearbeitung der Jātaka in der Jātakamālā, die sich eng an das Original anschließt, wird Ahipāraka nur als Beamter (*amātya*) des Königs bezeichnet (83, 11; 84, 5; 87, 15). Das ist durchaus begreiflich, da zu Ārya-Śūras Zeit der Ausdruck *kṣattr* als Amtsbezeichnung nicht mehr gebräuchlich war.

3) Die im Kauṭ. gebrauchte Form ist *kṣatta*, fem. *kṣattā*.

4) So richtig BÜHLER, SBE. II, 198. Die Reihenfolge in der Aufzählung ist bei den *pratiloma*-Kasten dieselbe wie bei den *amuloma*-Kasten in 4, 16. Zuerst kommen die *anantara*, dann die *ekāntara*, dann die *dvyantara*. Es ergibt sich also das Schema:

*kṣattā nāma prajāyate*. Wiederum anders wird Am. 2, 10, 3 gesagt, daß der *kṣattṛ* der Sohn eines Śūdra mit einer Āryā sei, wo Āryā nach 2, 6, 14 soviel wie Vaiśyā ist. Damit stimmt die von Ujjvaladatta zu Up. 2, 94 zitierte Nāmamālā überein, die *vaiśyāyām api śūdraje* lehrt. Hem. An. 2, 159 wird aber auch allgemein „Sohn eines Sklaven“ (*dā-saja*), Med. t 7 „Sohn einer Sklavin“ (*bhujīṣyātanaḥ pi syāt*)<sup>1</sup>) als Bedeutung von *kṣattṛ* angeführt. Auffällig ist, daß Manu 10, 13 der *kṣattṛ* und der *vaidhaka*, obwohl sie *pratiloma* sind, mit *anuloma*-Mischkasten wie *ambastha* und *ugra* auf eine Stufe gestellt werden.

Abgesehen von der allgemeinen Bezeichnung *bhujīṣyātanaḥ* in der späten *Medinī*, trifft auch nicht eine einzige dieser Angaben auf den *kṣattṛ* Vidura des Epos zu. Allerdings gehört auch Vidura trotz seiner angesehenen Stellung einer niederen Kaste an, wie sich aus der ausführlichen Auseinandersetzung seiner Verwandtschaftsverhältnisse in Mbh. 1, Adhy. 105f. ergibt. Nach dem Tode des Vicitravīrya veranlaßt seine Mutter Satyavatī den Vyāsa, den sie vor ihrer Vermählung mit Śāntanu von Parāśara empfangen hat, seinem Stiefbruder, in dessen Wittwen, Ambikā und Ambālikā Nachkommenschaft zu erwecken. Vyāsa erzeugt mit der Ambikā den Dhṛtarāṣṭra, der blind geboren wird, da Ambikā vor dem furchtbaren Anblick des Ṛṣi die Augen geschlossen hat, mit der Ambālikā einen zweiten Sohn, der den Namen Pāṇḍu erhält, weil die Mutter bei der Annäherung des Ṛṣi erblaßt ist. Als Vyāsa den dritten Sohn mit der Ambikā erzeugen will, schickt diese, da sie sich vor dem Aussehen und dem Gestank des Ṛṣi fürchtet, eine *dāsī* zu ihm, mit der er den Vidura erzeugt. Vidura ist also, wie Mbh. 1, 100, 27 ausdrücklich gesagt wird, der Bruder des Dhṛtarāṣṭra und des Pāṇḍu, und damit der Oheim der Pāṇḍavas. Andererseits sagt er Mbh. 5, 41, 5 von sich selber, daß er in einen Śūdramutterleibe geboren sei: *śūdra-yonāv ahaṃ jātaḥ*, woraus hervorgeht, daß die *dāsī* als Śūdrā galt.

*sūta* — *kṣatriya-brāhmaṇī*  
*māgadha* — *vaiśya-kṣatriyā*  
*āyogava* — *śūdra-vaiśyā*  
*kṣattṛ* — *vaiśya-brāhmaṇī*  
*vaidhaka* — *śūdra-kṣatriyā*  
*caṇḍāla* — *śūdra-brāhmaṇī*.

Der *kṣattṛ* und der *vaidhaka* haben hier Manu und Yājñ. gegenüber die Plätze getauscht. Falsch ist die Erklärung von J. J. MEYER (Kauṭilya Übers. 770), der Umstellungen annehmen muß. Dagegen hat MEYER mit seiner Erklärung von 4, 16 offenbar BÜHLER gegenüber recht. Hier ist das Schema:

*savarṇa* — *brāhmaṇa-kṣatriyā*  
*savarṇa* — *kṣatriya-vaiśyā*  
*savarṇa* — *vaiśya-śūdrā*  
*ambastha* — *brāhmaṇa-vaiśyā*  
*ugra* — *kṣatriya-śūdrā*  
*niśāda, dausyanta, pāraśava* — *brāhmaṇa-śūdrā*.

*niśāda* gilt überall als der Sohn eines Brahmanen und einer Śūdrā; das nur hier als Kastenname belegt *dausyanta* scheint ein weiteres Synonym zu sein.

1) Nach Med. y 99 ist *bhujīṣyā* Synonym von *dāsī*. Die Angabe geht offenbar auf das Epos zurück.



Für den Sohn eines Brahmanen und einer Śūdrā werden in den Dharmasāstras und im Kauṭīliya zwei Namen angegeben, *niṣāda* und *pāraśava*<sup>1</sup>). Yājñ. 1, 91 lehrt *viprāt . . . śūdrīyāṃ niṣādo jātaḥ pāraśavo pi vā*, ebenso Kauṭ. 164, 19 *brāhmaṇasya . . . śūdrīyāṃ niṣādaḥ pāraśavo vā*. Auch Gaut. 4, 16 bezeichnen, wie schon bemerkt, *niṣāda* und *pāraśava*, und außerdem *daṣyanta*, dasselbe. Baudhāyana, der 1, 16, 7; 17, 13; 14 den Ausdruck *niṣāda* gebraucht, bemerkt 1, 17, 3f., daß einige den *niṣāda pāraśava* nennen: *brāhmaṇāt . . . śūdrīyāṃ niṣādaḥ | pāraśava ity eke*. Manu, der ebenfalls im allgemeinen (10, 18; 34<sup>2</sup>); 36; 39) *niṣāda* gebraucht, sagt 10, 8: *niṣādaḥ śūdrakanyāyāṃ yaḥ parāśava ucyate*. Govinda und Nārāyaṇa erklären, wie BÜHLER bemerkt, daß der zweite Name hier hinzugefügt sei, um den *niṣāda* von einer gleichnamigen Fischerkaste zu unterscheiden, der Mbh. 13, 49, 12 derselbe Ursprung zugeschrieben wird wie sonst dem *kṣattrī*: (*jāyate*) *śūdrān niṣādo matsyaḥnaḥ kṣatriyāyāṃ vyatikramāt*. Es scheint aber auch zwischen dem *anuloma niṣāda* und *pāraśava* ein Unterschied bestanden zu haben. Nārada 12, 108 sucht ihn darin zu finden, daß *niṣāda* der Sohn eines Kṣatriya und einer Śūdrā, *pāraśava* der höherstehende Sohn eines Brāhmaṇa mit einer Śūdrā sei: *śūdrīyāṃ kṣatriyāt tadvan niṣādo nāma jāyate | śūdrā pāraśavaṃ sūte brāhmaṇād uttaraṃ sutam*<sup>3</sup>). Allein das steht im Widerspruch zu allen älteren Quellen und wird eine Verlegenheitserklärung sein. Anders liegt die Sache bei Bandhāyana. Er lehrt 2, 3, 29f. *dviḥjātipravarāc chūdrīyāṃ jāto niṣādaḥ || kāmāt pāraśava (iti putrāḥ)*. Govindasvāmin erklärt das dahin, daß der Sohn eines Brahmanen von einer Śūdrā-Ehefrau *niṣāda*, der von einer Śūdrā-Konkubine *pāraśava* sei. Das ist offenbar richtig. Auch Manu 9, 178 wird angegeben, daß der *pāraśava* die Frucht der Liebe eines Brahmanen zu einer Śūdrā sei: *yaṃ brāhmaṇas tu śūdrīyāṃ kāmāt utpādayet sutam | sa pārayann eva śavas tasmāt pāraśavaḥ smṛtaḥ*. Vasiṣṭha scheint die gleiche Auffassung zu haben. Er lehrt zunächst in 18, 8 *ekāntarādvyantarātryantarāsu jātā brāhmaṇakṣatriyavaiśyair ambasthohraniṣādā bhavanti*. Die Regel bereitet die größten Schwierigkeiten. J. J. MEYER, Kauṭ. 770, nimmt Chiasmus an, was ich in einem Sūtratext für ausgeschlossen halte, und kommt schließlich dabei doch nur zu dem Ergebnis, daß der Vaiśya mit der Śūdrā den *ambastha* erzeugt, was dem einstimmigen Zeugnis aller anderen Quellen widerspricht. Meines Erachtens ist der Text hier wie an vielen anderen Stellen interpoliert, und zwar von einem vollständigen Ignoranten. Eine *tryan-*

1) Danach auch bei den Lexikographen; Am. 3, 3, 209 *śūdrīyāṃ vipratānaye . . . pāraśavo mataḥ*; Vaij. 72, 7 (*brāhmaṇāt sūte*) *niṣādāṃ tu śūdrā pāraśavaś ca saḥ*; Hem. Abh. 896 (*dviḥjāt*) *pāraśavaniṣādau śūdrayojitī*; Hem. An. 4, 306f. *pāraśavaḥ . . . śūdrīyāṃ vipratānaye*; Med. v 60f. *pāraśavaḥ pumān . . . dviḥjāc chūdrasute pi ca*.

2) Hier scheint es sich aber, wie auch GOVINDA bemerkt, um den *pratiloma niṣāda* zu handeln.

3) J. J. MEYER, Kauṭ. S. 766 übersetzt falsch: „die Śūdrā gebiert von einem Brahmanen den *pāraśava*, den letzten seiner Söhne.“

*tarā*, „eine, bei der die dazwischen stehenden drei sind“, d. h. eine Frau, deren Kaste durch drei andere von der Kaste des Ehemanns getrennt ist, kann es überhaupt nicht geben, und der Ausdruck kommt in den entsprechenden Auseinandersetzungen in der Smṛtiliteratur sonst auch nirgends vor. Ferner kann der Vaiśya in absteigender Linie nicht einmal eine *ekāntarā* haben, geschweige denn eine *dvyantarā*; er gehört überhaupt nicht hierher. Streicht man *tryantarā* und *vaiśya*, so ist alles in Ordnung. Es werden zunächst die beiden *ekāntarā*-Fälle, dann der einzige *dvyantarā*-Fall gelehrt: Vaiśyā und Brāhmaṇa erzeugen den *ambasṭha*, Śūdrā und Kṣatriya den *ugra*, Śūdrā und Brāhmaṇa den *niṣāda*. Mag man die vorgeschlagene Erklärung aber annehmen oder nicht, jedenfalls gibt die Regel an, daß der Sohn eines Brahmanen von einer Śūdrā ein *niṣāda* ist. Dann aber fährt der Text in 18, 9 fort: *śūdrāṇāṃ pāraśavaḥ*, was doch nicht heißen kann: „(the son of a Brahman and) of a Śūdra woman (is) a *pāraśava*“, wie BÜHLER übersetzt, sondern: „der *pāraśava* gehört zu den Śūdras“. Daran schließen sich noch weitere Bemerkungen über die Niedrigkeit des *pāraśava* und der Śūdras. Der Wechsel des Ausdrucks in Sūtra 8 und 9 scheint doch einen Unterschied zwischen dem *niṣāda* und dem *pāraśava* anzudeuten, der wiederum darin bestanden haben wird, daß der *niṣāda* der in der Ehe erzeugte Sohn ist, während der *pāraśava* der außereheliche Sohn ist, der deshalb auch nach der Meinung Vasiṣṭhas direkt zur Kaste der Śūdras zu rechnen ist<sup>1)</sup>.

1) Nach Hem. An. 4, 307 soll *pāraśava* auch den mit der Frau eines anderen erzeugten Sohn bedeuten (*tanaye ca parastriyāḥ*). Die Medinī hat das übernommen (v 61 *parastrītanaye*). In dieser Bedeutung, die wohl auf das *parastrī paraśum ca* im Gaṇa *haritādayaḥ* (Pāṇ. 4, 1, 100) zurückgeht, ist das Wort in der Literatur nicht zu belegen. J. J. MEYER, Kauṭ. Übers. S. 259; 767f., behauptet, *pāraśava* habe im Kauṭ. „wenigstens an einigen Stellen, und öfters im Mbh. die umfassendere Bedeutung „Bastard“. Für das Kauṭ. ist das schon deshalb unwahrscheinlich, weil dort 164, 19 ausdrücklich *śūdrāyāṃ niṣādaḥ pāraśavo vā* gelehrt wird. Aber auch im einzelnen liegt nicht der geringste Grund für die Annahme MEYERS vor. Kauṭ. 163, 13f. wird zunächst festgesetzt, daß in dem Falle, daß zwei Frauen da sind, eine von gleicher, eine von ungleicher Kaste, aber nur ein einziger Sohn, dieser als Erbe alles bekommen und die Verwandten erhalten soll. Dann wird die Ausnahme dazu konstatiert: *brāhmaṇānāṃ tu pāraśavas tṛtīyam aṃśam labheta | dvāvaṃśau sapindaḥ kulyo vāsanaḥ svadhādānahetoḥ | tadabhāve pitur ācārya ntevasi ca*, „Von Brahmanen aber soll der *pāraśava* den dritten Teil (des Vermögens) bekommen, zwei Teile ein *sapinda* oder ein anderer Familienangehöriger, weil dieser das Totenopfer darbringen muß. Wenn ein solcher nicht vorhanden ist, dann der Lehrer oder der Schüler des Vaters“. Warum soll *pāraśava* hier nicht die gewöhnliche Bedeutung haben? Die allgemeinere Bedeutung „Bastard“ soll ferner Kauṭ. 236, 3 vorliegen, „wo der *pāraśava* und der Sohn einer Dienerin nebeneinander auftreten, dort beides außerehelich erzeugte Kinder des Fürsten“. Aber an der Stelle ist von einem Fürsten garnicht die Rede; es handelt sich vielmehr um einen verräterischen, im Dienste des Königs stehenden hohen Beamten. Nachdem auseinandergesetzt ist, daß der König den *mahāmātra* durch einen mißvergnügten Bruder umbringen lassen soll, wird gesagt, daß an Stelle des Bruders auch ein *pāraśava* oder der Sohn einer Dienerin verwendet werden könnten: *tena pāraśavaḥ paricārikāputraś ca vyākhyātam*. Da es unter den *mahāmātras* sicherlich zu allen Zeiten Brahmanen gab, sehe ich nicht ein, warum sich *pāraśava* nicht auf



Wir wollen danach annehmen, daß Vidura, der von Vyāsa mit der untergeschobenen Śūdrā erzeugte Sohn, der Kaste nach ein *pāraśava* war. Seltsamerweise heißt es aber Mbh. 1, 102, 23, daß Pāṇḍu König war, da Dhṛtarāṣṭra die Herrschaft nicht übernehmen konnte, weil er blind war, Vidura nicht, weil er ein *karaṇa* war:

*Dhṛtarāṣṭras tv acakṣuṣṭvād rājyam na pratyapadyata |  
karaṇatvāc ca Viduraḥ Pāṇḍur āsīn mahīpatiḥ ||*

Die Lesart *karaṇatvāc ca* wird von den besten Handschriften geboten und ist auch durch DEVABODHA bezeugt, aber die Bezeichnung des Vidura als *karaṇa* ist mit allem, was wir sonst über das Wort als Kastennamen ermitteln können, unvereinbar. Nach Manu 10, 22 ist *karaṇa* der Sohn eines *vṛātya* Rājanya<sup>1)</sup>, nach Gaut. 4, 21, Yājñ. 1, 92 und den Lexikographen<sup>2)</sup> der Sohn eines Vaiśya und einer Śūdrā. Mbh. 1, 107, 35f. wird Yuyutsu, der Sohn des Dhṛtarāṣṭra von einer Vaiśyā<sup>3)</sup>, *karaṇa* genannt:

*Gāndhāryāṃ kliśyamānāyām udareṇa vivardhatā |  
Dhṛtarāṣṭraṃ mahābāhuṃ vaiśyā paryacarat kila |  
tasmīn samvatsare rājan Dhṛtarāṣṭrān mahayaśāḥ |  
jajñe dhīmāms tatas tasyām Yuyutsuḥ karaṇa nṛpa ||*

Auch Mbh. 1, 57, 99 erhält er das Beiwort *karaṇa*. Nun ist aber, ebenso wie *ksattr*, doch auch *karaṇa* ursprünglich wohl eine Amtsbezeichnung gewesen, die erst später zu einem Kastennamen wurde, und für Yuyutsu mag *karaṇa* noch in dem älteren Sinne gebraucht sein. Nach einer Angabe Kullūkas zu Manu 10, 6 wird dem *pāraśava*, *ugra* und *karaṇa* die Oberaufsicht über Geld und Getreide, königlicher Dienst und Schutz der Festungen und des Frauenhauses zugeschrieben<sup>4)</sup>. Ein derartiges

den Sohn eines Brahmanen und einer Śūdrā beziehen soll; gegen *mahāmātras* anderer Kasten wurde offenbar der *paricārikāputra* gebraucht. Auf die Bedeutung von *pāraśava* im Mbh. werden wir noch zurückkommen. Ob der „irgendwo erzeugte“ (*yatrakvacanotpāditaḥ*), der Viṣṇu 15, 27 als der zwölfte in der Liste der Söhne angeführt wird, mit den *niśāda* und *pāraśava* identisch ist, wie lange vor MEYER schon BÜHLER annahm, ist zum mindesten zweifelhaft. Jedenfalls aber kann doch jener reichlich dunkle Ausdruck nicht die zahlreichen klaren Zeugnisse dafür entkräften, daß *niśāda* und *pāraśava* den Sproß eines Brahmanen von einer Śūdrā bezeichnen. Auch was MEYER über den *parajāta* in Kauṣ. 164, 11 bemerkt, überzeugt mich nicht. Meines Erachtens kennt auch Kauṣ. nur zwölf Arten von Söhnen, doch würde es zu weit führen, hier näher darauf einzugehen.

1) Das wird Vaij. 76, 110 noch genauer spezifiziert: *prākprasūtasvajatiḥ sā (ksatriyā vṛātyāt) varuṣaṃ karaṇaś ca sah.*

2) Am. 2, 10, 2; Vaij. 73, 33; Hem. Abh. 897.

3) Er wird daher öfter *vaiśyāputra* genannt (2, 74, 25; 5, 23, 13; 9, 29, 86; 96; 15, 15, 8; 17, 1, 6; Einschub 1, 528. 1149. In 1, 107, 35 lesen aber die südindischen Handschriften *veśyā sū tv Ambikāputraṃ kanyā paricācāra ha.* Auch 5, 23, 13 haben die Granthahandschriften *veśyāputraḥ*. Ich halte es nicht für unmöglich, daß *veśyā* die ursprüngliche Lesart ist, doch wird man weitere handschriftliche Beglaubigung abwarten müssen. Außer *vaiśyāputra* wird Yuyutsu aber 5, 23, 13; 6, 43, 99 auch *rājaputra* genannt.

4) Später ist *karaṇa* soviel wie Schreiber und Spion (Vaij. 78, 147; 137, 45; 80, 205; Hem. Abh. *śeṣa* 106.

Amt kommt auch Yuyutsu zu. Während die Pāṇḍavas in der Einsiedelei Śatayūpas weilen, üben Yuyutsu und der Purohita Dhaumya im Namen Yudhiṣṭhira den Schutz der Stadt aus (19, 23, 15: *puraguptim pracakratuh*), und vor dem letzten Auszug macht Yudhiṣṭhira Parikṣit zum König in Hāstinapura, Vajra in Indraprastha, übergibt aber die Verwaltung des Reiches dem Yuyutsu (17, 1, 6: *rājyaṃ paridadau sarvaṃ vaiśyāputre Yudhiṣṭhiraḥ*). Vielleicht ist *karāṇa* auch Mbh. 1, 102, 23, wo es von Vidura gebraucht ist, in diesem Sinne zu verstehen, wenn auch zuzugeben ist, daß dort eigentlich nur die Angabe der Kaste am Platze gewesen wäre. Man hat das in Indien später selbst empfunden und für *karāṇa pāraśava* eingesetzt, also gerade den Kastennamen, den wir nach dem oben Dargelegten erwarten sollten<sup>1)</sup>. Nilakaṇṭha bezeichnet *karāṇa* geradezu als falsche Lesart (*apapāṭha*). Daß Vidura in der Tat, wie dem Amte nach ein *kṣattr*, so der Kaste nach ein *pāraśava* war, wird durch ein unabhängiges Zeugnis erwiesen. Mbh. 1, 106, 12ff. wird angegeben, daß Bhīṣma ihn mit einem *pāraśavi*-Mädchen des Königs Devaka, also wie es sich gehört, mit einem Mädchen der gleichen Kaste verheiratete:

*aitha pāraśaviṃ kanyāṃ Devakasya mahīpateḥ |  
rūpayauvanasaṃpannāṃ sa śuśrāvāpagāsutaḥ ||  
tatas tu varayitvā tām ānāyya puruṣarṣabhaḥ |  
vivāhaṃ kārayāmāsa Vidurasya mahātmanaḥ |  
tasyāṃ cotpādayāmāsa Viduraḥ Kurunandanaḥ |  
putrān vinayasampannān ātmanaḥ sadṛśān guṇaiḥ ||*

Bedeutet *kanyā* hier Tochter, so würde daraus hervorgehen, daß auch der Sprößling eines Kṣatriya mit einer Śūdrā *pāraśava* genannt wurde<sup>2)</sup>, wie Nārāyaṇa zu Manu 9, 178 in der Tat angibt. Ich halte es für wahrscheinlicher, daß ein aus der Vereinigung eines Brahmanen mit einer Śūdrā stammendes Mädchen gemeint ist, das als Sklavin dem Devaka gehörte.

Genau die gleichen Familienverhältnisse ergeben sich für den *kattar* Vidhura des Jātaka. In der Prosa (262, 5) wird Vidhura allerdings der Sohn des Brahmanen Candra (*Candrabrahmaṇaputta*) genannt, allein das ist eine Erfindung des Prosaverrfassers, die seiner krassen Unwissenheit entspringt. Die Angabe wird durch die Erzählung selbst widerlegt. In G. 99 legt Puṇṇaka dem Vidhura die Frage vor, ob er ein Sklave oder ein Verwandter des Kurukönigs sei (*dāso si rañño uda vāsi ñāti*), und dieser entscheidet sie in G. 101 (siehe oben S. 108) dahin, daß er ein

1) Daß hier eine spätere Verbesserung vorliegt und der Herausgeber mit Recht *karāṇatvāc ca* in den Text aufgenommen hat, scheint mir daraus hervorzugehen, daß in einer Anzahl von Handschriften noch gegen das Metrum *pāraśavatvāc ca* steht. Man hat also zunächst mechanisch *karāṇa* durch *pāraśava* ersetzt und erst nachträglich das Metrum durch Streichung des *ca* geglättet.

2) Für gewöhnlich ist aber der Sohn eines Kṣatriya und einer Śūdrā ein *ugra*, und Nārada 12, 108 nennt ihn ausdrücklich einen *niśāda*, im Gegensatz zu dem *pāraśava*; siehe oben S. 121.

geborener Sklave sei und daher der Sklave des Königs, aber auch jedes anderen, an den der König ihn etwa verschenken sollte<sup>1</sup>). Der Prosa-Verfasser ahnt nicht, worauf die Frage beruht. Er hilft sich damit, dem Vidhura allgemeine Erwägungen in den Mund zu legen: *ayaṃ maṃ evaṃ pucchati, ahaṃ kho paṇ' etaṃ rañño ñātīti pi rañño uttaritaro ti pi rañño na kiṃci homīti pi saññāpetuṃ sakkomi, imasmiṃ pana loke saccasamo avassayo nāma n'atthi, saccam eva kathetuṃ vaṭṭati*. Die Frage, die den Höhe- und Kernpunkt des ersten Teiles der Erzählung bildet, läßt sich überhaupt nur verstehen, wenn man die Identität des Vidhura mit dem epischen Vidura annimmt, der als der von Vyāsa mit einer Sklavin erzeugte Sohn zugleich von der Mutter her ein Sklave und vom Vater her der Oheim der Pāṇḍavas ist.

Aus dieser Doppelstellung erklärt sich auch der Rat des Vidhura an seine Söhne, eine Aufforderung des Königs, den Sitz mit ihm zu teilen, abzulehnen, da es einem Manne aus niedriger Kaste (*nihīnajaṅgo*) nicht ziemt, mit dem tigergleichen König den Sitz zu teilen (G. 124f.). Vidhura und seine Söhne sind eben, obwohl der König sie Vettern nennt, aus niedriger Kaste, und das *samāsana*, das Sitzen zweier Personen auf dem gleichen Sitze, ist nur Angehörigen der gleichen Kaste gestattet, wie es in dem allerdings nachträglich hinter Mbh. 5, 35, 12 eingeschobenen Verse heißt:

*pitāputrau saḥsītāṃ dvau viprau dvau ca pāṛthivau  
dvau caiva vaiśyau śūdrau ca na tv anyāv itaretarau.*

Dem Gāthāverfasser waren also die Abstammungs- und die Familienverhältnisse des Vidura, wie sie im Epos erscheinen, genau bekannt. Beiderseits wird ihm eine zahlreiche Familie zudiktirt. Wenn in G. 121 seine Frau Anujjā, seine Schwiegertochter Cetā genannt wird, welche beiden wir sonst nicht kennen, so werden wir darin Erfindungen des Gāthādichters sehen dürfen. Vor allem jedoch ist Vidura der Kenner der Nīti und des Dharma. Als solchen weist ihn schon sein Name aus, und Mbh. 15, 28, 11ff. erklärt Vyāsa, Dharma sei durch den Fluch Māṇḍavyas zu Vidura geworden (was Dharma selbst 3, 315, 22 bestätigt). Er steht daher dem Yudhiṣṭhira gleich, der ja ebenfalls eine Inkarnation des Dharma ist, wenn er auch wie ein Diener erscheint:

*yo hi Dharmāḥ sa Viduro, Viduro yaḥ sa Pāṇḍavaḥ  
sa eṣa rājan dṛśyate Pāṇḍavaḥ preṣyavat sthitaḥ.*

*Dharma cārthe ca kuśalaḥ* wird er Mbh. 1, 108, 19 genannt, *dharmārthakuśalaḥ śuciḥ* 5, 34, 1, *sarvadharmajñāḥ* 11, 9, 9, *dharmavittamaḥ* 11, 10, 3, womit ich nicht alle Stellen genannt habe. Viduras Belehrungen über Fragen der Nīti und des Dharma füllen bisweilen mehrere Kapitel, wie er denn auch 15, 28, 13 über die großen Nītilehrer der Götter und

1) Die Ansicht MEYERS, S. 768, daß *pārasava* allgemein den unehelichen Sohn bezeichne, scheint mir auch für das Mbh. unbegründet zu sein. In genauer Übereinstimmung mit der Smṛti heißt es Mbh. 13, 48, 5 *paraṃ śavād brāhmaṇasyaiva putraḥ śūdraputraṃ pārasavaṃ tam āhuh*.

der Asuras, Bṛhaspati und Śukra gestellt wird.. So ist das ganze Prajāgaraparvan des Udyogap. 5, 33—40, über 1500 Strophen umfassend, nichts weiter als ein Vortrag, den Vidura dem Dhṛtarāṣṭra über die Pflichten der Fürsten und Fragen des Dharma hält. Diese Viduravākyaṇi werden in der Parāsarasmṛti neben denen der Vyāghra, Vitaṇḍaka, Bhṛgu, Aṅgiras, Vaiśampāyana usw. als eine Quelle des Dharma angeführt<sup>1)</sup>. Sie bilden noch heute eine beliebte Lektüre: HOLTZMANN, Mbh. 3, 64 erwähnt neben der Viduranīti in Sanskrit<sup>2)</sup> gleichnamige Werke in Marathi, Gujarati und Kanaresisch.

Aber auch Sammlungen von Sprüchen über die Vergänglichkeit des Lebens und den Saṃsāra werden ihm 11, 2—7 in den Mund gelegt<sup>3)</sup>, vgl. auch 5, 63, 9. Mit Vorliebe wird die Weisheit, die Vidura verkündet, in die Form von Itihāsas oder Saṃvādas gekleidet. So trägt er 5, 33, 103 die Unterredung zwischen Prahlāda und Sudhanvan, 2, 68, 65; 5, 33, 2 die zwischen Virocana und Sudhanvan, 5, 36, 1 die zwischen Ātreya und den Sādhyas vor, 11, 5, 2 die bekannte Parabel vom Mann im Brunnen, 5, 64, 1 den alten Itihāsa von den Vögeln und dem Jäger.

Genau die gleiche Rolle nun wie Vidura im Epos spielt Vidhura in den Jātakas. [4] Nur eine scheinbare Ausnahme macht das Sambhava-jātaka (515). Der König Yudhiṭṭhila<sup>5)</sup>, der danach strebt, Großkönig zu werden:

*mahattaṃ pattum icchāmi vijetaṃ pathaviṃ imaṃ,*

jedoch nur auf rechtliche Weise, bittet seinen Purohita Sucīrata, ihm zu sagen, was Nutzen (*attha*) sei und was Recht (*dhamma*). Dieser verweist ihn in G. 5 auf Vidhura, der das allein vermöge:

*nāññatra Vidhurā rāja etad etad akkhātum arhaati.*

Vidhura, den jener aufsucht, lehnt jedoch die Auskunft ab und schickt Sucīrata zu seinem Sohne Bhadrakāra, der sich aber gleichfalls versagt. So auch dessen jüngerer Bruder Sañjaya, während endlich Sambhava, der Benjamin der Familie, soweit wir sie kennen, die rechte Antwort weiß. Sañjayas Begründung ist (G. 17):

*sadā maṃ gilati maccu sāyaṃ pāto Sucīrata*

1) Aufrecht, Cat. Bodl. 266 b:

*Vaiyāghryā Vyāsaḡitās ca Vitaṇḍakakṛtās ca ye  
tathā Viduravākyaṇi Bhṛgor Aṅgirasas tathā  
Vaiśampāyanagītās ca ye cānye evamādayaḥ.*

2) BURNELL, Classified Index S. 141 b 11, 185 a; BHANDARKAR, Deccan College Cat. S. 383; ein Druck Bombay 1886 (Klatt, Lit.-Bl. 4, S. 88, Nr. 1686).

3) 11, 47—65 sind größtenteils eine Wiederholung von 11, 255—268. Der Abschnitt 11, 2—7 ist offenbar eine spätere erweiterte Fassung von 11, 9.

[4] Als Andeutung davon, daß das Sambhava-jātaka behandelt werden sollte, sind in der Urschrift G. 1—6 in Übersetzung mit wenigen einführenden Sätzen erhalten.]

[5] Der Prosaverfasser nennt ihn Dhanañjaya Korabya von Indapatta und läßt ihn im Kommentar zu G. 8 aus dem Yudhiṭṭhilagotta sein. Jedoch gerade diese G. und ihre Wiederholungen bezeichnen ihn eindeutig als Yudhiṭṭhila. Das gleiche Mißverhältnis besteht zwischen der Prosa-Einleitung und G. 1 des Dasa-brāhmaṇajātaka (495).]

„Früh und spät schnappt der Tod nach mir“; Bhadrakāra hatte abgelehnt mit den Worten (G. 13):

*maṃsakācaṃ avahāya godhaṃ anrupatām' ahaṃ.*

„Die Tragstange mit Fleisch lasse ich im Stich und mache Jagd auf eine *godhā* (einen Waran)“. Wir erkennen auch hierin, man vgl. ZDMG 96, S. 30, eine bildliche Wendung und wollen es dem Prosa Verfasser glauben, daß sie eine Liebesangelegenheit Bhadrakāras andeutet, indem dieser den gewohnten Genuß verschmäht und einer Delikatesse nachjagt. BREHM belehrt uns ja, daß das Fleisch des Waran besonders wohl-schmeckend ist. Auch Sañjaya macht bei seiner Ablehnung angeblich eine Liebessache geltend (S. 61 unten): er sei täglich zweimal in Lebens-gefahr, wenn er die Dame auf dem jenseitigen Ufer der Gaṅgā besuche. In den Versen steht auch hiervon nichts. Die Gaṅgā erscheint allerdings dort in Vidhuras Entschuldigung (G. 9):

*Gaṅgaṃ me pidaḥissanti, na naṃ sakkomi brāhmaṇa  
apidhetum mahāsindhūṃ, taṃ kathaṃ so bhavissati?*

Diese Worte können verschieden gedeutet werden, allein so viel dürfte feststehen, daß wir auch hier ein bildliche Redeweise vor uns haben. Das ist auch die Meinung des Prosa Verfassers, wenn er sagt: *mahājanassa cittaṃ gaṇhissāmiti Gaṅgaṃ pidaḥanto viya viñchayaṃ vicāreti* „weil er die gute Meinung aller gewinnen wollte, überlegte er hin und her wie einer, der die Gaṅgā zum Stehen bringen möchte“. Zum Vers stimmt das freilich nicht. Der will doch wohl sagen, daß „man“ (was vermutlich Yudhiṭṭhila und Sucīrata einschließt) „ihm die Gaṅgā sperren“, d. h. die ihm zuströmenden Gedanken um eines besonderen Anliegens willen zum Stillstehen bringen wolle, er könne jenen aber nicht Einhalt gebieten<sup>1</sup>). Diese nur figürliche Gaṅgā nun hat den Prosaisten veranlaßt, den Vorgang nach Benares, dem Zentrum der Weisheit und deshalb notwendig Wohnsitz des Vidhura, zu verlegen, wie denn schon im Kommentar zu G. 5 gesagt wird, daß er dort Purohita sei. Folgerichtig wird er in der Prosa S. 60 oben ein *brāhmaṇa* genannt, ist G. 59 ein Kommilitone des Sucīrata und kann deshalb mit ihm speisen. Nirgends jedoch findet sich eine Andeutung von Vidhuras Brahmanentum in den Gāthās des Sambhavajātaka<sup>2</sup>). Im Gegenteil redet er den Sucīrata

[1] Der Kommentar zur Strophe deutet die „Gaṅgā“ auf die *nānācittagati* der Menge, die dem Vidhura (*mayhaṃ*) im Wege sei (zu lesen *Gaṅgaṃ pidaḥissanti*). Der Auffassung von DUTOIT kann ich mich nicht ausschließen, geschweige denen der von FRANCIS („o'erwhelmed by such a mighty theme“). Doch empfindet DUTOIT es mit Recht als notwendig, den 2. und 3. Pāda mit dem 1. zu kontrastieren, weshalb er *apidhetum* kausal nimmt, was aber *abhidhāpetum* lauten müßte. Soll man *pidaḥissan* (1. Sg.) *ti* in zwei Wörtern lesen? — Zum *so* des 4. Pāda ergänzt das Komm. *okāso*, es könnte aber aus Mg. *se* geändert sein, das manchmal *tad* vertritt: „wie könnte deshalb (*taṃ*) dies(e) Belehrung) geschehen?“]

[2] Im Dhūmakārijātaka (413), und zwar in G. 1, heißt er freilich in der Tat ein Brahmane:

*rājā apucchi Vidhūraṃ dhammakāmo Yudhiṭṭhilo:  
api brāhmaṇa jānāsi ko eko bahu socati?*

als Brahmanen an (G. 9f.) und zeigt dadurch, daß er selbst keiner ist. Unser Ergebnis ist also, daß Vidhura sich hier nicht unterscheidet von demjenigen, den wir sogleich kennenlernen werden. Seine Weisheit tritt nur deshalb nicht in den Vordergrund, weil das Jātaka auf die des jugendlichen Sambhava hinzielt, die nicht zu verachten sei.

Wir kehren zum Vidhuraṇḍitajātaka zurück. In seinem] Catuposaṭhakhaṇḍa preisen Dhanañjaya und die drei Götter den Vidhura (G. 10):

*vaṃ dhammagū dhammavidū samedho.*

Er wird *atthadassimā saṃkhātā sabbadhammānaṃ* genannt (G. 106). Er ist der *dhammapāla* (G. 119, 122, 241). Als der König vorschlägt, den Puṇṇaka zu töten, mahnt er ihn, nichts Ungesetzliches zu tun: *atthe ca dhamme ca yutto bhavassu* (G. 178). In [dem schon gestreiften] Jātaka 413 tritt er als Itihāsaerzähler auf. In unserem Jātaka trägt er drei Lehrgedichte vor: über das Tun des Haushalters (den *gharāvāsa*) G. 107 bis 112, über das Leben des Fürstendienerers (die *rājavāsati*) G. 127—171, über die Eigenschaften des guten Mannes (die *sādhunarassa dhammā*) G. 223—229. Von diesen drei Lehrstücken rührt das dritte sicherlich von dem Verfasser der Dichtung selbst her, da es auf die durch die Erzählung gegebenen Verhältnisse zugeschnitten ist. Vidhura redet den Puṇṇaka in G. 223 an: „Handle so wie der andere vorher gehandelt hat<sup>1)</sup>, Jüngling, halte dir die feuchte Hand fern<sup>2)</sup>, sei niemals verräterisch gegen deine Freunde<sup>3)</sup> und begib dich nicht in die Abhängigkeit von schlechten Weibern.“ Puṇṇaka fragt weiter (G. 224): „Wie wird man einer, der dem Vorangeangenen nachgeht, und wie verbrennt man sich die feuchte Hand? Wer ist die schlechte Frau, wer ferner der Freundesverräter? Erkläre mir auf meine Frage diesen Gegenstand.“ Vidhura antwortet (G. 225f.): „Wer einen unbekanntenen und vorher nicht Gesehenen auch nur zum Niedersitzen einlädt, zu dessen Vorteil soll der Mensch handeln. Den nennen die Weisen einen, ‚der dem Vorangeangenen nachgeht‘. In wessen Haus ein Mensch auch nur eine Nacht wohnt, bei wem er Speise und Trank empfängt, gegen den soll er auch in Ge-

Allein angesichts der überwältigenden gegenteiligen Ergebnisse dürfen wir hier wohl einfach *brāhmaṇaṃ* verbessern, handelt es sich doch um einen solchen in dem nun folgenden Itihāsa, dessen G. 7 schließt:

*so eko bahu socati Dhūmakāriva brāhmaṇo.*

Die erste Hälfte von G. 1 leitet auch die G. 1 des Dasabrāhmaṇajātaka (495) ein, deren 3. Pāda lautet: *brāhmaṇe Vidhūra pariyesa* „suche Brahmanen (bestimmter Art), Vidhura“. Es ließe sich denken, daß hiernach das Wort *brāhmaṇa* irrig in die Gāthā des Dhūmakārīj. geraten wäre. Jedoch bedarf es dieser Vermutung kaum.]

1) *yātānuyāyī ca bhavāhi māṇava. yātānuyāyīn* wird im PD falsch mit „following old habits“ übersetzt. Das Wort ist ähnlich gebildet wie sk. *gatānugatika*, das aber, wie Pañc. 1, 342; Hit. 1, 9 zeigen, in anderem Sinne gebraucht wird.

2) *addaṇ ca pāṇiṃ parivajjayassu*. Wie schon ROUSE bemerkt hat, ist das letzte Wort offenbar verderbt; sollte es für *parimajjayassu* stehen?

3) *mā cassu mittesu kadāci dūbhī*; es ist mit den singhalesischen Hss. *cassa* zu lesen.

danken nichts Böses hegen; die feuchte erhobene Hand verbrennt sich der Freundesverräter<sup>1)</sup>.“ [Die weitere Beschreibung können wir auf sich beruhen lassen.

Mit der *rājavasati* endlich (G. 127—171) habe ich mich bereits 1901 in meiner Arbeit über die Grantharecension des Mahābhārata beschäftigt (dort S. 63ff.), um sie als unabhängiges Zeugnis dafür zu verwerten, daß diese Rezension vielfach die alten Lesarten bewahrt hat. Die dort verheißene literargeschichtliche Betrachtung sei hier kurz nachgeholt. Für die Gleichungen und wörtlichen Anklänge möge der Hinweis auf Gāthā 127<sup>2)</sup>; 130f.; 132; 137 u. 139; 141; 145; 153 Mbh. 4, 4, 7; 31 (in S, S. 23); 39; 14; 10; 9; 37 genügen; nach Maßgabe des Sachverhalts sind sie in Raghu Vira's kritischer Ausgabe des Virāṭaparvan (Mbh. ed. Sukthankar, Vol. 5) angedeutet, auf die sich die obige Stellenangabe bezieht. Beide Texte gehen offenbar, so sagte ich a. a. O., auf ein selbständiges vorbuddhistisches Lehrgedicht über das Hofleben zurück.] Eine Andeutung davon, daß die epische Rājavasati die Bearbeitung eines solchen Lehrgedichtes ist, das dem Vidura in den Mund gelegt war, scheint mir noch in den Worten vorzuliegen, mit denen Yudhiṣṭhira dem Dhaumya für seine Belehrung dankt:

*anuśiṣṭāḥ sma bhadraṃ te naitadvaktāsi kaścana  
Kuntīm ṛte mātaraṃ no Viduraṃ ca mahāmatiṃ*

„Wir sind belehrt, Heil dir! Es gibt niemand, der dies verkünden könnte außer unserer Mutter Kuntī und dem weisen Vidura.“ Auch die Einfügung der Rājavasati in das Epos spricht für ihre einstige Selbständigkeit. So wie sie heute im Mahābhārata steht, hat sie eine doppelte Einleitung. Der epische Dichter hat die einführende Strophe des Lehrgedichtes (4, 4, 7), die durch die Übereinstimmung mit der Gāthā als alt erwiesen wird, beibehalten, es aber für nötig befunden, das ganze Lehrgedicht nochmals mit einer Einleitung zu versehen (4, 4, 6):

*vidite cāpi vaktavyaṃ suhr̥dbhir anurāgataḥ  
ato 'ham api vaksyāmi hetumātraṃ nibodhata.*

Die wörtlichen Übereinstimmungen machen es sicher, daß eine der beiden Versionen der Rājavasati von der anderen abhängig ist. In der Frage nun, welches die ältere ist, läßt sich trotz des beschränkten Materials, das zur Verfügung vorliegt, zum mindesten wahrscheinlich machen, daß der Text ursprünglich in Prakrit abgefaßt war. Der Pāda (G. 141): *sammato 'mhīti ārūhe* mußte bei der Übertragung ins Sanskrit zur Vermeidung des Hiats in *ārohet saṃmato 'smīti* umgesetzt werden,

1) *adubbhapāṇiṃ dahate mittadubbho*. [Für das erste Wort, mit dem der Kommentator nichts anzufangen weiß (*adrūbhakam*), vermute ich *addubbhapāṇim*. Feucht wird die Hand durch das Wasser, mit dem der Spender seine Gabe bekräftigt (JOLLY, Recht und Sitte, S. 112.)

[2) *poso* in der Gāthā ist nicht, wie S. 63 gesagt ist, aus *presso* verderbt, sondern stammt von *\*pūrṣa = puruṣa* (WACKERNAGEL, Gr. I, § 51; GEIGER, Pāli § 30.)]

während kein Grund vorliegt, warum der Text, wenn er von Haus aus Sanskrit war, nicht als *ārūhe sammato 'mhīti* übernommen sein sollte. Nur wenn man den Pali-Text als Grundlage betrachtet, wird es ferner verständlich, warum in der Strophe 4, 4, 10, die im übrigen mit der Gāthā so genau parallel geht, *yānam* für *kocchaṃ* steht, obwohl *yānam* neben *gajaṃ ratham* ziemlich überflüssig ist. Der Übersetzer mußte *kocchaṃ* vermeiden, weil das Wort dem Sanskrit fremd ist. Auch die Änderung der ersten Hälfte der Einleitungsstrophe 4, 4, 7 war bei der Übertragung ins Sanskrit nicht zu umgehen, da der erste Pāda *nisidivā sunoṭha me* aus sprachlichen und metrischen Gründen eine wörtliche Wiedergabe nicht zuließ.

Wenn ich glaube, daß der epische Dichter ein in der Volkssprache abgefaßtes Lehrgedicht über das Leben am Hofe, das von Vidura vortragen wurde, bearbeitet hat, so ist damit doch keineswegs gesagt, daß er es aus der Dichtung von Vidura und Puṇṇaka kannte. Ich bin überzeugt, daß auch die volkssprachliche Rājavasati ursprünglich ein selbständiges Gedicht war, das in das Jātaka nur eingelegt ist. [Das ist nicht ohne Parallele: noch] ein anderes Lehrgedicht, in dem Vidura als Sprecher auftritt, hat sich in der Jātakasammlung als selbständige Dichtung erhalten<sup>1</sup>).

[1] Die Beweisführung, daß die Gāthās des Dasabrāhmaṇajātaka (495), welches allein in Frage kommt, so aufzufassen seien, liegt uns nicht vor.]

## Bücherbesprechungen

### Erwiderung zu einer Buchbesprechung

Darf ich zu der Besprechung meines Buches *The „Numeral-Signs“ of the Mohenjo-daro Script* von W. PRINTZ, ZDMG 92, 689—91, drei Bemerkungen machen?

1. S. 689 sagt der Rezensent: „Der Verfasser hat MARSHALL's Mohenjo-daro-Buch und HUNTER's Listen durchgearbeitet“. Dies ist nicht richtig; ich sage ausdrücklich S. 1 daß, mit Ausnahme einer einzigen Inschrift von HUNTER's Buch, „I shall confine myself in this monograph to the inscriptions on Plates CIII—CXV of MARSHALL's book“.

2. S. 690 sagt der Rezensent: „Zudem ist die als Prämisse dienende Behauptung lediglich auf der Beobachtung aufgebaut, daß einige der Zahlzeichen bald rechts, bald links von demselben Bilde erscheinen, einige auch neben anderen Zahlzeichen.“ Nirgends in meinem Buch mache ich eine solche Behauptung, sage auch nichts, was im geringsten dem ähnlich wäre. Meine Prämisse (S. 13) besteht nur aus der Bemerkung (die natürlich mit der normalen technischen Terminologie der Wahrscheinlichkeitsrechnung ausgedrückt ist), daß in „Tables I and II the distribution of the filled-in squares over the vertical columns appears to be a random one“ [ich übersetze: „in Tabelle I und II scheint die Verteilung der ausgefüllten Quadrate über die senkrechten Reihen eine zufällige zu sein“].

3. S. 691 sagt der Rezensent: „Bei dieser Gelegenheit sei auf den Aufsatz von ALFRED MÉTRAUX „The Proto-Indian script and the Easter Island tablets“ *Anthropos* 33, 1938, 218—239, hingewiesen, worin die Ausführungen von W. v. HEVESY abgefertigt werden“. In diesem Zusammenhang möchte ich bemerken, daß die Arbeit MÉTRAUX's, insofern als es die Indusschrift angeht, durch einen unglücklichen Fehler gänzlich ungültig gemacht worden ist: denn bei HEVESY's Erwähnung von „HUNTER“ nimmt MÉTRAUX an, daß HUNTER's Buch *The script of Harappa and Mohenjodaro and its connection with other scripts* (1934) gemeint ist, während in Wirklichkeit HEVESY HUNTER's Abhandlung „Mohenjo-daro — Indus Epigraphy“, *JRAS* 1932, 466—503 meint (wie er ausdrücklich, *OLZ* 37, 665 Anm. 3 sagt).

ALAN S. C. ROSS, Birmingham.

*Demotic Ostraka from the collections at Oxford, Paris, Berlin, Vienna and Cairo.*  
Introduction, Texts and Indexes with 27 plates by GIRGIS MATTHA. (Publications de la société Fouad I de Papyrologie. Textes et documents VI). Le Caire 1945.

Als ULRICH WILCKEN im Jahre 1899 sein Werk „Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien“ herausgab, das für das Verständnis der Wirtschaftsgeschichte Ägyptens der griechisch-römischen Zeit Epoche machte, hat er in der Einleitung bedauert, daß er die demotischen Ostraka, d. h. die mit der einheimischen kursiven Schrift dieser Zeit beschrifteten Scherben, die für die Steuerverhältnisse des Landes dieselbe Bedeutung haben wie die griechischen, nicht in seine Behandlung mit einschließen konnte, obwohl diese demotischen Ostraka, wie er sagt, „inhaltlich durchaus zu ihnen (den griechischen) gehören, ja oft die notwendige Ergänzung dazu bieten“. Von ägyptologischer Seite waren bis dahin nur vereinzelt solche Texte behandelt worden. Obgleich BRUGSCH in seinem Thesaurus verschiedene demotische Ostraka veröffentlicht hatte, und REVILLOUT in den *Mélanges* gewiß

viele davon scharfsinnig interpretiert, waren aber die Studien solcher Scherben wegen der unzuverlässigen Wiedergabe der Originale nicht recht vorwärts gekommen. Erst mit den Arbeiten von HESS, SPIEGELBERG und THOMPSON (besonders seine Theban Ostraca, Toronto 1913) wurde durch die zuverlässigen Abbildungen der schwer lesbaren Texte eine wissenschaftliche Grundlage für ein tieferes Eindringen sowohl in die Schrift wie in die Sprache der Formeln dieser Texte geschaffen. Heute hat nun GIRGIS MATTHA, ein Sohn Ägyptens, ein Werk, das die wichtigsten demotischen Ostrakaquittungen aller Art enthält, in hervorragender Bearbeitung der gelehrten Welt vorgelegt. Nicht bloß die Ägyptologie (besonders in ihrem demotischen Zweig) wird in jeder Beziehung durch dieses Werk bereichert werden, auch für die griechische Papyruswissenschaft wird es von großem Nutzen sein, bildet es doch das notwendige Seitenstück zum Werke WILCKENS.

276 Ostraka aus den Sammlungen in Oxford, Paris, Berlin, Wien und Kairo (teils in ausgezeichneten Pausen, teils in (weniger) guten Photographien auf 27 Tafeln am Schluß des Werkes beigegeben) hat MATTHA behandelt. Die größte Anzahl stammt aus Theben, aber auch die Ortschaften Elephantine, Ombos, Edfu, Pathyris, Hermonthis und Denderah sind vertreten.

Die meisten der von MATTHA behandelten Ostraka gehören dem ersten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit an, besonders der Zeit des Augustus und des Tiberius, aber auch die ältere Ptolemäerzeit (die des Ptolemaios Philadelphos und Euergetes I) sowie die jüngere Ptolemäerzeit (besonders die des Euergetes II) sind in vielen Exemplaren vertreten. Das älteste Stück, eine Quittung über die Kranzspende (Nr. 188 der Publikation), scheint sowohl nach der Schrift wie nach dem Formular zu urteilen aus dem dritten Jahrhundert v. Chr. (c. 270) zu stammen, und das jüngste Ostrakon der Sammlung ist im Jahre 8 des Antoninus Pius (144/45 n. Chr.) geschrieben. Die Stücke innerhalb dieses Zeitraumes nach ihren Schriftformen und ihrem Formelschatz örtlich, zeitlich<sup>1)</sup> und inhaltlich zu bestimmen, war die Aufgabe, die MATTHA sich gestellt hatte, und die er in jeder Weise gelöst hat.

Wie von vornherein zu erwarten, ist der Formelschatz oft mit dem der griechischen Ostrakaquittungen verwandt, und MATTHA hat auch in seinem Buche (S. 14—31) feste Schemata dieser Formeln aufgestellt, in derselben Weise, wie WILCKEN in seinem Werke. Auf einzelne seiner Ergebnisse möchte ich hier kurz aufmerksam machen. Der Gebrauch des Verbuns *wn* „es ist“ (vgl. gr. *ἔχω*) ist ein Charakteristikum in der Formel der Erheberquittungen der ptolemäischen Zeit sowohl über Geld- wie über Naturalsteuern, während die Formel *tw-j mh* „ich (der Steuerheber) bin voll (bezahlt)“ die der römischen Zeit kennzeichnet. Die Formel der Bank- und Thesaurusquittungen lautet in ptolemäischer Zeit *in N.N.* „(Steuerzahler) N.N. hat gebracht (d. h. bezahlt)“, in römischer Zeit wird dagegen die Relativform des *sdm-f l.in* (bzw. *r.in*) *N.N.* „was N.N. gebracht (bezahlt) hat, (ist folgendes<sup>2)</sup>“ bevorzugt. In römischer Zeit werden auch neben *in* „bringen“ Verben wie *wt* „barzahlen“ oder *dj* „geben“ (beide in der Relativform<sup>3)</sup>) benutzt. Aus den Quittungen wird ersichtlich, daß die Tempelbehörden sowie Private sich derselben Formulare bedienten, wie die staatlichen Organe. Der Verfasser hat (auf S. 13) ebenfalls gezeigt, daß örtliche Unterschiede in den Formularen der Quittungen hervortraten, vgl. besonders die aus Edfu und Denderah.

Ein Abschnitt über die Abgaben d. h. die Gebühren und Steuern findet sich auf S. 40—70. Die Abgaben sind in alphabetischer Reihenfolge, wie in WILCKENS Werk, zusammengestellt und eingehend besprochen. Neben der Erwähnung von

1) Die Quittungen der Ptolemäerzeit sowie viele aus der Zeit des Augustus erwähnen nicht den Namen des regierenden Herrschers und sind dadurch schwer zeitlich zu bestimmen.

2) Vgl. SETHE, Bürgschaftsurkunden S. 7 Anm. I. MATTHA will in dieser Form des Verbuns das emphatische *sdm-f* sehen.

3) Die Quittungen aus Edfu gebrauchen von *wt* „barzahlen“ das einfache *sdm-f*.

Abgaben wie Kopf-, Damm- und Badsteuer sowie allerlei Grund- und Gewerbesteuern, die wir aus den griechischen Ostrakapublikationen zur Genüge kennen, enthält das Kapitel viel Neues besonders in bezug auf die Abgaben an die Tempel und an die Priester, die hier nicht ausführlicher erörtert werden können.

Der Schwerpunkt des Werkes liegt aber in der philologischen Behandlung der Texte. Jedes einzelne Ostrakon ist auf den Seiten 72—201, mit Umschrift, Übersetzung und sprachlichem Kommentar versehen, eingehend behandelt worden. Die Lesung dieser schwierigen Texte ist meisterhaft bewältigt, und die sprachlichen Bemerkungen bringen viel Stoff, der die demotischen Studien bereichern wird. Ich möchte hier nur auf den Exkurs über den demotischen Ausdruck für die Zuschlagszahlung, gr. *προσδιαγραφόμενα* (S. 76) hinweisen und auf die Lesung und Erfassung von Wörtern und Ausdrücken wie *hd sp-sn* „Silbergeld“ (S. 79), *hrj-w* „sie waren zufrieden gewesen“ (S. 84) und *p3 't* „der Unversehrte“ (S. 93).

Zum Schluß bringe ich einige Bemerkungen zu den Lesungen und Übersetzungen der Texte. Nr. 22, 4: Es wäre zu lesen: *st šp iw-w ip* „sie sind empfangen, indem sie (ab)gerechnet sind“. Nr. 26, 5: ich lese hier *pr* „Winter“ statt *šm* „Sommer“. Nr. 69, 2: Vielleicht ist *kd* „Silberkite“ statt *hmt* „Kupferkite“ (Obol) zu lesen. Nr. 70, 1 ist der Name des Steuerzahlers wohl *P3-dj-Hnsw* „Petechons“ und statt *kd 3* ist vielleicht *kd 2* „zwei Kite“ zu lesen. Ob in Nr. 72, 3 die Frau Ta-amenhotp Steuererheber war? Nr. 80, 2: die Lesung *šm* „Abgabe“ scheint sicher. Nr. 82, 1: Statt *w'* als unbestimmter Artikel aufzufassen, konnte man auch an *w'* „Schriftstück, Memorandum“ denken (vgl. *SETHE*, Bürgerschaftsurkunden S. 294), das einen guten Sinn geben würde; vgl. auch Nr. 186, 1. Nr. 82, 4 ist *pr šh.t* statt *pr.t šh.t* zu lesen. Das wie ein *t* aussehende Zeichen ist das Determinativ des Scheffels, so auch Nr. 244, 2; vgl. auch REICH, Mizraim II, 46. Nr. 119, 2: Ob man den Sohn des Harwod *P3-šj-n-Imn* lesen darf? Nr. 139, 3: Nach einem Ostrakon in Upsala ist der Name des Schreibers *Pa-bj* „Pabai“ zu deuten. Nr. 143, 2: Ob wirklich *nb t3 dšr* als Beiwort des Month zu lesen ist? Die als *dšr* gelesene Gruppe endet doch deutlich auf *nw*. Die Angabe Berlin 3116, 6, 19 ist in Berlin 3116, 6, 13 zu verbessern. Nr. 146, 3: Statt *p3 dnj n h'qe* als Barbiersteuer zu deuten, konnte man auch an Steuer der Flickschneider denken; vgl. Ä.Z. 51 (1913), 93 und *ibid.* 60 (1925), 109 Anm. 11. Nr. 154, 1: Der Personennamen ist wohl *Pa-Imn* „Pamun“ zu lesen. Nr. 155, 1: Das Zeichen hinter *s.t- eywn* „Bad“ ist wohl die Gruppe für das Zahlwort sechs, die Gruppe scheint an unserer Stelle lautliche Bedeutung (*se- o. ä.*) zu haben als Wiedergabe von *s.t* „Ort“. Nr. 160, 2: In der Umschrift ist *hšent* in *hšn.t* zu verbessern. Nr. 180, 2: *P3-šr-ey* ist sicher in *P3-šr-ihj* zu verbessern. Nr. 187, Anmerkung: Mythus, Gloss. Nr. 450 ist in Mythus, Gloss. Nr. 480 zu emendieren. Nr. 191, 2: Der Name des Schreibers ist sicher *P3-dbs* „Petbe“ (der Vergelter) zu lesen. Nr. 245, 2: Für *šs(?)* „Korn“ möchte ich *šh* „Acker“ lesen. Nr. 262, 3: lies *ntj r 'wj-w* statt *ntj 'wj-w*. Die Pachtverträge Nr. 273—76 können wohl nur als Entwürfe betrachtet werden, denn Spuren von Zeugenunterschriften scheinen sie nicht zu enthalten (vgl. SEIDL, Demotische Urkundenlehre S. 3).

Das Werk schließt mit einem ausführlichen Wörterverzeichnis sowie mit Listen über die in den Texten vorkommenden Götter- und Personennamen. Auch die auf den Ostraka vorkommenden geographischen Namen sind verzeichnet. Die Imprimerie de l'institut français d'archéologie orientale in Kairo hat die Druckarbeit in sorgfältigster Weise besorgt<sup>1)</sup>.

Mit seiner Arbeit hat MATTHA der demotischen Wissenschaft einen großen Dienst erwiesen, und jeder zukünftige Bearbeiter demotischer Ostrakaquittungen wird auf seine Arbeit bauen müssen. Neben den klassischen Arbeiten von GRIFFITH, SPIEGELBERG und THOMPSON wird auch das Werk MATTHAS mit Ehre genannt werden.

WOLJA ERICHSEN, Mainz

1) Von Druckfehlern erwähne ich nur auf S. 79 *ot* statt *of*, auf S. 126 ist das Schilfblatt falsch gedreht und auf S. 134 ist 6, 19 in 6, 13 zu verbessern.

F. D. LESSING, *Yung-Ho-Kung*. An Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking, with Notes on Lamaist Mythology and Cult. In Collaboration with Gösta Montell. Vol. I. Stockholm 1942 (Reports from the Scientific Expedition to the North-western Provinces of China under the Leadership of Dr. Sven Hedin (The Sino-Swedish Expedition VIII, 1).

Es bedeutet für mich eine besonders große Freude und Genugtuung, daß ich heute an dieser Stelle den ersten Band des Werkes anzeigen kann, das der Wissenschaft die reichen und hochbedeutsamen Ergebnisse der langjährigen, tiefgreifenden Forschungen meines verehrten Lehrers FERDINAND D. LESSING im Gebiete des Lamaismus vorlegen soll. Es gibt in unseren Tagen wohl kaum einen anderen Gelehrten, der in gleichem Maße berufen wäre, unsere Kenntnis der überaus komplexen und nahezu unübersehbaren Belange der Ikonographie und des Kultes der lamaistischen Religion so entscheidend zu fördern wie gerade LESSING, der gleichermaßen praktisch in Asien in die Geheimnisse dieser schwer zugänglichen Welt eindrang wie er theoretisch in Europa und Amerika seinen Weg durch das Labyrinth der einschlägigen tibetischen, mongolischen und chinesischen Literatur zu finden wußte. Ein Gesamturteil über diese Lebensarbeit LESSINGS wird erst nach dem Abschluß des auf vier Bände berechneten Werkes möglich sein, aber soviel läßt sich schon nach dem Erscheinen des ersten Bandes mit Sicherheit sagen, daß es dem Verfasser gelungen ist, der Wissenschaft Wesentliches und Neues zu geben, vor allem wegen der gleichmäßigen Berücksichtigung der Ikonographie und des Kultes, wodurch sein Buch sehr viel vor den Werken von GRÜNWEDEL, CLARK und GORDON voraus hat, die sich auf die Ikonographie und die zu ihrer Erklärung herangezogene literarische Tradition beschränken.

LESSING gibt seine Darstellung des Rituals und der Ikonographie in Form einer minutiösen Beschreibung des Peking'er Lamatempels Yung-ho-kung, ein sehr glücklicher Gedanke, da dieses Heiligtum vom Verfasser an Ort und Stelle studiert werden konnte und die in den einzelnen Hallen vollzogenen sakralen Handlungen sich häufig vor seinen Augen abspielten. Der vorliegende erste Band behandelt die vier Höfe und die Hallen 1 und 2 (Halle der vier Lokapāla und Halle der Tantra-gottheiten), und gibt eine genaue Schilderung ihrer Anlage, Statuen und Gemälde, religionshistorische Betrachtungen über die dargestellten Gottheiten und die in den Räumen vollzogenen Riten. Analog soll sich Band 2 mit den Hallen 3 bis 8, Band 3 mit den Hallen 9 bis 16 befassen, während der vierte Band gleichsam uns die quinta essentia des Ganzen darbieten wird, eine allgemeine Einleitung in das Gesamtgebiet des lamaistischen Kultes und der lamaistischen Ikonographie, ein Teil des Werkes also, dessen Erscheinen wir mit besonders hochgespannten Erwartungen entgegensehen dürfen.

Aus der Fülle des im ersten Bande gebotenen Materials und der dort aufgeworfenen Probleme können wir hier nur wenig herausgreifen. Von besonderem Interesse für den Erforscher der vorbuddhistischen religiösen Vorstellungen der Tibeter dürften die Notizen sein, die LESSING über die Gottheiten Rdor-legs, Pe-dkar, (Rgyal-po) sku-lha (S. 87) und Dgra-lha (S. 97) sowie über die Zauberequisiten des gyañ-mda' („auspicious arrow“ S. 142) und mdos (Fadenkreuz, S. 148f.) bringt, die meines Erachtens ursprünglich aus dem alten Bontum stammen und mehr oder minder modifiziert und verwässert in den Lamaismus übernommen wurden, worüber ich mich in einer größeren, historischen Arbeit über die Bon-Religion, die als druckfertiges Manuskript vorliegt, ausführlich geäußert habe. In diesem Zusammenhange wird man auch die anlässlich der Behandlung von Halle 4 und 16 zu erwartenden weiteren Auskünfte über die Dgra-lha und die mongolischen Südde mit Spannung erwarten dürfen.

Ein wenig überrascht wird man die Liste der Welthüter (lokapāla) und der ihnen zugeordneten Himmelsgegenden und Dämonengattungen auf S. 41 zur Kenntnis nehmen, zumal LESSING meint, daß die Aufstellung „gives what may be a more or less usual arrangement“. Nun ist aber Dhrtarāṣṭra gewöhnlich der Herrscher des Ostens und der Gandharvas, der himmlischen Musikanten und trägt als solcher

ja auch eine Viṇā in der Hand, während Virūḍhaka über die Kumbhāṇḍas und den Süden herrscht. (Vgl. etwa F. E. A. KRAUSE, Ju-Tao-Fo, S. 421.) In dem von mir herausgegebenen *Ātānāṭikasūtra* (Kleinere Sanskrittexte 5, Leipzig 1939) findet sich jeweils noch eine zweite Dämonengattung den vier Königen zugeteilt (vgl. S. 81ff., 85f.), so daß sich folgendes Schema ergibt:

Osten	Dhṛtarāṣṭra	Gandharva's und Piśāca's
Süden	Virūḍhaka	Kumbhāṇḍa's und Preta's
Westen	Virūpākṣa	Nāga's und Katapūtana's
Norden	Vaiśravaṇa-Kubera	Yakṣa's und Rākṣasa's.

Bemerkenswert ist die falsche Datierung des Reformators Coṅ-k'a-pa, die sich Kaiser Ch'ien-lung in seiner übrigens wegen ihrer erstaunlichen Offenherzigkeit höchst bemerkenswerten Inschrift über den Lamaismus zuschulden kommen läßt (S. 59). Nicht 1417—1478 lebte der große Mann, sondern 1357—1419 (FILCHNER-UNKRIG, Kumbum Dschamba Ling, S. 174 und 181; vgl. auch die Angaben in dem Re'u-mig, JASB 1889, S. 60 und 64, wobei bekanntlich zu beachten bleibt, daß Sarat Chandra Das alle Daten ein Jahr zu früh angesetzt hat). Ob Saṃvara, der auch Śambara geschrieben wird, auch ursprünglich wirklich nur, wie seine jetzige Erscheinungsform im Lamaismus das allerdings nahelegt, als „deity without mythological background“ (S. 74) und „more or less bloodless modern abstraction“ (S. 122) anzusehen ist, scheint mir noch nicht durchaus gesichert. GRÜNWEDEL (Mythologie des Buddhismus, S. 105) sieht in ihm eine rein shivaitische Bildung. Es ist meines Wissens auch noch nicht erörtert worden, ob und wie dieser tantristische Dämon mit dem von Indra besieigten Unhold Śambara zusammenhängt. (Vgl. etwa in dem bekannten Indralied R̥gveda II, 12 Vers 11: yaḥ śambaram parvateṣu kṣiyantaṃ catvāriṃśyāṃ śarady anvavindat.)

Zum Schluß möchten wir der Hoffnung Ausdruck verleihen, daß es Professor LESSING gelingen möge, trotz aller durch die Zeitumstände bedingten Arbeiterschwerungen sein großes und für die Wissenschaft vom Lamaismus unschätzbares Werk in absehbarer Zeit zu vollenden. HELMUT HOFFMANN, München

GUNNAR JARRING, *Materials to the knowledge of Eastern Turki, Tales, poetry, proverbs, riddles, ethnological and historical texts from the Southern parts of Eastern Turkestan, with translation and notes; I.: Texts from Khotan and Yarkand. Lunds Universitets arsskrift, N. F., Avd. 1, Bd. 43 Nr. 4, Lund 1946; und II.: Texts from Kashghar, Tashmalig and Kucha, ibid. Bd. 44 Nr. 7, Lund 1948. 143 bzw. 183 S.*

Ein neues Werk von G. JARRING erweckt stets die angenehme Erwartung einer soliden und aufschlußreichen Arbeit. Wirklich vermittelt das Studium seiner neuesten osttürkischen Forschungen wieder einen solchen Genuß. Diese Texte sind mit geübtem Ohr aufgenommen und höchst exakt interpretiert worden. Fußnoten erklären manche ungewöhnlichen oder verderbten Fremdwörter und geben reichliche Hinweise auf Realien. Bis auf wenige Seiten in der Mundart von Kucha, handelt es sich um Proben der Südgruppe des Osttürkischen. Sie stammen aus dem Mund von Analphabeten und gehören dem Kreis der bekannten Volkserzählungen an wie Täyi und Zohra, Hämra u. a., die von Reichtum und Liebe, von Vergewaltigung und Lebenskraft, von Grindköpfen und Sittenlosigkeit handeln. Sprachlich bieten diese unbefangenen erzählten Texte höchst interessante Tatsachen! JARRING hat zunächst kein Glossar und keine grammatische Zusammenfassung geboten, daher mögen hier bereits einige auffallende Einzelheiten zur Sprache kommen.

Zur Lautlehre. Die Frage der silbischen Konsonanten, die ja im Tatarischen, und auch im mongolischen Kalmükischen eine so große Rolle spielen, und die schon im Alttürkischen festzustellen sind, könnte einmal von solch soliden Aufzeichnungen wie den hier vorliegenden aus vorgenommen werden. Häufig sind Formen wie *qrq* (II 13, 65) „vierzig“, *lekn* (II 22, 67) „aber“, *szlä* (II 29, 65) „ihr“,

*bz* (II 39, 16) „eins“, die alle ein reduziertes *i* vor einem *r*, *n*, *z* oder einem erweichten *r* enthalten; seltener sind dagegen Formen wie *tšüdä* (*Ł tüšüdä* I 91, 415) „in seinem Traum“, *tüšslä* (*Ł tüšslär* II 29, 65) „holt doch herunter!“ und *txom* (*Ł toxum* II 29, 63) „Ei“.

Das auslautende *r*, das ja bekanntlich oft schwindet, wird zuweilen auch zu *y* oder gar zu *z*: *bay* (< *bar* I 66, 330) „vorhanden“, *bz* (< *bir* II 39, 16) „eins“.

Anlautendes *k* wird über eine Erweichung zuweilen zu *č*: *kir-* „eintreten“ > *čir-* (II 41, 77; 42, 109); *kim* „wer?“ > *čim* (II 28, 29; 46, 237); *kör-* „sehen“ > *čör-* (II 41, Anm. 4); *alıp kirdiñ* „du hast gebracht“ > *ačidiñ* (II 57, 15). Auch ein inlautendes *k* wird zuweilen affiziert: *iki* „zwei“ > *iški* (I 3, 1), *ikän* „seiend“ > *iškän* (I 3, 1); *ükä* „jüngeres Geschwister“ > *üşkä* (II 40, 37).

Worte und Wortbildung. Bei *bir kün* (I 8, 133) „a calamity“ wird auf das Babur-namē verwiesen, das die Bedeutung „Truppen unter einem Banner“ hat; dies Wort muß aus dem chin. *kün* „Heer“ kommen. *ayriat* (I 133) „Hengst“ dürfte wohl eine falsche Izafet-Konstruktion sein, nämlich *ayir-i at* „Hengst-Pferd“.

*här ärtägändä* (II 31, 3) „an jedem Morgen“ ist, in falscher Analogie zu einer Verbform, offenbar vom Sprecher aus *här ärtä kündä* verderbt worden. *baldu* (II 38, 174), *balđiki* (II 143, 47), *balđiki* (II 56, 36) „früher“, *baldirisidä* (II 141, 1) „einstmals“ ist als *Ł bir yıl dir* zu erklären, das im osm. > *bildir*, im özb. > *bultur* „vergangenes Jahs“ wurde. Aus \**baldir* wurde mit Schwund des -*r* ein *baldı*, neben *baldu*.

Formen. Die Pronomina sind so vielgestaltig, wie wir sie in keiner Grammatik finden. Man lernt viel daraus. Neben Formen wie *aña* und *andın*, findet man *anıñpa* (I 23, 479), *anıñdin* (I 10, 173), *şunungä* (I 5, 65), *şununđın* (I 4, 30); das bedeutet also, daß man die Kasus der Pronomina gern von einem Genitiv ableitet, das ist: von einem Adjektivum, also von einem Nomen, statt vom obliquen Stamm. — Auf Grund des sporadischen Wechsels *i* ~ *a* gibt es den Akkusativ *buna* (I 13, 212), statt *bunı*. — Unter den Demonstrativkompositionen fällt auf: *şubu* (I 4, 21), *muşular* (I 22, 452), *aşu* (I 14, 233), *ävu* (I 24, 483). — Ferner gehören in diesen Bereich die engen Verbindungen von Demonstrativen mit Substantiven, die meist paarig gebildet werden: (*bu yer*, *o yer* >) *miyär* (I 105, 5), *öyär* (I 105, 13); *mäyär*, *ä yer* (I 116, 176; 117, 215); *biyer*, *äyer* (I 73, 5); (*o yerdin* >) *ävärdin* (I 114, 128); *bu yanda*, *o yanda* >) *bindä*, *indä* (I 94, 501); (*bu yanı*, *o yanı* >) *biyini*, *äini* (I 107, 58) und *biyini*, *ini* (I 87, 324). — Was aber ist *bunasida* (I 35, 1) „einstmals“?

In diesem Zusammenhang soll auch kurz über die Deutewörter gesprochen werden. K. GRÖNBECH hatte ihnen in seinem „Türkischen Sprachbau“ S. 50f. ein eigenes Kapitel gewidmet und ein näheres Studium dieser Wortart verlangt. Er hatte so ungleichartige Wörter wie *muna*, *oş*, *sol* und *işbu* zusammengestellt und erinnerte sogar noch an die Interjektionen. Meines Erachtens ist zwischen reinen, lautlichen Interjektionen wie *ax*, *ih* einerseits zu scheiden und vokativischen Ausdrücken andererseits. Zu den letzteren gehören z. B. das höfliche *yoqsu* (so bei JARRING) „nein“, özb. *yoqsa* und ferner: Ableitungen von Demonstrativen. Unter den letzteren haben wir Pronomina mit und ohne deiktische Endung (-*l* oder -*ş*) oder mit deiktischem Vorschlag (*ş*) wie *o*, *ol*, *oş* bzw. *şu*. und endlich haben wir Vokative von pronominalen Stämmen wie *qana* (II 56, 49 hat *qaene*; von \**qa*, das Ableitungen wie *qač*, *qanča*, *qayu*, *qaltı* usw. gebildet hat) „wo?!“, *mana* (I 47 unten *manä*, daneben abgelautet *munı*), *ana* (I 82, 223 *anä*). Das *munı* usw. für die Grundform, und zwar für einen Akkusativ zu halten, wie der Verfasser I 47 unten zögernd vorschlägt, finde ich nicht ansprechend.

Syntax. Für den noch viel zu wenig beachteten Akkusativ des Bezugs gibt es einige schöne Beispiele: *qizni qraq kičä kündüz toy tamaşa qılıp* (II 13, 65) „in bezug auf das Mädchen veranstaltete er Hochzeitsfestlichkeiten“; *häläki xäin şu qizni kečädä čadäriya kelip* (II 14, 80; der Verfasser möchte in *qizni* einen özb. Genitiv sehen, was der Stellung wegen unwahrscheinlich ist; ich möchte den Satz lieber so auffassen:) „jener Kerl kam wegen des Mädchens in der Nacht in dessen Zelt“; *här bziñi alte pulđın gepläşip* (II 51, 8) „er vereinbarte in bezug auf jede von ihnen

einen Preis von 6 Pul“; *bu yalyanči 'hä'lä mušu çapanı häm atnı häzär mänin deiti* (II 60, 34) „dieser Lügner sagt jetzt in bezug auf diesen Anzug und in bezug auf dies Pferd, sie seien auch die seinen“; *ö baliqnıñ özini bir adam to salıp* (II 145, 106) „im Hinblick auf diesen Fisch warf jemand ein Netz aus“.

Wortstellung. Die Anordnung der Wörter kann für eine Wortart sehr bezeichnend sein: *siz bu ğigitni olturıp yelpürin* (II 34, 74) „sitzt und fächelt diesem Jüngling zu“; *ol ğızbala nărădin turup qayladı* (II 25, 136) „jenes Mädchen stand und schaute von ferne zu“; daß *nărădin* nicht von *turup* abhängt, sondern von dem fernerstehenden *qayladı*, ersieht man aus der Parallelstelle 25, 145: *ol vaxtıda nărădä turıyan ğızbala . . . kelip* „jenes damals in der Ferne gestanden habende Mädchen . . . kam herbei“. Diese beiden Beispiele zeigen, wie eng die Form auf -p zu dem folgenden Hauptverb gehört; sie ist stark untergeordnet.

Für vieles neue Material, das uns in zuverlässiger Form dargeboten und erklärt worden ist, haben wir Exzellenz JARRING zu danken, der hoffentlich auch auf seinem neuen, verantwortungsvollen Posten als schwedischer Gesandter in Delhi noch weiterhin etwas Zeit für unsere gemeinsame Liebe, die Türkische Sprachwissenschaft, erübrigen wird.

ANNEMARIE VON GABAIN, Hamburg



## Bericht über die Neugründung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Mainz e. V.)

Als Folge der Besetzung Deutschlands im Mai 1945 mußte die Deutsche Morgenländische Gesellschaft, die ihren Sitz in Leipzig hatte, und deren Geschäftsführung sich in Berlin im Gebäude der (ehemals Preußischen) Akademie der Wissenschaften befand, ihre wissenschaftliche Tätigkeit unterbrechen; es konnten durch die verbliebenen Mitglieder des Vorstandes (RICHARD HARTMANN, HELMUTH SCHEEL, F. A. BROCKHAUS) nur die unbedingt notwendigen Arbeiten zur Erhaltung der Substanz ausgeführt werden. Im Herbst 1946 wurde der erste Geschäftsführer der Gesellschaft durch Maßnahmen des von der Besatzungsbehörde ernannten Präsidenten der Akademie, die in den geltenden gesetzlichen Bestimmungen keine Stütze hatten, gezwungen, seine Tätigkeit als Direktor bei der Akademie zu unterbrechen; er verließ Berlin und leistete einem Ruf nach Mainz Folge. Damit wurde auch die Geschäftsführung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft von Berlin nach Mainz verlegt.

Nach den Bestimmungen der Besatzungsbehörden war es nicht möglich, die Wiederzulassung wissenschaftlicher Vereinigungen für ganz Deutschland zu erwirken; die Zulassung kann nur — jeweils beschränkt auf ein Land innerhalb der Besatzungszonen — ausgesprochen werden. Mit Rücksicht darauf, daß trotz aller Bemühungen, eine Wiederzulassung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft an ihrem bisherigen Sitz nicht zu erlangen war, die überwiegende Zahl der deutschen Orientalisten aber die Wiederaufnahme der Tätigkeit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft wünschten, wurde durch den Direktor des Instituts für Orientkunde bei der Johannes-Gutenberg-Universität, mit Zustimmung und tatkräftiger Unterstützung des Rektors, Prälat Professor Dr. Dr. h. c. AUGUST REATZ, und des Chefs der Französischen Militärregierung, für den 4. bis 6. Juni 1948 ein Orientalistentreffen nach Mainz einberufen, an dem über 90 deutsche und einige ausländische Fachgelehrte teilnahmen. Bei diesem Anlaß fand die Neugründung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Mainz e. V.) statt.

### Tagungsplan

#### 4. Juni Vormittags

- Die Kultur des vorhettitischen und des hettitischen Kleinasien (Professor Dr. KURT BITTEL, Tübingen).
- Die Kultur des vorislamischen Südarabien (Dozentin Dr. MARIA HÖFNER, Tübingen).
- Die westlichen Sudansprachen. Erforschung und Phonetik (Professor Dr. E. LUDWIG RAPP, Mainz).
- Die Laryngalen im Amharischen (Professor Dr. AUGUST KLINGENHEBEN, Hamburg).

#### Nachmittags

- Fachbesprechung der ordentlichen Mitglieder des Kongresses (zugleich Gründungssitzung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Mainz e. V.).

#### Abends

- Der Konflikt zwischen Hinduismus und Islam und die Entstehung des Pakistan (Professor Dr. HELMUTH VON GLASENAPP, Tübingen).

5. Juni Vormittags

Die Lesung einiger bis jetzt unverständlicher chinesischer Schriftzeichen aus der Shang-Dynastie (Professor Dr. CARL HENTZE, Traysa).

Algier zur Türkenzeit, erlebt von Cervantes (Dr. phil. habil. WILHELM HOENER-BACH, Bonn/Rh.).

Eine unbekannte Dynastie in Arabien (Professor Dr. WERNER CASSEL, Berlin).  
Das Drogenbuch des Ibn Samajün (10. Jahrhundert) und die Anfänge der arabischen Medizin (Professor D. Dr. PAUL KAHLE, Oxford).

Nachmittags

Fahrt der Teilnehmer nach der alten freien Reichsstadt Oppenheim/Rhein.

Vortrag: Der Weinbau im alten Ägypten (Professor Dr. SIEGFRIED SCHOTT, Heidelberg).

6. Juni Vormittags

Die Beziehung zwischen Schrifttum und Malerei im Chinesischen (Dr. VIKTORIA VON WINTERFELDT-KONTAG, Mainz).

Bericht über den Nachlaß von Heinrich Lüders (Professor Dr. E. WALDSCHMIDT, Göttingen und Professor Dr. LUDWIG ALSDORF, Oberdreis/Westerwald).

Nöldekes Sammlung zum arabischen Wörterbuch (ein erster Bericht) (Dr. JÖRG KRAEMER, Tübingen).

Orient und Antike im heutigen Volkslied (Professor Dr. T. GEORGIADES, München).

Abends

Cembalokonzert (ANNA-BARBARA SPECKNER).

Protokoll

über die Gründungsversammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Mainz e. V.)

Die Teilnehmer an dem Orientalistenkongreß versammelten sich am Freitag, dem 4. Juni 1948, nachmittags 16 Uhr, im Hörsaal 18 der Johannes-Gutenberg-Universität.

Der Leiter des Kongresses, Professor Dr. SCHEEL, teilt in einer kurzen Einführungsansprache mit, daß nach fernmündlicher Mitteilung des Büros des Herrn Oberbürgermeisters der Stadt Mainz vom Freitag, dem 4. Juni 1948 früh, die französische Militärregierung die Genehmigung zur Gründung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Mainz e. V.) erteilt habe, und daß in dem Antrag als Gründer die Herren Professor Dr. ENNO LITTMANN-Tübingen, von GLASENAPP-Tübingen, ERICH HAENISCH-Herrenchiemsee, LUDWIG RAPP-Lustadt (Pfalz) und HELMUTH SCHEEL-Mainz angegeben worden seien. Er fragt darauf, ob die anwesenden (rund 90) Kongreßteilnehmer mit der Gründung der Gesellschaft einverstanden seien. Die Teilnehmer stimmen durch Erheben der Hand sämtlich zu. Darauf gibt Professor SCHEEL kurz den Inhalt des eingereichten Satzungsentwurfs bekannt, dem die Anwesenden ebenfalls zustimmen; sie sind damit einverstanden, daß der Entwurf später einer noch zu bildenden Kommission vorgelegt wird, die — falls erforderlich — Abänderungsvorschläge machen soll.

Professor SCHEEL schlägt nunmehr vor, zunächst den ersten Vorsitzenden zu wählen. Auf seine Frage entscheiden sich die Anwesenden, die Wahl nicht auf Zetteln, sondern durch Handheben vorzunehmen. Darauf schlägt Professor SCHEEL für das Amt des ersten Vorsitzenden den Ordinarius für Semitistik und orientalische Philologie an der Universität Tübingen, Herrn Geheimrat Professor Dr. ENNO LITTMANN vor. Die Anwesenden stimmen dieser Wahl zu. Darauf übergibt Professor SCHEEL den Vorsitz an Herrn Professor LITTMANN, der das Amt annimmt und für das ihm bezeugte Vertrauen dankt.

## 140 Bericht über die Neugründung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Der erste Vorsitzende der neugegründeten Gesellschaft schlägt nunmehr folgende Herren für die weiteren Ämter im Vorstand vor:

als zweiten Vorsitzenden: Professor Dr. ERNST WALDSCHMIDT-Göttingen (Indologie),

als ersten Geschäftsführer: Professor Dr. HELMUTH SCHEEL-Mainz (Islamische Philologie),

als zweiten Geschäftsführer: Professor Dr. EUGEN LUDWIG RAPP-Lustadt (Pfalz), (Semitistik und Afrikanistik),

als Schatzmeister: Herrn Verleger FRANZ STEINER-Wiesbaden.

Die Anwesenden wählen durch Erheben der Hand einstimmig diese Vorstandsmitglieder. Damit ist der Vorstand konstituiert.

Hierauf wird die Wahl der in dem Satzungsentwurf vorgesehenen drei Beiräte vorgenommen. Der erste Vorsitzende schlägt folgende Herren vor:

Professor Dr. HELMUTH VON GLASENAPP-Tübingen (Indologie),

Professor Dr. JOHANNES NOBEL-Marburg/Lahn (Indologie),

Professor Dr. RUDI PARET-Bonn/Rhein (Islamische Philologie).

Die Anwesenden erklären sich einstimmig mit dieser Wahl einverstanden. Sie erklären sich weiter nachträglich mit der Bestellung von Dr. phil. WILHELM HOENEBACH-Bonn/Rhein und Dozentin Dr. ANNEMARIE SCHIMMEL-Marburg/Lahn zu Protokollführern einverstanden.

Der erste Geschäftsführer Professor SCHEEL erklärt, daß die Wahl unter der Bedingung vorgenommen worden sei, daß sie von den zuständigen behördlichen Stellen genehmigt wird. Der dazu erforderliche Antrag wird von ihm dem Herrn Oberbürgermeister der Stadt Mainz eingereicht werden.

Darauf wird eine Liste ausgelegt, in die sich 60 (sechzig) der anwesenden Kongreßteilnehmer als neue Mitglieder einzeichnen.

Schluß der Gründungssitzung: 16,45 Uhr

gez. LITTMANN, gez. WALDSCHMIDT, gez. SCHEEL, gez. RAPP, gez. STEINER

### Verzeichnis der Kongreßteilnehmer

Allgeier, Arthur, Professor, Freiburg/Br.

Alsdorf, Ludwig, Professor, Oberdreis (Westerwald).

Benzing, Johannes, Dr. phil. habil., Schweningen a. N.

Bittel, Kurt, Professor, Tübingen.

Björkman, Walther, Professor, Uppsala.

Böhlig, Alexander, Dr. phil. et theol., Münster/Westfalen.

Bünger, K., cand. phil., Tübingen.

Caskel, Werner, Professor, Berlin.

Cram, Herbert, Verleger, Berlin.

Dommershaus, Werner, cand. phil., Mainz.

Dorn, W., Prokurist, Wiesbaden.

Eichholz, Regierungsdirektor, Mainz.

von Eickstedt, Egon, Freiherr, Professor, Mainz.

Eißfeldt, Otto, Professor, Halle/Saale.

Euler, Karl-Fritz, Dr. Lic., Dozent, Gießen.

Friedrich, Adolf, Professor, Mainz.

Fuchs, Hermann, Bibliotheksrat, Mainz.

von Gabain, Annemarie, Dozentin Dr. phil., Bad Reichenhall.

Galling, Kurt, Professor, Mainz.

Georgiades, T., Professor, München.

Georgiades, Anna-Barbara geb. Speckner, Landsberg/Lech.

Gerke, Friedrich, Professor, Mainz.

von Glasenapp, Helmuth, Professor, Tübingen.

Bericht über die Neugründung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 141

Glock, Irmgard, cand. phil., Bonn/Rh.  
Griesbach, Heinz, stud. phil., Frankfurt/Main.  
Haag, Wolfgang, Dr. phil., Koblenz.  
Haenisch, Wolf, Bibliotheksdirektor, Berlin.  
Hammitzsch, Horst, Professor, Herrsching/Oberbayern.  
Hampe, Roland, Professor, Mainz.  
Harrassowitz, Otto, Buchhdlg., Wiesbaden.  
Hartmann, Richard, Professor, Berlin.  
Hentze, Carl, Professor, Traysa bei Darmstadt.  
Herrfahrdt, Heinrich, Professor, Marburg/Lahn.  
Hertz, Rudolf, Professor, Bonn/Rh.  
Hoenerbach, Wilhelm, Dr. phil. habil., Bonn/Rh.  
Höfner, Maria, Dozentin Dr. phil., Tübingen.  
Hofmann, Joseph E., Professor, Ichenhausen.  
Jäschke, Gotthard, Professor, Sudmühle bei Münster/W.  
Just, Leo, Professor, Mainz.  
Kahle, Paul, Professor, Oxford.  
Kirfel, Willibald, Professor, Bonn/Rh.  
Kießling, Emil, Dozent Dr. jur., Marburg.  
Kießling, Hans Joachim, Dr. phil., München.  
Klingenheben, August, Professor, Hamburg.  
Klingmüller, Ernst, Dr. phil., Stuttgart.  
Klotz, Ehrenfried, stud. theol., Stuttgart.  
Kraemer, Jörg, Dr. phil., Tübingen.  
Kühn, Herbert, Professor, Mainz.  
Kuhnt, Eberhard, stud. phil., Bonn/Rh.  
Kulisch, Liselotte, Dr. phil., Berlin.  
Lapper, Marianne, Dr. phil., Tübingen.  
Lentz, Wolfgang, Dr. phil., Frankfurt/Main.  
Littmann, Enno, Geheimrat Professor, Tübingen.  
Lommel, Hermann, Professor, Frankfurt/Main.  
Luckey, Paul, Oberstudienrat Dr. phil., Gönningen.  
Munzel, Kurt, Lektor, Erlangen.  
Naumann, Rudolf, Dr. phil., Tübingen.  
Nobel, Johannes, Professor, Marburg/Lahn.  
Nötscher, Friedrich, Professor, Bonn/Rh.  
Otto, Katharina, Dr. phil., Heidelberg.  
Overhoff, Lektorin, Frankfurt/Main.  
Paret, Rudi, Professor, Bonn/Rh.  
Potratz, Dr. phil. Dozent, Mainz.  
Pritsch, Erich, Senatspräsident, Professor Dr. jur., Köln.  
Pritsak, Omeljan, cand. phil., Göttingen.  
Rackow, Ernst, Studienrat, Mainz.  
Rapp, E. Ludwig, Professor, Mainz.  
Reatz, August, Prälat Professor, Mainz.  
Rempis, Christian, Dozent, Tübingen.  
Roemer, Hans R., Dr. phil., Bonn/Rh.  
Schaade, Arthur, Professor, Hamburg.  
Schaefer, Hans Heinrich, Professor, Göttingen.  
Scheel, Helmuth, Professor, Mainz.  
Schimmel, Annemarie, Dozentin Dr. phil., Marburg/Lahn.  
Schmidtke, Friedrich, Professor, Münster/Westfalen.  
Schmitt, Rudolf, Pfarrer Dr. phil., Guntersheim.  
Schneider, Heinrich, Professor, Mainz.  
Schott, Siegfried, Professor, Heidelberg.  
Siggel, Alfred, Professor, Berlin.  
Specht, Franz, Professor, Mainz.



## 142 Bericht über die Neugründung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Spies, Gertrud, Dr. phil., Basel.  
Spies, Otto, Professor, Bonn/Rh.  
Spitaler, Anton, Professor, München.  
von Staa, Wolf Meinhard, Verleger Dr. jur., Berlin.  
Stapf, L., Verleger, Wiesbaden (für F. A. Brockhaus).  
Steiner, Franz, Verleger, Wiesbaden.  
Steppat, Fritz, Dr. phil., München.  
zur Straßen, Lektor, Frankfurt/Main.  
Taeschner, Franz, Professor, Münster/Westfalen.  
Völker, Walter, Professor, Mainz.  
Vorndran, Hans, Dr. phil., Walldorf/Hessen.  
Wachsmuth, Friedrich, Professor, Marburg.  
Waldschmidt, Ernst, Professor, Göttingen.  
Wehr, Hans, Professor, Erlangen.  
Weydling, Georg, Oberregierungsrat Professor, Wiesbaden.  
Weller, Friedrich, Professor, Leipzig.  
von Winterfeldt-Kontag, Viktoria, Dr. phil., Mainz.

Eine der vordringlichsten Arbeiten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft war die Fortführung der Zeitschrift. Mit Einwilligung des Hauses F. A. Brockhaus hat der Franz Steiner Verlag GmbH. in Wiesbaden Druck und Verlag übernommen. Die Schriftleitung liegt in Händen von Geheimrat Professor Dr. ENNO LITTMANN, Tübingen, und Professor Dr. HELMUTH SCHEEL, Mainz. Alle Zuschriften werden an Professor SCHEEL in (22b) Mainz, Am Gaur 5 II, erbeten. Da die Gesellschaft noch nicht über eigene Mittel verfügt, wird dringend gebeten, allen Anfragen Rückporto beizufügen.

Mit Rücksicht auf vielseitige Wünsche der Teilnehmer hat der Vorstand beschlossen, in Abweichung von der bisherigen Übung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft den nächsten Orientalistentag bereits im Jahre 1949 einzuberufen und den folgenden erst 1951.



# Ernst Curtius

(1870-1945)

Von Hans Lietzmann, Pflüger

Professor Ernst Curtius starb am 3. November 1945 im Alter von 75 Jahren an den Folgen der Erkrankung an Diabetes mellitus. Er war ein stiller, bescheiden, aber wissenschaftlich ungemein tief und gründlich arbeitender Mann, der sich durch seine hervorragenden Leistungen in der Philologie und in der Geschichte der Wissenschaften auszeichnete. Er war ein hervorragender Kenner der griechischen und römischen Literatur und Geschichte, der sich durch seine zahlreichen Veröffentlichungen und seine Tätigkeit als Herausgeber der *Antike* und der *Antike und Gegenwart* einen Namen gemacht hat. Er war ein hervorragender Kenner der griechischen und römischen Literatur und Geschichte, der sich durch seine zahlreichen Veröffentlichungen und seine Tätigkeit als Herausgeber der *Antike* und der *Antike und Gegenwart* einen Namen gemacht hat.

Ernst Curtius wurde am 3. Juni 1870 in Berlin geboren. Er war ein hervorragender Kenner der griechischen und römischen Literatur und Geschichte, der sich durch seine zahlreichen Veröffentlichungen und seine Tätigkeit als Herausgeber der *Antike* und der *Antike und Gegenwart* einen Namen gemacht hat. Er war ein hervorragender Kenner der griechischen und römischen Literatur und Geschichte, der sich durch seine zahlreichen Veröffentlichungen und seine Tätigkeit als Herausgeber der *Antike* und der *Antike und Gegenwart* einen Namen gemacht hat.

Er war ein hervorragender Kenner der griechischen und römischen Literatur und Geschichte, der sich durch seine zahlreichen Veröffentlichungen und seine Tätigkeit als Herausgeber der *Antike* und der *Antike und Gegenwart* einen Namen gemacht hat.

Hans Lietzmann





## Eugen Mittwoch

(1876—1942)

Von ENNO LITTMANN, Tübingen<sup>1)</sup>

Professor EUGEN MITTWOCH starb am 8. November 1942 im Exil, das er 1938 wegen der Judenverfolgungen im Dritten Reiche freiwillig gewählt hatte. Er war ein stiller Gelehrter: seiner Wissenschaft widmete er sich mit unermüdlichem Eifer und mit einer auf gründlichen Kenntnissen beruhenden Sorgfalt; an seinem deutschen Vaterlande und an dem Herkommen seiner Väter hing er mit großer Treue; seiner Familie war er ein vorbildlicher Hausvater, den Armen und Bedürftigen unter seinen Glaubensgenossen ein stets hilfsbereiter Freund; für Deutschland setzte er sich während des ersten Weltkriegs mit aller Kraft ein. So war er unter unseren deutschen Landsleuten jüdischen Glaubens eine besonders hochgeachtete Persönlichkeit, der auch die Deutschen anderer Abkunft ihre ehrliche Anerkennung nicht versagen können.

MITTWOCH wurde am 4. Dez. 1876 in Schrimm, Kreis Posen, geboren; dort besuchte er das Gymnasium. Von 1894—1898 studierte er in Berlin vor allem orientalische Sprachen, aber auch Philosophie und klassische Philologie; vier Semester lang nahm er an dem Unterricht im damaligen Seminar für Orientalische Sprachen teil. Im Jahre 1899 promovierte er mit der Arbeit „Proelia Arabum paganorum (Ajjâm al-‘Arab) quomodo litteris tradita sint“, in der er bereits zuverlässige arabistische Kenntnisse zeigte. Im Jahre 1905 habilitierte er sich in Berlin für semitische Philologie. Zwei Jahre später wurde er mit der Erteilung äthiopischen und amharischen Unterrichts am Seminar für Orientalische Sprachen beauftragt. Denn inzwischen hatte sich die Stellung Deutschlands zum unabhängigen Reiche des „Königs der Könige“ geändert. Mit Rücksicht auf Italien und seine abessinischen Interessen waren bis dahin keine diplomatischen Beziehungen zwischen Deutschland und Abessinien gepflegt, aber im Jahre 1905 schloß FR. ROSEN, der hochverdiente Gelehrte und Diplomat, einen Freundschaftsvertrag in Addis Abeba, und 1906 entsandte Kaiser Wilhelm II. eine deutsche Expedition zur Erforschung der aksumitischen Altertümer in Nordabessinien unter meiner Leitung. Es war also angebracht, daß in Deutschland, wo die abessinische Philologie im 17. Jahrh. durch HIOB LUDOLF begründet und im 19. Jahrh. durch AUGUST DILLMANN neubegründet war, ein Lehrstuhl für diese Wissenschaft errichtet wurde. MITTWOCH, der auf diesen Lehrstuhl berufen wurde, hat sich seiner vollauf würdig gezeigt; zur Seite

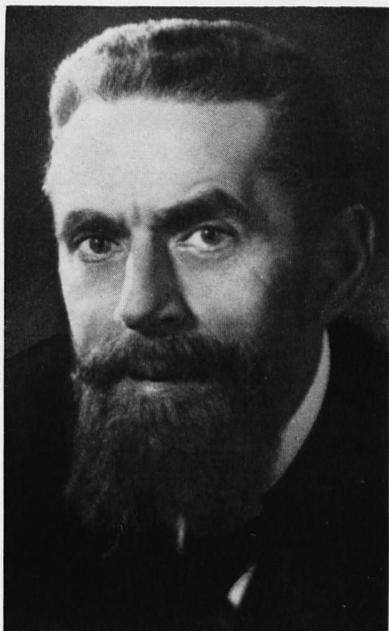
1) Für die Angaben einiger Lebensdaten bin ich Frau H. MITTWOCH dankbar.

stand ihm ein gelehrter Abessinier als Lektor, und mit seiner Hilfe konnte er eine Reihe von wichtigen Schriften zur abessinischen Philologie herausgeben. Im Jahre 1915 wurde er Extraordinarius in Berlin, und zwei Jahre später wurde er als Nachfolger LIDZBARKIS auf das Ordinariat in Greifswald berufen. Er blieb jedoch, seines Kriegsdienstes wegen, in Berlin, wo er die Nachrichtenstelle für den Orient leitete. In Berlin wurde ihm 1919 eine ordentliche Professur übertragen, die er bis 1935 innehatte, d. h. bis zu der Zeit, in der er als Jude vorzeitig emeritiert wurde. Mit seiner Professur hatte er eine Reihe von Jahren das Amt eines Direktors des Seminars für Orientalische Sprachen verbunden. Im Oktober 1938 fuhr er in sozialer Mission nach Paris und entschloß sich im April 1939, nicht mehr in seine Heimat zurückzukehren, sondern mit seiner Familie, die auf anderem Wege nach England fuhr, seinen dauernden Aufenthalt dort zu wählen. Ein altes Magenleiden verschlimmerte sich im August 1942, und von ihm genas er nicht mehr. Drei Monate später, am 8. November, entschlief er.

MITTWOCHS wissenschaftliche Tätigkeit bewegte sich vor allem auf dem Gebiete der Arabistik und der südsemitischen Philologie, wie sie sich aus seinem akademischen Lehramte ergab; eine Reihe von tüchtigen Schülern, Orientalisten und Diplomaten, gingen aus seiner Schule hervor. Er war aber auch mit den anderen semitischen Sprachen sowie mit dem Persischen und dem Türkischen vertraut. Schon unter den Thesen, die er bei seiner Doktordisputation zu verteidigen hatte, befand sich eine aus dem persischen Sprachgebiet.

Die Überlieferungen über die Schlachttage der alten Araber behandelte er in seiner Doktorarbeit auf Grund der einschlägigen arabischen Literatur, die er kritisch untersuchte. Im Jahre 1909 veröffentlichte er eine erschöpfende Studie über „Die literarische Tätigkeit Ḥamza al-Iṣbahānīs“, eines vielseitigen arabischen Schriftstellers aus dem 9. und 10. Jahrh. n. Chr. Auf Grund seiner Kenntnis von dessen Schriften beschrieb er „Abergläubische Vorstellungen und Bräuche der alten Araber nach Ḥamza al- Iṣbahāmī“ und „Altarabische Amulette und Beschwörungen nach Ḥamza al- Iṣbahānī“. Hier zeigte sich sein Interesse für Volkskunde und Volksliteratur, das in seinen Arbeiten über Abessinien so schöne Früchte zeitigte. An dem großen Sammelwerke „Ibn Saad, Biographien Mohammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 d. F.“ (d. i. 844/45 n. Chr.), das unter der Leitung seines Lehrers E. SACHAU herausgegeben wurde, beteiligte er sich als Mitarbeiter. Gelegentlich berichtete er über die Geschichte der arabischen Medizin und mehrfach steuerte er durch Erklärung und Übersetzung arabischer Texte und Inschriften zur Kenntnis islamischer Kunstgegenstände bei. Durch mühsame Entzifferung dieser Inschriften erwarb er sich ein großes Verdienst.

Sein Hauptarbeitsgebiet war jedoch die abessinische Philologie, und in dieser besonders die amharische Literatur und Sprachkunde; hier hat er der Wissenschaft viel neues Material zugänglich gemacht und



*Eugen Mittwoch*



mustergültig bearbeitet. Er verstand es, seinen abessinischen Lektor und Mitarbeiter ALEKA TAJE zur Mitteilung von amharischen Erzählungen und Texten zur Volkskunde zu bewegen. Er gab sie dann sorgfältig heraus, übersetzte sie und versah sie mit sachlichen und sprachlichen Erklärungen. Hier seien die Titel dieser Arbeiten angeführt, die für sich selber sprechen; es erübrigt sich, näher auf sie einzugehen: Proben aus amharischem Volksmund (eine Sammlung von Sprichwörtern, Scherzen, Rätseln, Wortspielen, Liedern, Erzählungen und Anekdoten, Fabeln); Exzerpte aus dem Koran in amharischer Sprache; Abessinische Kinderspiele; Abessinische Erzählungen und Fabeln; Ein amharischer Text über Muhammed und die Ausbreitung des Islams in Abessinien.

Ein eigenartiges Problem der äthiopischen Literaturgeschichte wurde von MITTWOCH sehr gefördert und endgültig gelöst. Es handelt sich um zwei theologisch-ethisch-philosophische Schriften, die in äthiopischen Handschriften enthalten waren. Ich gab sie 1904 als „Philosophi Abessini“ mit lateinischer Übersetzung heraus, bemerkte aber schon in der Einleitung, daß „diese Blumen nicht auf äthiopischem Boden hätten wachsen können, wenn sie nicht mit fremdem Tau getränkt gewesen wären.“ Da war es der berühmte italienische Kenner der Geschichte, Literatur und Sprachen Abessiniens, C. CONTI ROSSINI, der entdeckte, daß diese Schriften die Mystifikation eines Europäers waren, und zwar eines italienischen Paters, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrh. lange in Abessinien lebte und sich eine gründliche Kenntnis des Äthiopischen und des Amharischen erworben hatte; er kleidete seine freigeistigen Gedanken in ein ganz fremdes Gewand und erfand die Namen abessinischer Verfasser. Dieser Pater hatte aber auch die abessinische Übersetzung einer französischen Missionsschrift (*Soirées de Carthage*) verfaßt. MITTWOCH gab diese Übersetzung heraus, übertrug sie ins Deutsche und erkannte durch Untersuchung der Sprache, des Inhalts und der Schrift, daß ihr Verfasser derselbe war, der jene Mystifikation sich vom Herzen schrieb. Damit wurde die Entdeckung von CONTI ROSSINI, die sehr große Wahrscheinlichkeit für sich hatte, aber noch nicht endgültig bewiesen war, zur Gewißheit erhoben.

In seiner Schrift „Die traditionelle Aussprache des Äthiopischen“ gab MITTWOCH nach langen und eingehenden Besprechungen mit ALEKA TAJE, der auch die heilige Literatursprache der abessinischen Christen gut kannte, umfangreiche Ausführungen über die Art, in der diese Sprache heute von den Gelehrten dort ausgesprochen wird. Zwar war darüber schon mancherlei bekannt, aber nicht in dieser Vollständigkeit; diese Aussprache ist von Wichtigkeit für die sprachgeschichtliche Bedeutung des Äthiopischen. MITTWOCHS Schrift war das erste Heft einer Sammlung „Abessinische Studien“, die er herauszugeben begann; er hatte noch vier andere Hefte in Vorbereitung, von denen leider nur das zweite Heft „Die amharische Version der *Soirées de Carthage*. Mit einer Einleitung: Die angeblichen abessinischen Philosophen des 17. Jahrhunderts“ erschienen ist.

Das Studium des Abessinischen führte zu dem verwandten Altsüdarabischen, mit dem MITTWOCH sich in den letzten Jahren seiner Berliner Tätigkeit eingehender befaßte. Das Altsüdarabische ist uns bekanntlich nur in Inschriften erhalten, deren Entzifferung, Übersetzung und Erklärung mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen haben. Zusammen mit dem verdienten Altmeister der „Sabäistik“, J. H. MORDTMANN, und nach dessen Tode mit seinem eigenen Schüler H. SCHLOBIES gab MITTWOCH eine Reihe von altsüdarabischen Inschriften heraus und machte sie so der Wissenschaft zugänglich.

Für das Neupersische kommt hauptsächlich seine Entzifferung der zum Teil sehr flüchtigen Beischriften auf den Zeichnungen des großen Malers Riza Abbasi, die F. SARRE herausgab, in Betracht. In seiner Stellung als Leiter der „Nachrichtenstelle für den Orient“, deren Zeitschrift „Der Neue Orient“ er zugleich herausgab, wandte er sich während des ersten Weltkriegs den Fragen über die Türkei zu. So schrieb er „Deutschland, die Türkei und der Heilige Krieg“, „Die wirtschaftliche Bedeutung der Sprachenfrage in der Türkei“ und „Aus des türkischen Reiches Südmark“. Mit der Südmark ist das damals noch türkische Land Jemen gemeint, für das ihm Photographien seines dort ermordeten Freundes H. BURCHARDT zur Verfügung standen; ihm setzte er später ein pietätvolles Denkmal in dem Buche „Aus dem Jemen. Hermann Burchardts letzte Reise durch Südarabien.“

Es ist selbstverständlich, daß MITTWOCH ein gründlicher Kenner des Hebräischen war; so konnte er mehrfach hebräische Inschriften aus dem Orient fachmännisch bearbeiten und Beiträge zur hebräischen Sprachgeschichte veröffentlichen. Ebenso selbstverständlich war es, daß er, der konjunkturpolitischem Renegatentum, wie er mir einmal schrieb, ganz abhold war und daher mit ehrlicher Überzeugung sich selber treu blieb, an der Geschichte seines Volkes lebhaften Anteil nahm. So zeichnete er als einer der Herausgeber von „Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe“ und schrieb Begrüßungsartikel „Zur Eröffnung der Universität in Jerusalem“. Mit Recht konnte die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums ihm als „Ihrem verdienten Vorsitzenden, dem Erforscher orientalischer Kultur, dem gelehrten und überzeugten Vertreter jüdischer Lehre und jüdischen Wissens“ zu seinem 60. Geburtstag eine Festschrift widmen, in der auch eine Bibliographie seiner Schriften enthalten ist.

Mit EUGEN MITTWOCH ist ein Gelehrter dahingegangen, der vielseitige Fähigkeiten und Kenntnisse besaß, der aber auch für das Wohl seiner Mitmenschen und, wo es möglich war, für das Wohl und das Ansehen Deutschlands eifrig wirkte.

## Wilhelm Siegling

(1880—1946)

Von EMIL SIEG, Göttingen

Am 22. Januar 1946 verstarb nach kurzer Krankheit in Berlin der wissenschaftliche Beamte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Prof. Dr. phil. WILHELM SIEGLING, der Mitbegründer der tocharischen Sprachwissenschaften und zugleich der beste Kenner der verschiedenen Abarten der Brāhmī-Schrift zentralasiatischer Prägung.

Der am 14. 1. 1880 in Erfurt Geborene absolvierte zunächst das Realgymnasium seiner Vaterstadt, erwarb sich aber in privater Vorbereitung durch Ablegung der Ergänzungsprüfung auch das Reifezeugnis des Kgl. Gymnasiums in Eisleben. Seine Studien führten ihn auf die Universitäten Halle (zwei Semester), Heidelberg, Leipzig, Greifswald (je ein Semester) und schließlich nach Berlin, wo er von 1901—1906 hauptsächlich Sanskrit, Avestisch und Tibetisch trieb und i. J. 1906 auf Grund der Dissertation „Die Rezensionen des Caranavyūha“ zum Dr. phil. promoviert wurde. Auf Anregung von Prof. PISCHEL wurde er bald darauf zusammen mit mir, dem damaligen Privatdozenten, zur Sichtung des Handschriften-Materials herangezogen, welches die Turfan-Expeditionen nach Berlin gebracht hatten; und diese Zusammenarbeit mit mir ist für sein ganzes späteres Leben entscheidend und bleibend geworden. Die Bearbeitung der damals noch im Museum für Völkerkunde aufbewahrten Handschriften brachte es mit sich, daß SIEGLING 1907, zuerst als Eleve, später als Hilfsarbeiter, an der Indischen Abteilung des Völkerkunde-Museums sich auch mit den Realien der indischen und verwandter Kulturen vertraut machen konnte. Die erste Frucht der wissenschaftlichen Zusammenarbeit mit mir war die der Berliner Akademie der Wissenschaften vorgelegte Studie „Tocharisch, die Sprache der Indoskythen“, SBAW 1908, p. 915—934, d. h. die Schrift, welche die erste Kunde über zwei Dialekte einer neuen, bisher ganz unbekanntem indogermanischen Kentumsprache gab, deren in einer Abart der Brāhmī-Schrift geschriebenen Reste die Preußischen Turfan-Expeditionen aus buddhistischen Klöstern im Wüstensand Zentralasiens geborgen und nach Deutschland überführt hatten.

Als i. J. 1912 die Preußische Akademie der Wissenschaften die in Brāhmī geschriebenen Turfan-Handschriften in ihre Obhut nahm, wurde auch SIEGLING als wissenschaftlicher Hilfsarbeiter für die Bearbeitung der tocharischen Sprachreste von der Akademie übernommen; seine dort fortgesetzten Arbeiten erlitten jedoch eine fast vierjährige Unterbrechung durch die Teilnahme am ersten Weltkrieg, Frühjahr 1915 bis

Ende 1918. Erst 1920 konnte der von uns schon vor dem Krieg begonnene Druck der Sammlung aller Reste des sog. A-Dialektes u. d. T. „Tocharische Sprachreste I“ veröffentlicht werden. Die folgenden Jahre galten zunächst grammatischen und lexikalischen Arbeiten, deren Ergebnisse in der „Tocharischen Grammatik“ zum Ausdruck kamen, an welcher außer SIEGLING und mir auch Prof. WILHELM SCHULZE in hervorragendem Maße beteiligt war. Inzwischen war i. J. 1929 SIEGLINGS feste Anstellung als wissenschaftlicher Beamter der Akademie mit dem Titel „Professor“ erfolgt. Die Jahre nach dem Abschluß der Grammatik des A-Dialektes, die erst 1931 im Druck erscheinen konnte, waren der Durcharbeitung der B-Texte gewidmet mit dem Ziel, auch sie in einer Gesamtausgabe der Wissenschaft zugänglich zu machen. Aber die Aufgabe war hier schwieriger als bei A, sofern sich unter den B-Texten eine große Anzahl von Einzelblättern und Blattfragmenten befand, die die einzigen Vertreter einer Handschrift waren und deren Inhalt durch schlechte Erhaltung der Blätter oft schwer verständlich blieb, während fortlaufende Texte nur spärlich nachweisbar waren. Wir beschlossen daher, zunächst nur eine Sammlung inhaltlich zusammenhängender Texte herauszugeben und diese nach dem Vorgang von S. LÉVI „Fragments de Textes Koutchéens“, Paris 1933, zugleich mit Übersetzung und Glossar zu versehen, um damit einen gewissen Ersatz für die vorläufig noch fehlende B-Grammatik zu schaffen. Trotzdem standen wir bereits in der Mitte des zweiten Weltkrieges, bis mir SIEGLING das Manuskript der Udānālaṅkāra-Fragmente in Sprache B übersenden konnte, und sein allzu früher Tod hat die für das Kriegsende geplante gemeinsame Schlußrevision des Manuskriptes unmöglich gemacht; ich mußte die Ausgabe des Werkes, das erst im Sommer 1949, also 2½ Jahre nach SIEGLINGS Tod, erscheinen konnte, allein übernehmen.

SIEGLING war eine äußerst skeptische Natur, und die wissenschaftliche Zusammenarbeit mit ihm war nicht leicht, zumal da es sich um die graphische, grammatische und lexikalische Erschließung einer bis dahin ganz unbekanntes Sprache handelte. Aber er war auch von erstaunlicher Akribie, und er hat in unermüdlicher Sorgfalt wie ein zweiter Ibscher durch Zusammensetzung kleiner und kleinster Blattpartikeln wieder viele lesbare Blätter geschaffen. Es ist auch ganz und gar SIEGLINGS Verdienst, daß die teilweise recht gebrechlichen Papierfragmente schön montiert, unter Glas gesichert aufbewahrt und benutzt werden können. SIEGLING hat freilich auch den Schmerz erleben müssen, daß er sich wegen des Bombenkrieges von seinen geliebten Originalen trennen mußte, aber es ist ihm glücklicherweise das Wiedersehen mit diesen auf dem Hin- und Rücktransport schwer beschädigten Handschriften erspart geblieben.

Wir hatten seiner Zeit von allen tocharischen Handschriften der Berliner Sammlung gleich nach ihrer Montierung gemeinsam Transkriptionen gemacht und diese im Laufe der Jahre wiederholt mit den Originalen verglichen. SIEGLING hatte sich durch die immerwährende



*Wilhelm Siegling*



Beschäftigung mit den Handschriften allmählich eine solche Sicherheit im Lesen der verschiedenartigsten Brāhmī-Typen erworben, daß er auch schlecht erhaltene Silbenzeichen aus ihren Konturen zu erkennen vermochte. So kam es, daß er auch für das Ehepaar LÜDERS bei der Bearbeitung der Sanskrit-Handschriften aus Turfan ein gern gesehener Amanuensis wurde. So kam es insbesondere, daß die Berliner Akademie der Wissenschaften nun in den sauber und bildschön geschriebenen Transkriptionen von SIEGLINGS Hand, die während des Krieges zum großen Teil nochmals von ihm abgeschrieben wurden, jetzt eine Abschrift des Archetypus besitzt, die im Verein mit der von mir selbst angefertigten als vollwertige Grundlage für die noch ausstehende Ausgabe der B-Texte anzusehen ist.

Ich hatte damit gerechnet, daß mir SIEGLING dereinst den Nachruf schreiben würde. Es ist anders gekommen, und ich muß nun versuchen, die gemeinsame Arbeit allein zu Ende zu führen. Ob es mir noch gelingen wird, steht dahin, aber so viel steht fest, daß bei jeder Ausgabe von Tocharischen Texten der Berliner Sammlung der Name SIEGLINGS als Mitherausgeber nicht fehlen darf.

## Ernst Boerschmann

(1873—1949)

Von FRITZ JÄGER, Hamburg

Der am 30. April 1949 in Bad Pyrmont erfolgte Tod von Professor ERNST BOERSCHMANN bedeutet für die deutsche China-Wissenschaft einen schweren Verlust: mit seinem Namen wird für immer die von ihm begründete und zu hohem Ansehen gebrachte Erforschung der chinesischen Baukunst verbunden bleiben. Der Lebensgang des Dahingeshiedenen verlief so abweichend von der akademischen Schablone, daß er wohl eine etwas eingehendere Darstellung verdient.

Am 18. Februar 1873 als Sproß einer alten ostpreussischen Familie in Memel geboren, besuchte er das humanistische Gymnasium seiner Vaterstadt, das er 1891 mit dem Reifezeugnis verließ, um sich hierauf an der Technischen Hochschule Berlin-Charlottenburg dem Studium des Hochbau-faches zu widmen. Nach bestandener Schlußprüfung war er zunächst von 1896—1901 in verschiedenen Ämtern der preußischen Hochbau- und Militärverwaltung als Regierungsbauführer tätig; unterbrochen wurde diese Tätigkeit durch die Ableistung des einjährigen Dienstjahres in Karlsruhe. Entscheidend für die ganze Zukunft BOERSCHMANNs sollte dann der Umstand werden, daß er 1902 als Bauinspektor zu der ostasiatischen Besatzungsbrigade nach China versetzt wurde. Die großartige, in sich geschlossene Kultur und Formenwelt des Ostens, wie sie sich gerade in seinen Baudenkmalern offenbart, schlug den empfänglichen Geist des jungen Baumeisters derart in Bann, daß er beschloß, die planmäßige Erforschung der chinesischen Baukunst zu seiner weiteren Lebensaufgabe zu machen. Mit diesem Entschluß kehrte er 1904 in die Heimat zurück und wußte es hier durch Vermittlung einiger weitblickender Fürsprecher zu erreichen, daß die zur Durchführung seiner architektonischen Studien in China erforderlichen Geldmittel vom deutschen Reichstag in öffentlicher Sitzung bewilligt wurden. So konnte er, offiziell der deutschen Gesandtschaft in Peking als wissenschaftlicher Beirat zugeteilt, im August 1906 die Ausreise nach Ostasien antreten, wobei er diesmal den Weg über Amerika und Japan wählte. In den folgenden drei Jahren durchzog der von seiner Aufgabe begeisterte Forscher 14 von den 18 Provinzen des alten China und brachte auf seinen ausgedehnten Reisen, die sich vom Wu-t'ai-schan im Norden bis zum Heng-schan im Süden, vom Omi-schan im Westen bis zur Insel P'u-t'o-schan im Osten erstreckten, ein erstaunlich reichhaltiges Material an photographischen Aufnahmen, Skizzen, Grundrissen von Tempeln, Pagoden, Grabanlagen und anderen Kultbauten zusammen. Nach seiner Rückkehr machte sich BOERSCH-



*Ernst Boerschmann*



MANN an die Ausarbeitung des gewaltigen von ihm zusammengetragenen Stoffes, und zwar gliederte er diesen in der Weise, daß er unter dem Obertitel „Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen“ bestimmte, in sich geschlossene Baugruppen in Einzeldarstellungen behandelte. Rasch hintereinander erschienen 1911 und 1914 die beiden ersten — heute längst vergriffenen und kaum noch auffindbaren — Prachtbände „P'u T'o Shan“ und „Gedächtnistempel“. Während der erste Band der berühmten buddhistischen Kultstätte der Kuan Yin im Chusan-Archipel gewidmet ist, gelten die Untersuchungen des zweiten einer Reihe von Gedächtnistempeln, wie sie in China von jeher hervorragenden Männern der Geschichte, vor allem dem Konfuzius, von Staats wegen errichtet wurden, daneben aber auch von angesehenen, wohlhabenden Familien zu Ehren ihrer Ahnen. Charakteristisch für die vom Verfasser in seinem Monumentalwerk vertretene Auffassung ist das Bemühen, die klassische Baukunst der Chinesen als den völlig kongruenten Ausdruck der religiösen Gesinnung und der Lebensformen des chinesischen Volkes zu deuten.

Eine schmerzliche Unterbrechung seiner so glänzend begonnenen literarischen Tätigkeit brachte BOERSCHMANN der Ausbruch des ersten Weltkrieges, der ihn zwang, die Feder mit dem Schwert zu vertauschen. Als Kompanieführer machte er die Winterschlacht im Masurenland mit, erkrankte dann aber im Frühjahr 1915 an Typhus. Nach seiner Genesung wurde er wieder als Militär-Baubeamter in seine alte Dienststellung eingereiht und leitete schließlich von 1918—1921 den Ausbau der gesamten Kriegergrabstätten in Ostpreußen. Die im Versailler Vertrag vorgesehene Abtrennung des Memelgebietes hatte unterdessen in dem Gelehrten auch den politischen Menschen wachgerufen: er übernahm den Vorsitz des Memelländischen Heimatbundes und leitete vorübergehend auch den Landesverband Ostpreußen der damals von Stresemann geführten Deutschen Volkspartei.

Trotz dieser zeitraubenden politischen Betätigung, die etwa 1923 ihren Abschluß fand, hatte BOERSCHMANN seine literarischen Pläne zäh weiter verfolgt, wie das schöne, noch im gleichen Jahre erschienene Buch „Baukunst und Landschaft in China“ bewies. Schon in diesem Titel kommt ein besonderes Merkmal der chinesischen Architektur, nämlich die enge Verbindung von Baukunst und Landschaft, zum Ausdruck: das innige Verhältnis zur Natur, ihre Beseelung und Verehrung, die ständige Rücksicht auf die nähere und weitere Umgebung ließen die Chinesen von jeher alle ihre Bauanlagen mit bewundernswerter Sicherheit in die Landschaft eingliedern. Den Höhepunkt seines Schaffens erreichte BOERSCHMANN dann mit den beiden gewichtigen Foliobänden „Chinesische Architektur“ (1926). Dieses wiederum durch eine Fülle vorzüglicher photographischer Tafeln ausgezeichnete Werk will keine Geschichte der chinesischen Baukunst geben — eine solche zu schreiben muß der Zukunft vorbehalten bleiben, sondern beschränkt sich auf die Darstellung der „reinen Kunstformen“ und behandelt demgemäß in 20 Abschnitten

die wichtigsten Gruppen und einzelnen Teile der Bauten; dabei nimmt jedoch der Verfasser überall die Gelegenheit wahr, die Charakterzüge der Chinesen, ihre Weltanschauung, ihre philosophischen und religiösen Gedankengänge, ihre Schönheitsbegriffe und ihr künstlerisches Empfinden an der Lage und Gestaltung ihrer Bauten aufzuzeigen. Eine dankenswerte Ergänzung des großen Werkes gab BOERSCHMANN schließlich noch mit seiner „Chinesischen Baukeramik“ (1927).

Inzwischen hatten die wissenschaftlichen Leistungen des unermüden Arbeiters auch ihre offizielle Anerkennung gefunden: bereits 1924 war BOERSCHMANN zum Honorarprofessor an der Technischen Hochschule Berlin-Charlottenburg ernannt worden unter gleichzeitiger Übertragung eines Lehrauftrags für chinesische Baukunst. Die folgenden Jahre waren dann angefüllt mit emsiger Betätigung auf dem Gebiete der deutsch-chinesischen Kulturbeziehungen, deren Förderung ihm zeitlebens eine Herzenssache war; seine Fürsorge wandte er, hierin von seiner Gattin verständnisvoll unterstützt, insbesondere den in Berlin studierenden Chinesen zu. Daneben entfaltete er eine eifrige Vortragstätigkeit und veranstaltete mehrfach auch Ausstellungen seines umfangreichen Forschungsmaterials. 1931 konnte er endlich trotz aller wirtschaftlichen Nöte jener Zeit den ersten Teil seines auf drei Bände berechneten Pagodenwerkes herausbringen, das sich in seiner äußeren Form an die früheren Bände der „Baukunst und religiösen Kultur der Chinesen“ anschließt. Der zweite Teil, der die Beschreibung der sog. Pien-ning- und Lama-Pagoden enthält, liegt seit 1943 druckfertig im Ms. vor. Die chinesische Pagode ist eine Schöpfung von so unerhörtem inneren und äußeren Reichtum, daß ihre Erforschung zu den wichtigsten Aufgaben der ostasiatischen Kunstgeschichte gehört. Es muß daher eine Ehrenpflicht der deutschen Wissenschaft und der für sie verantwortlichen Männer sein, die Schwierigkeiten finanzieller Art, die bisher der Drucklegung dieses Bandes entgegenstanden, möglichst bald aus dem Wege zu räumen. Leider ist mit dem Erscheinen eines dritten Bandes nicht mehr zu rechnen, da sich hierfür nur unbedeutende Vorarbeiten im Nachlaß vorgefunden haben.

Wenn schon jeder Gelehrte, der um die Erforschung einer bestimmten Kultur sich bemüht, immer wieder der lebendigen Berührung mit dem betreffenden Lande bedarf, so gilt das in erhöhtem Maße von China, das inzwischen tiefgreifende Änderungen kultureller und sozialer Art erfahren hatte. So begrüßte es BOERSCHMANN aufs lebhafteste, als er nach Überwindung erheblicher Schwierigkeiten im August 1933 seine dritte Studienreise nach China antreten konnte; sie sollte ihn etwa anderthalb Jahre von der Heimat fernhalten. Wiederum bereiste er, nachdem er sich zunächst drei Monate in Kanton aufgehalten hatte, eine Reihe mittel- und nordchinesischer Provinzen, darunter vor allem Schensi im Nordwesten, und brachte aufs neue eine Fülle wertvollen Materials zusammen, wobei er diesmal auch die Probleme des modernen Städtebaus in den Kreis seiner Studien mit einbezog. Nach seiner Rückkehr vereinigte er

das gesamte ältere und neuere Material zu einem privaten, vorerst in seiner Berliner Wohnung untergebrachten Forschungsinstitut, doch sollte dieses dem sinologischen Seminar der Berliner Universität, an der BOERSCHMANN seit 1940 gleichfalls mit Vorlesungen beauftragt war, angegliedert werden. Im August 1943 ausgebombt, verlegte er seinen Wohnsitz nach Bad Pyrmont; glücklicherweise hatte er sein China-Material, soweit es nicht in der Technischen Hochschule lagerte und dort ein Raub der Flammen wurde, noch rechtzeitig sicherstellen können. Da BOERSCHMANN für die Fortführung seiner Arbeiten die Anlehnung an ein sinologisches Seminar für wünschenswert hielt, setzte er sich im Herbst 1945 mit der Hamburgischen Universität in Verbindung, die der Überführung seines Institutes zustimmte. Gleichzeitig wurde er mit der kommissarischen Leitung des Seminars vorübergehend betraut. Wenn sich nicht alle Hoffnungen erfüllten, die BOERSCHMANN an seine Übersiedlung nach Hamburg geknüpft hatte, so lag dies vornehmlich an der Ungunst der Zeiten. Insbesondere bleibt es zu bedauern, daß er sich von der schönen Unterbringung seines Institutes, das jetzt in einem Raum mit der Bibliothek von O. FRANKE vereinigt ist, nicht mehr persönlich überzeugen konnte; doch war wenigstens die Kunde hiervon für ihn noch eine letzte Freude auf dem Krankenlager. Mögen jetzt auch die meisten Aufgaben und Pläne, die den Uermüdlichen bis zuletzt beschäftigten, unausgeführt bleiben, die von ihm ins Leben gerufene chinesische Bauforschung wird weiterleben als ein unentbehrlicher Zweig der China-Wissenschaft; bis freilich eine wirkliche Geschichte der chinesischen Architektur auf Grund der Bauinschriften und anderen literarischen Quellen geschrieben werden kann, wird es noch der Arbeit mancher Generationen bedürfen. Aber schon haben in Europa Forscher wie OSVALD SIRÉN, PRIP-MÖLLER, B. MELCHERS und G. ECKE die von BOERSCHMANN entfachte Fackel der Erkenntnis aufgenommen und weitergetragen, nachdem ihnen japanische Gelehrte wie OGAWA, SEKINO, ITÔ u. a. bereits vorangegangen sind. Wenn neuerdings auch bei den Chinesen selbst das Verständnis für ihre alte Baukunst erwacht ist, so haben sie die Anregung dazu nicht zuletzt von BOERSCHMANN erhalten. Seiner Initiative ist auch die Aufnahme einer in bescheidenem Rahmen gehaltenen Denkmalspflege in China zu verdanken; es bleibt abzuwarten, welche Stellung die neuen Machthaber zu diesen Bestrebungen einnehmen werden.

Die vorstehenden Zeilen wären unvollständig, wollten wir zum Schlusse nicht auch der menschlichen Persönlichkeit des Verewigten kurz gedenken. Es bedarf hier nicht vieler Worte: sein lauterer Charakter, seine vornehme Denkart, seine ständige Hilfsbereitschaft, sein Eintreten für die Interessen der Sinologie, nicht zuletzt seine Begeisterungsfähigkeit für alles Schöne und Edle werden jedem, der das Glück hatte, in seinen Bannkreis zu treten, stets unvergessen bleiben. Von ERNST BOERSCHMANN gilt wahrlich das Dichterwort: „Und hinter ihm, in wesenlosem Scheine, lag, was uns alle bändigt, das Gemeine“.

## Verzeichnis der Veröffentlichungen von E. BOERSCHMANN

## A. Bücher und Aufsätze

1. Über das Studium der chinesischen Baukunst. In: Kölnische Volkszeitung Nr. 124 vom 12. Febr. 1905.
2. Architektur- und Kulturstudien in China. In: Zeitschrift für Ethnologie 1910, S. 390—426.  
Englisch erschienen unter dem Titel: Chinese Architecture and its relation to Chinese Culture. In: Annual Report of the Smithsonian Institution 1911 (Washington 1912) S. 539—567.
3. Einige Beispiele für die gegenseitige Durchdringung der drei chinesischen Religionen. Anhang zu dem Aufsatz von Dr. jur. HERBERT MUELLER: Über das taoistische Pantheon der Chinesen. In: Zeitschrift für Ethnologie 1911, S. 429—435.
4. Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen. Einzeldarstellungen auf Grund eigener Aufnahmen während dreijähriger Reisen in China.  
Band I: P'u T'o Shan, die heilige Insel der Kuan Yin, der Göttin der Barmherzigkeit. Berlin 1911. XVII + 203 S. Text.  
Band II: Gedächtnistempel Tzé Táng. Berlin u. Leipzig 1914. XXI + 288 S. Text.  
Band III: Pagoden Pao Tá. Erster Teil. Berlin u. Leipzig 1931. XV + 428 S. Text.
5. Baukunst und Landschaft in China. In: Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin 1912, S. 321—365.  
Sonderabdruck (Berlin 1912), erweitert durch die Tafeln 2—7.
6. Beobachtungen über Wassernutzung in China. In: Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin 1913, S. 516—537.
7. Baukunst und Landschaft in China. Eine Reise durch zwölf Provinzen. Berlin 1923. 288 Bilder und 25 S. Text.
8. Baukunst und Landschaft in China. In: Zentralblatt der Bauverwaltung 44. Jg. (1924) Nr. 1, S. 1—4 und Nr. 2, S. 10—12.
9. Eisen- und Bronzepakoden in China. In: Jahrbuch der asiatischen Kunst 1924, S. 223—235.
10. Die Kultstätte des T'ien Lung Shan. Nach einem Besuch am 7. Mai 1908. In: Artibus Asiae IV (1925) S. 262—279.
11. Der Rhythmus in der chinesischen Kultur. In: Neue Bücherschau 1925, 8 S.
12. Chinesische Architektur. 2 Bände (Berlin 1926) 94 und 68 S. Text.
13. Chinesische Baukunst. Begleitwort zu der Sonderausstellung ... des Frankfurter Kunstvereins (Frankfurt a. M. 1926) 28 S.
14. Chinesische Baukeramik. Berlin 1927. 110 S. Text.
15. Pagoden der Sui- und frühen T'angzeit. In: Ostasiatische Zeitschrift XI (= N.F. 1. Jg., 1930) S. 195—221.
16. Artikel „Chinesische Baukunst“, in: Wasmuths Lexikon der Baukunst, 2. Bd., S. 41—55, Berlin o. J. (= 1930).

17. Peking. Eine Weltstadt der Baukunst. In: „Atlantis“, Febr. 1931, S. 74—80.
18. Chinesische Gedichte, übertragen von E. B. In: Sinica VII. Jahrg. (1932) S. 235—240, dazu die Bemerkungen auf S. 261—263.
19. Zur Frage der Übertragung chinesischer Gedichte. In: Ostasiatische Zeitschrift XVIII (N.F. 8. Jg., 1932) S. 303—307.
20. Chinese Architecture in the Past and Present. In: The Journal of the Ling-nan Engineering Association Vol. 2, No. 1 (Febr. 1934) S. 28 bis 51.  
Vortrag in The Arts and Science Club of Lingnan University.
21. Meine chinesische Reise 1933/35:
  - I. Ziele, Wege und Erkenntnisse. In: Deutsche Allgemeine Zeitung Nr. 73—74 (vom 14. Febr. 1935) Beiblatt.
  - II. (Äußerer Verlauf). Ebenda Nr. 75—76 (vom 15. Febr. 1935) 1. Beiblatt.
  - III. China im Aufbau. Ebenda: Nr. 117—118 (vom 12. März 1935) Beiblatt.
22. Abschnitt: China. In: Städtebau und Wohnungswesen der Welt ... hrsg. im Auftrage des Deutschen Vereins für Wohnungsreform, Berlin von Bruno Schwan (Berlin 1935) S. 24—28.
23. Das nationale Grabmal für Sun Yatsen auf dem Purpurberg bei Nanking. In: „Atlantis“ vom 1. Febr. 1936, S. 65—72.
24. Aufstieg in Shensi. Erlebnisse und Beobachtungen. In: Ostasiatische Rundschau 17. Jahrg. (1936) S. 130—136.
25. Das neue China. In: Sinica XI. Jg. (1936) S. 99—119.
26. Steinlöwen in China. In: Sinica XIII. Jahrg. (1938) S. 217—224.
27. Die Pai t'a von Suiyüan, eine Nebenform der T'ienningpagoden. In: Ostasiatische Zeitschrift XXIV (= N.F. 14. Jg., 1938) S. 185—208.
28. Chinesische Gürtelschnallen. Sammlung Olga Julia WEGENER im China-Institut Frankfurt a.M. In: Sinica XV. Jg. (1940) S. 3—9.
29. Der Kaiserkanal. In: Atlantis 14. Jg., Januar 1942, S. 11—15.
30. Pagoden im nördlichen China unter fremden Dynastien. In: Der Orient in deutscher Forschung (Leipzig 1944) S. 182—204.  
Vgl. auch ZDMG Bd. 96 (1942) S. \*45\*—\*48\*.
31. Klassische Baukunst der Chinesen. In: Ho Ping Pao („Der Frieden“), zweite Sonderausgabe vom 10. Oktober 1946 (Berlin-Charlottenburg) S. 7.
32. Chinesisch-Deutsche Freundschaft. Ein Brief von Prof. E. B. an die Schriftleitung der „Ho Ping Pao“. In: Ho Ping Pao 1. Jg. Nr. 5 (Sept. 1947).
33. Chinesische Architektur. Begleitwort zu der Sonder-Ausstellung ... des Kgl. Kunstgewerbe-Museums zu Berlin 1912. 31 S.  
Das oben unter Nr. 14 verzeichnete Begleitwort der Frankfurter Ausstellung v. J. 1926 ist nur ein Wiederabdruck der Berliner Broschüre v. J. 1912.

34. Einen Bericht über seine China-Reise 1933/35 hat B. auch in der Sitzung der Gesellschaft für Ostasiatische Kunst vom 9. April 1935 gegeben; gedruckt ist dieser Bericht in: *Ostasiatische Zeitschrift XXI* (= N. F. 11. Jg., 1935) S. 76—79.
35. Der Quellhof in Pi Yün Sze. Ein Meisterwerk chinesischer Gartenkunst. In: *Gartenschönheit* Jg. 1929 S. 465—468.

#### B. Buchbesprechungen

1. OSVALD SIREN: *The Walls and Gates of Peking*. (London 1924). In: *Ostasiatische Zeitschrift XII* (= N.F. 2. Jg., 1925) S. 324—327.
2. JOSEPH DAHLMANN S. J.: *Indische Fahrten*. Zweite, verb. Auflage. 2 Bde. (Freiburg i. Br. 1927). In: *Ostasiatische Zeitschrift XV* (= N.F. 5. Jg., 1929) S. 23—26.
3. G. ECKE and P. DEMIÉVILLE: *The Twin Pagodas of Zayton. A Study of later Buddhist Sculpture in China*. (Cambridge, Mass. 1935). In: *Orientalistische Literaturzeitung* 1936 Sp. 642—648.
4. RUDOLF KELLING: *Das chinesische Wohnhaus*. Mit einem II. Teil über das frühchinesische Haus... und einem Anhang: *Chinesisches-deutsches Bau-Wörterbuch*. Tokyo 1935. In: *Ostasiatische Zeitschrift XXII* (= N.F. 12. Jg., 1936) S. 141—143.
5. DANIEL SHEETS DYE: *A Grammar of Chinese Lattice*. (Cambridge, Mass. 1937). In: *Ostasiatische Zeitschrift XXIV* (= N.F. 14. Jg., 1938) S. 171—173.
6. LIN YÜTANG: *Weisheit des Lächelnden Lebens*. (Stuttgart-Berlin 1937). In: *Ostasiatische Zeitschrift XXIV* (= N.F. 14. Jg., 1938) S. 174—176.
7. PRIP-MÖLLER, J.: *Chinese Buddhist Monasteries. Their plan and its function as a setting for Buddhist monastic life*. (Kopenhagen 1937). In: *Orientalistische Literaturzeitung* 1939, Sp. 51—57.  
Vgl. auch *Ostasiatische Zeitschrift XXIII* (= N.F. 13. Jg., 1937) S. 251 ff.

## Alexander Ziesenis

(1899—1945)

Von HELMUTH VON GLASENAPP, Tübingen

Bei der Verteidigung Breslaus fiel am 11. April 1945 der dortige Dozent der Indologie Dr. WILHELM ALEXANDER ZIESENISS. Am 11. März 1899 zu Börnsen im Kreis Lauenburg als Sohn des Kaufmanns KARL HERMANN ZIESENISS und seiner aus Schottland stammenden Gattin MARY, geb. MATTHEW, geboren, besuchte er die Hansa-Schule in Bergedorf und verließ diese im Februar 1917 mit dem Zeugnis der Reife. Er bezog dann, anfangs z. T. durch Kriegsdienst in Anspruch genommen, die Universität Heidelberg, wo er bei BEZOLD das Arabische, bei LIEBICH das Sanskrit erlernte. Nach einer kurzen Zeit in Freiburg bei LEUMANN brachte er dann den größten Teil seiner Studienzeit bei SCHUBRING in Hamburg zu und promovierte dort auch 1928 mit einer Dissertation über „Die Râma-Sage bei den Malaien, ihre Herkunft und Gestaltung“ (Hamburg 1928). Er hielt sich dann kurze Zeit in Tübingen und Berlin auf und arbeitete zwei Jahre als Sekretär an dem von Prof. VOGEL geleiteten indologischen „Kern-Institut“ in Leiden. Mit der Schrift „Das Wṛhaspati tattwa. Studien zur Geschichte des nachpurânischen Śivaismus in Vorderindien und Indonesien“ (ungedruckt, aber in Maschinschrift und vier Seiten Auszug vervielfältigt 1937), habilitierte er sich 1937 in Hamburg und wirkte dort bis 1941, in welchem Jahre er einen Lehrauftrag an der Universität Breslau erhielt. Seine vorgesehene Ernennung zum außerplanmäßigen Professor konnte durch seinen tragischen Tod nicht mehr Verwirklichung finden.

ALEXANDER ZIESENISS nimmt unter den deutschen Indologen eine einzigartige Stellung ein, weil er der erste deutsche Gelehrte ist, der sich eingehend mit der Geschichte indischer Texte und indischer Heilslehren auf Java beschäftigt hat. Mit unermüdlicher Energie hat er sich in die schwierigen Probleme eingearbeitet und durch eindringliches Studium der einschlägigen Sprachen die Voraussetzungen für eine Forschung auf breiter Grundlage geschaffen. Die schon erwähnte Dissertation (die VAN RONKEL in „Acta Orientalia“ VII, S. 319—24 eingehend besprochen hat) gelangte gegenüber dem Werk von W. STUTTERHEIM („Râma-Legenden und Râma-Reliefs in Indonesien“, München 1925) zu neuen Resultaten. Die wissenschaftliche Hauptleistung von ZIESENISS liegt jedoch auf dem Gebiet der Geschichte der Dogmatik des Śivaismus. Die in der ungedruckten Habilitationsschrift begonnenen Untersuchungen hat er fortgeführt in den Kongreß-Vorträgen „Eine Vorstufe des Śaivasiddhânta in der altjavanischen Literatur“ (ZDMG 88, 1934, Anhang S. 32f.), „Mâdhavas Methoden der Quellenbenutzung erläutert an Hand zweier Kapitel des Sarvadaršana-sangraha“ (ZDMG 92, 1938, Anhang S. 32), und „Indogermanisches und Nichtindogermanisches in der

Mystik des Kaschmirischen Śivaismus“ (Kriegseinsatzarbeit für den Band „Indogermanen und Nichtindogermanen“ der Sparte „Sprachwissenschaft“) vor allem aber in dem großangelegten Werk „Studien zur Geschichte des Śivaismus“. Der erste Teil desselben, „Die śivaitischen Systeme in der altjavanischen Literatur“ erschien 1939 in den „Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie“ Deel 98, Afl. 1 en 2, S. 76—223. Der zweite Teil, betitelt „Die Śaiva-Systematik des Vṛhaspatitattva“, hat mir in einem druckfertigen Manuskript von 332 Seiten vorgelegen, es war vom Pan-Verlag in Leipzig zur Veröffentlichung angenommen worden, konnte aber bisher nicht erscheinen. In beiden Schriften zeigt sich ZIESENISS als tiefgründiger Kenner einer bisher wenig beachteten Literaturgattung; mit unendlicher Geduld und großem Scharfsinn ist er darum bemüht gewesen, in die komplizierten, dem Verständnis des Europäers schwer erschließbaren Gedankengänge der Śaiva-Metaphysik einzudringen, sie objektiv darzustellen und ihre historischen Beziehungen zu entwirren. Wenn es ihm auch nicht mehr vergönnt war, in allem zur letzten Klarheit vorzudringen, so darf dieses sein Werk doch als ein Markstein in der Geschichte der Śaiva-Forschung gelten, das der Wissenschaft Neuland erobert und wichtige Erkenntnisse vermittelt hat. In einer Reihe von kleineren Aufsätzen hat ZIESENISS zu verschiedensten Problemen der javanischen, indischen und vergleichenden Literaturwissenschaft Stellung genommen<sup>1</sup>); in dem Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (2. Aufl. 1932) hat er die Artikel „Sankara“ und „Sāṅkhya“ geschrieben, in der „Annual Bibliography of Indian Archaeology 1935“ einen kurzen Beitrag beigeuert.

ALEXANDER ZIESENISS war ein liebenswerter Mensch, eine in sich gekehrte Gelehrtennatur von vielseitiger Bildung und weit über das Fachgebiet hinausgehenden Interessen. Seinem engen Verhältnis zu seiner früh verwitweten schottischen Mutter verdankte er eine ausgezeichnete Kenntnis der englischen Sprache und Literatur, die es ihm ermöglichte, in Breslau auch als Lektor des Englischen zu wirken. Die Universität Tübingen ist ihm zu besonderem Dank verpflichtet für eine Sammlung von wertvollen Sanskrit-Texten und indologischen Arbeiten, die seine Mutter aus seinem Nachlaß dem dortigen Indologischen Seminar überwiesen hat.

1) Kārttavīrya Arjuna, ein indischer Heros und sein Kult (Abriß eines Kongreßvertrages) Actes du Vième Congrès International pour l'Histoire des Religions. Lund 1930, S. 260ff. — Enkele opmerkingen ter verklaring van plaats en in het Wirātaparwa, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie, Deel 92 Aflevering 1, S. 1—4. — Funktion und Stellung des Laksamāna am Hofe der malaiischen Sultane. Acta Orientalia 15 (1937—38) S. 72—75. — Çlokantara und Wraṭiçāsana, zwei altjavanische dharmaçāstras (Abriß eines Kongreßvertrags), Verlag van het Congres van het Oostersch Geneetschap gehouden ter Leiden, Leiden 1936, S. 48—51.

KIPLINGS Indienkenntnis im Lichte seiner Balladen. Germanisch-romanische Monatshefte 1943/1—3, S. 32—45. — Zwei indische Lehrerzählungen im Islam, (ZDMG Heft 2/99, S. 267).



*Alexander Ziesenis*



## Adolf Rücker

(1880—1948)

Von FRANZ TAESCHNER, Münster

Etwa ein halbes Jahr nach dem Tode ANTON BAUMSTARKS ist auch die zweite Stütze der christlichen Orientalistik in Deutschland, ADOLF RÜCKER, in die Ewigkeit abberufen worden. Am 26. Mai 1880 als Kind einer kleinbürgerlichen Familie in Lichtenwalde (Grafschaft Glatz, Bez. Breslau) geboren, studierte er nach Absolvierung des humanistischen Gymnasiums in Glatz an der Universität Breslau katholische Theologie und orientalische Sprachen, wurde 1906 zum Priester geweiht und promovierte 1908 zum Dr. phil., 1911 zum Dr. theol. Im gleichen Jahre habilitierte er sich in der kath.-theologischen Fakultät der Universität Breslau für Exegese des Neuen Testaments, nachdem er mehrere Jahre hindurch Repetent am theologischen Konvikt gewesen war. 1912—1914 weilte er als Stipendiat der Görresgesellschaft in Palästina. 1923 wurde er als Nachfolger PAUL KARGES als o. ö. Professor auf den Lehrstuhl für Kunde des christlichen Orients nach Münster berufen und übernahm damit auch die Leitung der christlichen Abteilung des Orientalischen Seminars daselbst. 1927 wurde sein Lehrauftrag in der kath.-theol. Fakultät zu Münster erweitert auf alte Kirchengeschichte, Patrologie und Dogmengeschichte. RÜCKER hat in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen zweimal längere Zeit im Orient zugebracht, 1926 und 1932, und mehrere Studienfahrten nach Italien gemacht. Am 5. Oktober 1944, während er in seiner schlesischen Heimat weilte, verlor er durch einen Bombenangriff auf Münster seine Wohnung; doch konnte durch Hilfe von Freunden ein Teil seines Hausrates und seine reiche Bibliothek gerettet werden. Anfang Februar 1945 wurde RÜCKER durch einen Granatsplitter am Fuße verwundet, was eine längere Krankenhausbehandlung in Neiße, Glatz und Lichtenwalde notwendig machte. Anfang September 1946 wurde er von den Polen aus seiner schlesischen Heimat vertrieben und nahm nach einer abenteuerlichen Flucht seine Vorlesungen in Münster wieder auf. 1948 wurde er emeritiert. RÜCKER war Diabetiker, welches Leiden in der Zeit nach dem Zusammenbruch infolge des Mangels an Insulin sowie infolge anderer Entbehrungen sich sehr verschlimmerte. Dies ist gewiß die Hauptursache dafür, daß er das otium cum dignitate nicht mehr lange genießen durfte: am 13. Nov. 1948 ist er nach kurzem Krankenzugang sanft in die Ewigkeit eingegangen.

In ADOLF RÜCKER hat die deutsche Orientalistik den nächst BAUMSTARK besten Kenner der christlich-orientalischen Archäologie und Literatur verloren, welche Disziplin bei uns leider viel zu wenig gepflegt wird.

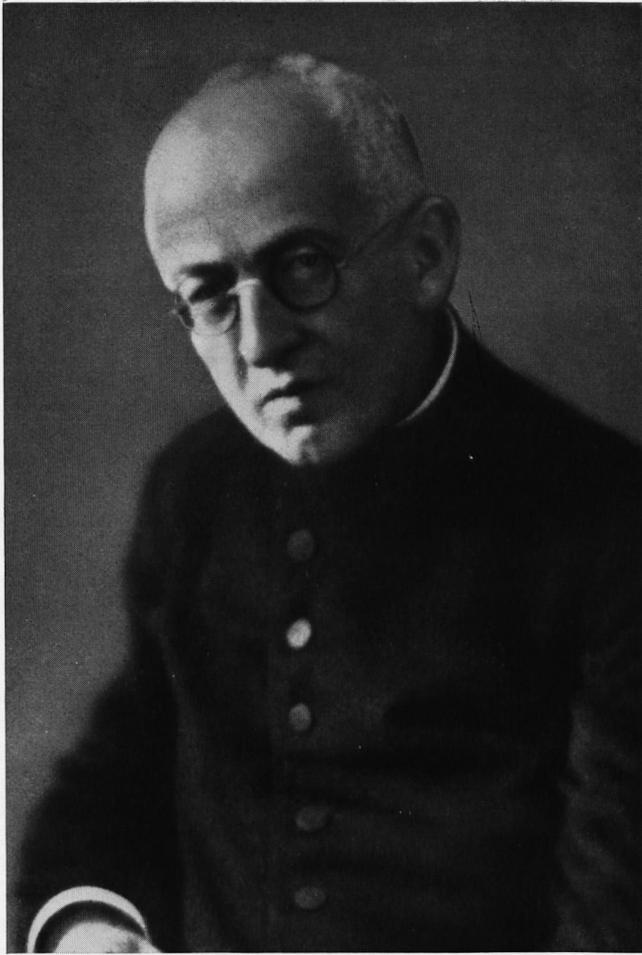
Man kann den tiefgründigen Gelehrten vor allem als einen der führenden Männer auf dem Gebiete der orientalischen Liturgieforschung bezeichnen. Seit 1926 war er zusammen mit A. BAUMSTARK und G. GRAF Herausgeber der führenden deutschen Zeitschrift für den christlichen Orient, „Oriens Christianus“, in der der christlichen Orientkunde, namentlich der ostchristlichen Liturgieforschung, eine Jahrzehnte hindurch wohlgepflegte Heimstätte zur Verfügung stand. Ferner ist er in das Herausbergremium der im Auftrage der Görresgesellschaft von DRERUP, GRIMME und KIRSCH geleiteten „Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums“ gewählt worden. Außerdem hat er FR. J. DÖLGER bei seinem epochemachenden Werke „Iehthys. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit“ und TH. KLAUSER bei der Herausgabe seiner Enzyklopädie „Antike und Christentum“ dauernd als Berater beigestanden und hat sämtliche Korrekturen mit größter Sorgfalt mitgelesen. — Bei seiner umfassenden Gelehrsamkeit aber zierte RÜCKER wie keinen zweiten die größte Tugend, die einen großen Mann zieren kann, die Bescheidenheit. Er hat nie Aufhebens von seiner tiefen Gelehrsamkeit gemacht; alles Prunken mit ihr war ihm fremd, da er als tief religiöser Mensch von dem Bewußtsein durchdrungen war, daß alles menschliche Wissen nur Stückwerk ist. Doch wer einmal Gelegenheit hatte, von ihm eine wissenschaftliche Auskunft, die er stets mit großer Bereitwilligkeit erteilte, einholen zu müssen, der wußte, über welch ausgebreitetes Wissen, weit über sein engeres Fachgebiet hinaus, er verfügte. Unter seinen Schülern und Fachgenossen, denen er in unermüdlicher Vorlesungs- und Publikationstätigkeit Stück für Stück der eigenartigen Welt des christlichen Orients erschloß, war er als einer der besten Kenner dieses Gebietes bekannt; seine Universitätskollegen aber, insonderheit die Theologen und die Orientalisten, haben in ihm einen überaus lebenswürdigen Mitarbeiter und Freund verloren, dessen Gedächtnis in dem Kreise, in dem er wirkte, lebendig bleiben wird.

Im Folgenden sei der Versuch gemacht, eine Zusammenstellung von RÜCKERS Veröffentlichungen zu geben, die sich fast ausnahmslos zerstreut in Zeitschriften finden. Ich verdanke sie der freundlichen Mithilfe seines Freundes und Testamentsvollstreckers, des Herrn Domvikar ROTH, Münster.

#### Verzeichnis der wissenschaftlichen Veröffentlichungen von ADOLF RÜCKER

##### I. Abhandlungen, Übersetzungen usw.

- 1908 Phil. Dissertation: Die Canones des Simeon von Révardešir. Breslau 1908.  
 1911 Theol. Dissertation: Die Lukashomilien des hl. Cyrill von Alexandrien. Breslau 1911.  
 1912 Habil.-Schrift: Über das Gleichnis vom ungerechten Verwalter. Breslau 1912.



*Adolf Rücker*



- 1914 Die liturgische Poesie der Ostsyrer, in: Dritte Vereinsschrift der Görresgesellschaft 1914, 54—77.
- 1915 Der Ritus der Bekleidung mit dem ledernen Mönchsschema bei den Syrern: *Oriens Christianus*, Neue Serie 4, 1915, 219—237.
- 1919 Des heiligen Ephräm des Syrers Nisibensische Hymnen, in Auswahl übersetzt: *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 37, Des heiligen Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften, I. Bd., München o. J. (1919), 249—305.
- 1920 Über Altartafeln im koptischen und den übrigen Riten des Orients. (Ehrengabe deutscher Wissenschaft an Prinz Johann Georg Herzog zu Sachsen, Freiburg 1920, 13 Seiten).
- 1921 Die wechselnden Gesangsstücke der ostsyrischen Messe: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* Bd. 1, 1921, 61—86.
- 1923 Die „Ankunft im Hafen“ des syrisch-jakobitischen Festrituals und verwandte Riten: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* Bd. 3, 1923, 78—92.  
Die syrische Jakobusanaphora nach der Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa. Mit dem griechischen Paralleltext herausgegeben: *Liturgiegeschichtl. Quellen* 4, Münster 1923, XXXII, 88 S.  
Zwei nestorianische Hymnen über die Magier: *Or. Chr.*, N.S. 10/11 (1923), 33—55.
- 1927 Denkmäler altarmenischer Meßliturgie: 4. Die Anaphora des Patriarchen Kyrillos von Alexandria: *Or. Chr.*, III. S., 1 (1927), 143—157.
- 1928 Des heiligen Ephräm des Syrers Hymnen gegen die Irrlehrer, aus dem Syrischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen: *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 61, Des heiligen Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften, II. Band, München 1928, XXXII, 190 S.
- 1930 Denkmäler altarmenischer Meßliturgie: 5. Die Anaphora des heiligen Ignatius von Antiochien: *Or. Chr.*, III. S., 5 (1930) 56—79.
- 1932 Das „Obere Kloster“ bei Mossul und seine Bedeutung für die Geschichte der ostsyrischen Liturgie: *Or. Chr.*, III. S., 7 (1932) 180—187.  
Die Zitate aus dem Matthäusevangelium im syrischen „Buche der Stufen“: *Bibl. Zeitschrift* 20, 1932, 342—354.
- 1933 *Ritus Baptismi et Missae, quem descripsit Theodorus ep. Mop-suestenus, e versione syriaca.. in linguam latinam translatus. Opuscula et textus, Series liturgica, 2, Monasterii 1933.*
- 1934 Das fünfte Buch der Rhetorik des Antûn von Tagrit: *Or. Chr.* III. S., 9 (1934), 13—22.  
Das dritte Buch der Mémre des Kyriakos von Antiochien und seine Väterzitate: *Or. Chr.* III. S., 9 (1934), 107—115.  
Eine Anweisung für geistliche Übungen nestorianischer Mönche des 7. Jahrhunderts: *Or. Chr.* III. S., 9 (1934), 189—207.
- 1935 Aus der Geschichte der jakobitischen Kirche von Edessa in der Zeit der Kreuzfahrer: *Or. Chr.* III. S., 10 (1935), 124—139.

- 1936 Aus dem mystischen Schrifttum nestorianischer Mönche des 6.—8. Jahrh.: Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken (Morgenland, Heft 28), Leipzig 1936, 38—54.
- 1938 Die feierliche Kniebeugungszeremonie an Pfingsten in den orientalischen Riten: „Heilige Überlieferung“, Herwegen-Festschrift 1938, 193—211.  
Das Responsorium in Liturgie und Volkskunde: Volk und Volkstum, Jahrbuch f. Volkskunde 3. Bd., München 1938, 251—256.
- 1939 Die Kreuzzeichen in der westsyrischen Meßliturgie: „Pisciculi“ — FRANZ JOSEPH DÖLGER dargeboten. Münster 1939, 245—251.  
Anaphora Syriaca Timothei Alexandrini. Anaphorae Syriacae, hgg. v. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Vol. I, Fasc. 1, Roma 1939, 47 S.
- 1941 Das große Dankgebet in den orientalischen Meßliturgien: Ostdeutsches Pastoralblatt, Breslau 1941, 41—47; 73—75; 84—88.
- 1949 (Zus. m. ANTON BAUMSTARK) Die syrische Literatur: Handbuch der Orientalistik, hgg. v. B. SPULER, Heft Semitistik (im Druck).

## II. Berichte und Mitteilungen

über archäologische Funde in Palästina, über orient. Handschriften u. ä.

- 1912 (Zus. m. A. BAUMSTARK und G. GRAF) Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem: Oriens Christianus, Neue Serie 2 (1912), 120—136; 317—333.
- 1918 Ein weiterer Zeuge der älteren Perikopenordnung der syrischen Jakobiten: Or. Chr., N.S. 7/8 (1918) 146—153.
- 1919 Über einige nestorianische Liederhandschriften, vornehmlich der griech. Patriarchatsbibliothek in Jerusalem: Or. Chr., N.S. 9 (1919), 107—123.
- 1923 P. PAUL BEDJAN †: Or. Chr., N.S. 10/11 (1923), 146—151.  
Über zwei syrische Anaphorensammlungen: Or. Chr., N.S. 10/11 (1923), 154—157.
- 1924 Aus der Orientmission: Zeitschr. für Missionswissensch. Münster 1924, 165—176.  
Das neue syrische Missale: Jahrb. f. Liturgiewissensch. Bd. 4, 1924, 187—192.
- 1927 Bericht über einige syrische Handschriften: Or. Chr., III. S., 2 (1927), 159—163.
- 1929 Ignatius Ephraem II. Rahmani †: Or. Chr., III. S., 3/4 (1930), 279—282.
- 1931 Ein alter Handschriftenkatalog des ehemaligen nestorianischen Klosters in Jerusalem: Or. Chr., III. S., 6 (1931), 90—96.
- 1932 ANTON BAUMSTARK zum 60. Geburtstag: Litterae orientales Heft 52, Leipzig 1932 (Sonderdruck 11 Seiten).
- 1933 Neue Ausgrabungen und Untersuchungen altchristlicher Ruinenstätten Palästinas: Das Heilige Land, Köln 1933, 1—16.

- 1934 Das Orientalische Institut der Görresgesellschaft in Jerusalem 1933—1934: Or. Chr. III, 9 (1934), 267—268.  
 1937 Die Geburtskirche in Bethlehem nach den jüngsten Untersuchungen: Das Heilige Land. Köln 1937, 41—52.  
 1938 Bericht über die archäologischen Ergebnisse der Untersuchungen in der Geburtskirche zu Bethlehem: Or. Chr., III. S., 13 (1938), 224—238.

### III. Artikel im Lexikon für Theologie und Kirche

Abasgar	Moses bar Kepha
Abo von Tiflis	Philoxenus
Abudemius	Rabbulas
Ephräm der Syrer	Rabulas
Georg von Dzala	Rhusenos
Georg Wards aus Arbela	Sabríschô
Guries und Samonas	Sahdona
Hormizd	Schapur
Jahballaha	Senodos
Jakob von Edessa	Sergius
Jakob hl.	Simeon
Johannes bar Aphtonia	Skythen
Isaak von Antiochien	Stephan bar Sûdaile
Ischo'dad von Merw	Syrische Sprache
Ispahan	Theodor bar Konai
Izala	Thomas von Marga
Kaschkar	Timotheus, Patriarch d. Nestor
Maphrian	Unierte Kirchen
Mari	Widmanstetter
Maruta	Zacharias Scholastikus
Mesena	

Bei den letzten Bänden IX u. X des LThK war R. Fachleiter für Orientalia.

### IV. Artikel im Lexikon

Die Religion in Geschichte und Gegenwart:

Mechitaristen — Orientalische Nationalkirchen — Unierte Kirchen des Orients.

### V. Besprechungen

Zahlreiche, z. T. sehr umfangreiche, in Oriens Christianus, Orientalistische Literaturzeitung, Theologische Revue, Theolog. Literaturzeitung, Deutsche Literaturzeitung, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.

## Fritz Wolff

(1880—1943)

Von HANS HEINRICH SCHAEDEK, Göttingen

Mit seinem erstaunlichen „Glossar zu Firdosis Schahname“, dem Werk von zweieinhalb Jahrzehnten, hat FRITZ WOLFF der neupersischen Lexikographie zum ersten Male eine wissenschaftlich verlässliche, ebenso breite wie feste Grundlage geschaffen. Als Schöpfer dieses Werkes wird er in der iranischen Philologie fortleben. Auf dem Titelblatt des über 900 Seiten starken Bandes, der 1935 erschien, werden als Herausgeber die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft und die Deutsche Morgenländische Gesellschaft genannt. So darf FRITZ WOLFFS Name nicht vergessen werden, wenn die Gesellschaft in ihrer nach Jahren des Schweigens wiedererstehenden Zeitschrift ihrer Toten gedenkt. Es ist nicht leicht, für das Gedenken an ihn und seine Lebensarbeit die rechten Worte zu finden. Denn wie dürften wir ihn und seine wissenschaftliche Leistung würdigen, ohne in Schrecken und Trauer des Endes zu gedenken, das ihm bereitet worden ist! Als ein Mann lauterster Gesinnung und Haltung, bescheiden und freundlich gegen jedermann, ganz der stillen und uneigennütigen Arbeit zu Nutz und Frommen seiner Wissenschaft hingegeben, steht er denen vor Augen, die ihn näher kennen lernen durften. Aber er war Jude, und so wurde er zum wehrlosen Opfer nationalsozialistischer Verfolgung, durch Jahre wachsender Leiden und Demütigungen, die er mit schlichter Seelengröße und Unererschrockenheit auf sich nahm. Bis zum Frühjahr 1943 lebte er in Berlin, dann traf ihn das gleiche gräßliche Schicksal wie zahllose Leidensgenossen. Niemand weiß, wann und wo er gestorben ist.

Geboren war er am 11. November 1880 zu Berlin, wo er auch den größeren Teil seines Lebens zugebracht hat. Mit dem Abgangszeugnis des alten Französischen Gymnasiums (Collège Royal Français) ging er zum Studium nach München, von da weiter nach Heidelberg und Berlin, endlich nach Gießen, wo er 1905 bei CHR. BARTHOLOMAE promovierte. Der Kreis seiner Interessen umfaßte weite Gebiete der Literatur und Kunst. Umso strenger war die Disziplin, die er sich im Dienste der Wissenschaft auferlegte. Wenn er seine zunächst weiter ausgedehnten sprachwissenschaftlichen Studien — unter seinen Lehrern hob er BEHAGHEL und OSTHOFF dankbar hervor — schließlich ganz auf die Iranistik beschränkte, so rührte das offensichtlich von der Wirkung BARTHOLOMAES her, dessen nüchtern-strenge Sachlichkeit und Gründlichkeit ihn ansprach. Seine Dissertation, die 1907 an der Spitze des 40. Jahrgangs der „Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung“ erschien, hat



*Fritz Wolff*



„Die Infinitive des Indischen und Iranischen“ zum Gegenstande. Die Entstehung der indogermanischen Infinitive aus erstarrten Casus von *nomina actionis* läßt sich im Indoiranischen am deutlichsten beobachten. Dabei fällt die Scheidung zwischen Infinitiven und gewöhnlichen Substantivformen vielfach nicht leicht, und die Abgrenzung zwischen Infinitiven und finiten Verbalformen bereitet weitere Schwierigkeiten. Hier suchte F. WOLFFS Dissertation klarere und schärfere Linien zu ziehen; sie stellt für die Infinitive ablativisch-genetivischer und akkusativischer Form — so weit reicht der veröffentlichte Teil der Arbeit — den Stoff übersichtlich zusammen und prüft seine bisherige Behandlung mit zurückhaltender Kritik nach.

Nach der Promotion stand es für F. WOLFF fest, daß er seine Arbeit weiterhin der iranischen Sprachforschung widmen würde. Aber er verzichtete auf den Kampf mit den Schwierigkeiten, die sich ihm als Vertreter einer obdachlosen Spezialwissenschaft und als Juden entgegen gestellt haben würden, wenn er es mit der akademischen Laufbahn versucht hätte. Zu diesem Verzicht bewog ihn wohl auch die Neigung zu still zurückgezogener Arbeit auf lange Sicht, die ihr Gesetz in sich selber trägt und nicht durch Beanspruchung von außen her abgelenkt und zersplittert wird. Die wirtschaftliche Unabhängigkeit, die ihm diese Arbeit gestattete, wurde durch die Inflation der ersten zwanziger Jahre beschränkt, aber nicht aufgehoben. So lebte er, auf die Nähe einer größeren wissenschaftlichen Bibliothek angewiesen, fünfzehn Jahre hindurch in verschiedenen Universitätsstädten, vor dem ersten Kriege — den er in Berlin verbrachte — in Münster, danach in Tübingen und Gießen, mit zweijähriger Unterbrechung durch einen Italienaufenthalt, dessen Hauptstationen Rom und Florenz waren. 1929 kehrte er nach Berlin zurück.

Mit seiner Darstellung der altiranischen Grammatik und dem ihr zur Seite gehenden Wörterbuch (1904) hatte CHR. BARTHOLOMAE eine neue Übersetzung des Awesta vorbereitet, die er selber nur für die Gathas ausführte (1905). Sie auf die übrigen awestischen Texte auszudehnen, soweit sie in GELDNERs Ausgabe enthalten sind, das war die entscheidungsvolle Arbeit, die FR. WOLFF nach seiner Dissertation auf sich nahm. 1910 vollendete er sie und eignete sie seinem Lehrer in Verehrung und Dankbarkeit zu; 1924 erschien ein unveränderter Neudruck. „Übersetzt auf der Grundlage von CHR. BARTHOLOMAE's Altiranischem Wörterbuch“: so heißt es auf dem Titelblatt. Dem Übersetzer war es allein darum zu tun, die Textauffassung, die in den Arbeiten seines Lehrers niedergelegt war, so getreu wie möglich zur Anschauung zu bringen, ohne mit ihr sein eigenes Urteil zu vermengen. So schuf er die unentbehrliche Ergänzung zum „Altiranischen Wörterbuch“, die sich freilich nur an Philologen wendet: sie hält sich in den Grenzen von BARTHOLOMAE's rein grammatisch-lexikalischem Interesse an den awestischen Texten.

Während F. WOLFF die Awestaübersetzung vorbereitete, trat ihm bereits der Plan vor die Augen, an den sich so leicht kein anderer gewagt hätte: die vollständige Bestandaufnahme der Sprache des Schahname.

Die Bedeutung des Unternehmens lag auf der Hand. Wenn trotz der Schwierigkeiten, die mit dem außerordentlichen Umfang des Textes gegeben waren, die Erfassung des Wortschatzes einer so überragend bedeutenden Urkunde der neupersischen klassischen Dichtung gelang, dann gewann die neupersische Wortforschung endlich festen Boden unter den Füßen und konnte sich aus der Abhängigkeit von der unzulänglichen Lexikographie der Perser und Inder lösen. Natürlich konnte F. WOLFF nicht daran denken, ein Wörterbuch zu schaffen, das den Sprachgebrauch des Schahname im einzelnen erläutert und auf schwierige oder dunkle Stellen näher eingeht, also einen lexikalisch geordneten sprachlichen Kommentar zu Firdosis Epos. Um überhaupt fertig zu werden, mußte er sich darauf beschränken, den riesigen Stoff übersichtlich zu ordnen und die wichtigsten Bedeutungsangaben hinzuzufügen. Er fußte dabei auf der siebenbändigen Pariser Ausgabe von J. MOHL, neben der er die alte Calcuttaer Ausgabe von TURNER-MACAN und die Leidener von VULLERS-LANDAUER durchgängig berücksichtigte, ebenso wie das von C. SALEMANN herausgegebene Schahname-Lexikon des Abdulqadir Baghdadi.

Jahraus, jahrein setzte er mit unermüdlicher Geduld und Sorgfalt die Arbeit des Sammelns und Ordnnens fort, bis der ganze Text des Schahname verzettelt war. Ganz seiner selbstgestellten Aufgabe hingegeben, hat er sich wohl kaum allzu viele Gedanken darüber gemacht, wie der Ertrag seiner Mühe den daran interessierten Forschern zugänglich gemacht werden könne. Es traf sich, daß 1934, als Iran die Firdosi-Millennarfeier beging, die deutsche Regierung der iranischen eine Aufmerksamkeit zu erweisen wünschte. Es gelang, die Kulturabteilung des Auswärtigen Amtes für die Bereitstellung der beträchtlichen Mittel zu gewinnen, die der Druck erforderte. Der Name des Geheimrats Dr. OSTER, der sogleich die gegebene Möglichkeit erkannte und bejahte, eine so ungewöhnliche wissenschaftliche Leistung vor die Öffentlichkeit zu bringen, ist mit besonderem Dank zu nennen. Es war für F. WOLFF die letzte große Freude seines von zunehmenden Besorgnissen überschatteten Lebens, daß er sein Glossar in der mustergültigen Ausführung der Reichsdruckerei vor Augen sehen durfte.

In den folgenden Jahren arbeitete er an der Fortführung der VULLERS-LANDAUERSCHEN Schahname-Ausgabe und konnte auch sie vollenden; das druckfertige Manuskript, das er hinterließ, ist gerettet worden, ebenso wie sein Handapparat. Half ihm das Beharren bei der Arbeit über Mühsale und Ängste hinweg, so fand er im christlichen Glauben, zu dem er sich freudig bekannte, den inneren Frieden, in dem ihn schließlich auch das Wissen um die Unausweichlichkeit dessen, was ihm und seinesgleichen drohte, nicht mehr beirren konnte. So verzichtete er auch darauf, Deutschland zu verlassen, solange es noch möglich war.

In seiner letzten Lebenszeit stand ihm RICHARD TÜNGEL, der heutige Herausgeber der Hamburger „Zeit“, freundschaftlich nahe. Er hat für diesen Nachruf — in dem auch Mitteilungen von F. WOLFFS Tochter,

Frau URSULA WOLFF-SCHNEIDER in Chikago, verwendet werden durften — die folgenden Aufzeichnungen freundlich zur Verfügung gestellt:

„Am 31. März 1943 habe ich Dr. FRITZ WOLFF zum letzten Male gesehen. Es war in seiner Wohnung in Berlin-Neukölln zwischen sechs und neun Uhr abends. Jene Stunden haben mir das Bild des Mannes, den ich viele Jahre gekannt und verehrt habe, mit solcher Deutlichkeit eingepägt, daß ich von dieser Begegnung erzählen will.

Damals hatten die ersten Abtransporte der Juden aus Berlin begonnen. Sie fanden, seitdem Arbeiter in den Straßen dagegen demonstriert hatten, vorsichtshalber nur noch während der Nachtstunden statt. So war es auch an jenem Abend. ‚Die Wagen rollen wieder‘, verkündete eine gutgesinnte Nachbarin an der Wohnungstür, und diese Warnung stand lastend über unserm Beisammensein. Ich bat Dr. WOLFF, mit seiner Gattin zunächst einmal zu mir zu ziehen und abzuwarten, wie sich die Dinge weiter entwickeln würden. Er lehnte jedoch fest und ohne zu überlegen ab. Er wollte niemanden in Gefahr bringen und niemandem zur Last fallen. Merkwürdig ist mir noch heute, wieviel klarer er das Schicksal der Juden sah, als dies sonst in Berlin geschah. Er wußte, daß man ihn und seine Frau umbringen werde, aber aus einer sehr tiefen lutherischen Frömmigkeit fürchtete er den Tod nicht. Er sah, daß mich seine Weigerung schmerzte, und begann mich zu trösten. Wir sprachen eine Stunde lang über PASCAL, den er so sehr liebte. Dann ging die Türglocke. Er wollte mir nicht erlauben zu öffnen, er dachte nur an meine Sicherheit und wollte mich verstecken. Wir gingen zusammen zur Tür — es war der evangelische Pfarrer, der kam, um mit ihm zu beten. Beide drängten mich zu gehen. Ich habe ihn nicht wiedergesehen. Seine letzten Worte waren: „Sagen Sie meinen Kindern, daß ich als ein frommer Christ mich in mein Schicksal ergebe und heiter sterben werde“.

## Neues zur altnordarabischen Dialektkunde

Von ENNO LITTMANN, Tübingen

Aus dem Studium von 503 thamudischen Inschriften, die von G. LANKESTER HARDING Chief Curator of Antiquities, The Hashimite Kingdom of the Jordan, in der Gegend nordöstlich von 'Aqaba gefunden wurden, haben sich mir einige neue Tatsachen zur Kenntnis des vorislamischen Nordarabisch ergeben, die ich hier zur Erörterung stellen möchte. Mr. HARDING sandte mir so ausgezeichnete Wiedergaben dieser Inschriften, wie wir sie bisher nur in einem Falle hatten, d. h. in der Inschrift aus Šaidā, die sich nun in Toronto befindet; vgl. F. V. WINNETT, *A Study of the Libyanite and Thamudic Inscriptions*, Plate I. Durch die Photographien und Nachzeichnungen der Originale, die Mr. HARDING mit großer Mühe und Sorgfalt hergestellt hat, erhalten wir nun ein ganz neues und wirklich getreues Bild von dieser eigenartigen Epigraphik. Mr. HARDING hat mir freundlichst gestattet, seine Inschriften zu zitieren, ehe sie im Druck erscheinen, was aber hoffentlich bald der Fall sein wird; dafür spreche ich ihm meinen aufrichtigen Dank aus.

Über die altarabischen Dialekte sind uns in der arabischen Literatur mancherlei Angaben überliefert, die in den arabischen Grammatiken und in Einzelabhandlungen mehrfach besprochen oder behandelt worden sind. Die letzte ausführliche Zusammenstellung, die mir bekannt ist, ist die fleißige und gründliche Arbeit von HANS KOFLEK, *Reste altarabischer Dialekte*, die in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. XLVII bis XLIX erschienen ist. Diese Arbeit konnte ich hauptsächlich meinen arabischen Vorlesungen بقايا اللهجات العربية في الأدب العربي an der Fuad I. Universität 1948 zu Grunde legen; diese Vorlesungen wurden in der *مجلة كلية الآداب (Bulletin of the Faculty of Arts, Vol. X, Part I, May 1948)* abgedruckt, ohne meine Teilnahme an der Herausgabe. Auf die Arbeit von KOFLEK sei hier noch besonders hingewiesen.

Ich beschränke mich nun im allgemeinen auf die Inschriften HARDING, da wir nur in ihnen — abgesehen von der Inschrift in Toronto — ein ganz und gar zuverlässiges Material haben. Wie sich die daraus gewonnenen Ergebnisse zu den Schreibungen in den anderen Sammlungen, vor allem denen von EUTING, HUBER, JAUSSEN und SAVIGNAC verhalten, muß im Zusammenhange künftigen Untersuchungen vorbehalten bleiben; aber einige der Lesungen WINNETT's mußten doch herangezogen werden. Auf die literarischen Zeugnisse über die Dialekte soll nur gelegentlich verwiesen werden. Die Hauptsache ist, daß wir hier epigraphisches Ma-

terial haben, das von Leuten stammt, die in ihrer heimischen Mundart aufzeichneten. Die thamudischen Inschriften erstrecken sich bekanntlich über weite Gebiete des mittleren und westlichen Nordarabien; vereinzelte Texte sind auch außerhalb dieses Gebietes gefunden, u. a. in Ägypten. Die Fundorte der Inschriften Harding liegen im Gebiete des alten Midian, daher könnte man sie als den midianitischen Zweig des Thamudischen bezeichnen.

F. V. WINNETT hat das große Verdienst, die thamudischen Inschriften, die so weit verbreitet sind und in ihrer Schrift mancherlei charakteristische Unterschiede aufweisen, systematisch in verschiedene Gruppen eingeteilt zu haben; er nennt sie Thamudic A, B, C, D, E und teilt diese wiederum in kleinere Gruppen ein. Die Hauptmerkmale sind die Schriftunterschiede; aber auch Dialektunterschiede, die sich auf sprachliche und inhaltlich-formelle Eigenheiten beziehen, lassen sich hie und da feststellen. Die „midianitischen“ Texte stehen örtlich, paläographisch und teilweise inhaltlich-formell der Gruppe E bei WINNETT am nächsten; als deren Zeit setzt er an „possibly 4th or even 5th century A. D.“ Das könnte auch für die Inschriften Harding zutreffen, obgleich man sie vielleicht etwas früher ansetzen kann, da sie sowohl wie Gruppe E Beziehungen zum Safaitischen haben, für das ich die Daten 106, 123/24, 147/48 n. Chr. mit Sicherheit nachweisen konnte. Daß im alten Arabien Dialektunterschiede bestanden, ist nur natürlich, zumal sie ja auch heute bestehen. Zu diesem Problem bieten uns die thamudischen und safaitischen Inschriften epigraphische Zeugnisse. Beide gehören zu den alten *ha*-Dialekten, in denen der Artikel ein *h* ist, im Unterschiede von den *al*-Dialekten, worauf schon verschiedentlich hingewiesen wurde.

Hier soll nun versucht werden, Lautentwicklungen, die in den späteren arabischen Dialekten auftreten, bereits in vorislamischer Zeit nachzuweisen. Freilich darf man nicht außer Acht lassen, daß wir nicht wissen, ob die Verfasser dieser alten Inschriften immer orthographisch richtig geschrieben haben. Aber wenn eine schwankende Schreibung auf eine später zu belegenden Lautveränderung hinweist, so kann diese Veränderung mit großer Wahrscheinlichkeit auch für die ältere Zeit angenommen werden.

#### Abkürzungen

- I. Dor. = Ibn Doreid's genealogisch-etymologisches Handbuch, herausgegeben von FERDINAND WÜSTENFELD, Göttingen 1854.  
 I. Hab. = Muhammed Ben Habib über die Gleichheit und Verschiedenheit der arabischen Stämmenamen, herausgegeben von F. WÜSTENFELD, Göttingen 1850.  
 JS. = Mission Archéologique en Arabie par les RR. PP. JAUSSEN et SAVIGNAC, Paris 1909—1914. Die Zahlen beziehen sich auf die Nummern der thamudischen Inschriften.  
 Kit. al-Agh. = Kitāb al-Aghānī.  
 Saf. Inscr. = Syria. Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904—5 and 1909. Division IV Semitic Inscriptions. Section C Safaitic Inscriptions by ENNO LITTMANN. Leyden 1943.

Tham. u. Saf. = Thamūd und Šafā von ENNO LITTMANN. Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Leipzig 1940.

WINNETT = F. V. WINNETT, A Study of the Libyanite and Thamudic Inscriptions. The University of Toronto Press. 1937.

Wüst.Reg. = F. WÜSTENFELD, Register zu den genealogischen Tabellen der Arabischen Stämme und Familien. Göttingen 1853.

Die Zahlen mit Nr. beziehen sich auf die Inschriften von HARDING.

Es handelt sich hier zunächst um  $\text{ض}$  und  $\text{ظ}$ ;  $\text{ت}$  und  $\text{ث}$ ;  $\text{ذ}$ ,  $\text{د}$  und  $\text{ز}$ .

### I. Die Laute $\text{ض}$ und $\text{ظ}$ .

Beide Laute werden in späteren Handschriften oft verwechselt; in verschiedenen heutigen Dialekten werden sie gleich gesprochen. Bei den Fellachen Südpalästinas und bei Beduinen in Syrien hörte ich als Aussprache den Laut  $\text{ḏ}$ , also „emphatisches“  $\text{ḏ}$ ; es wurde als stimmhafte Spirans postdental oder auch interdental mit Rillenbildung in der Zungenspitze und mit gesenktem Zungenrücken (also „velar“) gesprochen.

Nun wird uns aber mehrfach überliefert, daß  $\text{ض}$  eine laterale Artikulation habe; dies wird durch moderne Dialekte Südarabiens bestätigt und durch Wörter wie spanisch *alcalde* (< *al-qāḏī*) nahegelegt, letzteres wird auf südarabische Stämme zurückgehen. Im alten Nordarabien ist, glaube ich,  $\text{ض}$  als  $\text{ḏ}$  gesprochen, und nur dadurch ist es zu erklären, daß die Perser es in arabischen Wörtern wie  $\text{z}$  aussprechen. Im Hiğāz mag schon die heutige „Normalaussprache“  $\text{ḏ}$  zu Mohammeds Zeiten geherrscht haben;  $\text{ḏ}$  mag schon damals  $\text{ḏ}$  geworden sein wie später  $\text{ḏ}$  zu  $\text{d}$ , und die Aussprache  $\text{d}$  für  $\text{ḏ}$  kommt bei arabischen Lehnwörtern in modernen abessinischen Dialekten vor, die kein  $\text{ḏ}$  kennen. Die Araber hätten allerdings ihr  $\text{ض}$  nicht von  $\text{ص}$  differenziert, wenn es ein Verschlusslaut gewesen wäre.

Der dem  $\text{ض}$  entsprechende stimmlose Laut ist aller Wahrscheinlichkeit nach  $\text{ظ}$  gewesen, also  $\text{ḥ}$ , und so hat WALLIN ihn noch gehört; vgl. meine *Neuarabische Volkspoesie*, S. 5. Der arabische Name  $\text{ظالم}$  wird griechisch durch  $\text{Ταλεμου}$  wiedergegeben, der häufige safaītische Name  $\text{ḥb}$  durch  $\text{Τανεου}$ . Die Perser jedoch sprechen  $\text{ظ}$  ebenso wie  $\text{ض}$  als  $\text{z}$  aus. Dies deutet darauf hin, daß ihnen schon in älterer Zeit  $\text{ض}$  und  $\text{ظ}$  gleich geklungen haben.

Im Safaītischen konnte ich in meiner Schrift „Zur Entzifferung der *Šafā-Inschriften*“ (1901) ein eigenes Zeichen für  $\text{ظ}$  nachweisen. Aber im Thamudischen gelang es mir nicht, ein sicheres Zeichen dafür zu finden; meine eifrigen Bemühungen waren vergebens, auch HESS und GRIMME

hatten keinen besseren Erfolg, und die Zeichen, die WINNETT dafür ansetzte, sind anders zu erklären. Dies Fehlen des  $\text{ظ}$  wird ohne weiteres klar, wenn es im Thamudischen mit einem anderen Laut zusammengefallen ist, und zwar mit  $\text{ض}$ , wie in den späteren Dialekten; dann brauchte man den Buchstaben  $\text{ظ}$  nicht, während das Safaitische ihn benötigte, da dort die beiden Laute  $\text{ض}$  und  $\text{ظ}$  unterschieden wurden wie im klassischen Arabisch.

Ein sicherer Fall im Thamudischen ist der Name  $\text{מצען}$ , Nr. 261; es ist *Maz'un*, I. Dor. 7315; Wüst.Reg., S. 17. 35. 278. Dann wird man auch  $\text{עצמן}$ , Nr. 349, zur Wurzel  $\text{عظ}$  stellen, die zur Namenbildung sehr geeignet ist, von der ich aber zur Zeit nur den Personennamen 'Idēmī und den Stammesnamen 'Aḏamāt aus dem Ḥaurān belegen kann; vgl. auch *Abū 'Az̄m* in Welt des Islam II, 34. Vom Stamme  $\text{عق}$  finden sich die Namen  $\text{عق}$  Nr. 5. 58. 220. 232. 366;  $\text{عצלה}$  Nr. 96. 441 (so ist auch in der Toronto-Inschrift zu lesen);  $\text{עצאל}$  Nr. 103. 104. 143. 170;  $\text{מעץ}$  Nr. 191. 260. Schon in *Tham. u. Šafā*, S. 83/84, wies ich darauf hin, daß hier vielleicht der Stamm  $\text{عظ}$  vorliege, von dem ich dort die Namen *Ġaiḏ*, *Ġaiyād*, *Mġāyid*, *Muġid* anführte. Dann haben wir auch hier  $\text{ض} = \text{ظ}$ . Der Zorn (*Ġaiḏ*), der Erzürner (*Ġaiyād*, *Mġāyid*, *Muġid*), der Zorn Gottes (*Ġād allāh* oder *Ġaid allāh*) mag dann den Feinden gelten.

Daneben finden sich bei HARDING natürlich auch Fälle, in denen  $\text{ض}$  einem klass.-arab.  $\text{ض}$  entspricht. Ich führe nur  $\text{ضعم}$  Nr. 161. 193 an, das *Daigam* „Löwe“ zu lesen ist, sowie  $\text{ضون}$  Nr. 352, *Dinnat*, vgl. I. Hab. 83. 5. 7. 8. 1214; I. Dor. 1796. 3208. In  $\text{ضمר}$  Nr. 305 ist das  $\text{ر}$  am Ende nicht ganz sicher, aber wahrscheinlich; der Name wäre *Dumair*, vgl. *Šaf. Inscr.* S. 340, s. v.

Schreibfehler oder Schreiberunkenntnis scheinen vorzuliegen in  $\text{لضمم}$ , Nr. 6 (= 27);  $\text{דרף}$  Nr. 189;  $\text{הדר}$ , Nr. 147. Der Name  $\text{לضمמ}$  ist am ehesten zur Wurzel  $\text{نظ}$  zu stellen, von der *Nāzim*, ein bekannter Name, abgeleitet ist; vielleicht steht hier  $l$  für  $n$ , wie umgekehrt  $n$  für  $l$  in  $\text{נל} = \text{לם}$ ; vgl. *Tham. u. Šafā*, S. 33. Die Form  $\text{לם}$  ist jetzt sogar auch im Phönizischen von Karatepe nachgewiesen; vgl. *Oriens* I, S. 196. Der Name  $\text{דרף}$  findet die beste Erklärung in *Zarīf*, Wüst.Reg. S. 154 u. *Kit. al-Agh.* (1. Aufl.) XIII, S. 116, Z. 10. Der Name  $\text{הדר}$  ist am ehesten in Wirklichkeit  $\text{הצר}$ ; vgl.  $\text{خاضر}$  und  $\text{خضير}$  im *Vocabulaire des noms des indigènes*, S. 217/18. In beiden Fällen stände  $\text{d}$  für  $\text{ḏ}$  ( $\text{ظ}$  und  $\text{ض}$ ), und der Schreiber hätte fälschlich den nicht emphatischen Laut statt des emphatischen gesetzt. Schon GRIMME vermutete, daß safaitisch  $\text{אמעל}$  in

Wetzst. 325 Fehler für  $\text{אמעץ}$  sei; vgl. seine *Texte und Untersuchungen zur safatenisch-arabischen Religion*, S. 116.

Ich glaube nun, daß die angeführten Beispiele genügen, um darzutun, daß zum mindesten im midianitischen Thamudisch  $\text{ض}$  und  $\text{ظ}$  gleichermaßen ausgesprochen wurden, und zwar als  $\text{ḏ}$  wie in späteren arabischen Dialekten.

Nun hat aber WINNETT zwei Zeichen für  $\text{ظ}$  zu finden geglaubt, die näher zu besprechen sind. Auf S. 24 liest er dreimal den Namen *Zaby*. Das Zeichen, das er hier als *z* liest, ein Kreis mit zwei kleinen schräg daraufgesetzten Strichen, ist jedoch nach Analogie der anderen Inschriften am ehesten ein  $\text{س}$ , so daß hier  $\text{צבי}$  zu lesen wäre; vgl. *Sabi, Vocabulaire des noms des indigènes*, S. 336, und  $\text{أصي}$  I. Ḥab. 2019. 281; I. Dor. 252ḡ; Wüst.Reg., S. 40. Vielleicht aber könnte auch angenommen werden, daß in dem betreffenden Zeichen zwei kleine Striche unter dem Kreise fehlen, wie zuweilen im safait.  $\text{ظ}$  ein Querstrich fehlt; dann hätten wir  $\text{ظي} = \text{ضبي}$ , und wiederum wäre  $\text{ظ} = \text{ض}$ . Anders verhält es sich mit einem Zeichen, das aus einer Senkrechten mit einem kleinen waagrecht oder schräg darauf gesetzten Querstrich besteht und das im Safait, stets, im Thamud. wohl auch ein *z* ist. WINNETT liest es in drei Fällen als *z*: S. 32 als  $\text{'-k-z}$ , S. 43 als  $\text{z-'-n}$ , S. 47 liest er richtig *h-z-m* Ḥazm, fügt aber hinzu: „The *zā* sign is used for *zāi*“. Der erste und der dritte Name sind m. E. auszuschneiden:  $\text{עכו}$  ( $\text{'ikz}$  „geizig“ oder  $\text{'ukkāz}$  „Stab“) ist eine ebenso gut mögliche Lesung wie  $\text{עכט}$ ; die von mir vorgeschlagene Lesung  $\text{'Ukāz}$  in Euting 185 ist sehr zweifelhaft. Für  $\text{זום}$  ist kaum eine andere Lesung möglich. Dagegen ist  $\text{z-'-n}$  (in Gruppe E) in der Tat die zu erwartende Form des dort wie  $\text{זען}$  geschriebenen Namens; vgl. *Maḏ'ūn* oben S. 171 und *Zā'ina* I. Dor. 1099. 20813; Wüst.Reg., S. 153. 450. Hier steht deutlich  $\text{ز}$  statt  $\text{ظ}$ . Aber wir haben ja auch im klass. Arab. *zanna* neben *ẓanna* „denken, vermuten“. Daher mag  $\text{زען}$  eine dialektische Nebenform von  $\text{ظعن}$  sein, obwohl die Gruppe E den Inschriften Harding nahesteht, in denen  $\text{ظ}$  mit  $\text{ض}$  zusammengefallen ist. Oder  $\text{זען}$  ist einfach Schreibfehler für  $\text{צען}$ .

## II. Die Laute $\text{ث}$ und $\text{ت}$ .

Altes  $\text{ḥ}$  ist in modernen Volksdialekten wie im Aramäischen in *t* übergegangen wie ja auch altgermanisches  $\text{ḥ}$  und  $\text{ḏ}$  vielfach in *t* und *d* übergegangen und nur im Englischen und im Isländischen erhalten sind; 1897 hörte ich beide Laute noch im Friesischen der Insel Wangerooge, das jetzt ausgestorben ist. Bei gelehrten oder minder volkstümlichen Wörtern wird in Dialekten, die das  $\text{ḥ}$  verloren haben, statt dessen *s* ge-

sprochen, entsprechend dem Übergange  $\beta > s$  im Äthiopischen. In Kairo hörte ich 1910 von einem Dozenten der Azhar-Moschee, wie er während seiner Vorlesung den Hörern ein Wort mit  $\text{ث}$  erklärte, indem er sagte: *bis-sā lā bis-sīn*.

Im Safaitischen werden  $\text{ت}$  und  $\text{ث}$  streng geschieden wie im klassischen Arabisch und, vielleicht mit ganz wenigen Ausnahmen, im Altsüdarabischen. Aber in den Inschriften Harding wechseln sie vielfach. Ich gebe zunächst das Material.

Für die Fälle, in denen etymologisch berechnigte  $\text{ت}$  und  $\text{ث}$  erhalten sind, brauche ich nur wenige Beispiele anzuführen, wie  $\text{תם}$  *Taim* (mehrfach belegt);  $\text{מלכת}$  *Malikat* (mehrfach belegt);  $\text{סעדת}$  *Sā'idat*, Nr. 129;  $\text{מסכת}$  *Māsikat* oder *Musaikat*, Nr. 233;  $\text{קנת}$  *Qainat* (mehrfach belegt);  $\text{אסמנת}$  *Aus-Manāt*, Nr. 131, u. a. m.  $\text{אחמל}$  *Aḥmal*, Nr. 287 (der Name bedeutet „trunken“ wie *Sakrān* im Safaīt. und im heutigen Ḥaurān, vgl. *Saf. Inscr.*, S. 331);  $\text{חחפ}$  *Ḥaḥḥāp* oder *Ḥaḥḥāp*, Nr. 214 (der Name bedeutet „flink“);  $\text{חמל}$  *ḥāmīl*, Nr. 33 (als Name belegt *Ḥamāsa*, ed. Freytag, S. 7404);  $\text{והת}$  in Nr. 494 steht da, wo in safait. Inschriften  $\text{והת}$  gebraucht ist, bedeutet also „einen Stein aufs Grab legen“; es ist wohl denominiert von  $\text{وئمة}$ , das nach *Lisān el-'Arab* Bd.16, S.115, und *Tāǧ al-'Arūs*, Bd.9, S. 89 auch die Bedeutung „Stein“ oder „Feuerstein“ hat.

#### A. $\text{ث}$ steht für $\text{ت}$ .

$\text{חמלת}$ , Nr. 36 u. 58, ist ohne Frage derselbe Name wie safait.  $\text{חמלת}$ , *Ḥamalat* I. Dor. 212<sup>20</sup> u. a.; vgl. *Saf. Inscr.*, S. 315.

$\text{עבדת}$ , Nr. 156, ist der Name  $\text{عبدت}$ , der als *'Abda* und *'Abada* gelesen und  $\text{Οβοδας}$  umschrieben wird, bekannt als Name von Nabatäerkönigen. In Nr. 190 steht  $\text{תמעבדת}$  *Taim-'Abadat* richtig mit  $\text{ת}$  am Ende; dieser Name entspricht dem häufigen nabat. Namen  $\text{עבדעבדת}$  ( $\text{Αβδοοβδας}$ ).

$\text{פלת}$ , Nr. 323. 483 wird *Fālit* oder *Fulait* sein. Der Stamm  $\text{فلت}$  wechselt mit  $\text{فلط}$ . Zu ersterem gehören die Namen  $\text{الفلتان}$  *Kit. al-Agh.* (1. Aufl.) Band 10, S. 41, Z.10 und *'Aflat* I. Dor. 231<sup>12</sup>; zu letzterem  $\text{פלט}$  und  $\text{פלטת}$ , vgl. *Saf. Inscr.*, S. 339, und syrisch *Pallūt*, PAYNE SMITH, s. v.

$\text{חרת}$ , Nr. 26. 90. 187. 346., könnte auch vielleicht  $\text{חבת}$  gelesen werden wie im Safaīt.; vgl. *Saf. Inscr.*, S. 316. Aber im Thamud. scheint das  $\text{ר}$  sicher zu sein; dann wäre *Ḥirrit* zu lesen wie in Nr. 378, das „geschickter Führer“ bedeutet. Auch die Form  $\text{חרת}$  ist in Nr. 32 a. 69. 484 belegt. Dagegen ist  $\text{חרת}$ , Nr. 460, natürlich *Ḥarīḥ*.

$\text{חרף}$ , Nr. 57, wird am ehesten zur Wurzel  $\text{ترف}$  gehören, von der mir freilich kein Eigenname bekannt ist. Doch  $\text{ترف}$  findet sich nicht in den Wörterbüchern.

נחל, Nr. 360. 384, ist am besten als *Nath* zu lesen; der Name würde „feucht“ bedeuten; vgl. auch *Nettah* نَحاح im *Vocab. des noms des indigènes*, S. 305.

נחל, Nr. 422, ist wahrscheinlich der Name *Nātil*, I. Dor. 222<sup>18</sup> und 225<sup>24</sup>. Auch das Fem. *Nutaila* kommt als Name vor; *Wüst. Reg.*, S. 341.

תרם ist ein eigenartiges Wort, das allein als Name und auch in theophoren Namen vorkommt. So findet sich תרם in Nr. 44. 58 A. 113. 198. 219. 259. 333. 385; in zusammengesetzten Namen תרמנת in Nr. 210; תרמאל, Nr. 349; תרמלה, Nr. 483. Ich kann darin nur *tarim* erkennen, das „gott-ergeben“ bedeutet; so auch im *Lisān al-‘Arab* und im *Tāǧ al-‘Arūs*. Dann sind die Namen also *Tarim*, *Tarim-Manāt*, *Tarim-‘el* und *Tarim-allāh*.

תרמע, Nr. 75, und תמהר, Nr. 58, 225, sind zwei sehr auffällige Namen, die sich in dieser Form nicht aus dem Arabischen erklären lassen. Setzt man ת für ה, so ergeben sich Namensformen, die gebildet sind wie *Taglib*, *Tazid*, *Tumāḏir*. Aber von dem Stamme مھر ist mir nur *Mahra*, I. Dor. 322<sup>17</sup>; *Wüst. Reg.* 691, bekannt; einen Namen, der von رمع abgeleitet ist, kenne ich nicht.

#### B. ث steht für ت

תאר in Nr. 280 kann nur تار „Blutrache“ sein. Die Inschrift lautet תאר, zusammen mit der daneben stehenden Nr. 284. Das erste Wort kann Imperativ oder Perf. Pass. vom V. Stamm sein. Der Sinn ist „Verschaffe Blutrache (oder: Blutrache ist verschafft), dem Hūr b. Šafr“. Der zweite Name ist mir unbekannt; er kommt aber noch ein paarmal in den Inschriften Harding vor. Vgl. *Chefri* im *Vocab. des noms des indigènes*, S. 96.

תמד, Nr. 105. 108, wird der Name *ḡamad* sein; vgl. *Tamed* in MUSIL, *Arabia Deserta*, New York 1927, S. 415<sup>7</sup>. Die Bedeutung ist „Wasserloch; Wasserrest; Quelle, die im Sommer verschwindet“. So wird die Inschrift JS 300 (WINNETT, S. 33): לבאתר התמד: bedeuten „Dem B<sup>2</sup>-t-r gehört dies Wasserloch“; dazu vgl. *Tham. u. Šafā*, S. 64 „Dies Gewässer gehört dem Wāsi“. WINNETT übersetzt JS 300 „By Bātir the Thamudaeen“; aber dann müßte es התמדי heißen. Der Name B<sup>2</sup>-t-r könnte aus *Bī‘aḡīrat* (*Tham. u. Šafā*, S. 48/49) entstanden sein, und dann stände hier t für ḡ; aber das ist in dieser Inschrift sehr unsicher.

כרת, Nr. 414; כרתם, Nr. 248. 335. 423; sowie כרתמו, Nr. 449 lassen sich am besten erklären, wenn man in ihnen ת = ה setzt. Dann sind die Namen *Karāḡa*, I. Dor. 329<sup>4</sup>, und *Karḡama*, *Wüst. Reg.*, S. 267. 411, zu vergleichen.

ותים, Nr. 29, ist wohl *Wuḡaiyim*; vgl. den Namen وثيمة in *Tāǧ al-‘Arūs*, Bd. 9, S. 89<sup>22</sup>.

Für alle diese Formen ist es am wahrscheinlichsten, daß ث in der Volks-

sprache bereits zu ܛ geworden war und daß daher die Orthographie schwankte. Bei ܚܡܠܬܐ und ܥܒܪܬܐ könnte man zunächst daran denken, daß der Verschlußlaut nach aramäischer Weise, durch das Nabatäische veranlaßt, hinter einem Vokal zur Spirans geworden wäre. Auch bei Namen, die am Anfang einer Inschrift hinter der Präposition ܠ stehen, wäre diese Erklärung denkbar. Aber ܚ für ܚ steht auch im Inlaut nach Konsonanten, und ܚ für ܚ nach Vokalen, und wenn ein mit ܚ für ܚ beginnender Name nach ܒܢ steht, so ist es durchaus nicht sicher, daß ܒܢ einen vokalischen Auslaut hatte. Für den Dialekt von Khaibar ist der teilweise Übergang von ܛ zu ܛ schon in alter Zeit bezeugt: vgl. LANE's *Dictionary*, S. 693b.

Anhangsweise sei noch auf folgendes hingewiesen: Im ḥaḍramitischen Südarabisch soll die Femininendung *-at* als *-aḥ* geschrieben sein; vgl. BROCKELMANN, *Grundriß* I, S. 204. Aber der dort angeführte Beleg ist, wie mir Dr. MARIA HÖFNER mitteilt, ganz unsicher. Das rätselhafte פ־ח in *Tham.* u. *Ṣafā*, S. 78, erklärt sich nun am besten als פ־ח, d. i. *Fiddat*, ein Mädchenname, Jacut, Bd. II, S. 595, Z. 4 von unten. Wenn im Südarabischen gelegentlich עתר für עתה geschrieben wird, so liegt hier eine begreifliche Assimilation vor wie im arabischen *labittu* für *labiḥtu*.

### III. Die Laute ܕ, ܕ und ܕ.

Hier gestaltet sich das Problem etwas schwieriger. Wir wissen, daß ܕ in neueren Dialekten beim Volke zu ܕ geworden ist wie ܛ zu ܛ, und daß ܕ in gelehrten Wörtern wie ܕ ausgesprochen wird; daher verwechselte mein Kairiner Gewährsmann Maḥmūd Ṣidqī, der viele Manuskripte für mich abschrieb oder auch im Kairiner Dialekte verfaßte, manchmal ܕ und ܕ in seinen Niederschriften.

Namen und Wörter, die im Thamudischen ein etymologisch berechtigtes *d* haben und mit dem gesicherten Zeichen für *d* geschrieben werden, sind in beträchtlicher Anzahl vorhanden und brauchen daher hier nicht aufgeführt zu werden. Wenn in der Inschrift Harding Nr. 490 ܕܐ steht für *Zaid*, während derselbe Mann in der daneben stehenden Inschrift 489 ܕܐ heißt, so ist ܕܐ wohl nur ein *lapsus calami* und läßt zunächst nicht auf die Aussprache von ܕ als ܕ schließen. Es ist bezeichnend, daß der Name des nabatäischen Hauptgottes Dusares im Safaïtischen und im Thamudischen sowohl ܕܫܐ wie ܕܫܐ geschrieben wird; vgl. *Tham. u. Ṣafā*, S. 107. In den Inschriften Harding findet sich ܕܫܐ Nr. 299 und ܕܫܐ Nr. 502. Auch hier ist nicht ohne weiteres auf einen thamud. Übergang ܕ > ܕ zu schließen; denn ܕܫܐ ist die fremde aramäische Form, ܕܫܐ die ein-

heimische Form bei Safaïten und bei Thamudenern, und beide Formen haben nebeneinander existiert.

Das Problem betrifft nun nicht nur das Verhältniß von ʿ zu ʾ, sondern auch das von ʾ zu ʿ, und da ist es vielleicht eher ein paläographisches als ein phonetisches. Es handelt sich um den Wert des Zeichens für ʿ. Für ʾ haben wir ein feststehendes Zeichen, das häufig belegt ist wie im Safaït., wo ja ʿ, ʾ und ʿ stets geschieden sind; die Entstehung des safaït. Zeichens für ʾ, die früher unsicher war, ist durch die Formen in WINNETT's Gruppe E und in den Inschriften Harding zu erklären, wo es aus den eigentümlichen Formen des ʿ durch Differenzierungsstriche gebildet ist: es ist also eine Neuschöpfung des Altnordarabischen und nicht aus dem Altsüd-arabischen abgeleitet. Beispiele für dies Zeichen sind die folgenden Namen und Wörter.

لأب, Nr. 7, *Di'b* usw.; vgl. *Saf. Inscr.*, S. 308.

להב, Nr. 92. 174, *Dahab*; vgl. להבן, *Saf. Inscr.*, S. 308, und *Mudhab*, I. Dor. 43,17; *Wüst.Reg.*, S. 152.

לכראל, Nr. 18, *Dakar-'el*; vgl. hebr. זכריה (*Zαχαριας*).

טפל, Nr. 407, kann *Tafṭ* oder *Tafaṭ* sein. Das Wort bedeutet „Grab“; der Name ist mir sonst nicht bekannt; er könnte einem Kinde gegeben sein, das bei einem Grabe oder während einer Beerdigung geboren wurde. Vielleicht ist הפל zu lesen, für *Hāfiṣ*; dann wäre dies ein seltener Fall von ʾ für ʿ; vgl. oben S. 172 ʿ für ʾ.

עדר, Nr. 225, 'Adar; vgl. *Saf. Inscr.*, S. 334.

עודא, Nr. 65, 'Awūdā; vgl. nabat. עוידא, meine *Nabataean Inscriptions*, S. 34/35.

עיד, Nr. 169. 368. 369. 399. 499, 'Iyād oder 'Aiyād; vgl. *Saf. Inscr.*, S. 335.

קנפול, Nr. 58, *Qunfuḍ*; vgl. I. Dor. 904; *Wüst. Reg.*, S. 138/39, und NÖLDEKE, *Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft*, S. 80.

לח, Nr. 45. 58. 156. 170. 489 und לכרת אלח, Nr. 481, „Allāt (Lāt) möge gedenken!“

אזח, Nr. 76, „er zog umher“ (أناح).

Über דשר und דשר vgl. oben S. 175.

Die Namen רדאל, Nr. 109, und ירד, Nr. 255, sind mit ʾ nach dem Arabischen schwer zu erklären. Vielleicht steht hier ʾ für ʿ (wie in ʾ, oben S. 175). Das würde auf ein Schwanken der Aussprache zwischen ʾ und ʿ deuten. Dann hätten wir hier *Radd-'el* und *Yarudd* „Gott gibt wieder (ein Kind nach einem gestorbenen)“, einen sehr wahrscheinlichen Namen; vgl. „Ersatz als Personennamen“ in NÖLDEKE, *Beiträge zur semit.*

*Sprachwissenschaft*, S. 98—100. In Wüst.Reg., S. 379, findet sich der Name *Raddād*. — Ähnlich steht es mit dem Namen ידע, Nr. 69. Er könnte von der Wurzel ذاع abgeleitet sein, ist mir aber als solcher nicht bekannt. Eher ist an ידע zu denken, das im Safait. als Name belegt ist; vgl. *Saf. Inscr.*, S. 319. Im Hebräischen sind mehrere Namen von ידע abgeleitet.

Das gewöhnliche Zeichen für z ist der horizontale oder vertikale Längsstrich mit zwei Querstrichen oder einem Querstrich: 𐤆 𐤇 𐤈 𐤉 𐤊 𐤋; das Zeichen 𐤌 ist das im Safait. gebräuchliche. Beispiele für dies Zeichen, fast immer mit zwei Querstrichen, als z sind in den Inschriften Harding nicht selten.

אזם, Nr. 88, wohl 'Azamm; vgl. *Zammām*, I. Dor. 3273; *Zimmān*, I. Hab. 3613; I. Dor. 20713; Wüst.Reg., S. 473.

אזנם, Nr. 79, 'Aznam; vgl. I. Dor. 10812. 27818.

אזיית, Nr. 442, *Gāziyat*; vgl. I. Dor. 22820.

זכי, Nr. 4. 48. 342. 371; *Zakīy*. Heute ist *Zakī* ein gebräuchlicher Name. Man könnte aber im Zweifel sein, ob זכי oder זכי zu lesen sei, da auch letzteres ein guter Personennamenname sein würde. (Im Deutschen sind „Rein“ sowohl wie „Kluge“ Familiennamen).

זד, Nr. 323. 337 A. 489, *Zaid*, als Name genugsam bekannt.

זיד, Nr. 222, *Ziyād*; wie *Zaid*.

זעקל, Nr. 409, *Zāq-ēl* „Gott hat gerufen“; sonst nicht belegt.

זר, Nr. 244. 408. 457, *Zirr*; vgl. Wüst.Reg., S. 474.

זורכן, Nr. 276, \**Hazrakān*, mir als Name unbekannt; vielleicht حزرکان „eine Ahnung wurde Wirklichkeit“.

חמון, Nr. 148; vgl. den bekanntesten Namen *Ḥamza*.

חרוז, Nr. 285. 290. 436. 452. 463; vom Stamme حرز sind mehrere Name nim Arab. gebildet, u. a. *Ḥarāz*, Wüst.Reg., S. 206; *al-Ḥarīz* in *Ḥamāsa*, ed. Freytag, S. 30322; *ḥarazat* bedeutet „der beste Teil“.

חון, Nr. 397, *Ḥāzin*; vgl. *Saf. Inscr.*, S. 317.

חזונל, Nr. 394 A, *Hazan-ēl* „Gott bewahrt“.

חזר, Nr. 194, *Ḥazīr*; vgl. الحزير *Kit. al-Agh.*, Bd. XX, S. 139, Z. 2 v. u.

יזד, Nr. 14 A, *Yazīd*; s. זד.

עזו, Nr. 152, 'Azīz; vgl. *Saf. Inscr.*, S. 334.

עזן, Nr. 203. 339. 355, \**Izzān*. Der Name ist auch safaitisch; vgl. RYCKMANS, *Les noms propres sudsemitiques* I, S. 161. Die Vokalisation ist nicht ganz sicher; man kann an 'izzu-nā „unsere Ehre“ denken.

Nun ist aber von HESS zum ersten Male vermutet worden, daß dies Zāi-Zeichen ein *ḏāl* sei, und zwar auf Grund der Tatsache, daß manche Inschriften mit diesem Zeichen und einem folgenden *n* beginnen; er las dann also דן „dies (ist)“ masc. *ḏān*, fem. *ḏīn*; vgl. *Tham. u. Safā*, S. 32. Dem widersprach WINNETT auf S. 27 seines Buches; er nahm das Zeichen 𐤆 (und Varianten) in allen Fällen als 𐤆 und fand es „remarkable“, daß es als 𐤆 nur im Pronomen „*dh-n* (really *zn*)“ vorkommen solle. Aber

wenn  $\dot{\text{z}}$  gelesen wird, so muß auch  $\text{ב}$  „hier“ gelesen werden; vgl. *Tham. u. Šafā*, S. 60. Und *z-t* „this“, das WINNETT S. 36 aus drei Inschriften anführt, müßte  $\text{ז}$  sein. Dazu kommt noch, daß in mehreren anderen Fällen das sonst übliche Zeichen für *zāi* steht, wo nach der Etymologie ein  $\text{dāl}$  zu erwarten ist. Der Name *ʿUđainat*, der einige Male im Thamudischen und häufig im Safaitischen vorkommt, hat zwar im Thamudischen meist als zweiten Buchstaben das gewöhnliche  $\dot{\text{z}}$  (wie stets im Safaitischen), wird aber in JS. 749 (WINNETT, S. 37) mit  $\text{ז}$  geschrieben; daher liest WINNETT hier auch *ʿUzainat*, obwohl er die richtige arab. Form *ʿUđhainat* auf S. 42 anführt. Ebenso liest er in JS. 150 *Kunfuz*, obwohl die richtige Form  $\text{قنفذ}$  ist; in Harding [Nr. 58 ist dieser Name auch mit dem gewöhnlichen  $\dot{\text{z}}$  geschrieben. In JS. 319 liest WINNETT S. 32 *Muzakkar*, weil hier das zweite Zeichen wieder ein  $\text{ח}$  ist; ich habe *Tham. u. Šafā*, S. 57,  $\text{מדכר}$  (*Madkūr* oder *Madkar*) gelesen; aber  $\text{מזכר}$  ist im Safaitischen deutlich geschrieben; vgl. *Saf. Inscr.*, S. 323. Daher ist meine Lesung in *Muzakkir* oder *Muzakkar* zu verbessern.

In Harding Nr. 22 steht am Ende ein Name, der mit  $\text{ז}$  =  $\text{ז}$  zu lesen ist:  $\text{אזנ}$ ; man ist versucht, ein  $\text{ת}$  zu ergänzen und hier den Namen *ʿUđainat* zu finden. Aber ebenso gut kann ein  $\text{א}$  ergänzt werden, und *ʿAznam* ist oben S. 177 angeführt.

Das Pronomen für „dieser“ findet sich in den Inschriften Harding 100 und 101 dreimal, und zwar mit  $\text{ח}$  bzw.  $\text{ה}$  geschrieben. Hier wäre WINNETT's Annahme gültig, daß dies Zeichen als  $\dot{\text{z}}$  nur in diesem Pronomen vorkäme; aber s. oben auf dieser Seite.

Wie sind nun diese Tatsachen zu erklären? In *Tham. u. Šafā* habe ich mit HESS angenommen, daß  $\text{ח}$  (und Varianten) ein zweites Zeichen für  $\dot{\text{z}}$  sei, zumal das südarab.  $\text{ז}$  ihm sehr nahe steht. Aber diese Annahme hat auch ihre Schwierigkeiten. Einfacher wäre es, eine reinliche Scheidung vorzunehmen und paläographisch  $\text{ח}$  nur als *z* anzusetzen und für  $\dot{\text{z}}$  nur die oben S. 176 beschriebene Form anzunehmen. Doch Formen wie  $\text{זן}$ ,  $\text{זת}$ ,  $\text{זו}$ ,  $\text{בו}$  im Pronomen für „dies“ sind innerhalb des Arabischen kaum denkbar, wenn auch die altaramäischen Schreibungen  $\text{זן}$  und  $\text{זי}$  eine gewisse Parallele bieten würden. Und dazu käme noch der Wechsel zwischen  $\text{אדנת}$  und  $\text{אונת}$  für *ʿUđainat*, zwischen  $\text{קנפז}$  und  $\text{קנפו}$  für *Qunfuz*. Dem gegenüber stehen dann die Schreibungen  $\text{זד}$  für  $\text{זד}$  (oben S. 175) und vielleicht  $\text{רדאל}$  für  $\text{רדאל}$ , sowie  $\text{ידע}$  für  $\text{ידע}$  (oben S. 176 f.). Ein Übergang von  $\text{d} > \text{d}$  ist im Thamudischen durchaus denkbar, wie er in den späteren Dialekten stattgefunden hat; er würde dem Übergang von  $\text{β} > \text{t}$ , wie er mir für das Thamudische gesichert zu sein scheint, parallel gehen. Aber ich will diese Frage vorläufig noch offen lassen, da ich mich hier auf die Inschriften Harding im allgemeinen beschränke. Eine Durcharbeitung aller bekannten thamud. Inschriften wird vielleicht noch mehr Licht auf diese Dinge werfen.

Immerhin lassen sich vorläufig folgende Vermutungen aufstellen. Bei den Zeichen für  $\text{ד}$ ,  $\text{ז}$  und  $\text{ז}$  haben sich phonetische und paläographische

Momente geltend gemacht. Das phonetische Moment käme für 𐤆 und 𐤇 in Betracht, wenn diese miteinander verwechselt werden (s. oben S. 176f.); dann deutet dies darauf hin, daß die Anfänge der Entwicklung 𐤇 > 𐤆 sich bereits zeigen, daß diese Entwicklung aber noch nicht so weit fortgeschritten zu sein scheint wie die von 𐤃 zu 𐤄. Dagegen scheinen die altsüdarabischen Zeichen für 𐤇 und 𐤆 in der ältesten nordarabischen Schrift einander sehr ähnlich geworden oder sogar zusammengefallen zu sein. Beim altsüdarab. 𐤇 wurde ein Querstrich weggelassen, und so ergab sich 𐤇 = 𐤆. Beim altsüdarab. 𐤆 wurden die beiden schrägen Striche in eine Senkrechte zusammengefaßt, und so ergab sich 𐤆. Da aber, namentlich im Thamudischen, die Zeilenrichtung bald waagrecht, bald senkrecht war, konnte man 𐤇 und 𐤆 nicht mehr unterscheiden, und daher wurde das Zeichen für 𐤇 neu differenziert, im Lihjanischen von 𐤇, im Thamudischen von 𐤆. Doch in einigen Fällen behielten Schreiber das alte Zeichen 𐤇 für 𐤇 bei, so bei 𐤇𐤆 und in den anderen oben S. 178 genannten Wörtern. Diese Rekonstruktion ist zwar etwas künstlich; aber sie bietet sich mir zur Zeit als die bestmögliche.

Anhangsweise sei auf zweierlei hingewiesen, das die Inschriften Harding zur Erwägung stellen. Der Name 𐤇𐤆 *Witr* kommt hier vor in Nr. 3. 73. 309. 336. 379; safaït. 𐤇𐤆 s. DUSSAUD-MACLER, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne*, S. 216. Er entspricht dem nabatäischen und sinaïtischen Namen 𐤇𐤆, für den die Belege in CANTINEAU, *Le Nabatéen II*, S. 90 zusammengestellt sind. Griechisch umschrieben lautet er (Ουτ-ρος; vgl. WUTHNOW, *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des vorderen Orients*, S. 92, und DUNAND, *Le Musée de Soueïda* (Paris, 1934), Nr. 175. 176. Das Diminutiv ist im Nabatäischen 𐤇𐤆 *Wutair*, s. CANTINEAU II, S. 91, und dies scheint griechisch Ουαθηρος umschrieben zu sein, etwa *Wâtêr* gesprochen, s. DUNAND, S. 58. Auch die altsüdarab. Namen 𐤇𐤆 und 𐤇𐤆, CONTI ROSSINI, *Chrestomathia Arabica Meridionalis Epigraphica*, S. 142, sind hier zu vergleichen. Neben 𐤇𐤆 findet sich 𐤇𐤆 in Harding Nr. 122. 305. 332. 370. 380. 404. 435. 456 (fast immer dieselbe Person) und 𐤇𐤆 in Nr. 396. CLERMONT-GANNEAU hat bereits 𐤇𐤆 mit dem midianitischen Schwiegervater Mosis, der in Exod. 3, 4, 18 *Jethro* heißt, zusammengestellt. Nun haben wir hier in 𐤇𐤆, mit Übergang von *w* zu *y*, im midianitischen Thamudisch einen epigraphischen Beleg für diesen biblischen Namen. In 𐤇𐤆 ist wohl die südarab. Mimation angehängt, ebenso wie in 𐤇𐤆, Nr. 275 (eher *Qurais̄-um* als *Qurāšim*, *Qiršām*, *Quršūm* „ricinus magnus“), 𐤇𐤆, *Sa'd-um* (nach I. Dor. 143 11. 325 14: *Sa'dam*) und 𐤇𐤆 (*Qain-um*?); vgl. *Tham. u. Safā*, S. 51 u. 67. Daß *Sa'dam* eine innerarabische Form mit Erweiterung durch das *m*-

Suffix sei (vgl. HESS, *Die Entzifferung der thamudischen Inschriften*, S. 18, Anm. 2; BROCKELMANN, *Grundriß I*, S. 396), ist mir für den Eigennamen weniger wahrscheinlich. In el-'Öla befand sich eine minäische Kolonie; die Anhängung der bei den Minäern bekannten Mimation an einheimische Namen mag bei den Thamudenern als vornehm geklungen haben ebenso wie die Anhängung des nabatäischen  $\eta$  in עפרו, Harding Nr. 137; עכרו, Nr. 316; כרתמו Nr. 449; dies  $\eta$  findet sich auch sonst noch öfters in thamud. Namen. Die Mimation in der aksumitischen Inschrift Nr. 6 ist jedoch anders zu erklären; sie ist nur „graphischer Unfug“; vgl. *Deutsche Aksum-Expedition*, Bd. IV, S. 14.

Die vorstehenden Ausführungen können nicht alle Rätsel der thamud. Epigraphik lösen. Sie sind aber geeignet, einiges neue Licht auf einen altnordarabischen Dialekt und auf das bunte sprachliche, politische und vielleicht auch wirtschaftliche Leben der Nordwestaraber in den letzten vorchristlichen und den ersten nachchristlichen Jahrhunderten zu werfen. Damals herrschten dort die Nabatäer mit ihrer aramäischen Schriftsprache; auf sie deuten auch die Namen תמעבדת, oben S. 173, und עבד-סקלת, Nr. 311, 'Abd-Suqailat, „Diener der (Königin) Suqailat“, deren Name also ein *s*, nicht *š* hat. Als gesichert mag gelten, daß im midianitischen Thamudisch  $\text{ض}$  und  $\text{ظ}$  zusammengefallen sind, daß  $\text{ث}$  wahrscheinlich schon als  $\text{د}$  gesprochen wurde, und daß  $\text{ذ}$  und  $\text{ز}$  — wenigstens  $\text{ذ}$  und  $\text{ز}$  paläographisch — sich den Rang streitig machten. والله أعلم.

## Eine bektāšitische Version der Legende von den zwei Erzsündern

Von HANS JOACHIM KISSLING, München

Das letzte literarische Werk 'ÖMER SEİF ED-DİN's — des „Christoph Columbus der heutigen literarischen Türkei“, wie ihn der Dichter 'ALİ ĞANIB nannte<sup>1)</sup> — das er kurz vor seinem am 6. März 1920 erfolgten Tode verfaßte, ist die kurze Geschichte *Qurumuş Ajaçlar* (*Die vertrockneten Bäume*)<sup>2)</sup>. Der türkische Originaltext ist abgedruckt in der Sammlung *Bahār ve Kelebekler* (*Der Frühling und die Schmetterlinge*)<sup>3)</sup>. Ich gebe zunächst eine Inhaltsangabe dieser Geschichte:

Der Tolle Murād, ein wilder Derebej, hat allerhand Untaten auf dem Gewissen. Er hat Städte unterdrückt, Karawanen überfallen, Mädchen entführt, Dörfer niedergebrannt — kurzum es gibt kaum eine Untat, die in seinem Sündenregister gefehlt hätte. Am meisten aber bedrückt ihn nun, da er älter wird und in sich zu gehen beginnt, daß er auch vierzig Menschenleben<sup>4)</sup> auf dem Gewissen hat, obwohl er dieselben in ehrlichem Kampfe oder sogar teilweise in Notwehr getötet hat. Eines Nachts quälen ihn die Reue und das schlechte Gewissen so sehr, daß er am frühen Morgen sich aufs Pferd schwingt und nach der Stadt reitet, wo Qara Baba, ein wunderstätiger Heiliger, wohnt, ein *Eren*, der sogar des Verborgenen kundig ist. Ihm will der Tolle Murād seine Sünden gestehen, ihn um Auferlegung einer Buße bitten, und dann, wenn er seine Taten gesühnt hat, auf die Pilgerfahrt gehen. Der Heilige empfängt ihn freundlich und weiß als des Verborgenen Kundiger bereits, was der reuige Derebej will. Zerknirscht berichtet der Tolle Murād von seinen Gewalttaten und fragt den Heiligen, was er tun müsse, um diese Sünden zu sühnen und auf die Pilgerfahrt gehen zu können. Qara Baba verlangt

1) Über 'ÖMER SEİF ED-DİN siehe O. SPIES, *Die türkische Prosaliteratur der Gegenwart* (Leipzig 1943) (= Die Welt des Islams XXV, Heft 1/3) S. 16—26. Nachzutragen wären dort meine inzwischen erschienenen Übersetzungen von *Brot und Oliven*, *Das Bestechungsgeschenk*, *Der Eid* und *Die Erbschaft* in *Stimmen der Völker* II (1947) Heft 10, wo S. 363—364 auch ein kurzer Artikel von O. SPIES über 'ÖMER SEİF ED-DİN. Einige weitere Geschichten von 'ÖMER SEİF ED-DİN habe ich in dem von O. SPIES herausgegebenen Buche *Das Geisterhaus. Türkische und ägyptische Novellen* (Kevelaer 1949) übersetzt, nämlich *Das Geisterhaus*, *Das Opferlamm*, *Eifersucht*, *Der Schnupfen*, *Der Galeerensklave* und die hier in Rede stehende Geschichte *Die verdorrten Bäume*.

2) O. SPIES a. a. O. S. 25.

3) 'ÖMER SEİF ED-DİN, *Bahār ve Kelebekler* (Istanbul 1927).

4) Die Zahl 40 steht hier nach türkischem Sprachgebrauch für eine große Zahl überhaupt.

nun, er müsse einen des Todes würdigen Menschen ums Leben bringen, was der Tolle Murād mit Entsetzen zurückweist, da er nicht noch mehr Bluttaten begehen könne. Dagegen willigt er freudig ein, sein an einem lebhaften Verkehrsknotenpunkt gelegenes Schloß in eine Herberge umzuwandeln und alle Vorbeikommenden kostenlos mit Speise und Trank zu versorgen. Als er den Heiligen fragt, woran er erkennen könne, daß Allāh ihm seine Sünden vergeben habe, sagt Qara Baba, er solle in den Schloßgarten verdorrte Bäume pflanzen. Wenn diese neu zu blühen begännen, so sei dies das Zeichen, daß ihm seine Sünden vergeben seien.

Der Tolle Murād tut wie ihm geheißен. Tag und Nacht werden in der neuen Herberge Speisen gekocht und jeder Wanderer bekommt davon zu kosten. Ja, der Tolle Murād nimmt seine Buße so genau, daß er seine Knechte anweist, Wanderer gegebenenfalls mit sanfter Gewalt zum Kosten der Speisen zu zwingen. Es vergehen Jahre und vergeblich wartet der reuige Sünder auf das Erblühen der verdorrten Bäume, die er nach dem Geheiß des Heiligen in den Schloßgarten gepflanzt hat. Er glaubt schon fast gar nicht mehr daran, daß Allāh ihm jemals vergeben werde und fürchtet, der Heilige habe ihm bloß einen hinhaltenden Trost verschaffen wollen. Eines Tages, als der Tolle Murād gerade auf der Ruhebänk vor der Herberge in einen süßen Schlummer gesunken ist, kommt ein Reiter an der Herberge vorbei, der es sichtlich eilig hat. Die Knechte des Derebej halten ihn weisungsgemäß auf, um ihn zu speisen, doch der Reiter weigert sich beharrlich, da er keine Zeit habe. Der Tolle Murād erwacht über dem sich entspannenden Wortwechsel und will den Reiter persönlich bitten, abzusteigen. Doch da gibt der Reiter dem Pferd die Sporen, reißt sich los und reitet davon. Der Tolle Murād, der es nicht ertragen kann, daß auch nur ein einziger Wanderer ungespeist vorübergehe, zieht die Pistole, um dem Reitersmann das Pferd unter dem Leibe zu erschießen und ihn so zum Absteigen zu zwingen. Als Ersatz will er ihm sein edelstes Reitpferd schenken. Aber er, der sonst nicht einmal den Vogel im Fluge fehlt, schießt daneben und trifft den Reiter tödlich. Der Tolle Murād ist völlig verzweifelt, weil er eine neue Blutschuld auf sich geladen hat und die ganze Buße umsonst ist. Mit Gewalt müssen ihn seine Knechte daran hindern, selbst Hand an sich zu legen. Um ihn zu beruhigen, führen sie ihn in das Schloß, doch wie sie den Garten betreten, stehen die verdorrten Bäume in voller Blüte. Fassungslos vor Glückseligkeit sinkt der Tolle Murād auf die Knie und erinnert sich in diesem Augenblick des Geheißes des Heiligen, einen todeswürdigen Menschen zu töten. Der versehentlich Erschossene mußte also ein solcher Übeltäter gewesen sein. Der Tolle Murād fragt bei seinen Gästen, wer der Tote sei und erhält die Antwort, er sei ein rechtschaffener und allgemein beliebter frommer Mann gewesen. Der Tolle Murād begreift dies nicht und läßt den Leichnam durchsuchen. Da findet man bei ihm einen Brief, den der Tote an einen Mann geschrieben hatte und in welchem er die Gattin des Adressaten in schändlicher Weise verleumdet hatte.

Soweit 'ÖMER SEIF ED-DİN. Der eingangs erwähnte 'ALİ ĞĀNIB<sup>1)</sup> macht zu dieser Geschichte folgende Bemerkung<sup>2)</sup>:

*Bu 'Ömer Seif ed-Dīniñ eñ soñ hikājesidir. Eñ küçük bir vaq'adan mükemmel bir hikāje ibdā' eden zavāly genç soñ günlerinde mevzū' bulamyjorım dije kederlenijordu. Bir geçe annenden bir masal sōjlemesini riğā etdi. İste bu Qurumuş Ağaçlary o masaly dñledikden soñra jazdy. Artyq bir şey jazamyjordu. Hastalandy ve öldü.*

Nach dieser Mitteilung 'ALİ ĞĀNIB's hätten wir es also mit einem Volksmärchen zu tun, das 'ÖMER SEIF ED-DİN aus dem Munde von 'ALİ ĞĀNIB's Mutter gehört und zu einer Geschichte verarbeitet hat. In der Tat bezeichnete er dieses sein letztes Opus auch selbst als *masal*.

Nun zeigt ein einziger Blick auf diese Geschichte, daß es sich nicht um ein Märchen im Stile des türkischen Volksmärchens handelt<sup>3)</sup>, sondern um eine typische Heiligenlegende. Verschiedene Züge weisen darauf hin, daß wir hier einen Stoff aus der alten Derwischliteratur, der seit Jahrhunderten im Volke verbreiteten Gattung der *menāqybnāme* und dergleichen vor uns haben<sup>4)</sup>.

Dies betrifft indes zunächst nur die äußere Einkleidung der Legende, die typisch bektäsitisch ist<sup>5)</sup>. Vor allem läßt die Bezeichnung des wunder-tätigen Qara Baba als *Baba* auf einen Ordensscheich schließen. Speziell bei den Bektāši war diese Bezeichnung geläufig<sup>6)</sup>. Überdies heißt es, wie schon erwähnt, im türkischen Originaltext, der Heilige sei ein *Eren* gewesen<sup>7)</sup>, wonach über die Eigenschaft dieses Mannes als Derwisch wohl kaum mehr ein Zweifel bestehen dürfte<sup>8)</sup>. Des weiteren weisen die Beichte

1) Über 'ALİ ĞĀNIB vgl. O. SPIES *a. a. O.* S. 25, Anm. 27.

2) *Bahār ve Kelebekler* S. 103.

3) Auch diese Literaturgattung hat 'ÖMER SEIF ED-DİN sehr gepflegt und manche seiner Geschichten in das Gewand des Volksmärchens mit der charakteristischen, dem „Es war einmal“ des deutschen Märchens entsprechenden Eingangsformel *bir varmyş bir joqmuş* gekleidet. Vgl. dazu O. SPIES *a. a. O.* S. 25.

4) Die türkischen *menāqybnāme* sind, wie bekannt, Sammlungen von Berichten über heldenhafte oder wunderbare Taten von Heroen oder Heiligen, die sprachlich dem *qaba türkçe* nahestehen und auch gewöhnlich mündlich durch Rhapsoden verbreitet bzw. vorgelesen wurden. Ihnen verwandt dürften wohl auch die ältesten osmanischen Chroniken (z. B. des 'Aşyqpaşazāde usw.) gewesen sein, die ja stark legendarisch sind und sichtlich zum Vorlesen bestimmt waren. Sie trugen oft sogar geradezu die Bezeichnung *menāqyb-i āl-i 'Osmān* u. a. Vgl. dazu F. BABINGER, *Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien (14.—15. Jahrhundert)* (Brünn-München-Wien 1944) (= *Südosteuropäische Arbeiten* Nr. 34) S. 70 und S. 70, Anm. 19.

5) Die einschlägige Literatur über die Bektāši und den Heiligen Hāğgi Bektāş wurde neuerdings zusammengestellt in A. SCHIMMEL's trefflicher Übersetzung von YAKUP KADRI's Bektāši-Roman *Nūr Baba* (YAKUP KADRI, *Flamme und Falter*, übersetzt von A. SCHIMMEL, (Gummersbach 1947)).

6) Vgl. G. JACOB, *Beiträge zur Kenntnis des Derwischordens der Bektaschis* (Berlin 1908) (= *Türkische Bibliothek* IX) S. 18.

7) *Bahār ve Kelebekler* S. 104.

8) Zur Bezeichnung *Eren* für Derwische, vgl. H. H. SCHAEDEER in *Orientalistische Literaturzeitung* (1928) Sp. 734.



des Tollen Murād und die verhängte Buße nebst angekündigter Absolution auf den Bektāši-Orden hin. Es handelt sich hier um jene nicht eben seltenen christianisierenden Züge, die diesem Orden ja eigentümlich sind<sup>1)</sup> und unter denen neben den eben genannten am typischsten eine Art Abendmahl<sup>2)</sup>, der Genuß von Alkohol und Schweinefleisch<sup>3)</sup> und das Markieren des Kreuzzeichens beim Trinken<sup>4)</sup> sind. Besonders bezeichnend scheint mir in diesem Zusammenhang auch die Art der dem Tollen Murād auferlegten Buße zu sein. Er muß eine Herberge einrichten und gegenüber allen vorüberkommenden Wanderern exzessive Gastfreundschaft üben. Die Einrichtung solcher karitativer Institute war gleichfalls eine Bektāšieigentümlichkeit, die auch von den alten türkischen Sultanen und den Großen des Reiches nicht selten gepflogen wurde<sup>5)</sup>.

1) G. JACOB *a. a. O.* S. 14, S. 25 ff.

2) Beim „Abendmahl“ der Bektāši wird Wein, Brot und Käse gereicht, worin man ein Fortleben der artotyritischen Abendmahlsform gesehen hat (so das *Handwörterbuch des Islam*, herausgeg. von A. J. WENSINCK und J. H. KRAMERS (Leiden 1941) S. 79). Daß solche christliche und vielleicht sogar noch vorchristliche Elemente im islamischen Sektenbrauchtum erhalten sind, steht außer Frage (vgl. dazu E. KOHN, *Vorislamisches in einigen vorderasiatischen Sekten und Derwischorden* (= *Ethnographische Studien* I, S. 295—345) und *Kleine Beiträge zur Kenntnis islamischer Sekten und Orden auf der Balkanhalbinsel* in *Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Völkerkunde* 1933, sowie schon G. JACOB, *Fortleben von antiken Mysterien und Alt-Christlichem im Islam* in *Der Islam* II (1911) S. 232—234). Es wäre indes die Frage zu klären, ob das Artotyritentum wirklich, wie man annimmt, aus dem Montanismus oder dem Marcionitentum erwachsen ist, was bisher noch nicht eindeutig feststeht. Die überstrengen Auffassungen des ersteren z. B. besonders in der Frage der Frauen, deren tiefste Verschleierung Pflicht war, stimmen wenig zu den diesbezüglichen Bektāši-ansichten. Wenn auch anzunehmen sein wird, daß der Synkretismus in dem Bektāši-Orden aus den verschiedenartigsten Quellen gespeist wurde, so kann doch wohl als sicher gelten, daß nur tiefverwurzelte und weitverbreitete Anschauungen und Bräuche sich in neuem Gewande in die spätere Zeit hinübergerettet haben können. Gerade über das Artotyritentum sind wir aber in dieser Hinsicht nur sehr dürftig unterrichtet, desgleichen über das Marcionitentum. Solange wir über die Breiten- und Tiefenwirkung des Artotyritentums bzw. dessen Muttersekte so wenig wissen wie bisher, wird man auch die Frage über ein Fortleben ihres Brauchtums im Bektāšitum noch nicht als restlos geklärt bezeichnen dürfen, zudem es unwahrscheinlich erscheinen muß, daß nur ein einziges Element davon (eben der Abendmahlsritus in der speziellen Form) sich erhalten haben sollte, wenn es wirklich so fest verwurzelt und weit verbreitet war, daß ein Synkretismus überhaupt zustandekommen konnte. Auch C. CLEMEN, *Religionsgeschichte Europas* II (Heidelberg 1931) S. 306 ist in dieser Frage wie sogar in der der Bektāši-Beichte bezüglich ihrer Herleitung aus dem Christentum und speziell dem Artotyritentum skeptisch. Über Brot und Käse als Eucharistie-Elemente vgl. A. SCHEIWILER, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten* (1903) und E. REUTERSKIOELD, *Die Entstehung der Speisesakramente* (Heidelberg o. J.).

3) G. JACOB, *Beiträge*.

4) Vgl. A. SCHIMMEL, *a. a. O.*

5) Vgl. F. BABINGER, *Scheich Bedr ed-Dīn, der Sohn des Richters von Simāw* (= *Der Islam* XI (1921) S. 1—106) S. 15: *Schon 'Osmān, der Be-*

Aus dem bisher Gesagten ersieht man schon jetzt, daß die Geschichte eindeutig im Derwisch- und speziell Bektāši-Milieu spielt. 'ALĪ ĞĀNIB hat sich leider in keiner Weise näher über das von seiner Mutter 'ÖMER SEIF ED-DĪN erzählte Märchen oder besser Legende geäußert. Wie aus dem Folgenden hervorgehen wird, handelt es sich bei der Erzählung 'ÖMER SEIF ED-DĪN's und folglich auch bei seiner Quelle um nichts anderes als um die berühmte Legende von den zwei Erzsündern, die in zahlreichen Varianten in ganz Ost- und Südosteuropa verbreitet und vereinzelt auch im Vorderen Orient bekannt ist. Dieser Legende hat der russische Forscher N. P. ANDREEV eine ausführliche Monographie gewidmet<sup>1)</sup>. Ich hoffe nun, dazun zu können, daß die nachfolgenden Ausführungen geeignet sind, die Ergebnisse der Arbeit N. P. ANDREEV's in neuem Lichte erscheinen zu lassen und teilweise zu modifizieren. Wie der russische Forscher glaubt nachgewiesen zu haben, haben die südslawischen, d. h. die südosteuropäischen Fassungen der Legende deren ursprünglichen Typ am treuesten bewahrt<sup>2)</sup>, während die russischen, ukrainischen usw., d. h. die nördlichen Varianten unter die Einflüsse anderer Legenden, auf russischem und ukrainischem Gebiete besonders unter die der Legende vom Räuber Madej<sup>3)</sup>, gerieten und in teilweise stark entstellter Form nach Nord- und Westeuropa weiterwanderten<sup>4)</sup>. N. P. ANDREEV sucht daher die Heimat der Legende in Südosteuropa, insonderheit in Bulgarien, da die südslawischen Fassungen eine größere Stabilität bewiesen und — wie ich wohl glaube hinzufügen zu dürfen — logischer und ausgewogener erscheinen als die anderen Varianten. Ob sich die Theorien

*gründer des Hauses, schuf Herbergen und Moscheen, während sein Nachfolger Urhān die Derwische ausgesprochen begünstigte und in seiner neuen Hauptstadt ein Derwischkloster nach dem anderen errichten ließ.* — Wie der türkische Reisende Evlijā Ćelebi (1611—1680) in seinem Wanderbuche (*Sejāhatnāme*) berichtet (II S. 180ff.), hat auch der fromme Sultan Bājezid II. in dem Orte 'Osmānġyq, einem alten Bektāši-Mittelpunkt, eine ähnliche Stiftung gemacht. Bei der Lektüre des *Sejāhatnāme* begegnet man auf Schritt und Tritt Erwähnungen von Speisehäusern (*dār üz-ziġāfe*) und Armenküchen (*'imāret*), die von Sultanen und anderen prominenten Leuten als fromme Stiftungen errichtet wurden. Der Reisende betont dabei stets, daß sie allen Passanten, ob reich oder arm, ob hoch, ob niedrig und ob Muslim oder Nichtmuslim, kostenlos Speisen, Getränke, Unterkunft und Licht anboten. Die häufige Verbindung dieser Einrichtungen mit tekjes von Bektāši-Derwischen zeigt, daß der Ursprung dieser frommen Gebräuche oftmals auf derartige Einflüsse zurückzuführen ist.

1) N. P. ANDREEV, *Die Legende von den zwei Erzsündern* (Helsinki 1924) (= *F F Communications* Nr. 54) — künftig als *a. a. O.* zitiert. Nicht zugänglich ist mir leider des gleichen Gelehrten Arbeit *Legenda o dvuch velikich grešnikach in Izvestija Leningradskogo Gosudarstvennogo Pedagogičeskogo Instituta I* (1928) S. 186—198, die eine erweiterte Neuauflage der erstgenannten Arbeit sein soll.

2) N. P. ANDREEV *a. a. O.*, besonders S. 116—117.

3) S. darüber die Monographie N. P. ANDREEV, *Die Legende vom Räuber Madej* (Helsinki 1927) (= *F F Communications* Nr. 69), sowie das leider unvollständig gebliebene *Handwörterbuch des deutschen Märchens*, herausgeg. v. L. MACKENSEN (Berlin-Leipzig 1930/31, 2 Bde.) S. 356ff.

4) N. P. ANDREEV *a. a. O.*, besonders S. 117—118.

des russischen Forschers bezüglich der südslawischen Varianten, die uns zunächst allein hier interessieren, in allen Punkten werden halten lassen, wird, wie ich hoffe, aus meinen weiteren Ausführungen hervorgehen.

Schematisch dargestellt sieht die südslawische Form der Legende etwa folgendermaßen aus<sup>1)</sup>:

Ein Räuber, der 99 Morde auf dem Gewissen hat, tut Buße. Er muß auf das Geheiß eines Gottesmannes einen Garten einrichten, aus dessen Erträgen Wanderer beköstigen, bis ein eingepflanztes dürres Holz („Feuerbrand“) zu grünen beginnt. In einem Rückfalle erschlägt der Räuber einen weiteren Menschen. Da grünt das dürre Holz, da der Erschlagene ein Todsünder war, so daß dieser Mord alle früheren Untaten des Büßers gutmacht. Der Erschlagene war im Begriffe, ein Mädchen zu entehren, um dessen Hochzeit zu verhindern.

In einer literarischen, aber eindeutig den südslawischen Typus der Legende repräsentierenden Variante von A. J. KUPRIN<sup>2)</sup> ist der zuletzt Erschlagene ein Verräter, der seine eine Verschwörung planenden Genossen ans Messer liefern will.

Die sonstigen Modifikationen des obigen Schemas sind für unsere Betrachtung ziemlich unerheblich.

Ein Vergleich mit der eingangs dargebotenen Wiedergabe der Erzählung 'ÖMER SEIF ED-DİN's zeigt ganz klar, daß diese nichts anderes ist als eine literarische Paraphrase der genannten Legende. Gleichwohl hat sich der Stoff bei 'ÖMER SEIF ED-DİN einige Modifizierungen gefallen lassen müssen, die teils in künstlerischen und logischen Erwägungen und teils in der Tendenz, die der Schriftsteller verfolgte, begründet sind. Künstlerische Gründe hatte es wohl, daß 'ÖMER SEIF ED-DİN aus der etwas abgegriffenen Gestalt des Räubers einen gewalttätigen Derebej gemacht hat, um das Milieu etwas aus dem allzu Volkstümlichen herauszuheben. Die Zahl der 99 Morde — hinter der N. P. ANDREEV m. E. wenig überzeugend einen Nachklang gewisser sektiererischer Anschauungen sucht<sup>3)</sup> — besagte für 'ÖMER SEIF ED-DİN nicht viel, weshalb er nach türkischem Sprachgebrauch 40 für „sehr viele“ sagte. Die große logische Klippe in der ganzen Legende war aber auch für 'ÖMER SEIF ED-DİN der in der Legende absolut befremdliche Zug des gottgefälligen Mordes<sup>4)</sup>. In den volkstümlichen Fassungen fallen die Büßer aus Verzweiflung in ihr früheres Leben zurück und begehen so den gottgefälligen Mord. Sie, die doch wegen ihrer Mordtaten büßen wollen, laden damit subjektiv eindeutig eine neue Blutschuld auf sich, die — logisch betrachtet — keineswegs damit entschuldigt werden kann, daß der Erschlagene ein todeswürdiger Sünder war. Die Täter wußten das ja nicht und die göttliche Verzeihung erscheint daher als ex post facto-Rechtfertigung absurd. Verständlich bleibt lediglich die Psyche des ver-

1) N. P. ANDREEV *a. a. O.* S. 18—20 und S. 17.

2) N. P. ANDREEV *a. a. O.* S. 17.

3) N. P. ANDREEV *a. a. O.* S. 91, Anm. 1.

4) N. P. ANDREEV *a. a. O.* S. 46, S. 50 u. ö.

zweifelnden Rückfälligen. Wenn man auch gerade in Märchen nicht allzu sehr mit Logik operieren kann, so ist dieser Fall aber doch so kraß, daß er unlogisch erscheinen muß. 'ÖMER SEIF ED-DİN hat diese Klippe geschickt umschifft, indem er die Tötung des Verleumders einer Frau durch den Tollen Murād als unabsichtliche, sogar in einem edlen Motiv wurzelnde Handlung darstellt (der Büßer will es ja mit der Buße ganz genau nehmen). Der verhängnisvolle Pistolenschuß erscheint daher als Fügung Gottes und die Logik ist gerettet. Für eine künstlerisch und folgerichtig aufgebaute literarische Erzählung war dies zweifellos die einzig mögliche Lösung. Sachlich unerheblich ist die Modifizierung des Verbrechens des zuletzt Erschlagenen. Sie ist wohl in der moralisierenden Tendenz von 'ÖMER SEIF ED-DİN's Geschichte begründet<sup>1)</sup>. Hier handelt es sich nicht um die Verhinderung einer Hochzeit durch Entehrung der Braut, wie in den volkstümlichen Fassungen, sondern um die Verleumdung einer verheirateten Frau bei ihrem Gatten. Der Schriftsteller wollte also die Beleidigung der Frauenehre als so unerhörte Gemeinheit hinstellen, daß sogar die größten Mordtaten daneben verzeihlich erscheinen. Dies zeigt übrigens, welche große Rolle der tendenziöse Zweck einer solchen Überlieferung beim Zustandekommen der verschiedenen Varianten spielen kann. Bei mehreren von N. P. ANDREEV angeführten südslawischen Varianten steht z. B. der grausam-witzige Zug der Exekution des einen Schurken durch den anderen so sehr im Vordergrund, daß der Zug des die Verzeihung meldenden Blütenwunders ganz unter den Tisch fällt.

Wäre es mit dem bisher Gesagten getan, so wäre für unser Thema nicht mehr gewonnen, als daß wir N. P. ANDREEV's Materialsammlung eine weitere moderne literarische Variante von dem von dem russischen Gelehrten als südslawisch bezeichneten Typus unserer Legende hinzugefügt hätten, die an den Ergebnissen dieses Forschers nicht das Mindeste ändern würde. Es drängen sich jedoch noch von N. P. ANDREEV nicht berücksichtigte Punkte auf, die ein ganz neues Licht auf die Angelegenheit werfen. Wie schon oben angedeutet, trägt 'ÖMER SEIF ED-DİN's Geschichte eine typische Bektāši-Gewandung. Diese kann aber sicherlich nicht von ihm selbst stammen, sondern wird dieses Kleid schon in seiner Quelle, der Erzählung der Mutter 'ALĪ ĞANĪB's getragen haben. Denn daß es auch eine rein türkische Vorlage dieser Art gegeben haben muß, beweist die literarische Variante von A. J. KUPRIN, die äußerlich ein ganz der Geschichte 'ÖMER SEIF ED-DİN's entsprechendes Gepräge aufweist<sup>2)</sup> und also wohl eine ähnliche Vorlage gehabt haben muß. Der Held ist hier ein Türke namens Demir Qaja. Als Buße muß er seine Behausung an einem siebenfachen Kreuzweg<sup>3)</sup> zu einem Rasthaus für Wanderer umgestalten, diese beköstigen, bis ein angekohltes Stück Holz zu sprießen beginnt usw. Was aber das Eigenartigste ist, ist die Tatsache,

1) Über die lehrhafte Art 'ÖMER SEIF ED-DİN's vgl. O. SPIES *a. a. O.*, S. 18.

2) N. P. ANDREEV *a. a. O.* S. 17.

3) Ebenso in 'ÖMER SEIF ED-DİN's Original.

daß der Zug von der Bewirtung der Wanderer ausschließlich im südslawischen Typus der Legende vorkommt<sup>1)</sup>, während er sonst fehlt und die Buße lediglich auf eine persönliche Qual für den Büßer, nicht aber auf gemeinnützige oder karitative Tätigkeit abgestellt ist. Warum aber sollte dieser eigentümliche Zug außerhalb des südslawischen Bereiches gar so spurlos verschwunden sein? Bedenkt man dazu, daß nach N. P. ANDREEV's bisherigen Ergebnissen die Legende, deren älteste und originalste Form nach N. P. ANDREEV ja der südslawische Typus ist, schlagartig und voll ausgebildet um das 14./15. Jahrhundert in Südosteuropa erscheint<sup>2)</sup>, so muß man sich doch fragen, ob das Zusammentreffen des so typisch bektāšitischen Zuges der Bewirtung der Wanderer und das Auftauchen der Legende just zur Zeit der osmanischen Eroberung des Balkans wirklich bloßer Zufall ist oder ob nicht doch hier ein diesbezüglicher Zusammenhang besteht. Darin kann uns auch der Umstand nicht beirren, daß eine der von N. P. ANDREEV angeführten südslawischen Varianten auf den Hl. Demetrius bezogen wird<sup>3)</sup>, denn es handelt sich hier um einen Einzelfall, der sekundär und lokal bedingt sein kann.

Die eben angedeuteten Fragen scheinen mir nun ganz wesentlich aufgeheilt zu werden durch die N. P. ANDREEV unbekannt gebliebene Tatsache, daß unsere Legende in ganz klarer und unverfälschter Form im *Vilājetnāme des Ḥāğğī Bektāš*, das uns E. GROSS erschlossen hat<sup>4)</sup>, erscheint und dort als Wunder des Heiligen Ḥāğğī Bektāš erzählt wird<sup>5)</sup>. Das Schema dieser *Vilājetnāme*-Episode ist ganz eindeutig, zeigt aber einige bemerkenswerte Einzelzüge. Ein Räuber beichtet dem Heiligen Ḥāğğī Bektāš seine Untaten. Als Buße muß er einen Garten anlegen, von den Früchten desselben die Reisenden speisen und verkohltes Holz einpflanzen. Rückfallend ermordet der Räuber einen Mann, worauf das verkohlte Holz als Zeichen der Vergebung anzuwachsen und zu sprießen beginnt. Der zuletzt Ermordete stellt sich als ein Denunziant heraus, der einen Dorfgenossen beim Bej anzeigen wollte. Der Räuber bekennt sich zu Ḥāğğī Bektāš und tritt dem Orden bei. Lokalisiert wird die Geschichte in Germijān (Kleinasien)<sup>6)</sup>, wo die Nachkommen des bekehrten Räubers „noch heute“ leben. Die Tatsache, daß unsere Legende im *Vilājetnāme* als Wunder des Heiligen Ḥāğğī Bektāš figuriert, zeigt, daß der Zeitansatz N. P. ANDREEV's zu spät liegt. Wenn auch das *Vilājetnāme* schriftlich erst vergleichsweise spät fixiert worden sein mag, so geht es doch mindestens, wie E. GROSS festgestellt hat, in seiner Gesamt-

1) N. P. ANDREEV *a. a. O.* S. 39.

2) N. P. ANDREEV *a. a. O.* S. 117.

3) N. P. ANDREEV *a. a. O.* S. 19, Nr. 41.

4) E. GROSS, *Das Vilājetnāme des Ḥāğğī Bektāsch* (Leipzig 1927) (= *Türkische Bibliothek XXV*).

5) E. GROSS *a. a. O.* S. 94.

6) In Germijān haben die Derwischorden, insonderheit die Bektāši, schon frühzeitig eine lebhaftige Tätigkeit entfaltet, die nicht ausschließlich religiöser Natur war. Vgl. dazu etwa C. BROCKELMANN, *Geschichte der islamischen Völker und Staaten* (München-Berlin 1943) S. 237.



heit auf das 14. Jahrhundert zurück<sup>1</sup>). Die Legende, die hier so unverfälscht auftritt, muß also zweifellos noch älteren Datums sein, denn sie muß ja, um in das *Vilājetnāme* Aufnahme gefunden haben zu können, vorher schon, also schon vor dem Aufkommen der Derwischorden, existiert haben, denn der sachliche Gehalt der Legende ist, wie mir auf der Hand zu liegen scheint, absolut unislamisch. Ich komme darauf unten noch kurz zu sprechen.

Die *Vilājetnāme*-Fassung weist einige Einzelzüge auf, die deshalb von Bedeutung sind, weil sie anderweitig nicht belegt sind. Die Lokalisierung in Deñizli besagt an sich wenig. Aus ihr etwa auf die Herkunft der Legende schließen zu wollen, wäre völlig verfehlt, da solche Lokalisierungen meist sekundär sind. Ja, es kommt umgekehrt sogar vor, daß sich aus einer willkürlichen Lokalisierung sekundäre Märchen oder Legenden bilden<sup>2</sup>). Immerhin läßt sich aus der Tatsache, daß unsere Legende schon im *Vilājetnāme* aufscheint, darauf schließen, daß sie schon in der ältesten osmanischen Zeit und auch auf kleinasiatischem Boden existierte. Bedeutungsvoll ist in diesem Zusammenhange auch das Verbrechen des zuletzt Ermordeten. Es ist in keiner anderen der bekannten alten Variationen belegt. Es scheint mir jedoch ein Anklang an die J. A. KUPRIN'sche Erzählung vorzuliegen, wo der zuletzt Ermordete, wie bereits erwähnt, eine geplante Verschwörung seiner Genossen anzuzeigen im Begriffe ist. In Anbetracht der Einmaligkeit dieses Zuges hat N. P. ANDREEV hierin einen späten tendenziösen Reflex der Ideologie liberaler (sprich nihilistischer) Kreise in Rußland sehen wollen<sup>3</sup>). Überlegt man aber den analogen Zug der *Vilājetnāme*-Fassung genauer, so scheint die Theorie N. P. ANDREEV's über diesen Zug in der J. A. KUPRIN'schen Variante erschüttert. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß diese letztere Variante rein türkisch-bektäitisches Gepräge zeigt. Sie muß wohl eine der *Vilājetnāme*-Fassung nahestehende Variante als Vorlage gehabt haben, wenn auch die Nennung von Istanbul, Thessalien usw. bei J. A. KUPRIN, wie eben bemerkt, nicht viel besagen will. Die *Vilājetnāme*-Fassung verschweigt, weshalb der zuletzt Ermordete den Dorfgenossern beim Bej anzeigen wollte. War der Grund eine kriminelle und auch ethisch verwerfliche Handlung, so wäre die Anzeige berechtigt und der Tod dieses Mannes unsinnig. Ein Tatbestand wie in den anderen Varianten, wie etwa die Verhinderung einer Hochzeit u. dgl., hätte ohne weiteres angeführt werden können, auch wäre es etwas, was den Bej wohl kaum interessiert hätte. Das Schweigen muß aber gerade in der *Vilājetnāme*-Fassung ziemlich befremdlich erscheinen, weil diese Variante

1) Über die zeitliche Ansetzung des *Vilājetnāme* vgl. E. GROSS a. a. O. S. 199—207.

2) Das bekannteste Beispiel ist die hinterpommersche Lokalsage vom Demantberg, die sich im Anschluß an eine bildliche Lokalisierung eines deutschen Märchens, wo Hinterpommern lediglich als Metapher für das Ende der Welt fungiert, sekundär gebildet hat. (Vgl. *Handwörterbuch des deutschen Märchens* s. v. Demantberg).

3) N. P. ANDREEV a. a. O., S. 63.

eigentlich — wenn man von den modernen Bearbeitungen dieses Stoffes durch 'ÖMER SEIF ED-DIN und J. A. KUPRIN absieht — gegenüber allen bei N. P. ANDREEV angeführten Varianten die vollständigste und bestaufgebaute ist. Ist es unter solchen Umständen eine zu kühne Vermutung, wenn wir an einen Nachklang des Verschwörungszuges denken, der gerade im Milieu der Derwischkreise mit ihren nicht seltenen, den Osmanischen Staat gefährdenden politischen Umtrieben<sup>1)</sup> nicht eben deplaziert erscheinen muß? Entstand doch das *Vilājetnāme* gerade zu der Zeit, da Kleinasien und auch Rumelien von einer Reihe innerer Wirren, die von Derwischen angezettelt und organisiert waren, heimgesucht wurde. So würde auch der Tod des Verräters als verdient erscheinen und die Problematik des gottgefälligen Mordes, d. h. die Frage, ob und unter welchen Umständen ein Mord als ethisch berechtigt zu betrachten ist, würde bei dieser Anschauungsweise auf einem Niveau abgehandelt werden, wo man in jedem Falle gewichtige Argumente ins Feld führen kann, während in den anderen Varianten im Grunde genommen wegen der Folgen einer mehr oder minder belanglosen Liebesintrige und einer kleinlichen Racheaktion eines verschmähten Liebhabers ein Problem aufgerollt würde, das vor diesem Hintergrunde einfach lächerlich wirkt. Selbst wenn man die lokalen strengen Ansichten berücksichtigt, muß der Leser bei den anderen Varianten das Gefühl bekommen, daß hier sozusagen mit Kanonen auf Spatzen geschossen wird. Die Motivierung der Gottgefälligkeit des letzten Mordes ist derart schwach, daß man das Gefühl nicht los wird, daß hier ursprünglich etwas anderes dagestanden hat. Jedenfalls wirkt das Verräter- und Verschwörungsmotiv erheblich kräftiger und ist vor allem bedeutend einleuchtender. Wenn ich auch keinen schlüssigen Beweis antreten kann, so bin ich doch der Meinung, daß das Verräter- und Verschwörungsmotiv das Ursprüngliche ist. So ließe es sich erklären, warum in der *Vilājetnāme*-Fassung nur von Denunziantentum die Rede ist und der weitere Hintergrund verschwiegen wird. Man mußte sich in den Derwischkreisen schließlich sagen, daß eine Staatsgewalt wahnsinnig sein müßte, wenn sie es unterließe, gegen Befürworter heimlichen Fememordes einzuschreiten. Andererseits mußten sie von ihrem Standpunkte aus natürlich jeden Verrat oder auch nur den Versuch dazu als todeswürdig betrachten. Sollte meine Vermutung zutreffen, so wäre die *Vilājetnāme*-Fassung als, wenn auch vielleicht nicht unmittelbare, aber doch mittelbare Quelle J. A. KUPRIN's erwiesen und das Verräter- und Verschwörungsmotiv nicht modern, sondern schon alt.

Wir haben gesehen, daß die *Vilājetnāme*-Fassung unserer Legende als deren älteste bisher greifbare Form anzusprechen ist. Die Tatsache, daß der Zug der unentgeltlichen Bewirtung der Reisenden ein typisch bektāi-

1) Eine Zusammenstellung staatsgefährlicher Derwischumtriebe im Osmanischen Reiche der älteren Zeit bietet F. BABINGER in *Der Islam* IX (1921) S. 19, Anm. 1. Man denke auch an die Umtriebe Bedr ed-Dīn's (s. F. BABINGER in *Der Islam* IX (1921) S. 1ff.) und die aus der Geschichte der Bektāšijje bekannten Ereignisse.



täsitischer ist, während die Legende als Ganzes ein durchaus unislamisches Gepräge aufweist, zeigt m. E. deutlich, daß es sich um eine vorbektäsitische und überhaupt vorislamische, d. h. also wohl christliche Angelegenheit handelt, die auf synkretistischem Wege<sup>1)</sup> in das islamische und speziell bektäsitische Milieu geriet und dort entsprechend adaptiert wurde. Dies erklärt auch die Stabilität, mit der sich diese Form in Südosteuropa hielt. Dort mußte lediglich das Verbrechen des zuletzt Er-

1) Freilich darf man sich den Synkretismus, wie er in den Bektäskreisen etwa auftritt, nicht so vorstellen, wie G. STADTMÜLLER dies in seinem Aufsatz *Die albanische Volkstumsgeschichte als Forschungsproblem in Leipziger Vierteljahrsschrift für Südosteuropa* V (1941) S. 67 tut. G. STADTMÜLLER hält diesen Synkretismus einfach für ein Tarnungsmanöver, indem die zum Islam übergetretenen Renegaten eben heimlich Christen blieben. Nichts aber ist m. E. verfehlter als eine solche Ansicht. Ein solches Tarnungsmanöver würde vielmehr eine scharfe Trennung des offiziellen und des inoffiziellen Glaubensbekenntnisses zur Folge haben. G. STADTMÜLLER hätte ebenso gut die deutschen Weihnachtsbaum- und Osteriersitten als heimliches Weiterausüben der heidnischen Religion deklarieren und den Gottesdienst in den zahlreichen, an Stelle alter Donar-Heiligtümer errichteten Peterskirchen als getarnten Donarkult verdächtigen können. Wie absurd seine Ansicht ist, ersieht man sehr gut aus W. HEFFENING's ausgezeichnetem Aufsatz *Zur Geschichte der Hochzeitsgebräuche im Islam in Beiträgen zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, herausgeg. v. R. HARTMANN und H. SCHEEL (Leipzig 1944) S. 386ff., wo sehr schön gezeigt wird, wie alte Gebräuche sich in neuem Gewande unter einer neuen Religion erhalten. Von irgendwelcher Heimlichtuerei kann dabei gar keine Rede sein. Ganz ähnliches liegt aber auch bei den gar nicht so seltenen Fällen von „utraquistischen Heiligen“ in Südosteuropa und Kleinasien vor. Es ist im übrigen eine ganz bekannte Tatsache, daß eine Reihe von islamischen Heiligen nicht nur die Kultstätten ehemaliger christlicher Heiliger, sondern sogar persönliche Züge derselben „übernommen“ haben. Ich erinnere nur an den berühmten Şary Şaltyq Baba — der Heilige mit den 7 Gräbern (vgl. *Vilâjetnâme* ed. E. GROSS S. 77, sowie EVLJĀ ÇELEBI, *Sejâhatnâme* II S. 136) — der in synkretistischer Weise mit dem Heiligen Nikolaus zusammengeworfen wurde (vgl. F. BABINGER in *Enzyklopädie des Islam* IV s. v.). Sein berühmtes Heiligtum in der Stadt Baba Eski war ein früheres Nikolausheiligtum (vgl. P. MATKOVIČ, *Itinerario di Marc' Antonio Pigafetta, gentil' uomo vicentino in Starine, navriet izdaje Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti* XXII (1890) S. 161). Ebenso bekannt ist die Ausstattung christlicher Heiliger mit Zügen und Attributen vorchristlicher Götter und Helden. — Nicht hierher gehörig ist natürlich die Episode des *Vilâjetnâme* (E. GROSS a. a. O. S. 95ff.) von dem christlichen Mönch, der heimlicher Bektäşi ist. Wenn G. JACOB ebenda von einer Doppelreligion spricht und diese Episode als einen Reflex des Synkretismus betrachtet, so ist dies m. E. kein glücklicher Einfall. Hier handelt es sich um ein tatsächliches Verheimlichen, um ein regelrechtes religiöses Doppelleben, das aber nichts mit Synkretismus zu tun hat. Die genannte Episode ist wohl sicher ein ganz bewußtes Tendenzfabrikat, denn hier findet nicht die Spur eines synkretistischen Ausgleiches statt, sondern wird im Gegenteil ein ganz scharfer Trennungsstrich gezogen. — G. STADTMÜLLER's Fehler beruht darauf, daß er den Synkretismus für etwas Bewußtes und Planmäßiges hält, während er sich in Wirklichkeit völlig unbewußt vollzieht. Vermutlich dachte er an das sogenannte Kryptochristentum, das in Albanien allerdings ziemlich verbreitet war, jedoch echte Tarnung ist, nicht aber auf Synkretismus beruht.

mordeten geändert werden, da mit der zunehmenden Abschwächung der 'alidisch-schiitischen Einflüsse der Derwischorganisationen und mit der allmählichen Sunnitisierung der Verräter- und Verschwörungszug gegenstandslos wurde (was er für die christlichen Raja Südosteuropas, zu denen die Legende natürlich auch gedrungen ist, überdies ja schon war). Es mußte also für das Verbrechen des zuletzt Ermordeten eine neue, einen Mord rechtfertigende Untat gefunden werden, die natürlich nur aus den lokalen Verhältnissen geschöpft werden konnte, was ja auch N. P. ANDREEV zugibt<sup>1</sup>).

Nun fragt es sich weiter, warum der bektäsitische Bewirtungszug, der doch gerade für die südslawische Fassung unserer Legende so charakteristisch ist, auf der Wanderung der Legende nach der Ukraine, Rußland usw. so spurlos verschwunden sein sollte, wo er doch mit dem von N. P. ANDREEV als Urform bezeichneten südslawischen Typus so unlösbar verhaftet erscheint. In der Tat muß dieses spurlose Verschwinden unverstänglich erscheinen, so lange man, wie dies N. P. ANDREEV tut<sup>2</sup>), annimmt, daß die Nordwanderung der Legende von Südosteuropa, insbesondere von Bulgarien aus erfolgte. Macht man sich jedoch klar, daß die südslawische Form ein synkretistisches Gebilde ist, d. h. daß sie zwar christlichen Ursprungs ist, der bektäsitische Zug der Bewirtung der Wanderer in der vorbektäsitischen Zeit aber in der Legende nicht erhalten gewesen sein kann, so ergibt sich daraus zwangsläufig, daß die nördlichen Varianten einen vorbektäsitischen, d. h. wohl christlich-byzantinischen Typus repräsentieren, die Nordwanderung also vor der osmanischen Eroberung von byzantinischem Boden aus erfolgt sein muß und die Heimat der Legende also nicht, wie N. P. ANDREEV meint<sup>1</sup>), in Südosteuropa und speziell Bulgarien, sondern im byzantinischen Kleinasien zu suchen ist<sup>3</sup>). Richtig gesehen hat N. P. ANDREEV, daß der seltsame Zug vom gottgefälligen Morde ein Fremdkörper sein muß, da er im christlich-orthodoxen Milieu einfach undenkbar ist. Der russische Forscher erklärt diesen Zug als Einfluß gewisser sektiererischer Gedankengänge. Dies mag sein — denkbar wäre freilich auch, daß die Legende schon frühzeitig zum Volksmärchen herabsank, wo solche kriminelle Reminiszenzen ja ganz geläufig sind<sup>4</sup>). In jedem Falle aber würde dann

1) N. P. ANDREEV *a. a. O.*, S. 117, Nr. 4.

2) N. P. ANDREEV *a. a. O.* S. 117.

3) Dafür spräche auch die Tatsache, daß die im benachbarten Syrien und Palästina auftretende Variante unserer Legende nicht den südslawischen Typus aufweist, sondern sich dem nördlichen Typus nähert. Es ist bezeichnend, daß dort das einen Mord rechtfertigende Verbrechen ein Sexualdelikt (Leichenschändung) ist (s. auch unten!), ein in der südslawischen Form durchwegs fehlender Zug. Diese vorbektäsitische Form kann also nur in Kleinasien zu Hause sein und somit die ganze Legende überhaupt, soweit sie christliche Kleidung trägt. Dies würde aber natürlich nicht hindern, daß sie, wie manche sagen (vgl. unten S. 194 Anm. 1), im letzten Grunde buddhistischer Herkunft ist.

4) Über kriminelle Züge in Volksmärchen vgl. das ausgezeichnete Werk E. WULFFEN, *Kriminalpsychologie* (Berlin 1926) S. 191 und die dort zitierte Literatur.

eine „reine“ Form der Legende vorauszusetzen sein, die dieses anstößigen Zuges entbehrt, und in der Tat findet sich auch diese Form in schon sehr früher Zeit. Sie wird in Ägypten lokalisiert und ist, wohl durch byzantinische Vermittlung<sup>1)</sup>, auch nach dem Abendlande gekommen. Diese „reine“ Form sieht schematisch etwa folgendermaßen aus: Ein Übeltäter — häufig ein Mönch, der sich etwas hat zuschulden kommen lassen — muß auf das Geheiß eines Gottesmannes (Abtes) als Zeichen seines Gehorsams unter allerlei Schikanen und Schwierigkeiten einen dürren Baum (Feuerbrand, Stock) so lange begießen, bis er zu blühen anfängt. Episoden dieser Art finden sich in den *Acta Sanctorum* (III, S. 696), in der *Patrologia Latina* (LXXIII *De vitis patrum* IV ed. MIGNE) und in dem davon abhängigen alten *Väterbuch* (ed. REISSENBERGER S. 112) sowie in den berühmten *Otia Imperialia* des GERVASIUS VON TILBURY (ed. LIEBKNECHT S. 112), womit wir, da letzterer um die Wende des 13. Jahrhunderts fällt, einen Terminus ante quem für das Auftreten dieser Legende im Abendlande gewonnen haben.

Der Zug der Tötung eines Bösewichts als Sühne ist indes auf den Osten und Südosten beschränkt, wenn man von einigen Ausstrahlungen in westlicher Richtung absieht<sup>2)</sup>. Aber auch ohne diesen Zug kommt die Legende im Osten vor<sup>3)</sup>. Er ist möglicherweise eine Folge des Zuges vom drohenden Rückfall des Sünders, der die Geduld und den Glauben an die göttliche Verzeihung verloren hat. Eine gewisse Rolle spielt dabei aber auch wohl die Tendenz bzw. der unmittelbare Zweck der Erzählung. So ist beispielsweise in der *Vilājetnāme*-Fassung der Zug der Bösewichttötung vollkommen abgeschwächt und als unerwartete Fügung Allāhs aufgefaßt. Das Hauptgewicht liegt auf dem Blütenwunder, das der Heilige gewirkt hat, also ganz entsprechend dem evangelischen Zweck des *Vilājetnāme*, das ja Ḥāǧǧī Bektāš als Heiligen legitimieren und ihm Anhänger werben soll. ÖMER SEIF ED-DIN erzählt die Legende mit deutlich akzentuierter, auf die Beleidigung der Frauenehre bezüglicher moralisierender Tendenz nach. In der „reinen“ Form liegt die Betonung auf der geduldigen und qualvollen Buße und dem Blütenwunder — also typisch christlich-asketisch —, während in der „unreinen“, volkmärchenhaften Version die grausam-witzige Exekution eines Schurken durch den anderen im Vordergrund steht. So kann eine Geschichte in allen Farben schillern, und der Möglichkeit einer Kontamination mit fremden, aus anderen Geschichten stammenden Zügen ist Tür und Tor geöffnet, so daß das ursprüngliche Motiv oft in ganz verzerrter Form erscheint. Unser Motiv konnte um so leichter eine Beute des Märchenhaften werden, als es sich ursprünglich nicht um ein Wunder eines

1) Vgl. dazu etwa G. SOYTER, *Die byzantinischen Einflüsse auf die Kultur des mittelalterlichen Deutschland in Leipziger Vierteljahrsschrift für Südosteuropa* V (1941) S. 153ff.

2) Vgl. darüber N. P. ANDREEV *a. a. O.* passim, sowie J. BOLTE und G. POLÍVKA, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* (Leipzig 1913ff., 4 Bde.) III, S. 463ff., Nr. 206.

3) J. BOLTE und G. POLÍVKA *a. a. O.*

wirklich prominenten Heiligen handelte, sondern um mehr oder minder ungenannte Gottesmänner, denen höchstens einige vereinzelt Züge prominenter Heiliger verliehen wurden<sup>1)</sup>.

Ich bin überzeugt, daß eine folkloristische Durchforschung der verschiedenen *menäqybnäme* und *viläjetnäme*, was synkretistische Erscheinungen betrifft, noch manches überraschende Ergebnis zeitigen würde und daß wir auch auf diesem Wege zu einer genaueren Kenntnis des Derwisch- und besonders des Bektäsiwesens fortschreiten könnten<sup>2)</sup>.

1) Von den christlichen Heiligen, von denen Blütenwunder berichtet werden, kommt für unseren Fall keiner in Betracht. Die Wunder etwa des Hl. Georg, auf den man angesichts seiner häufigen Vermengung mit islamischen Heiligen hinzuweisen sich versucht fühlt, stehen in ganz anderem Zusammenhange (vgl. K. KRUMBACHER, *Der Hl. Georg in der griechischen Überlieferung* [München 1911]). Vom Hl. Nikolaus, der oft mit bektäsitischen Heiligen vermenget wurde (vgl. oben S. 191 Anm. 1), werden Naturwunder überhaupt nicht überliefert (vgl. G. ANRICH, *Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche* [Leipzig-Berlin 1917, 2 Bde.]). Das Blütenwunder des Christophoros paßt motivisch ebenfalls nicht hierher und scheint mir überhaupt nur eine Verchristlichung einer alten Heraklessage zu sein, mit der sie auch in den Details weitgehend übereinstimmt. Andere Blütenwunderlegenden fallen aus anderen Gründen aus, so etwa die Brigittenlegende, deren Blütenwunder auch rein motivisch nicht hierher paßt. Bei dieser Gelegenheit sei darauf hingewiesen, daß auch von Häggü Bektäsi ein weiteres Blütenwunder erzählt wird, das von der Märchenkunde bislang noch nicht beachtet worden zu sein scheint. Es steht im *Viläjetnäme* (E. GROSS a. a. O., S. 53) und hat eine entfernte Ähnlichkeit mit einem Georgswunder insofern, als das Wunder durch die Baraka des Leibes des Heiligen bewirkt wird. Ein dem Brigittenwunder ganz ähnliches Blütenwunder wird von dem Bektäsi-Heiligen Demir Baba erzählt, der seinen Bratspieß in die Erde stieß und daraus eine Ulme sprossen ließ (vgl. F. BABINGER, *Rumelische Streifen* [Berlin 1938] S. 49). Ich habe überhaupt den Eindruck, als seien verschiedene Episoden des *Viläjetnäme* nichts anderes als bektäsierte christliche Heiligenlegenden oder auch Märchen. Vgl. auch F. BABINGER in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* LXXVI (1922) S. 149. Dem widerspräche auch keineswegs die Tatsache, daß man z. B. für unsere Legende von den zwei Erzsündern neuerdings indischen und speziell buddhistischen Ursprung angenommen hat (so A. WESSELSKI in *Archiv Orientalní* II, S. 39ff. und besonders S. KROHN, *Die folkloristische Arbeitsmethode* Serie B *Skripter* I [Leipzig-Paris-London-Cambridge 1926] S. 107ff.). So verlockend es erscheinen mag, in diesem Zusammenhang auf die zweifellos nicht unbedeutenden buddhistischen Einflüsse gerade in den Derwischorden hinzuweisen (vgl. F. BABINGER *ibid.*), so wird man doch bezweifeln dürfen, daß wir es bei unserer Bektäsi-Variante mit einem unmittelbaren buddhistischen Mitbringsel zu tun haben. Die ganze Legende scheint mir doch auf ihrer Wanderung von Indien aus zunächst mit eindeutigem christlichen Firnis überzogen worden und erst dann in das *Viläjetnäme* geraten zu sein. Es läge also ein ähnlicher Vorgang vor wie bei den indischen Teilen in *1001 Nacht*, die gleichfalls so sehr islamisch frisiert wurden, daß ihre Provenienz kaum mehr erkennbar ist.

2) Ich möchte in diesem Zusammenhang z. B. auf die Ähnlichkeit der Legende von der Bekehrung des Qajgusuz Sultān zum Bektäsitum mit der Hubertuslegende hinweisen. Ersterer wird auf der Jagd durch einen Hirsch, der sich in einen Derwisch verwandelt, bekehrt, der Hl. Hubertus durch einen von ihm auf der Jagd verfolgten redenden Hirsch, der ein

Da dem Leser zweifellos aufgefallen sein wird, daß unser Motiv eine weitgehende Ähnlichkeit mit der Tannhäusersage aufweist, möchte ich auch darauf noch eingehen, wenn ich auch betone, daß ich meine Folgerungen nur mit allem Vorbehalt aussprechen möchte. Die Tannhäusersage ist wohl die bei uns bekannteste Blütenwundersage, doch gibt sie noch allerlei, bis heute noch nicht gelöste Rätsel auf, denen wir vielleicht durch einen Vergleich mit unserer Legende etwas näherkommen können. Am bekanntesten ist die Tannhäusersage durch R. WAGNER's gleichnamige Operndichtung geworden. Der Minnesinger Tannhäuser muß dort, weil er im Venusberg sündiger Liebe gehuldigt hat, nach Rom wallfahrten und den Papst um Absolution bitten. Er erhält jedoch den Bescheid, daß ihm nur vergeben werden könne, wenn sich der Krummstab des Papstes wieder mit frischem Grün schmücke, also nur, wenn ein unfabbares Wunder geschehe. An seinem Seelenheil verzweifelnd, ist der Minnesinger im Begriffe, sich erneut den tödlichen Freuden des Venusberges in die Arme zu stürzen, da erscheint der aus Rom zurückkehrende Pilgerzug mit dem neu ergrüntem Krummstab des Papstes. Erschüttert sinkt Tannhäuser an der Leiche Elisabeths, seiner Verlobten, deren Fürbitte und reine Liebe zu dem Sünder das unerhörte Wunder bewirkt haben, zusammen.

R. WAGNER's Dichtung ist eine Kontamination verschiedener ursprünglich nicht zusammengehöriger Sagenstoffe und eigener Ideen. Wie E. ELSTER gezeigt hat<sup>1)</sup>, ist hier die Sage vom Sängerkrieg auf der Wartburg, die einen selbständigen Stoff darstellt, von dem Bayreuther Meister mit einer die Gestalt des historischen Minnesingers Tannhäuser umwuchernden Sage zusammengestellt und diese letztere der Sängerkriegssage zuliebe noch in der Gegend der Wartburg, speziell dem Hörselberge, lokalisiert worden. Das Sängerkriegselement scheidet für Kruzifix zwischen dem Geweih trägt. Nun ist es zweifellos richtig, daß die beiden Legenden örtlich wie zeitlich weit auseinanderliegen. Andererseits darf aber nicht vergessen werden, daß die Beziehung der Hirschlegende auf den Hl. Hubertus sehr jung, die Legende an sich aber schon sehr alt ist. Die Verknüpfung der Bekehrung des Hl. Hubertus mit der Hirschlegende stammt aus dem 15. Jahrhundert (vgl. dazu *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. v. M. BUCHBERGER Bd. V [1936] S. 166). Die Hirschsage ist eine „uralte Wanderlegende“ (s. ebenda) offenbar eindeutig christlichen Charakters, die natürlich auf dem nach den Erfahrungen mit unserer Legende von den zwei Erzsündern nun nicht mehr ungewöhnlichen Wege in islamische *menäqybnāme* oder *vilājetnāme* geraten sein kann. Auch hier wird, wie so oft, Byzanz die Vermittlerrolle gespielt haben, worüber man die Ausführungen G. SOYTER's *a. a. O.* vergleiche. — Ob die Vorliebe der Derwische für Sitzfelle aus Hirschhaut hierher gehört, wage ich nicht zu entscheiden. Über Hirschsagen vgl. außer dem einschlägigen Kapitel bei F. W. HASLÜCK, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford 1929, 2 Bde.), insbesondere die Greifswalder Dissertation C. PSCHMADT, *Die Sage von der verfolgten Hindin. Ihre Heimat und Wanderung, Bedeutung und Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung ihrer Verwendung in der Literatur des Mittelalters* (Greifswald 1911, Diss.).

1) E. ELSTER, *Tannhäuser in Geschichte, Sage und Dichtung* (Bromberg 1908).



unsere Betrachtung als nicht zur Sache gehörig aus. Die eigentliche Tannhäusersage ist ihrerseits wieder ein Stoff, der eine etwas komplizierte Entwicklung durchgemacht hat. Ursprünglich war der Held dieser Sage, der im Venusberg sündiger Liebe huldigende und darob seines Seelenheiles verlustig gehende Sänger, überhaupt nicht mit Namen genannt<sup>1)</sup>. Auch der Venusberg wurde — vermutlich je nach dem die Sage berichtenden Rhapsoden — in den verschiedensten Gegenden lokalisiert<sup>2)</sup>. Venus selbst vertritt die Stelle verschiedener germanischer Naturgottheiten, deren Namen örtlich differieren<sup>3)</sup>. In der eigentlichen „Tannhäusersage“ kommt das Blütenwunder des dürrn Stabes zu spät, denn der Held hat sich dort, verzweifelt ob der Ankündigung des göttlichen Zornes, wieder der schönen Teufelin in die Arme geworfen und ist nicht mehr aufzufinden. Die Beziehung dieser Sage auf den historischen Sänger Tannhäuser lag nahe, da dieser sich in seinen Liedern offen zur sinnlichen Liebe bekannte und auch entsprechend

1) E. ELSTER *a. a. O.*, S. 8.

2) E. ELSTER *a. a. O.* — M. E. liegen bei den Venusbergvorstellungen Vermischungen verschiedener Elemente vor. Germanische Unterweltsideen verleihen der Venus Züge der Hel (Frau Holle des Märchens). Als Liebes- und Fruchtbarkeitspersonifizierung ähnelt sie der germanischen Freya und manchen, etwa den griechischen Nymphen, den slawischen Viljas usw. entsprechenden „Feld-, Wald- und Wiesengottheiten“. Unter dem Einflusse des Christentums, das ja alles Geschlechtliche als die Sünde par excellence betrachtete, wird sie gar zur „Teufelin“, wobei sie sich wieder entfernt mit der Hel berührt. Diese Mischung ist in ihrer ursprünglichen Zusammensetzung in der Venus der Tannhäusersage noch ziemlich deutlich zu erkennen. Im übrigen verweise ich bezüglich des Venusberges auf die zahlreichen Hinweise bei J. SIEBERT (s. unten S. 197 Anm. 2). Ein ganz ähnlicher Vorstellungsablauf scheint übrigens auch unserer volkstümlichen Teufelsvorstellung zugrundezuliegen. Schon rein äußerlich weist dieser Teufel mit seinen Hörnern, den Bocksfüßen und dem Schwanz auf eine alte Naturgottheit hin, die ungefähr den Faunen der Antike entspricht. Sein Verhältnis zu den Hexen (< *hagedisse*, ursprünglich gleichfalls nymphenhafte Wesen — *hagedisse* bedeutet ja etwa „Waldmägdelein“ —) ist nur eine widerliche Verzerrung des Satyr-Nymphenverhältnisses. Die Wandlung der lieblichen *hagedisse* zu der mit dem Teufel verbündeten Hexe oder gar zu des Teufels Großmutter verlief natürlich genau parallel zu der des alten Naturgottes, mit dem sie ja mythologisch zusammengehört, zum Teufel. Die Eigenschaften dieses Teufels haben nichts von der düsteren Dämonie an sich, die der Personifikation des Bösen naturnotwendig anhaften mußte. Dieser Teufel ist ein beinahe sympathisches, gemütliches, gutmütig-dummes Wesen, das eher komisch als furchteinflößend wirkt. Daß er, der ehemalige Naturgott, die Rolle des Teufels übernehmen mußte, hat er wohl dem ihm anhaftenden Zug der Sinnlichkeit zu verdanken (Satyr!), der vom Christentum wieder als die Sünde gedeutet wurde. Ob die Hexen, die auf Besen usw. reiten, wirklich aus dem Orient stammen und den *sa'ālī* des orientalischen Märchens entsprechen (vgl. O. RESCHER, *Studien über den Inhalt von 1001 Nacht in Der Islam IX* [1919] S. 47 ff.), wie Th. NOELDEKE annimmt (*Der Islam XII* [1921] S. 113), scheint mir keineswegs erwiesen. Die Etymologie Hexe < *hagedisse* deutet auf Germanisches von hohem Alter, doch mag der Orient zur Verzerrung der lieblichen Waldgottheiten beigetragen haben.

3) E. ELSTER *a. a. O.*

gelebt haben soll<sup>1)</sup>. J. SIEBERT<sup>2)</sup> erblickt in dem Moment der intransigenten Haltung des Papstes gegenüber dem zerknirschten Sünder, dem er eine unerfüllbare, da nur durch ein Wunder denkbare Voraussetzung für die Absolution nennt, einen tendenziösen Reflex einer aus gewissen geistigen Strömungen der Stauferzeit (der ja der historische Tannhäuser angehörte) heraus zu erklärenden antipäpstlichen Haltung. Das Blütenwunder fungiert bei dieser Betrachtung also sozusagen als Zurechtweisung des Papstes durch Gott. J. SIEBERT scheint auch die Beziehung der ganzen Sage auf Tannhäuser überhaupt unter diesem halbhistorischen Gesichtswinkel zu sehen. Soweit der Gedankengang die Beziehung des Stoffes auf den historischen Tannhäuser betrifft, wird sich J. SIEBERT's Auffassung kaum widerlegen lassen. Im übrigen aber würde J. SIEBERT's Ansicht voraussetzen, daß die Urform der Sage keine (antipäpstliche) Tendenz hatte und der antipäpstliche Zug erst später, eben zur Zeit Tannhäusers, hineinpraktiziert worden wäre. Aber gerade hier erheben sich schwere innere Bedenken. Denn wie wäre es sonst zu erklären, daß sich der gleiche Zug von Intransigenz auch in der von E. ELSTER angeführten nordischen Variante des Motivs findet<sup>3)</sup>, wo in ganz gleicher Weise ein Priester von Gott durch ein Blütenwunder Lügen gestraft wird? Dabei ist, wie dort aus dem heidnischen Moment des Nöck hervorgeht, der der Held dieser Variante ist, diese Version doch sichtlich älter, während J. SIEBERT in dem Zug der Intransigenz einen auf den Papst (Urban II.) persönlich zielenden Hieb erblicken möchte, der aber doch dann vor dieser Zeit nicht bestanden haben kann. In der genannten nordischen Version wird einem harmlosen leierspielenden Nöck (Wassergottheit, männliches Gegenstück zur Nixe) von einem Priester ohne ersichtlichen Grund erklärt, daß ihm niemals vergeben werden könne, worauf der Nöck sehr betrübt ist und sich sofort das Blütenwunder ereignet. Natürlich könnte man hier eine Auseinandersetzung zwischen Heidentum und Christentum in symbolisierter Form wittern, doch erheben sich auch hier innere Widersprüche. Vom christlichen Standpunkte aus wäre die priesterliche Intransigenz — die noch dazu völlig unmotiviert ist — undenkbar und unlogisch. Vom heidnischen Standpunkte aus wäre nicht recht zu verstehen, warum der Nöck ob der verweigerten Absolution so traurig wird, wo ihm doch — heidnisch gesehen — die Stellungnahme des Priesters völlig gleichgültig sein kann. Ganz Entsprechendes liegt in der Tannhäusersage vor, wo der Held doch sichtlich den größten Wert auf Absolution und Wiederaufnahme in die christliche Gemeinschaft legt, während er nach J. SIEBERT's Ansicht sich doch antipäpstliche und damit antikirchliche Tendenzen hat zuschulden kommen lassen. Das Verhalten des Papstes stünde übrigens auch im Widerspruch zu den Lehren der Kirche, denn nach diesen steht es nicht

1) S. S. 197 Anm. 2.

2) J. SIEBERT, *Der Dichter Tannhäuser. Leben — Gedichte — Sage* (Halle a. d. Saale 1934) S. 235 ff.

3) E. ELSTER *a. a. O.*

im Belieben des Priesters, ob er Absolution erteilt oder nicht, auch gibt es nach kirchlicher Auffassung keine Sünde, die so schwer wäre, daß sie bei aufrichtiger Reue und Beichte des Sünders nicht vergeben werden könnte. J. SIEBERT hat die nordische Version des Motives nicht berücksichtigt und seine Theorie von der Entstehung des Zuges der päpstlichen Intransigenz ex post facto mit Äußerungen des historischen Tannhäuser begründet, zweifellos ein logischer Fehler, zu dem er aber vielleicht durch ähnliche Erwägungen über die inneren Widersprüche der ganzen Angelegenheit verleitet wurde.

Wie man sieht, ist J. SIEBERT der Versuchung erlegen, der Tannhäuser-sage allzu historische Grundlagen zu unterschieben. Betrachtet man die Sage indes rein folkloristisch, das heißt, entkleiden wir sie allen Beiwerks und schälen wir ihr nacktes Schema heraus, so ergibt sich folgendes Bild: Ein Sünder sucht um Absolution nach bei einem Gottesmann, er wird wegen der Schwere seiner Sünden zurückgewiesen, der Sünder wird rückfällig, da ereignet sich ein Blütenwunder als Zeichen der Vergebung. Vergleicht man dieses Schema mit den Ausführungen N. P. ANDREEV'S über verschiedene nördliche Varianten der Legende von den zwei Erzsündern<sup>1)</sup>, so kommt man zu der erstaunlichen Feststellung, daß wir hier, wenn man von dem von N. P. ANDREEV ja ausdrücklich als Fremdkörper festgestellten Zug vom gottgefälligen Morde absieht, genau das gleiche Schema wie in der Tannhäuser-sage vorliegen haben. Läßt man den zweifellos völlig sekundären Bezug des Schemas auf den historischen Tannhäuser beiseite, so stellt sich unsere Sage als Kontamination verschiedener Elemente dar, die auch alle Widersprüche, die wir oben angedeutet haben, mit einem Schlage klären. Es handelt sich einfach um ein Zusammenwachsen von folgenden Elementen<sup>2)</sup>:

1. Der die Absolution verweigernde Priester, wie aus den Ausführungen N. P. ANDREEV'S schon bekannt,
2. Eine der sehr alten Stabwundersagen, die O. DÄHNHARDT zusammengestellt hat<sup>3)</sup> und die man unter dem Motto „Ehe das geschieht, blüht dieser Stab neu“ zu einer Gruppe zusammenfassen könnte. Der überall gleiche, aber natürlich personell verschieden bezogene Inhalt ist folgender: A stellt eine unwahrscheinliche, aber doch wahre Behauptung auf. B bezweifelt diese mit den Worten „Ehe das geschieht, blüht dieser Stab neu“, worauf sich dieses Wunder sofort ereignet. Daß es sich dabei immer um einen Stab handelt, kommt daher, daß diese Stabwundergeschichten sich ursprünglich stets auf den Stab des Hl. Joseph, des Pflégevaters Christi, bezogen.
3. Das Blütenwunder.

1) N. P. ANDREEV *a. a. O.* S. 28 ff.

2) Das Zusammenwachsen von einzelnen Sagen-elementen zu neuen Varianten, ja neuen selbständigen Stoffen, ist sehr klar ersichtlich gemacht in dem mehrfach erwähnten großen Werke von J. BOLTE und G. POLÍVKA.

3) O. DÄHNHARDT, *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden* (Leipzig-Berlin 1909, 2 Bde.) II S. 265 ff.

Betrachtet man das Tannhäuser-Schema so, so klären sich sofort alle Widersprüche. Natürlich entfällt zwangsläufig die Verhängung einer Buße, da ja der Papst an eine Vergebung nicht glaubt. Daher wirkt das Blütenwunder als Dementi gegen den Papst, es zeigt die Verzeihung an und läßt noch eine Unterstreichung der Güte Gottes mitklingen. In der Fassung R. WAGNER's ist die Auslösung des Wunders durch die Fürbitte Elisabeths und ihre reine Liebe für unsere Betrachtung abzutrennen, denn dieser Zug ist eine Zutat des Dichterkomponisten und gehört überhaupt nicht in die Tannhäusersage.

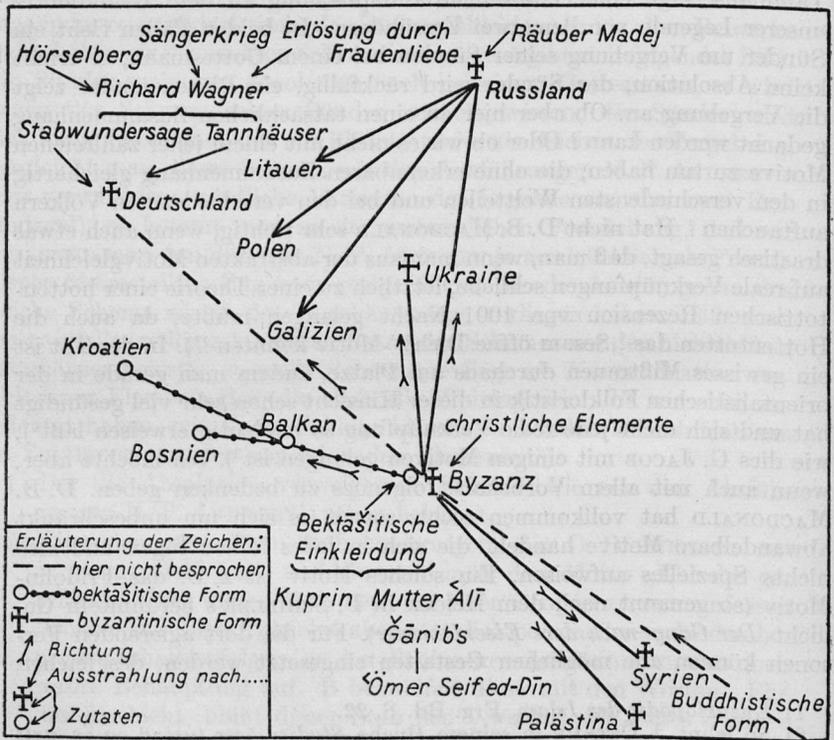
Ist diese Theorie richtig, so hätten wir also als Grundmotiv der Tannhäusersage eine erstaunliche Entsprechung zu dem Grundmotiv unserer Legende von den zwei Erzsündern. In beiden Fällen fleht ein Sünder um Vergebung seiner Sünden bei einem Gottesmann, er erhält keine Absolution, der Sünder wird rückfällig, ein Blütenwunder zeigt die Vergebung an. Ob aber hier an einen tatsächlichen Zusammenhang gedacht werden kann? Oder ob wir es nicht mit einem jener zahlreichen Motive zu tun haben, die ohne erkennbaren Zusammenhang gleichartig in den verschiedensten Weltteilen und bei den verschiedensten Völkern auftauchen? Hat nicht D. B. MACDONALD sehr richtig, wenn auch etwas drastisch gesagt, daß man, wenn man aus der abstrakten Motivgleichheit auf reale Verknüpfungen schließe, letztlich zu einer Theorie einer hottentottischen Rezension von 1001 Nacht gelangen müßte, da auch die Hottentotten das „Sesam öffne Dich!“-Motiv kennen<sup>1)</sup>. In der Tat ist ein gewisses Mißtrauen durchaus am Platze, zudem man gerade in der orientalistischen Folkloristik in dieser Hinsicht schon sehr viel gesündigt hat und sich nicht jede reale Verknüpfung so eindeutig erweisen läßt<sup>2)</sup>, wie dies G. JACOB mit einigen Motiven gelungen ist<sup>3)</sup>. Ich möchte aber, wenn auch mit allem Vorbehalt, folgendes zu bedenken geben. D. B. MACDONALD hat vollkommen recht, soweit es sich um unbeschränkt abwandelbare Motive handelt, die sich in jedes Milieu fügen und also nichts Spezielles aufweisen. Ein solches Motiv ist z. B. das Fridolin-Motiv (so genannt nach dem Helden in F. SCHILLER's berühmtem Gedicht *Der Gang nach dem Eisenhammer*). Für die dort agierenden Personen können alle möglichen Gestalten eingesetzt werden, desgleichen

1) *Enzyklopädie des Islam*, Erg. Bd. S. 22.

2) So lehnt J. ÖSTRUP in seinem Buche *Studier över tusind og en natt* (Kopenhagen 1891) S. 95 mit Recht die von W. BACHER behauptete Verbindung der Erzählung von *Nūr ed-Dīn und der Gürtelmacherin Maria* in *1001 Nacht* mit der Eginhard-Emma-Episode aus gleichen Erwägungen ab. Ebenso verfehlt ist es m. E. etwa die Einschmuggelung der 40 Räuber in Öschläuchen in das Haus ihres Opfers, wie dies in der Geschichte von *Alī Baba und den vierzig Räufern* vorkommt, mit dem trojanischen Pferd in Verbindung zu bringen, da das einzig Gemeinsame doch nur der abstrakte Gedanke des versteckten Einschmuggelns ist. Ebenso könnte man etwa im Fridolin-Motiv (vgl. S. 200 Anm. 1) den Zug, daß das ahnungslose Opfer seinen eigenen Tötungsauftrag zu überbringen hat, auf den Uriasbrief der Bibel zurückführen.

3) G. JACOB, *Wandersagen in Der Islam XVIII* (1929) S. 200ff.

für die dem Helden zuge dachte Todesart, den Grund für den schurkischen Anschlag usw.<sup>1)</sup>. Aus der weiten Verbreitung des abstrakten Motives auf reale Zusammenhänge zu schließen, wäre verfehlt. Anders liegt indes der Fall bei unserem Motiv. Es ist nicht unbeschränkt abwandelbar, vielmehr stellen der Gottesmann (Papst, Abt, Priester, Ḥāḡḡī Bektāš) und das Blütenwunder, die verweigerte Absolution usw. gewissermaßen konstante Werte dar, denen gegenüber nur der Sünder unbeschränkt abwandelbar bleibt. Wer er ist und was er auf dem Gewissen hat, ist für den abstrakten Gedanken des Motives an sich gleichgültig. Aber selbst hier finden sich



noch Übereinstimmungen, die bisher anscheinend noch nicht beachtet worden sind. In verschiedenen Varianten der nördlichen Fassung der Legende von den zwei Erzsündern ist der Sünder nämlich kein Räuber oder Mörder, sondern ein Blutschänder oder sogar ein Leichenschänder,

1) Das Fridolin-Motiv ist weit verbreitet. Den Angaben des *Handwörterbuches des deutschen Märchens* sei hier noch die auf einer arabischen Vorlage fußende Kiswahili-Fassung in A. SEIDEL, *Suaheli Konversationsgrammatik* (Heidelberg 1941) S. 220 ff. hinzugefügt.

in jedem Falle also ein schwerer Sexualsünder<sup>1)</sup>. Ein solcher ist aber letzten Endes auch Tannhäuser, er ist sogar das Non plus ultra eines solchen, denn er hat sich ja gleich mit der Liebesgöttin persönlich, also der Personifikation aller Sexualsünden, in intime Beziehungen eingelassen. Unter diesen Umständen wird man bei aller Skepsis doch zugeben müssen, daß die Übereinstimmung in unserem Falle nicht bloß den abstrakten Gedanken des Motives betreffen, sondern auch die speziellsten Einzelheiten. Auf jeden Fall ist das Motiv durch den Gottesmann, den Sexualsünder, die Beichte, die verweigerte Absolution und das Blütenwunder in einer Weise auf ein bestimmtes Milieu festgelegt, daß man ernsthaft an reale Verknüpfungen denken könnte. Ob diese tatsächlich bestehen, wie sie zustandegekommen sind und alle anderen damit zusammenhängenden Fragen können hier nicht weiter erläutert werden. Auch betone ich abschließend noch einmal, daß es sich um Erwägungen handelt, die einen ausgesprochen hypothetischen Charakter tragen und die ich keineswegs anders denn als Hinweise auf etwaige Möglichkeiten gewertet wissen möchte<sup>2)</sup>.

1) N. P. ANDREEV *a. a. O.*, S. 42 ff., S. 132 u. ö.

2) Graphisch dargestellt sähe die von uns erschlossene Filiation der Legende von den zwei Erzsündern etwa so aus: (siehe nebenstehende Abbildung).

## Eine „unbekannte Völkerschaft“ im „Buch der Gesetze der Länder“

Von ANTON SCHALL, Tübingen

In dem aus der Schule des Bardesanes (154—222 n. Chr.) stammenden, vollständig in syrischer Sprache erhaltenen Dialoge mit dem Titel **ܠܘܟܠܗ ܡܠܚܘܬܐ ܕܡܘܠܚܐ** „Buch der Gesetze der Länder<sup>1)</sup>“ ist S. 15, Z. 19 die Rede von den „Gesetzen der *rqmy*“ **ܡܘܠܚܘܬܐ ܕܡܘܠܚܐ**.

G. Levi della Vida, der den Dialog nach der durch Bemerkungen Nöldekes bereicherten Neuausgabe von F. Nau<sup>2)</sup> ins Italienische übertrug<sup>3)</sup>, bemerkt S. 41 n. 1 zu diesen „Recamiti“: *Popolazione sconosciuta*.

Leider fehlen, wie aus Nöldekes Aufsatz „Zum Buch der Gesetze der Länder“ ZDGM 64 (1910) p. 557 zu ersehen ist, in dem bei Eusebius, *Praeparatio evangelica* auszugsweise erhaltenen griechischen Texte des Dialogs die *rqmy* **ܡܘܠܚܐ** der syrischen Ausgabe und damit die Namensform, die einen wertvollen Anhalt für weitere Erkundigungen bieten könnte.

Die von Thesaurus Syriacus ed. R. Payne Smith in c. 3978 gegebene Erklärung: *rqmy* **ܡܘܠܚܐ** Racami, Arabes, qui apud Jud. VI, 3 vocantur *bēnai rēqem* **ܚܒ ܕܩܡ**, führt nicht weiter.

In der nabatäischen Epigraphik, für die J. Cantineau ein soweit als möglich vollständiges Lexikon gab<sup>4)</sup>, kommt **ܩܩܩ** nach p. 147 dieses Werks zweimal als Eigenname in Petra vor<sup>5)</sup>. Ebenda wird auf Num. 31,8 verwiesen, wo **ܩܩܩ** als Name eines von fünf Midianiterkönigen belegt ist.

Nach Josephus, *Antiquitates Judaicae*<sup>6)</sup> IV 161 ist der Midianiterkönig *Ῥέξμεος* als Gründer der Stadt Petra zu betrachten, die bis zu des

1) Die Erstausgabe mit engl. Übersetzung: W. Cureton, *Spicilegium Syriacum*, London 1855, liegt den folgenden Stellenangaben zugrunde.

2) In *Patrologia Syriaca* ed. R. Graffin, Pars I Tom. 2, Paris 1907.

3) Bardesane, *il dialogo delle leggi dei paesi*. Introduzione, traduzione e note a cura di Giorgio Levi della Vida, Roma 1921 (= *Scrittori cristiani antichi* N. 3).

4) Cantineau, J., *Le Nabatéen I Notions générales, écriture, grammaire*, Paris 1930; *II Choix de textes, lexique*, ib. 1932.

5) Nachweis von *rqm* als n. pr. auch bei Littmann, *Semitic Inscriptions, Section A: Nabataean Inscriptions* (Publications of the Princeton University Archaeol. Expedition to Syria in 1904—5 and 1909 Div. IV), Leiden 1914, p. XXIa.

6) Ausgabe von B. Niese, *Flavii Josephi opera* Vol. I, Berlin 1887.

Josephus Zeit (i. Text μέγροι νῦν, also Ausgang des ersten nachchristl. Jahrhunderts) bei den Einheimischen Πεκρέμη heiße. (An anderer Stelle, Antiq. Jud. IV 82 Ἀρχη, daneben auch Ἀρεκρέμη. Zum prosthetischen a vgl. Cantineau I p. 47, Z. 7—9).

Diese Tatsachen sind in Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Bd. 19,2 (37. Halbbd.) Sp. 1173 aufgeführt<sup>1)</sup>. Ein Nachweis des alten einheimischen Namens von Petra über Josephus und die nabatäische Epigraphik hinaus wird jedoch daselbst und im Nachtrag zum Artikel „Petra“ in Pauly-Wissowa Suppl. Bd. VII (1940) Sp. 950—1 nicht erbracht.

Hier ist nun die Stelle im „Buch der Gesetze der Länder“ anzuführen. Da es sich bei den folgenden Namen لويثو, حبصا (S. 15,20) und سبأ (S. 15,22) um arabische oder wenigstens arabisch geführte Gemeinwesen handelt, ist wohl anzunehmen, daß wir in den لويثو des „Buches der Gesetze der Länder“ die Bewohner Petras vor uns haben, dessen alter Name also noch zur Zeit der Abfassung des Dialogs<sup>2)</sup> im Anfang des 3. Jhdts. n. Chr. bekannt war.

1) Zu *regem* = Petra vgl. auch Dalman, G., Neue Petraforschungen und der heilige Felsen von Jerusalem, Leipzig 1912, p. 14, ferner Hommel, Fr., Ethnologie und Geographie des Alten Orients (Hdb. der Altertumswiss. III, 1,1), München 1926, p. 620.

2) Über die Abfassungszeit handelt H. H. Schaeder in seinem Aufsatz „Bardesanes v. Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche“ in Zeitschrift für Kirchengeschichte 51 (1932), p. 21—74, S. 39 u. a.

## Neues über Ibn Quzmān

Von WILHELM HOENERBACH, Bonn

Von Ibn Quzmān, dem 555 H verstorbenen *zağal*-Dichter, entdeckte H. Ritter in der *Safīna* betitelten Anthologie des ‘Alī b. Mubārakšāh (um 850 H), Fayzullah-Hschr. 1609 — das Werk fehlt bei Brockelmann — eine Anzahl von Liedtexten. Solche Texte, z. T. dieselben, begegneten ihm dann wieder in der historisch-theoretischen Abhandlung über das *zağal* u. a. Vulgärlieder *al-‘Āṭil al-ḥālī* des Ḥillī in der Umumi-Hschr. 5542. Er exzerpierte das Material und schickte es mir mit den Kopien der Umumi-Hschr. zu. Ich verschaffte mir die Münchener Hilli-Hschr., stellte einen verhältnismäßig sicheren Text her und entwarf die erste Übersetzung. Nach gemeinsamer Überprüfung liegt nun die Ausbeute — ca. 50 *zağals*, z. T. in kleineren Fragmenten — zur Veröffentlichung im *Oriens* bereit.

38 dieser Lieder sind im bisher als einzig betrachteten *Dīwān* des Ibn Quzmān (*Iṣābat al-ağrād*, ed. Nykl 1933) nicht enthalten. Das Unicum der *Iṣāba* bietet von 98 Folien nur 74. Es scheint, daß unsere fraglichen Lieder nicht auf den fehlenden Folien der *Iṣāba* gestanden haben, sondern einem zweiten *Dīwān* angehören, einem sog. „Großen *Dīwān*“, den Ḥillī zitiert und dessen Existenz bisher übersehen worden war.

Der Inhalt der Lieder (Motive der Beziehung zum Geliebten) ist gewiß weniger künstlich erdacht als wirklich erlebt. Wie weit einige, in der Poesie immer wiederkehrende Figuren (*muḥtasib* und *mu‘aḍḍin*) als originell anzusprechen sind, läßt sich schwer entscheiden. Interessante Parallelen würden aus einem genauen Vergleich der *Dīwāne* des Ibn Quzmān und des Abū Nuwās — welcher wörtlich angeführt wird — hervorgehen. Ibn Quzmāns Größe liegt für uns in seiner seelischen Spannweite zwischen Frivolität und zarter Empfindung.

Der Kontext aus Ḥillī führt uns in die Problematik einer lebhaften Diskussion um unsern Dichtern ein: Ibn Quzmān hat Schule gemacht, und nach seinem Tode verbindet sich eine ungeschriebene Liste der *zağal*-Gesetze mit seinem Namen. Er selbst richtet sich aber nach keinem einzigen dieser Gesetze, so daß als die ersten, die gegen die Schulregeln verstoßen, die Begründer der Gattung selbst erscheinen. Die Epigonen üben eine verfeinerte *zağal*-Kritik nach handwerklichem Können. *Zağal*-Dichten wird zu einem Problem dialektsprachlicher Paragraphen, die im einzelnen für eine Skizze des hispano-arabischen Dialektes von höchster Bedeutung sind.

Ḥillī ist für die Theorie und Geschichte des *zağal* ganz besonders ergebig. Als neu erweist sich seine Angabe, der Dichter Ibn Ġurla — die

Lesung ist nicht sicher — unter 'Abdalmu'min sei eigentlicher Finder der *zağal*-Kunst auf Grundlage des *muwaššah*. Daß auch die dialektischen *Qašiden*, sog. *qašā'id zağalīya*, nach gewissen Beispielen des *Mudğalis* als Vorbild dienten, war schon durch M. Hartmann bekannt, der als erster auf die Münchener *Hilli*-Hschr. eingeht und die Terminologie des Strophengedichtes von hier aus beleuchtet. Hartmann hebt den unschätzbaren Wert hervor, den *Hilli* für den Kreis dieser Problematik besitzt. In unserem Material stecken Möglichkeiten, die weit über Ibn Quzmān hinausgehen. So beschäftige ich mich augenblicklich mit der Bearbeitung des nichtquzmānischen Materials und der Edition des *Hilli* überhaupt. Aber Ausgangspunkt und Zentrale bleibt die von H. Ritter grundgelegte Tatsache des Neuen über Ibn Quzmān.

Die vorliegende Arbeit ist eine Fortsetzung der von mir im Jahre 1937 erschienenen Arbeit *Die arabischen Dichtungen Ibn Quzmāns*. In der vorliegenden Arbeit wird die Frage der Identifizierung der *Qašiden* mit den *Qašiden* des *Mudğalis* behandelt. Die *Qašiden* des *Mudğalis* sind in der *Qašida* des *Mudğalis* (S. 10) als *Qašiden* bezeichnet. Die *Qašiden* des *Mudğalis* sind in der *Qašida* des *Mudğalis* (S. 10) als *Qašiden* bezeichnet. Die *Qašiden* des *Mudğalis* sind in der *Qašida* des *Mudğalis* (S. 10) als *Qašiden* bezeichnet.

Die vorliegende Arbeit ist eine Fortsetzung der von mir im Jahre 1937 erschienenen Arbeit *Die arabischen Dichtungen Ibn Quzmāns*. In der vorliegenden Arbeit wird die Frage der Identifizierung der *Qašiden* mit den *Qašiden* des *Mudğalis* behandelt. Die *Qašiden* des *Mudğalis* sind in der *Qašida* des *Mudğalis* (S. 10) als *Qašiden* bezeichnet. Die *Qašiden* des *Mudğalis* sind in der *Qašida* des *Mudğalis* (S. 10) als *Qašiden* bezeichnet.

Die vorliegende Arbeit ist eine Fortsetzung der von mir im Jahre 1937 erschienenen Arbeit *Die arabischen Dichtungen Ibn Quzmāns*. In der vorliegenden Arbeit wird die Frage der Identifizierung der *Qašiden* mit den *Qašiden* des *Mudğalis* behandelt. Die *Qašiden* des *Mudğalis* sind in der *Qašida* des *Mudğalis* (S. 10) als *Qašiden* bezeichnet. Die *Qašiden* des *Mudğalis* sind in der *Qašida* des *Mudğalis* (S. 10) als *Qašiden* bezeichnet.

Die vorliegende Arbeit ist eine Fortsetzung der von mir im Jahre 1937 erschienenen Arbeit *Die arabischen Dichtungen Ibn Quzmāns*. In der vorliegenden Arbeit wird die Frage der Identifizierung der *Qašiden* mit den *Qašiden* des *Mudğalis* behandelt. Die *Qašiden* des *Mudğalis* sind in der *Qašida* des *Mudğalis* (S. 10) als *Qašiden* bezeichnet. Die *Qašiden* des *Mudğalis* sind in der *Qašida* des *Mudğalis* (S. 10) als *Qašiden* bezeichnet.



## Wie sind die Kronen der sasanidischen Münzen zu lesen?

VON KURT ERDMANN, Bonn

Archäologische Mitteilungen aus Iran Band IX, 1938, S. 117 schreibt E. HERZFELD:

„Von allen kronen der profilköpfe vor Ardashir III ist allein die krone Varhrāns V immer in voller vorderansicht gezeichnet. Vom ererbten profil abzugehen ist die tendenz der mittelsasanidischen kunst. Für die köpfe der sculptur und metallurgie, selbst oft in der glyptik, herrscht das malerische, vorher nur bei dem felsbild Ardashirs und Shahpuhrs I bei Salmās und Shahpuhrs I bei Dārāb bezeugte  $\frac{3}{4}$ -profil. Die kronen von Yazdegerd II und Valāsh können als mischung aufgefaßt werden: zinnen in vorderansicht, während der korymbos, wie die falten und nur nach links flatternden binden andeuten, im profil gedacht ist. Bei der zweiten krone des Pērōz ist umgekehrt die corona mit den zinnen in seitenansicht, der aufbau mit dem korymbos in vorderansicht gedacht. Gemischte ansichten bleiben für die nachfolger bestehen. Die letzten, die zweite krone Ardashirs III und die Yazdegerds III, muß man als volle vorderansicht über profilkopf verstehen.“

Diese Äußerung darf nicht unwidersprochen bleiben, ist sie doch geeignet, Verwirrung anzurichten auf einem Gebiet, das gewissermaßen die Grundlage bildet für alle archäologische Arbeit über iranische Kunst in sasanidischer Zeit. Die Entwicklung der sasanidischen Kronen habe ich an anderer Stelle eingehend behandelt<sup>1)</sup>, ich kann mich daher hier auf eine kurze Zusammenfassung beschränken, um dann der von HERZFELD angeschnittenen Frage, wie die Kronendarstellungen der Münzbilder zu lesen sind, einige Worte zu widmen.

Die sasanidische Kunst ist Hofkunst, kennt also Herrscherdarstellung nur in repräsentativer Form. Individualisierende Schilderung ist ihr fremd, eindeutige Charakterisierung einer Persönlichkeit daher nur durch äußere Kennzeichen möglich. So sind die Kronen die einzige — oder doch neben Merkmalen von sekundärer und für uns zunächst noch schwer zu beurteilender Bedeutung<sup>2)</sup> die entscheidende — Möglichkeit, einen bestimmten Herrscher darzustellen. Darum trägt jeder sasanidische

1) „Die Entwicklung der sasanidischen Krone“ im Jahrgang XV der ARS ISLAMICA.

2) Als solche nennt HERZFELD (Archäologische Mitteilungen aus Iran IX, 1938, S. 107f.) die gelegentlich, besonders auf Felsreliefs, aber auch bei Münzen und Siegelsteinen an den Kopfbedeckungen vorkommenden monogrammartigen Zeichen. In ihnen „ein zweites mittel, einzelpersonen zu kennzeichnen“ sehen zu wollen, heißt allerdings die Lage zu günstig beurteilen. Vgl. dazu die Anm. 1, genannte Veröffentlichung.

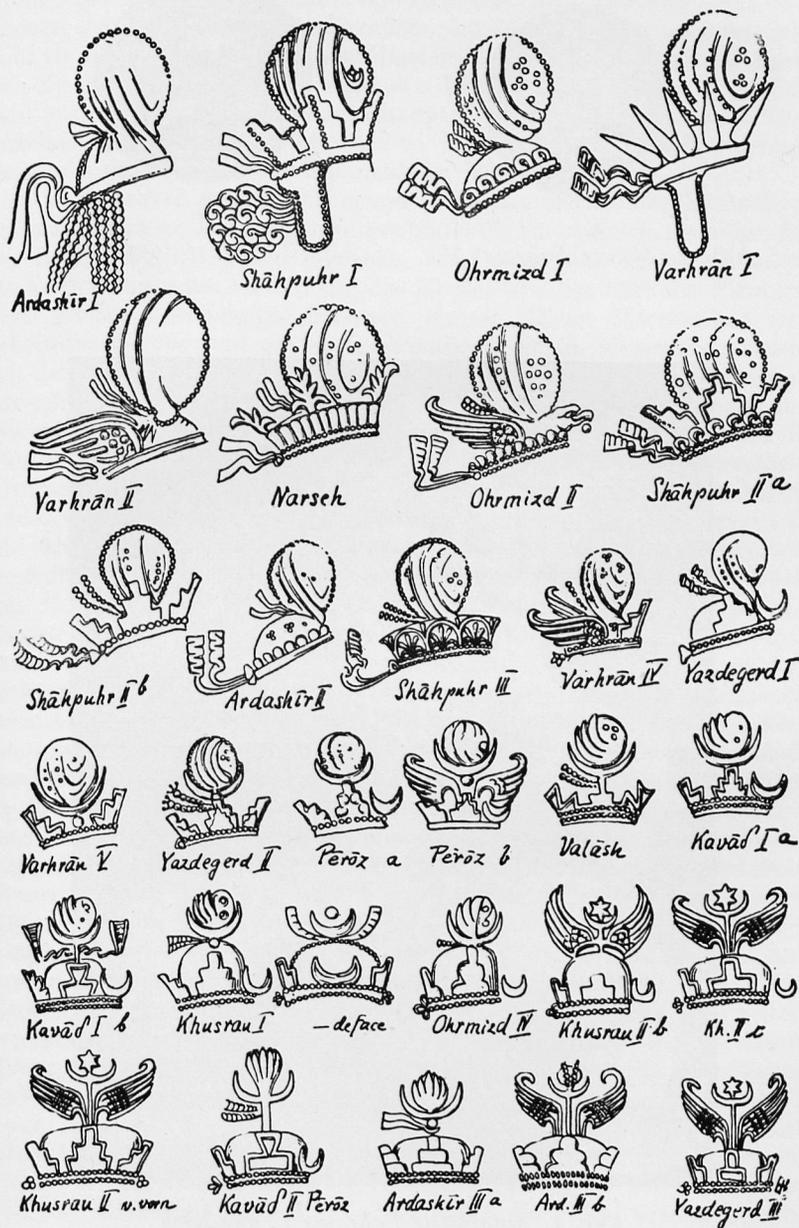


Abb. 1. Kronen der sasanidischen Könige (nach Herzfeld)



Abb. 2. Münze Bahrams V.



Abb. 3. Münze Jahmasps



Abb. 4. Stuckbüste Bahrams V. aus Kish

König eine Krone von nur ihm eigener Form. Ihre Elemente sind den Kronen der Götter entlehnte Symbole, ihr Sinn war also ursprünglich wohl ein magischer, was sich allerdings im Laufe der Entwicklung unter dem Zwange der Variation verdunkelte. Für ihre Form sind die in großer Zahl vorhandenen Münzen unsere hauptsächlichste Quelle (Abb. 1). Von einzelnen Lücken und gelegentlichen Unklarheiten abgesehen reicht diese aus, um ein Bild der Entwicklung zu gewinnen.

So phantastisch manche der späteren Kronen erscheinen, ihr Aufbau ist im Prinzip klar. Die Ausgangsform bildet die letzte Krone Ardashirs I., des Begründers der neuen Dynastie. Sie besteht aus einem schmalen Stirnreifen sowie der Umhüllung des Kopfes und des über der Stirn zu einer großen Lockenkugel frisierten Haares. Dieser Kernaufbau aus Scheitelbedeckung und großer Lockenkugel, die im allgemeinen beide von demselben juwelenbesetzten Stoff verhüllt werden, bleibt zunächst unverändert. Die unterscheidenden Merkmale werden am Stirnreifen angebracht, der damit zum eigentlichen Emblemträger wird. Shapur I. wählt die Mauerzinnen Ahura Mazdas, Bahram I. die Strahlensacken Mithras, Bahram II. die Flügel Verethraghnas, Narse die geriefelte Hohlkehle, die offenbar der Krone Anahitas eigentümlich ist. Hormizd I. und Ardashir II. greifen auf die Krone Ardashirs I. zurück, die sie um am Stirnreifen angebrachte Locken oder Perlen bereichern. Ähnlich wandelt Hormizd II. die Krone Bahrams II., Shapur II. die Shapurs I., Shapur III. die des Narse ab. Bei allen behält die Umhüllung des Haupthaars die alte Form, nur wird die Lockenkugel allmählich kleiner und rückt mehr zur Scheitelmitte. Bei allen sind jeweils nur die Embleme einer Götterkrone verwendet, was darauf schließen läßt, daß die Verbindung zwischen der Krone eines bestimmten Herrschers und einer bestimmten Gottheit noch nicht verloren gegangen ist. Mit diesem Prinzip bricht erst die Krone Bahrams IV., die eine Zinne Ahura Mazdas mit dem Flügelpaar Verethraghnas verbindet. Ähnlich kombiniert sein Nachfolger Yezdegerd I. je eine seitliche Zinne mit der Mondsichel des Mah. Dieses Zeichen, das, so beliebt und verbreitet es in der sasanidischen Kunst auch ist, hier zum erstenmal als Stirnreifenemblem einer Krone<sup>1)</sup> auftritt, wird für die weitere Entwicklung wichtig. Größer gebildet und anscheinend unter der Kugel des Kernaufbaus angebracht zeigen es die Kronen Bahrams V. (Abb. 2) und Yezdegerds II., die eine mit unterbrochenem, die andere mit geschlossenem Zinnenkranz. Weitere Bereicherungen bringen die beiden Kronen Peroz I., von denen die erste Zinnen und große Mondsichel unter der Kugel des Kernaufbaus mit einer kleineren Mondsichel über der Stirn verbindet, die zweite diesen an sich schon komplizierten Aufbau noch um das Flügelpaar Verethraghnas erweitert. Die Kronen der folgenden Herrscher Balash, Kavadh I., Jahmasp (Abb. 3), Khusrau I. und Hormizd IV lassen die Flügel wieder fort, die erst von Khusrau II. in offener Anlehnung an die zweite Krone

1) Vorher kommt es bei den Kronen nur gelegentlich an der Kugel des Kernaufbaus vor (vgl. die Krone Shapurs I. Abb. 1).

Peroz I. von neuem aufgenommen werden, wobei aber die Kugel in der oberen Mondsichel durch einen sechsstrahligen Stern ersetzt wird. Damit ist der Kreis der Embleme geschlossen. Die Kronen der Herrscher aus den wenigen Jahren, die das Reich der Sasaniden den Tod Khusraus II. (628) noch überdauert, bringen nur Varianten, die z.T. infolge der mangelhaften Prägungen der Münzen schwer zu unterscheiden sind.

Diese mehr als dreißig verschiedene Formen umfassende Entwicklung von Ardashir I. bis Yezdegerd III. bleibt aber nicht auf den Wechsel der Embleme beschränkt. Bis zu Bahram V. wird der Kernaufbau aus Scheitelkappe und die Locken verhüllender Kugel nicht verändert. Alleiniger Emblemträger ist der Stirnreifen. Dann sind, wie die Kronen Bahrams IV., Yezdegerds I. und Bahrams V. beweisen, die Möglichkeiten der Variation in dieser Richtung erschöpft. Neues läßt sich nur schaffen, indem man auch den Kernaufbau als Emblemträger heranzieht. Den Anstoß dazu gibt die Einführung einer großen Mondsichel unter der Kugel bei der Krone Yezdegerds II. bzw. bei der ersten Krone Peroz I. Durch sie wird der ursprünglich enge Zusammenhang der Scheitelumhüllung und des kugelig frisierten Lockenbausches zerrissen. Die Kugel wird zu einem selbständigen Gebilde, das, mag es in Erinnerung an seinen Ursprung auch noch mit Locken gefüllt sein, nicht mehr die natürlichen Haupthaare des Königs enthalten kann, die Scheitelumhüllung zur Kappe, bei der die Notwendigkeit, Mondsichel und Kugel zu tragen, die Verwendung von festerem Material erforderte. Damit ist die Möglichkeit gewonnen, auch am Kernaufbau Embleme anzubringen. Schon die Flügel der zweiten Krone Peroz I. sind nicht mehr am Stirnreifen, sondern an der Kappe befestigt. Besonders deutlich wird das bei den Kronen seit Khusrau II. Es entspricht dabei dieser Entwicklung, daß seit Peroz I. die Form der Kappe als weiteres unterscheidendes Merkmal in Rechnung zu stellen ist.

In großen Zügen ist dieser Weg klar, in Einzelheiten bleiben selbstverständlich an manchen Stellen Fragen offen. Für ihre Beantwortung ist das von HERZFELD berührte Problem, wie die Kronen der Münzbilder zu lesen sind, von entscheidender Bedeutung.

Alle sasanidischen Münzen zeigen, von einer verschwindend kleinen Zahl von en face-Darstellungen abgesehen, den Kopf des Königs im Profil nach rechts. Dreiviertelansicht kommt nicht vor. Das legt den Gedanken nahe, daß auch die Kronen im Profil wiedergegeben sind. Bei den Münzen der ersten vierzehn Herrscher von Ardashir I. bis Yezdegerd I. (223—399) ist das m. W. auch niemals bezweifelt worden. Es wird außerdem bestätigt durch gelegentliche Darstellungen in anderer Ansicht auf Felsreliefs und Silberarbeiten. Besonders die Felsreliefs sind in diesem Zusammenhang wertvoll. Einmal zeigen verschiedene den König im Profil nach links und geben dadurch die Möglichkeit, die Münzbilder zu kontrollieren; ferner lassen die meisten durch die Höhe der plastischen Behandlung bis zu einem gewissen Grade auch die Vorderseite der Krone erkennen und endlich kommen gelegentlich Darstellungen in Vorder-

ansicht (Reliefs Shapurs I. in Naqsh i Rustom und Bishapur, Relief Bahrams II. in Naqsh i Bahram, Büsten Narses am Turm von Paikuli und Relief Shapurs II. und III. am Taq i Bostan) oder in Dreiviertelansicht (Relief Shapurs I. in Darabğird und Ardashirs II. am Taq i Bostan) vor. Ebenso bieten die Silberarbeiten, die den jagenden König im Dreiviertelprofil zeigen, eine Kontrollmöglichkeit<sup>1)</sup>. Die Schalen mit einer Schwarzwildjagd in der Freer Collection in Washington<sup>2)</sup> und mit einer Rotwildjagd in der Ermitage<sup>3)</sup> lassen sich zwar nur hypothetisch auf einen bestimmten Herrscher beziehen, bestätigen aber in der Gesamtanlage der Kronen die Münzbilder durchaus. Das gleiche gilt von der Schale mit dem stehenden Shapur III. in der Ermitage<sup>4)</sup> und von den in nachsasanidischer Zeit gefertigten Kopien einer Schale Bahrams II. im Kampf gegen zwei Löwen<sup>5)</sup> und einer Schale Shapurs II. bei der Pantherjagd, beide in der Ermitage<sup>6)</sup>. Für Shapur I., Bahram I., Bahram II., Narse, Shapur II., Ardashir II. und Shapur III. ist damit bewiesen, daß ihre Kronen auf den Münzen im Profil dargestellt sind. Alles spricht dafür, daß das bei den nach dem gleichen Prinzip angelegten Kronen der übrigen Könige, die wir an anderen Monumenten nicht nachprüfen können, auch der Fall ist.

Erst bei Bahram V. (Abb. 2) sind Zweifel möglich. HERZFELD behauptet, seine Krone sei immer in Vorderansicht gegeben. Danach hätte sie also über der Stirn eine große Mondsichel, seitlich und wohl auch hinten Zinnen gehabt. Ein Felsrelief dieses Herrschers existiert nicht, ebenso wenig eine Silberschale seiner Zeit. Die schöne nachsasanidische Kopie mit diesem König im Kampf mit einem Löwenpaar im British Museum in London<sup>7)</sup> zeigt über dem nach rechts im Profil gegebenen Kopf die Krone in derselben Form wie die Münzen, was aber nichts beweist, da der Künstler ja vom Münzbild abhängig sein dürfte. Dagegen bringt die schwächere, ebenfalls nachsasanidische Schale der Sammlung Feuarent in Paris<sup>8)</sup> die Krone in Verbindung mit einer in Vorderansicht dargestellten Figur. Das könnte als Bestätigung der HERZFELDSchen Behauptungen angesehen werden, wenn nicht bei dieser späten Arbeit, die Einzelheiten wie etwa die Kugel stark verzeichnet, mit der Wahrscheinlichkeit gerechnet werden müßte, daß der Künstler die ihm aus Profildarstellungen bekannte Krone bedenkenlos mit seiner en face-Darstellung in Verbindung gebracht hat. Allein wir brauchen diese Zeugen

1) Vgl. K. ERDMANN „Die sasanidischen Jagdschalen. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der iranischen Edelmetallkunst unter den Sasaniden.“ Jahrbuch der Preuß. Kunstsammlungen LVII, 1936, S. 193 bis 232 und ders. „Zur Chronologie der sasanidischen ‚Jagdschalen‘.“ Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Ges. S. 97. 1943, S. 268—283.

2) ZDMG a. a. O. Abb. 6.

3) Das. Abb. 7.

4) Jahrb. d. Preuß. Kunstsammlungen a. a. O. Abb. 5.

5) Das. Abb. 20.

6) Das. Abb. 15.

7) ZDMG a. a. O. Abb. 1.

8) Das. Abb. 8.

gar nicht. Im Palast II in Kish sind eine Anzahl von Stuckbüsten ausgegraben worden, die alle denselben König darstellen und trotz ihres fragmentarischen Zustandes den Aufbau der Krone eindeutig erkennen lassen (Abb. 4). Es kann sich nur um Bahram V. handeln, denn einzig seine Krone zeigt einen Zinnenkranz, der seitlich von je einer großen Mondsichel unterbrochen ist. Damit ist erwiesen, daß die Darstellung der Münzen auch bei Bahram V. wie bei allen früheren Kronen im Profil zu lesen ist.

Erst nach Bahram V. wird die reine Profilwiedergabe aufgegeben. Für Yezdegerd II. ist eine Entscheidung, so lange wir keine anderen Darstellungen dieses Königs kennen, schwierig, da sich an Hand der Münzbilder nicht feststellen läßt, ob die Mondsichel noch wie bei Bahram V. am Stirnreifen oder schon wie bei Peroz I. an der Scheitelkappe befestigt ist. Für die Kronen Peroz I. stehen uns wieder Kontrollmöglichkeiten zur Verfügung. Ihre erste Form läßt die Silberschale des Metropolitan Museum in New York<sup>1)</sup> deutlicher erkennen als die durchweg sehr unsauber geprägten Münzen, ohne allerdings, da sie ebenfalls eine reine Profildarstellung bringt, über die Stellung der oberen Mondsichel zu unterrichten. Dagegen besitzen wir von der zweiten Krone dieses Herrschers im großen Iwan des Taq i Bostan<sup>2)</sup> und in den Stuckreliefs aus Tchahar Tarkhan<sup>3)</sup> zwei Wiedergaben in Vorderansicht, die übereinstimmend beweisen, daß obere Mondsichel und Flügelpaar nach vorn gerichtet sind. Es dürfte daher nicht zu gewagt sein, gleiches für die Mondsichel der ersten Krone des Peroz, ja vielleicht auch Yezdegerds II. anzunehmen, sowie bei allen folgenden Kronen mit dieser Stellung der Mondsichel und, wo sie vorkommen, der Flügel zu rechnen. Die Münzbilder der späteren Könige bringen also gemischte Ansichten. Darin hat HERZFELD Recht, nur kompliziert er die Lage unnötig. Im Grunde wird die alte Profilstellung beibehalten. Stirnreifenembleme und Kugel zeigen sie unverändert, nur bei der oberen Mondsichel und bei den Flügeln wählt man Vorderansicht, da ihre richtige Wiedergabe in perspektivischer Verkürzung mit den Mitteln der sasanidischen Kunst nicht möglich war. Noch einen Schritt weiter geht dann die zweite Krone Khusraus II., bei welcher der die Kugel ersetzende sechsstrahlige Stern in der oberen Mondsichel ebenfalls in Vorderansicht gegeben wird. Hier und bei der Krone Yezdegerds III. haben wir eine klare Zweiteilung: Profilansicht des unteren, Vorderansicht des oberen Kronenteils. Reine Vorderansicht, wie sie HERZFELD für die Kronen Ardashirs III. und Yezdegerds III. behauptet, liegt dagegen nirgends vor. Das beweisen die nur im Nacken am

1) Jahrb. d. Preuß. Kunstsammlungen a. a. O. Abb. 9.

2) Eine neue Aufnahme A. U. POPE's, die im Unterschied zu den bisher bekannten die Krone in allen Teilen deutlich erkennen läßt, wird im kommenden Jahrgang des Bulletin of the Iranian Institute, New York in Verbindung mit einem Aufsatz „Khusrau II. Parwez oder Peroz? Das Datum des Taq i Bostan“ veröffentlicht werden.

3) Abb. bei K. ERDMANN „Das Datum des Tāk-i Bustān“ Ars Islamica IV, 1937 S. 75—97 Fig. 14.

Stirnreifen befestigten Perlen, die bei einer Vorderansicht dieses Teils der Krone nach den Gesetzen der sasanidischen Kunst, wie die Vorderansichten der Kronen Khusraus I. und II. (Abb. 1 unten) beweisen, rechts hätten wiederholt werden müssen<sup>1</sup>).

1) Die von HERZFELD (Abb. 1, untere Reihe rechts) bei der Krone Yezdegerds III. an der rechten Seite des Stirnreifens gezeichneten drei Perlen sind auf den Münzen nicht vorhanden.



## Zur Datierung des Taq-i-Bustan und der Pariser Silberschale

Von FRIEDRICH WACHTSMUTH, z. Zt. Marburg/L.

Die Frage nach der Datierung der Reliefs der großen Grotte am Taq-i-Bustan hat in der Wissenschaft bisher keine einheitliche Beantwortung gefunden. Die verschiedenen Ansichten und Entstehungstheorien lassen sich zu zwei Gruppen zusammenfassen. Die Vertreter der einen Gruppe verlegen die Entstehung in die früh-, die der anderen in die spätsasanidische Zeit. Die Hauptverfechter dieser beiden gegensätzlichen Ansichten sind einmal ERNST HERZFELD und zum anderen KURT ERDMANN. Beide nehmen aber an, daß sämtliche Reliefs der Grotte einer Zeit entstammen. Sie haben in ihren diesbezüglichen Ausführungen ihre Datierungsvorschläge nachdrücklichst vertreten, indem sie alle die ihnen als wichtig erscheinenden Merkmale für die Zeitbestimmung zusammengeholt haben. Es würde sich fast erübrigen, neue Gesichtspunkte für die Datierung geltend zu machen, und sich nach Abwägung der Für und Wider der einen oder der anderen Meinung anzuschließen, wenn nicht doch grundlegende Bedenken die Erkenntnisse der beiden Forscher erschüttern würden. Trotzdem will jeder von ihnen seine eigenen Ergebnisse für unumstößlich und restlos erwiesen angesehen wissen. So kommt ERNST HERZFELD nach eingehender Untersuchung zu dem bündigen Schluß, daß „Khusrau Parwéz der König vom Tāq i Bustān“ sei<sup>1)</sup>, d. h. der Schöpfer der großen Grotte, während KURT ERDMANN es als „erwiesen“ ansieht, daß „der Taq i Bostan nicht aus der Zeit Khusraus II. stammt, sondern aus der Peroz I.“<sup>2)</sup>.

HERZFELD und ERDMANN bekräftigen ihre Ansichten mit der Heranziehung der Bild Darstellungen auf den am Taq-i-Bustan, in Bisutun und in Isfahan gefundenen Kapitellen, indem sie diese gleichzeitig mit denen der großen Grotte des Taq-i-Bustan entstanden denken, aber einmal die späte und das andere Mal die frühe Entstehungszeit geltend machen<sup>3)</sup>.

1) E. HERZFELD, „Khusrau Parwez und der Taq i Vastan“, in *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Band IX, Berlin 1938, Seite 91—158, insbesondere Seite 158; im weiteren Text nur mit der Seitenzahl angegeben.

2) K. ERDMANN, „Zur Chronologie der sasanidischen ‚Jagdschalen‘“, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Band 97, Leipzig 1943, Heft 2, Seite 239—283, insbesondere Seite 265; im weiteren Text nur mit der Seitenzahl angegeben.

3) E. HERZFELD, in *AMI IX*, Seite 140—158 und K. ERDMANN „Die Kapitelle am Taq-i-Bostan“ in *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* Nr. 80, Berlin 1943, Seite 1—24.

Zwei positive Datierungen stehen somit einander schroff gegenüber, ohne daß der einen oder anderen eine unbedingte Glaubwürdigkeit zugemessen werden kann. Die erörterte Frage ist meines Erachtens noch nicht endgültig gelöst. Es bleibt nach wie vor umstritten, welcher König in den Reliefs wiedergegeben und wer der Schöpfer der großen Grotte des Taq-i-Bustan ist. Aus diesem Grunde will ich es doch noch einmal versuchen, zu diesen beiden vermeintlich feststehenden Datierungen einen neuen Vorschlag zu bringen. Ich werde mich in der Hauptsache mit den Arbeiten von ERNST HERZFELD und KURT ERDMANN auseinandersetzen haben, ohne die Gesamtliteratur, die ja von den beiden anderen immer wieder angeführt worden ist, selbst näher heranzuziehen.

Die Krone der Königsfigur im Tympanon der großen Grotte ist der umstrittenste Gegenstand der Datierungsfrage. Ich betone hierbei noch schärfer als die beiden anderen Forscher, daß die Königskronen auf den sasanidischen Münzen allein maßgeblich für die Personenbestimmung anzusehen seien, während die Wiedergabe von Kronen auf den Wand- und Kapitellreliefs, auf den Schalen und sonstigen Gebrauchsgegenständen als nicht unbedingt verbindlich zu gelten haben.

Die Königskrone im Belehnbild des Tympanons am Taq-i-Bustan zeigt deutlich den wenig gestielten Halbmond, der den Globus trägt, umrahmt von einem Flügelpaar, dessen einzelne Teile selbständig aus der Krone emporsteigen. Trotz der Anbringung des Globus an Stelle des Sterns erkennt HERZFELD in der Krone des Tympanons die Krone Chosroes II. Sämtliche Münzenkronen des Chosroes II. entbehren aber des Globus und vergegenwärtigen eindeutig den Stern, aus dem Halbmond herauswachsend. ERDMANN hat diese Tatsache zum Anlaß genommen, das Relief Chosroes II. abzusprechen. ERNST HERZFELD nimmt auch für die wahre Krone des Chosroes den Globus in dem Halbmond an und gibt a. a. O. auf Seite 124—125 eine Erklärung für die Ersetzung des Globus durch den Stern auf den Münzen. Seine Ausführungen über diese Auswechslung sind geistreich, aber nicht stichhaltig, denn sie widersprechen seiner eigenen Ansicht, nach der die „analyse der münzen das ‚gesetz der persönlichen krone‘“ ergebe (Seite 125). Wir haben oben die Kronendarstellung auf den Münzen als einzig ausschlaggebend für die Personen- und Zeitbestimmung des Kronenträgers hingestellt; eine Abänderung der Krone auf den amtlichen Münzenbildern dem Münzstil zuliebe ist deshalb abzulehnen, dafür jedoch eher anzunehmen, daß eine künstlerisch eigenmächtige Umgestaltung der Krone auf dem nicht-amtlichen Felsrelief erfolgt sein könne. Die Gleichsetzung der Krone im Tympanon mit der Krone der Chosroesmünzen ist somit nicht angängig. Es sei denn, daß man den Grundsatz „vom Gesetz der persönlichen Krone“ im Zusammenhang mit den Münzen fallen läßt und dadurch den gesamten chronologischen Aufbau, wie er sich aus den Münzdarstellungen ergibt, zum Zusammensturz bringt.

Die Heranziehung der Kronendarstellung auf den Kapitellen, die HERZFELD ebenfalls in die Spätzeit verlegt, gibt noch immer nicht das

Recht, die Krone ohne Stern mit dem Globus im Halbmond bedingungslos Chosroes II. zuzuschreiben.

KURT ERDMANN will nun in der Krone der Tympanonfigur die Krone des Peros I. erkennen. Eine gewisse Ähnlichkeit mit der Peroskrone ist zuzugeben. Aber auch nur das! Es haften ihr offensichtlich verschiedene Eigentümlichkeiten an, die sich schwer mit denen der Peroskrone vereinbaren lassen und die auch von HERZFELD gegen ERDMANN ins Feld geführt werden, indem HERZFELD a. a. O. Seite 143 schreibt: „Im gegensatz zu dem schmuck der krone des Pērōz, wo der mond mit kugel noch ein selbständiges element auf dem scheidel, das flügelpaar ein zweites, zwischen ihm und den zinnen an der Corona vermittelndes ist, ist hier (am Taq-i-Bustan) das flügelpaar mit mond und kugel eine in sich geschlossene und von den stirnreif-emblemen getrennte einheit.“ Das Flügelpaar an der Peroskrone trenne sich dagegen vom globustragenden Halbmond ab und gehöre zu dem unteren Zinnenkranz. Diese Kronenbeschreibung eines Forschers, der das Relief persönlich in Augenschein genommen hat, sowie die mir vorliegenden fotografischen Aufnahmen geben ein Bild von der Tympanonkrone wieder, die keineswegs alle charakteristischen Merkmale der Peroskrone trägt —, aber auch nicht die einer Chosroeskrone!

Um aber zu dem zu kommen, was ich als meine Ansicht hingestellt wissen möchte, bedarf es einer Stellungnahme zur Datierung der Silberschale aus der Bibliothèque Nationale in Paris. Wiederum stehen hier zwei Meinungen schroff gegenüber. ERNST HERZFELD will in dem dargestellten König Chosroes II. erkennen, während KURT ERDMANN den wiedergegebenen König als Peros I. bezeichnet. In der ZDMG Band 97 setzt sich ERDMANN mit der HERZFELD'schen Annahme eingehend auseinander und betont ganz richtig, daß „die entscheidende Schwierigkeit, die Krone der Schale mit Chosroes II. zu identifizieren“ (S. 255) darin liege, daß die Chosroeskrone auf den Münzen immer den Stern an Stelle der Kugel zeige (siehe oben). ERDMANN gelangt zu dem Schluß, daß die Pariser Schale auch nicht Yezdegerd III. gehören könne und fügt den mehr als gewagten Satz hinzu: „Damit ist die letzte Ausweichmöglichkeit (?) genommen; der einzige König, der noch in Frage kommt, ist Peroz I.“ (!) (Seite 258). Nach dieser mit Sicherheit vorgetragenen Behauptung kommt ERDMANN unmittelbar anschließend auf verschiedene Abweichungen und Unterschiede zu sprechen, die er selbst an der Schale bemerkt, aber zu entkräften versucht. Seine eigenen Worte lauten: „Tatsächlich stimmt die Krone der Schale in allen (?) Abzeichen mit der Peroz' I. überein, mit dem einzigen, allerdings schwerwiegenden, Unterschied (!), daß dort die Flügel seitlich ansetzen, während sie hier auf dem Scheitel der Kappe angebracht sind. Das entspricht so sehr der erst seit Khusrau II. üblichen Form (!), daß es in der Tat schwer fällt, nicht an eine Krone der späten Zeit zu denken (!). Aber die Pariser Schale enthält eine ganze Reihe von Eigentümlichkeiten, die bisher allerdings keine Beachtung gefunden haben, obwohl sie bei der ikonographischen Strenge

dieser Arbeiten kaum zufällig sein können, Eigentümlichkeiten, von denen man manche als Abweichungen vom normalen Typ bezeichnen, andere dagegen nur als Mißverständnisse deuten kann“ (S. 258/9).

Sein obiger Hinweis, daß die Krone alle Abzeichen des Peros besitze, wird durch seine eigenen Worte, daß allerdings „schwerwiegende Unterschiede“ vorliegen und daß andere Abweichungen „vom normalen Typ“ und daß weitere „Mißverständnisse“ vorkommen, widerlegt. Diese „Unterschiede“, „Abweichungen“ und „Mißverständnisse“ müßten ihm eigentlich genügen, die Schale nicht bedingungslos der Peroszeit zuzuschreiben. Den schwerwiegendsten Unterschied erkennt er in der Flügelgestaltung, — die Abweichungen unter anderem in der Hosenanfertigung aus festem Stoff, in der Anbringung eines palmettenartigen Gebildes an Stelle des Stirnmähnenbüschels auf dem Kopf des Pferdes und an weiteren Unstimmigkeiten im Pferdegeschirr. Alle diese Abweichungen will ERDMANN nicht übergangen wissen, obgleich er sie auch als geringfügig bezeichnet (S. 259—260). Von ausschlaggebenderer Natur seien nach ERDMANN die Mißverständnisse, zu denen er die unklare Darstellung der Kronen- und Rückenbinden, die ungeschickte Darstellung des Lockenbausches im Nacken des Königs, die unverständliche Haltung der rechten Hand und anderes mehr bezeichnet. Unter eingehender Besprechung aller dieser Besonderheiten trifft ERDMANN eine fast willkürlich erscheinende Scheidung zwischen „Abweichungen“ und „Mißverständnissen“ und gelangt zu dem nicht ohne weiteres hinzunehmenden Ergebnis, „daß sie (die Schale) in einem Zentrum außerhalb des eigentlich sasanidischen Gebietes entstanden“ sei und erklärt daraus die weiteren Unterschiede, die die Pariser Schale von den übrigen trenne (S. 262). Zu diesen weiteren Unterschieden zählt er das auffällige Verhältnis der Figuren zur Fläche und ihre „barbarischere“ und „lebendigere“ Gestaltung (S. 262). An Stelle der freien Verteilung sei eine „enge und gleichmäßige Füllung des Grundes durch zahlreiche Figuren getreten“. Diese Art der Darstellung zeige einen „Stil, der weder in den vorangehenden Schalen vorbereitet, noch von den folgenden aufgenommen“ werde (S. 263). Er kommt letztlich zu dem Schluß, „wo man dieses Stück auch einordnet, immer wirkt es als Fremdkörper“ (S. 263). Überraschend berührt seine Schlußfolgerung: „Tatsache ist (!), daß sie (die Krone) so, wie sie auf der Schale erscheint, trotz der Sorgfalt ihrer Zeichnung, mit der Krone eines Königs übereinstimmt (!)“ (S. 264). Die Krone käme in der wiedergegebenen eigenartigen Form nach ERDMANN der Krone der zweiten Regierungszeit Peros I. am nächsten; in ihrer Anordnung und Einzelbildung „scheint sie eine der späten Kronen wiederzugeben (!), nur daß es nicht gelingen will, den König zu finden“ (S. 264). ERDMANN versucht in seinen weiteren Ausführungen den Unstimmigkeiten eine Deutung zu geben. Er reiht These an These und spricht schließlich die sehr fragwürdige Annahme aus: „Nehmen wir an, die Krone, die er (der Künstler) wiedergeben wollte — oder sollte, denn es wird sich ja um eine in fremdem Auftrage gefertigte Arbeit handeln

(woher diese Behauptung! Der Verfasser), die vermutlich für den dargestellten König bestimmt war — war die Peroz I.“ (?!) (S. 264). Noch merkwürdiger erscheint nach dieser willkürlichen Behauptung die weitere ERDMANN'sche Folgerung, daß die Anbringung der Flügel am unteren Kappenrand, wie das für Peros erforderlich wäre, mit den dem Künstler zur Verfügung stehenden künstlerischen Mitteln kaum möglich gewesen wäre (?) (S. 264). Die Heranziehung einer Perosmünze mit einer undeutlichen Kronendarstellung ist in diesem Zusammenhang nicht stichhaltig; noch viel weniger verständlich ist seine Schlußfolgerung, daß der Künstler mit seiner eigenmächtigen Umdeutung des Vorbildes „scheinbar einen Typus vorwegnimmt, der in der sassanidischen Kunst selber erst 100 Jahre später auftritt“ (S. 265). Diese rundweg abzulehnende Mutmaßung findet ihre Krönung in der ebenso unzulässigen Feststellung, daß die Vorwegnahme eines späteren Motives „ein eigenartiger Zufall, aber nicht mehr“ sei (S. 265).

Zu dieser letzteren Auffassung ERDMANN'S kann man sich nur bekennen, wenn man wirklich jede historische Entwicklung leugnet. ERDMANN widerlegt sogar auf Seite 252 selbst seine unhaltbare These über die zufällige Vorwegnahme eines später auftretenden Motivs, indem er die Zuweisung der Londoner Schale der frühsasanidischen Zeit mit den Worten ablehnt: „allein die Londoner Schale mit ihnen (d. h. mit den Arbeiten des 3. Jahrhunderts — einer früheren Zeit) in Verbindung zu bringen, ist ja schon deswegen unmöglich, weil sie eine Krone des 5. Jahrhunderts zeigt, wir also an diese Zeit als terminus post quem gebunden sind“ (S. 252). Hier gibt er unumwunden zu, daß die Kronenwiedergabe für ihn bindend sei. Dreizehn Seiten weiter läßt er aber diese Bindung fallen und will ein spätes Kronenmotiv als zufällige frühe Erscheinung gelten lassen. Ich lehne es grundsätzlich ab, der ERDMANN'schen Willkür auch nur im geringsten zuzustimmen und behaupte, daß das gestielte Flügelpaar mit zu den charakteristischen Merkmalen der spätsasanidischen Kronengestaltung gehört und deshalb mit ihm ein terminus post quem geschaffen ist.

Wie ERDMANN einen Grundsatz umbiegt, ja sogar ganz fallen läßt, wenn er ihm nicht mehr genehm ist (siehe oben), so bewegt sich auch HERZFELD in offensichtlichen Widersprüchen, wenn er auch die Verbindlichkeit der Münzendarstellung mit den Worten festlegt: „Die analyse der münzen ergibt das ‚gesetz der persönlichen krone‘“ (S. 125) oder die „Münzen sind öffentliche, amtliche documente. Ihre bilder mögen technisch und stilistisch mangelhaft, können aber nicht falsch sein“ (S. 131) und gleichzeitig von einem „Münzstil“ spricht, der „nicht wirklichkeit“ sei und an dem „viele kleine dinge nur sache des münzstils, nicht wirklich“ vorhanden wären (S. 114 und 123). Ein gleicher Widerspruch liegt auch in der Begründung zu seiner willkürlichen Ersetzung des Sternes durch den Globus. Sie lautet: „Als dann im zweiten jahre der krone das flügelpaar zugefügt wurde, das den mond mit kugel umschließt, Tf. VI, I, wurde, selbstverständlich nur auf den münzen (!), die

sichel der krone genau in der größe und curve der drei anderen randmonde gezeichnet, und der auf 1,5 mm reducierte korymbos nimmt von eben diesen randsymbolen die sternform an, um auch auf der vorderseite die von anfang an beabsichtigte entprechung der vier elemente zu einer vollkommenen zu machen. So kommt der stern zustande, der zugleich, wie wir unten bei der betrachtung der wirklichen gestalt der kronen des Tāq i Bustān sehen werden, die juwelen der krone Khusraus andeutet“ (S. 125). Es geht also klar und deutlich hervor, daß HERZFELD hier dem Münzschneider eine künstlerische Freizügigkeit zuschiebt, während er auf Seite 125 und 131 die Verbindlichkeit der Münzendarstellung hervorhob.

In der Schlußbetrachtung der Pariser Schale ist sich ERDMANN über die Kompliziertheit seiner Erklärung bewußt und doch besteht er darauf, daß „nach der Auswahl der Embleme als einziger — der in der Bild-darstellung — in Frage kommt: Peroz I.“ sei (S. 265). Wie er aber die bildmäßige Darstellung auf der Pariser Schale mit seinem dritten Abschnitt des kunstgeschichtlichen Ablaufs in Zusammenhang bringt und sie in den dritten Abschnitt einzureihen vermag, ist mir unverständlich (siehe S. 142). Das 5. Jahrhundert, somit auch die Peroszeit, bringt nach seiner Ansicht „die unvermeidliche Reaktion. Langsam werden die Elemente des freien Stils ausgeschieden. Die Figuren kehren zur Fläche zurück, das Relief wird niedriger. . . .“ (S. 243). Nach dieser Festlegung der Merkmale des von ihm bezeichneten dritten Kunstabschnittes ist es wirklich unmöglich, die Pariser Schale mit ihrer lebendigen und vielseitigen Darstellung als vermeintliches Erzeugnis in die Peroszeit zwanglos einzuordnen. Damit verliert auch seine Aufteilung des Ablaufes der Entwicklung schon durch die eigenen Zuweisungen an Stichhaltigkeit.

Wenn ich nun meinerseits einen Datierungsvorschlag der Pariser Schale bringe, so muß ich die Beurteilung der Krone als vornehmste Aufgabe voranstellen. Wie ich schon oben ausführte, zeigt sie in dem gestielten Federschmuck ein spätes Motiv, das erst seit der Zeit Chosroes II. auf den Münzen auftritt. Das gestielte Flügelpaar bildet mit dem gleichfalls gestielten Halbmond, der seinerseits den Globus oder den Stern umfaßt, eine in sich geschlossene Einheit. Diese Einheit wächst aus der Krone heraus, unter sich die Kronenkappe (Kulah), den Zinnenkranz mit Halbmond und Stirnreifen lassend. Sämtliche Eigentümlichkeiten einer solchen Spätkrone erscheinen in vollendeter Form an der Königskrone der Pariser Schale. Die Krone der Pariser Schale verkörpert somit eine königliche Insignie der späteren Zeit, und zwar der Zeit um oder nach Chosroes II. Der Künstler muß Königskronen in natura oder auf Münzen gekannt haben, um in der Lage gewesen zu sein, sie in ihrer Gesamtheit oder in Teilen naturgetreu oder willkürlich abgeändert wiedergeben zu können. Er bemüht sich aber nicht, die Krone eines bestimmten Königs mit allen ihren Einzelheiten getreulich nachzubilden, er faßt vielmehr einzelne Elemente, die sich im Laufe der Zeit gebildet haben, nach freier Auswahl zu einer Gesamtheit zusammen und schafft etwas künstlerisch Selbst-

ständiges, so daß es der Nachwelt unmöglich ist, die Krone einem bestimmten König zuzuschreiben. Der Künstler bildet gewissermaßen eine „Idealkrone“, die aber nur an den Reliefs, kunstgewerblichen Gegenständen usw., nicht auf den Münzen, der ausklingenden Sasanidenzeit immer wieder erscheint und somit zum charakteristischen Merkmal der Spätzeit wird. In dem Augenblick, wo wir neben der altgewohnten getreuen Wiedergabe eine künstlerische Freizügigkeit anerkennen, finden auch die übrigen „Abweichungen und Mißverständnisse“, die ERDMANN in seiner sorgfältigen Betrachtung aufführt, eine leichte Erklärung, indem auch diese nichts anderes als eine künstlerische Eigenmächtigkeit der Spätzeit darstellen. Der Künstler setzt sich auch hierbei über die sonst übliche peinliche Wiedergabe der einzelnen Schmuckelemente, unter anderem am Zaumzeug und an der Haar- und Mähnetracht, hinweg und bringt statt dessen eine „Ideallösung“ wie an der Krone zuwege. — Die Schale läßt daher nur eine relative Datierung zu; sie ist in spätsasanidischer Zeit entstanden, ohne einen bestimmten König wiederzugeben<sup>1</sup>). Mit dieser Annahme entfallen die ERDMANN'schen stark gekünstelten Erklärungsversuche, den Ort der Entstehung der Schale in einem Zentrum außerhalb des sasanidischen Gebietes zu suchen, sie in fremdem Auftrag angefertigt zu sehen und dergleichen mehr!

Die gelegentliche Bildung von Idealgestalten muß als Charakteristikum der späten Zeit angesehen werden. Mit der Anerkennung dieser Tatsache werden zahlreiche Probleme einer überraschend einfachen Lösung zugeführt. Nicht nur einmal versucht ERDMANN, späte Lösungen im Stile einer früheren Zeit angefertigt hinzustellen, anstatt die späten Lösungen auf Grund ihrer stilistischen Ausführung als solche zu erkennen und in ihnen Nachbildungen absichtlicher oder unabsichtlicher Art zu finden<sup>2</sup>). Ich will hier nicht die verschiedenen Silberschalen, die ich leider unter dem Zwange der augenblicklichen Verhältnisse nicht persönlich untersuchen kann, einer Erörterung unterziehen. Die Pariser Schale aber wird von mir als Spätlösung anerkannt, wozu auch noch die ganze stilistische Behandlung wie auch die flächenfüllende Anordnung der einzelnen Elemente das Ihrige beitragen. Ihre Zuweisung einem bestimmten spätsasanidischen König ist jedoch unter Hinweis auf die obigen Ausführungen nicht möglich.

Dieselben Einzelheiten, die uns an der leichter zu beobachtenden und beurteilenden Pariser Schale begegnen, kehren an der Hauptfigur des Belehnbildes in der großen Grotte des Taq-i-Bustan wieder. Wie eingangs geschildert werden konnte, will HERZFELD ungeachtet des

1) Wobei die Absicht des Künstlers nicht ausgeschlossen sein soll, einen bestimmten König wiedergeben zu haben.

2) Von demselben Gesichtspunkt aus ist auch die Leningrader spätsasanidische Schale zu beurteilen, die zwei verschiedene Könige zugleich wiedergibt (vgl. K. ERDMANN „Die sasanidischen Jagdschalen. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der iranischen Edelmetallkunst unter den Sasaniden“. Jahrbuch der Preußischen Kunstsammlungen, Bd. 57, 1936, S. 193—232, Abb. 11).

Fehlens des Sternes die Krone der Mittelfigur unter Vergleich mit den Kronendarstellungen auf den in der Nachbarschaft vom Taq-i-Bustan, in Bisutun und in Isfahan gefundenen Kapitellen Chosroes II. zuschreiben. Der Stern sei hier im Tympanon wie auf der Pariser Schale nach HERZFELD nur durch den Globus ersetzt (Seite 142—143 und siehe oben). Nach eingehender Untersuchung der wichtigsten Begleitumstände und der herangezogenen Reliefs, Münzen und Kapitele mit Kronendarstellungen gelangt HERZFELD a. a. O. S. 158 zu dem Endergebnis: „Wenn Khusrau Parwéz in den Jahren 21, 26, 36 und 37 auf jene erfolge denkmünzen prägt mit dem bildnis der göttin mit dem flammennimbus, der xvarāsān xvarrah, und wenn der könig vom Tāq i Bustān sich als einziger in Isfahān abbilden läßt, wie er von dieser schutzherrin das diadem empfängt, so ist Khusrau Parwéz der könig vom Tāq i Bustān“. HERZFELD will sogar die Entstehung des Taq-i-Bustan nicht allein der Chosroeszeit, sondern vielmehr noch dem 21. bis 37. Jahre seiner Regierung zuschreiben. Er setzt sich zum Schluß seiner Abhandlung nochmals dafür ein, daß die Krone des Chosroes in ihrer Wirklichkeit (?) den Globus getragen habe, wie er am Taq-i-Bustan zu sehen sei, und daß der Münzenschneider nur um eine Übereinstimmung mit den Randsymbolen auf den Münzen zu erlangen (?!), auf diesen den Globus durch den Stern ersetzt habe (S. 158).

ERDMANN kommt unter den fast gleichen Erwägungen, die er in einem besonderen Aufsatz schon bei der Silberschale geltend gemacht hatte<sup>1)</sup>, zu dem Schluß, daß die Krone der Tympanonfigur die Krone der zweiten Regierungsperiode Peros I. darstelle. Er erblickte deshalb in der Königsfigur selbst den gleichnamigen König — Peros I. —.

Wenn auch die Krone im Tympanon nicht die scharfe Trennung von Kronenschmuck und eigentlicher Krone, wie wir sie an der Silberschale feststellten, zeigt, so geben sich doch die Selbständigkeit des gestielten Flügelpaares und des wenig gestielten Halbmondes und deren Lösung von der Korona deutlich zu erkennen. Das Gesamtbild der Krone kann infolgedessen nicht ohne weiteres mit den Kronendarstellungen auf den Perosmünzen in Einklang gebracht werden, da an diesen das Flügelpaar aus dem Zinnenkranz herauswächst, somit zur Corona und nicht zur gestielten Mondsichel gehört. Unter der Berücksichtigung dieser ausschlaggebenden Tatsache ist es nicht angängig, in der Tympanonfigur widerspruchslos Peros I. erkennen zu wollen!

HERZFELD und ERDMANN gehen aber bei der Datierungsfrage des Taq-i-Bustan beide von dem Gesichtspunkt aus, daß alle Teile — Rückwandfiguren und Seitenreliefs — der großen Grotte gleichzeitig entstanden seien. Sie erwähnen mit keinem Wort die Möglichkeit, eine verschiedenzeitliche Entstehung der einzelnen Teile ins Auge fassen zu können. Ich meinerseits halte dagegen eine verschiedenzeitliche Entstehung der Rückwand- und Seitenreliefs nicht nur für möglich, sondern auch für gegeben. HERZFELD geht auf diese Frage überhaupt nicht ein,

1) KURT ERDMANN, „Das Datum des Tak i Bustan“, in *Ars Islamica* IV, Oktober 1937.

während ERDMANN für seine Ansicht der gleichzeitigen Entstehung aller Teile der großen Grotte eine Begründung findet, auf die ich gleich weiter unten zurückkommen werde. Im oberen Teil des Tympanons wird der König im vollen Kronenschmuck wiedergegeben. In den Seitenreliefs erscheint der jagende König in mehrfacher Ausführung nur mit einer fast eben abgeplatteten Kappe als Kopfbedeckung. ERDMANN behauptet nun, da der „König auf dem Seitenrelief des Taq-i-Bustan naturalistisch mit einer Kappe dargestellt sei“, bedinge das, daß „seine Identifikation durch eine andere Darstellung der Anlage eindeutig gesichert“ wäre<sup>1)</sup> und daß nur die eine Möglichkeit vorliege, die unbestimmbaren Könige in den Seitenreliefs der Königsfigur im Tympanon der Rückwand gleichzusetzen. Da die Rückwand nach seiner Ansicht Peros wiedergebe, zeigen auch die Seitenreliefs Peros I. Die ganze Grotte wäre infolgedessen nach ihm im 5. Jahrhundert von Peros I. ausgeführt worden. Wie ERDMANN zu seiner Identifikationstheorie kommt, ist mir unerklärlich, einen Beleg führt er nicht an. Seine Behauptung ist somit nur eine Annahme, die nicht unbedingt zu Recht besteht. Man braucht nur auf den Taq-i-Bustan in seiner Gesamtheit zu blicken, so ergibt sich die Unhaltbarkeit seiner Identifikationsthese. Die große Grotte mit der rechts anschließenden kleinen Grotte und mit dem unvollendeten Teil auf der linken Seite, stellt in ihrer Planung, wie sie auf uns überkommen ist, einen einheitlichen Entwurf dar. Die kleine Grotte muß mit Rücksicht auf die Königsdarstellungen im 4. Jahrhundert bereits ausgeführt worden sein. Eine Ergänzung der kleinen Grotte zu einer dreiteiligen Prunkfassade ist in der späteren Zeit erfolgt, was aus den Maßen zu schließen ist, die uns von französischer Seite überliefert sind. Von der geplanten Erweiterung ist aber nur die große Mittelgrotte ausgeführt worden. Die linke Seite, die wohl der kleinen Grotte entsprechen sollte — wiederum aus den Maßen zu schließen — ist in den Anfangsstadien stehen geblieben. Die Einheit der dreiteiligen Fassade entstammt zum mindesten zwei nach meiner Ansicht sogar mehreren Zeitfolgen.

Wenn ERDMANN nun die Entstehung des Reliefs der kleinen Grotte dem 4. Jahrhundert und die der Rückwand der großen Grotte dem 5. Jahrhundert zuschreibt, so erkennt er unter der Annahme einer „großzügigen Erweiterung“ die verschiedenzeitliche Entstehung der einzelnen Teile der Gesamtfassade anstandslos an. Er läßt aber das gleiche Recht für die Seitenreliefs nicht gelten, da diese nach ihm gewissermaßen in ein „vorhandenes Monument“ hineinkomponiert seien<sup>2)</sup>. Die Beweisführung erscheint mir nicht stichhaltig. Es liegt nicht der geringste zwingende Grund vor, die Seitenreliefs der großen Grotte unbedingt gleichzeitig mit den Figuren der Rückwand ausgeführt zu denken. Die Seitenreliefs können und sind vielmehr wie die Zwickelfiguren an der Stirnwand des großen Bogens sicher später als die Rückwandfiguren entstanden. Die Fertigstellung der Gesamtfassade, d. h. die Ausschmückung des linken

1) Aus einem am 13. Oktober 1942 an mich gerichteten Privatbrief.

2) Aus dem gleichen Privatbrief vom 13. Oktober 1942.

Flügels, würde, da sie liegen geblieben war, in einer noch späteren Zeit erfolgt sein, so daß sich zu den bereits bestehenden verschiedenzeitlichen Entstehungsphasen eine weitere angeschlossen hätte.

Die Königsdarstellungen in den Seitenreliefs brauchen keineswegs eine „Identifikation“ mit der Königsfigur des Belehnbildes in der Rückwand zu finden. Die Königsfiguren deuten auch unabhängig von allem anderen darauf hin, daß sie ihre Entstehung einer Spätzeit verdanken. Sie tragen einfache fast eben abgeplattete Kappen, die in dieser Gestalt nur mit den Kronenkappen (Kulahs) der spätsasanidischen Könige in Einklang gebracht werden können. Die Münzdarstellungen geben zu erkennen, daß derartig abgeplattete Kronenkappen (Kulahs) nur seit der Zeit Chosroes II. vorkommen. Die Kronenkappen der vorangegangenen Zeit besitzen alle eine bauchig hoch aufragende Form. Da die Kopfbedeckung der jagenden Könige in den Seitenreliefs mit den flachen Kronenkappen übereinstimmen, liegt die Möglichkeit vor, sie als Zeichen der Spätzeit anzusprechen. Wir hätten somit einen greifbaren Beleg für die spätsasanidische Entstehung der Seitenreliefs in der Hand, wobei es nicht ausgeschlossen sein soll, daß ihre Ausführung im zeitlichen Abstand von der Rückwandvollendung erfolgt sein wird.

Bezüglich der Anfertigungszeiten der Rückwandfiguren selbst verweise ich auf die obigen Ausführungen über die in der Kronengestaltung auftretenden Unstimmigkeiten, die mich gleichfalls veranlassen, die Herstellung derselben eher der Spätzeit als der Peroszeit zuzuschreiben. Nicht zuletzt deuten bei den Reliefs der Seitenwände die großzügige Anordnung der Jagd- und Ruderszenen, des Durcheinanders von erlegten und davonpirschenden Tieren, der Dschungelgewächse mit den durchstampenden Elefanten und dergleichen auf dem zur Verfügung stehenden Bildraume sowie die stilistische Behandlung der Königsgewänder und der Tier- und Pflanzengebilde gleich den verwandten Schöpfungen in Ktesiphon, Damghan und Kisch auf eine späte Entstehungszeit hin, wobei die Einzelelemente und der gesamte Bildentwurf in auffallender Übereinstimmung mit den entsprechenden Teilen der Pariser Schale stehen.

Die eben erwähnte Verwandtschaft der Taq-i-Bustaner Bilddarstellungen mit den zahlreichen Reliefstücken aus Ktesiphon, Damghan, Kisch usw. wird grundsätzlich von niemanden angefochten. Nur in der Datierungsfrage gehen die Meinungen auseinander und deshalb bedarf es meinerseits des Nachweises, daß der herangezogene Reliefschmuck in diesen Städten an Bauten angebracht gewesen ist, deren Errichtung in die Spätsasanidenzeit gefallen sein muß. Die Begründung für die spätzeitliche Entstehung der reliefgeschmückten Bauten in Ktesiphon ist von mir bereits im „Der Raum“, Band I, auf den Seiten VI und 152—155 gegeben; sie läßt sich auch auf die Reliefs der übrigen Fundorte wegen ihrer Gleichartigkeit übertragen. Der Königspalast mit der großen Halle und die reich ausgeschmückten Lustschlösser und Wohnbauten liegen in Ktesiphon außerhalb der alten Stadtmauer, wo sicher zu datierende

Anlagen der frühsasanidischen Zeit bisher nicht aufgedeckt worden sind. Die Lage spricht dafür, daß die erwähnten Bauten nicht der Frühzeit, sondern der Spätzeit angehören und daß vor allem die prunkvollen Wohnhäuser in Ma'arid und Umm-es-Saitir eher sogar nach der Errichtung der Palasthalle zur Ausführung gelangt sind. Die Palasthalle selbst ist aber aus baulichen und technischen Gründen eine Schöpfung der Zeit Chosroes I. und zeigt mit ihren konstruktiven Einzelheiten eine starke Verwandtschaft mit den Bauten der frühislamischen Kunst. Die Palastanlage muß deshalb in ihrer Gesamtheit der spätsasanidischen Zeit zugeschrieben werden und nicht, wie HERZFELD und ERDMANN es meinen, dem 3. Jahrhundert, indem sie als Bauherrn nicht Chosroes I., sondern Schapur I. bezeichnen.

Um meine Datierung des Taq-i-Kisra zu rechtfertigen, seien hier meine Belegstücke nochmals in Kürze wiederholt. Eine ausführliche Darlegung findet der Leser im angeführten Werk „Der Raum“, Band I, Marburg-Lahn 1929, Seite VI und 152—55. Die konstruktiven Eigentümlichkeiten, die darauf hinweisen, daß die Palasthalle von Ktesiphon, somit auch die Gesamtanlage und die angrenzenden Bauteile in spätsasanidischer Zeit entstanden sind, lassen sich dahin zusammenfassen:

1. Die Überdeckung eines 25,43 m breiten Raumes mit einem freischwebenden Gewölbe stellt eine Glanzleistung dar, wie sie selten übertroffen worden ist. Sie zeigt, daß hier eine vollendete Technik zum Durchbruch gelangt ist; von einem Anfängerwerk kann nicht die Rede sein. Die Widerlager und die Gewölbeschale sind nicht, wie von anderer Seite behauptet wird, unverhältnismäßig stark, sondern entsprechen dem damals üblichen Verhältnis von 1 zu 3,5 gleich Gewölbestärke zu Spannweite, wodurch der gesamte Gewölbebau in sich standfest gemacht wird. Das annähernd gleiche Verhältnis von 1 zu 3,8 findet sich auch an dem spätsasanidischen Palast in Sarvistan, und zwar ungeachtet dessen, daß in Sarvistan die Gesamtabmessungen mehr als um die Hälfte kleiner als in Ktesiphon sind.
2. Die Verwendung der Parabellinie für die Gewölbekonstruktion an Stelle der in spätsasanidischer Zeit bevorzugten Ellipsenlinie könnte den Anschein erwecken, daß hier eine frühzeitliche Konstruktion vorliege. Die Verwendung der älteren Form läßt sich jedoch damit erklären, daß zur Ausführung der übermäßig großen Tonne die bewährte alte Bogenform verwendet worden ist, statt der neuen noch wenig erprobten.
3. Die Neigung der Ringschichten im Gewölbe ist mit Rücksicht auf die Durchführung des Gewölbes ohne Leegerüst gewählt worden. Sie erscheint in gleicher Weise an den frühislamischen Bauten, kommt aber auch in der älteren parthischen Kunst vor, sie kann daher nicht als ausschlaggebendes Merkmal der Frühzeit betrachtet werden. Die Verbindung der Roll- und Ringschichtwölbung am großen Liwanbogen wie an den Bogen der Seitenflügel findet ihre

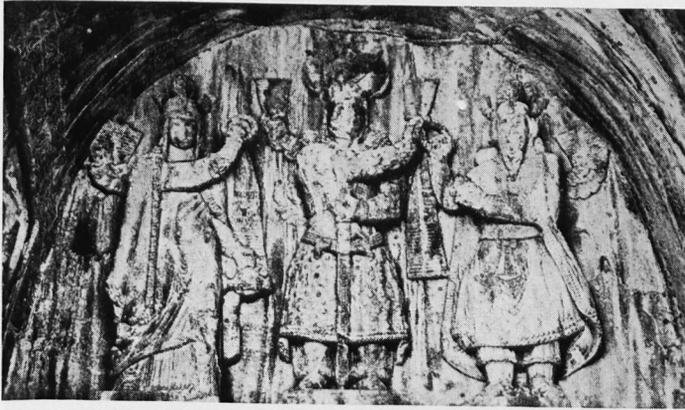


Abb. 1.  
*Taq-i-Būstan, Große Grotte, Rückwandrelief.*



Abb. 2.  
*Die Pariser Silberschale.*

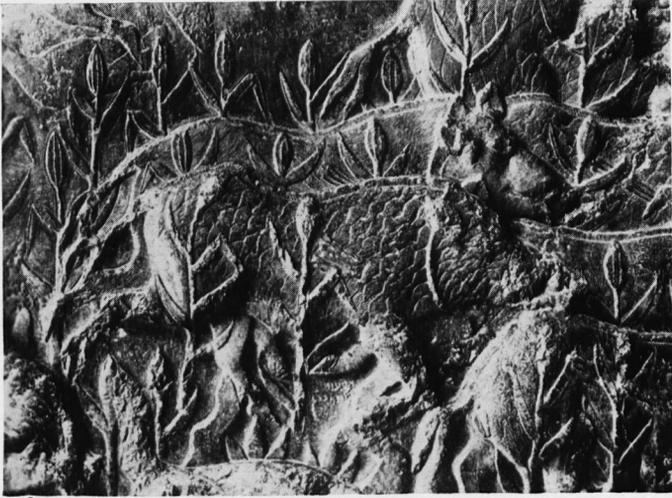
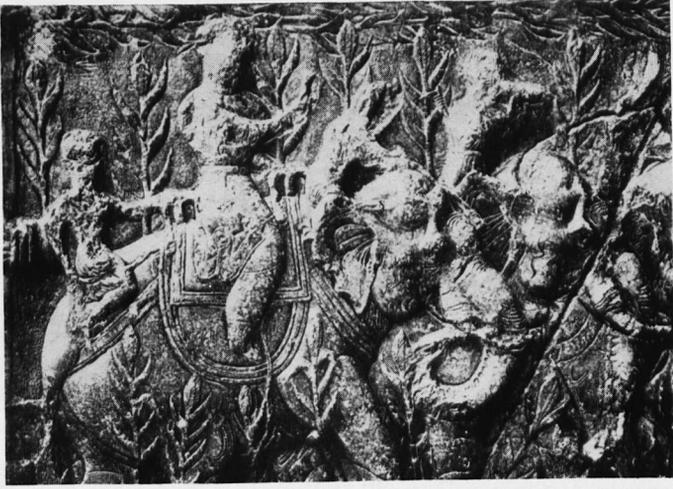


Abb. 3 und 4.

*Taq-i-Būstan, Ausschnitte aus den Seitenreliefs der großen Grotte.*

Wiederholung insbesondere an den frühislamischen Bauten in Mschatta, Samarra usw., sie bleibt bis in die Jetztzeit im Zweistromland üblich.

4. Die Verwendung des Kleinbogenschmuckes entspricht in Konstruktion und Anordnung dem gleichen Schmuck am frühislamischen Schlosse el-Asik in Samarra, womit die Brücke wiederum nach dem Islam und nicht nach der vorangegangenen Zeit geschlagen wird, und schließlich
5. weist die Lage der Palasthalle außerhalb des älteren Stadtgebietes von Ktesiphon auf ihre spätzeitliche Entstehung hin.

Auf Grund dieser konstruktiven Eigentümlichkeiten ist die Palasthalle mit der darauf folgenden islamischen Kunst stärker in Verbindung zu bringen als mit der älteren parthischen. Die zahlreichen literarischen Aufzeichnungen und der im Volksmund erhaltene Name der Ruine sprechen schließlich auch noch dafür, daß einer der beiden Chosroes, in meinen Augen Chosroes I. (531—579) der Bauherr war, zumal auch seine Schöpfung (die Palasthalle) schon von seinem Zeitgenossen, vom Gesandten des Kaisers von Byzanz, wegen ihrer Schönheit, ihrer Pracht und ihres Glanzes bewundert worden war.

Die Errichtung der heute noch stehenden Halle stellt somit eine Schöpfung aus der letzten Phase des sasanidischen Kunstschaffens dar und kann nicht als ein Bau Schapur I. aus dem 3. Jahrhundert angesehen werden. ERNST HERZFELD und KURT ERDMANN haben sich zu der frühzeitigen Entstehung des Taq-i-Kisra bekannt: HERZFELD mehr aus literarischen und einzelnen stilistischen Gründen, zu denen er die Wandgliederung der Seitenflügel zählt —, ERDMANN ohne eine ausführliche Begründung gegeben zu haben. Eine sachliche Widerlegung meiner These ist aber von keinem vorgenommen worden.

Die oben erwähnten Nachbarbauten der Palasthalle von Ktesiphon verwirklichen gleiche und ähnliche Planungsgedanken, wie sie an dieser zutagegetreten, sie stimmen auch in bezug auf ihre konstruktiven Maßnahmen mit denen der Palasthalle überein, woraus auf eine gleichzeitige, eher aber auf eine nachträglichere Entstehungszeit geschlossen werden muß. Der Reliefschmuck in Ktesiphon hat somit an spätsasanidischen Bauten geprangt, seine Übereinstimmung mit dem Schmuck des Taq-i-Bustan läßt auch diesen in später Zeit entstanden sein! —

Wir sind am Schluß und gelangen beim Überschaun des Gesagten zu folgendem Ergebnis: der Schmuck der großen Grotte des Taq-i-Bustan und die Bilddarstellung auf der Pariser Schale ermöglichen nur eine relative, keine positive Datierung; sie sind beide Erzeugnisse der spätsasanidischen Zeit, wofür neben den im obigen Text besprochenen Eigentümlichkeiten vor allem die vielen „Unstimmigkeiten“ sprechen, die sich in der Kronengestaltung, Gewandbehandlung, Zaumzeugausführungen usw. zu erkennen geben und die ihrerseits zum Wahrzeichen der Spätzeit werden. Die Kronendarstellungen auf den Münzen bleiben das feste Fundament der Datierungsmöglichkeit; ihre Wieder-



gaben lassen gelegentlich auf den kunstgewerblichen und baukünstlerischen Spätschöpfungen eine strenge Bindung an die „Wirklichkeit“ missen; die Künstler bedienen sich hierbei in freizügigster Weise der Motive der vergangenen Zeit, gestalten diese willkürlich um und schaffen durch Hinzufügung neu ersonnener etwas Selbständiges — Eigenartiges, das mit den gleichaltrigen Münzenbildern nicht in Einklang gebracht werden kann. Auf diese Weise werden die Königsfiguren am Taq-i-Bustan und auf der Pariser Schale zu Idealkronenträgern, ohne einen bestimmten Fürsten wiederzugeben.



## Vedische Einzelstudien

Von HERMAN LOMMEL, Prien a. Ch.

### 1. Śyāvāśva<sup>1)</sup>

Das Gedicht Rigveda 5.61 ist in der altindischen Überlieferung mit einer Legende verknüpft, die sich um die Person des Verfassers dieses Gedichts, Śyāvāśva, rankt. Auf diese Legende gründet E. SIEG, Die Sagenstoffe des R̥gveda (Stuttgart 1902) S. 50ff. seine Übersetzung dieses Gedichts, dessen Interpretation er ganz auf diese altindische Sagenüberlieferung stützt. In schroffstem Gegensatz dazu erklärt H. OLDENBERG, Noten zum R̥gveda I (Berlin 1909) S. 353, er könne diese Erzählung nicht als Schlüssel zum Verständnis dieses Gedichts ansehen. Auch er findet weitgehende Übereinstimmung zwischen Einzelheiten des Gedichts und der späteren Legende, aber er zieht daraus nur den gegenteiligen Schluß, daß nämlich diese Erzählung aus Andeutungen des Gedichts herausgesponnen, alle wesentlichen Züge der Legende dem Gedicht entnommen seien. Danach würde die Legende nicht einer neben der Gedichtsammlung herlaufenden Überlieferung angehören, sondern sei erfunden, nicht gewachsenes Erzählungsgut; sei literarischen, gelehrten Ursprungs, eine Klitterung, erdacht, um rückwirkend aus der Erzählung eine Erklärung des Gedichts zu gewinnen, die dann allerdings nur eine Scheinerklärung sein könnte. Diese Theorie vertritt OLDENBERG gegenüber einer ganzen Reihe von Geschichten, die in der exegetischen Literatur zum Rigveda geboten werden und der Erklärung einzelner Gedichte dienen sollen.

Im allgemeinen wird man ja bei Sagen und Legenden, wenn wesentliche Züge ihres Inhalts mit Angaben älterer Originalquellen übereinstimmen, darin ein Anzeichen finden, daß sie trotz legendärer Ausschmückung Glaubhaftes enthalten und, wo nicht ein Bild, doch ein Spiegelbild wirklicher Geschehnisse geben. Aber das ist das Bösartige an OLDENBERGS Theorie, daß ihr schwer beizukommen ist, weil sie ihr Gift stets aus sich selbst erneuert. Denn aus jeder Übereinstimmung der späteren Erzählung mit dem alten Dokument, die anderswo ein Glaubwürdigkeitszeugnis bedeuten würde, wird hier dem Erzähler der Vorwurf bereitet

1) Infolge von Vernichtung des größten Teils meiner Bücher, Zerstörungen an öffentlichen Bibliotheken oder Unzugänglichkeit des noch Vorhandenen konnte ich manches von einschlägiger Literatur nicht benutzen. Einzelheiten, die deshalb nicht berücksichtigt werden konnten, dürften nicht allzu schwerwiegend sein. Manches mußte aus dem Wissen um die Sache ohne Anführung von Autoritäten formuliert werden. Bedauerlich ist, daß die nach Amerika gegebene Rigveda-Übersetzung von GELDNER uns noch nicht zugänglich ist.

oder der Verdacht entgegengehalten, er habe das Übereinstimmende — vielleicht in willkürlicher Auffassung oder Mißverständnis — der alten Quelle entnommen, um sich als Hüter ähnlich alter Schätze auszugeben.

Ich habe einen ähnlichen Fall, der ein anderes Rigveda-Gedicht betrifft, in meinem Aufsatz über den Menschenfresser, der bei Gelegenheit irgendwo erscheinen soll, behandelt. Die dort gegen OLDENBERG angeführten allgemeinen Erwägungen mögen auch hier Geltung haben; entscheiden können sie hier so wenig wie dort; das kann nur die Prüfung der jeweiligen Verhältnisse. Die sind nun hier und in jenem andern, von mir früher behandelten Fall durchaus verschieden. Dort eine reiche Sagenüberlieferung durch große Zeiträume und ganz verschiedene Literaturbereiche hin, die das Eigenleben und Wachstum des Erzählungsstoffes vor Augen stellt. Hier dagegen ist die neben dem Gedicht berichtete Erzählung fast nur in der exegetischen Literatur zum Rigveda bezeugt<sup>1)</sup>.

Die Beargöhnung der Erzählung durch OLDENBERG ist also insofern hier nicht so gewagt wie in jenem andern Fall. Stark subjektiv gefärbt ist ein anderer Einwand Oldenbergs, daß nämlich diese Legende „ein recht dürftiges Machwerk“ sei, das „in einer selbst für indische Maßstäbe plumpen Weise in Einzelheiten auseinanderfällt, von denen die einen mit den andern kaum zusammenhängen<sup>2)</sup>“; er spricht ferner von „kindischer Erzählweise“. Der Leser möge sich im Folgenden über diese Beurteilung seine eigene Meinung bilden.

Die Erzählung findet sich in der Brhaddevatā 5,49—78 und im Anschluß an die Sarvāṅkramaṇi zu RV 5.61 fast genau so, großenteils wörtlich übereinstimmend bei Ṣaḍguruśiṣya. Wir geben die Erzählung in verkürzter Form und verweisen wegen genauer Übersetzung und Vergleich der Abweichungen beider Texte auf die Arbeit von SIEG.

Der König Ratha vīti Dārbhya (Dālbya, Sohn des Darbha, Dalbha) ließ sich als leitenden Priester bei einem Opfer, das er veranstalten wollte, den Seher Arcanānas, Sohn des berühmten Weisen Atri, kommen. Arcanānas begab sich in Begleitung seines Sohnes Śyāvāśva<sup>3)</sup>, der von

1) Außerdem im Ritual: nach Śāṅkh. Śr. S. 16. 11, 7—9 wird bei einem Opferfest „die Geschichte von Śyāvāśva erzählt, wie nämlich Śyāvāśva, Sohn des Arcanānas, bei dem Vidadaśva-Sohn ein Geschenk erhielt; und dazu soll man das Gedicht RV 5.61 rezitieren“ (SIEG S. 61. — Weber, Episches im Ritual, Sitz.ber.Berl.Ak. 1891, ist mir nicht zugänglich). Trotz der Unvollständigkeit der Inhaltsangabe ist damit, sowie durch die Verbindung mit dem Rigveda-Gedicht, unsere Geschichte eindeutig bezeichnet. Es ist aber nicht glaubhaft, daß eine eigentlich gar nicht existierende Geschichte, ein bloßes Machwerk der damaligen Philologie, Aufnahme in die historisch-epischen Erzählungen beim Opfer gefunden hätte. OLDENBERG geht in den mir bekannten Äußerungen über diese Sache auf diesen Gesichtspunkt nicht ein.

2) War es zur Begründung seiner Hypothese notwendig, die indische Fabulierkunst ganz allgemein herabzusetzen?

3) Der Name bedeutet dasselbe wie griechisch Melanippos, also: der schwarze Rosse hat.

seinem Vater in allen Veden unterrichtet war, zum König. Beim Opfer sahen sie die schöne Tochter des Königs, und Arcanānas faßte den Plan, diese als Gattin für seinen Sohn zu gewinnen. Der König wäre auch bereit gewesen, seine Tochter mit dem Brahmanenjüngling zu verheiraten, aber die Königin verweigerte ihre Zustimmung. Sie stamme aus einem Geschlecht königlicher Seher<sup>1)</sup> und werde ihre Tochter keinem geben, der nicht selber Seher sei. Mit dieser Begründung wies also König Rathavīti die Werbung des Arcanānas ab, der darauf mit seinem Sohn wieder heim in die Einsiedelei des Atri zog. Aber Śyāvāśva, der abgewiesene Freier, hatte seinen Sinn auf die Königstochter gerichtet und ließ nicht von seiner Liebe. Die beiden Brahmanen, Vater und Sohn, trafen auf ihrem Heimweg mit zwei anderen Königen, Taranta und Purumīlha, beides Söhne des Königs Vidadaśva, und der Gemahlin des Taranta, namens Śaśiyasī, zusammen. Arcanānas stellte diesen seinen Sohn Śyāvāśva vor, und die Königin Śaśiyasī schenkte diesem mit Einwilligung ihres Gatten Taranta reiches Gut an Ziegen, Schafen, Rossen und Rindern. So beschenkt, gelangten sie in die Einsiedelei des Atri; Śyāvāśva aber dachte immer an die schöne Königstochter, und einmal, als er im Wald den Gedanken an sie hingegeben war, erschien ihm die göttliche Schar der Marut. Er sah sie in Menschengestalt, gleichaltrig, herrlich, mit dem goldenen Brustschmuck (der ihnen allgemein zugeschrieben wird) seitwärts stehen und sprach sie an: „Wer seid ihr Männer . . .“ usw. d. i. mit den vier ersten Strophen des Gedichts RV 5.61. Dann erst erkannte er sie als die Götter Marut und pries sie mit den sechs Strophen: „Die da fahren . . .“ usw. (Str. 11—16 dieses Gedichts). Mit diesem Lobpreis suchte er die Verfehlung wieder gut zu machen, daß er sie nicht sogleich (als Götter erkannt und) gepriesen hatte. Die Marut (erwiesen sich ihm gnädig und) nahmen den Goldschmuck von ihrer Brust und hängten ihm den um den Hals. Darauf begaben sie sich vor seinen Augen zum Himmel. Śyāvāśva aber wandte seine Gedanken wieder der Königstochter zu und wollte dem König Rathavīti melden, daß er nun ein Seher geworden sei; so entsandte er als Boten zum König die Nacht, indem er an diese die beiden letzten Strophen richtete: „Dieses mein Preislied bringe zu Dārbhya . . .“ usw. und: „Melde dem Rathavīti . . .“ usw. (Str. 17 u. 18 des Gedichts).

Von dem Folgenden gebe ich ein kleines Stück in wörtlicher Übersetzung, weil hier eine Textvariante zu berücksichtigen ist. „Und mit seinem Seherauge erblickte er (Śyāvāśva) den Rathavīti, der Askese übte (*tapasyantam*)<sup>2)</sup> und sprach: ‚Auf lieblichem Rücken des Himalaya wohnt dieser‘ (Umschreibung der letzten Strophe, 19, des RV-Gedichts

1) Wo also ritterlicher (königlicher) Stand mit der brahmanischen Gabe und Würde heiliger Dichtung vereint ist.

2) So ein Teil der Mskr. der Brh.Dev.; *apaśyantam*, *na paśyantam* (so bei Śaḍg. Ś.) geben keinen Sinn. ŠIEG und MACDONELL ziehen das gleichfalls bezeugte *apaśyantīm* vor: „Da die Nacht den Rathavīti nicht sah, sagte er, jenen mit Seherauge erblickend (zur Nacht): ‚Er wohnt . . .‘ usw.“

mit Beibehaltung der Worte „dieser wohnt“). Als (der König) Dār̥bhya von der Göttin Nacht angetrieben (*devyā rātryā pracoditah*)<sup>1)</sup> den Auftrag des Sehers (Śyāvāśva) erfahren hatte“, begab er sich mit seiner Tochter zu Arcanānas, bat ihn um Entschuldigung, daß er seine Werbung anfänglich abgewiesen hatte, und gab seine Tochter dem jetzt als Seher anerkannten Śyāvāśva. Nachdem dieser geheiratet hatte, pries er seine Wohltäter, die Königin Śaśiyasī und deren Gemahl Taranta und dessen Bruder Purumīlha mit den Strophen 5—10 des Gedichts 5. 61.

In Sāyana's Kommentar zum Rigveda weist diese Legende gewisse, aber nicht sehr wesentliche Abweichungen auf. Nicht bei der Rückkehr vom Opfer des Königs Rathavīti in die Einsiedelei des Atri begegnen die beiden Brahmanen, Vater und Sohn, dem königlichen Brüderpaar Taranta und Purumīlha, sondern zurückgekehrt ergibt sich Śyāvāśva in seiner unerfüllbar erscheinenden Liebesehnsucht der Askese, und wie er bettelnd umherzieht, gelangt er zu Taranta und dessen Gattin Śaśiyasī, die ihn ehrenvoll aufnehmen und reich beschenken. Dabei gibt ihm Taranta den Rat, auch seinen Bruder Purumīlha aufzusuchen, der ihn ebenfalls beschenken werde. Und Śaśiyasī weist ihm den Weg zu Purumīlha. Wie nun Śyāvāśva dorthin unterwegs ist, hat er die Begegnung mit den Marut, die er zunächst nicht erkennt, dann aber mit einem Preislied ehrt. Nachdem er so zum Seher geworden, gab ihm der König Rathavīti, angetrieben von der Königin<sup>2)</sup> seine Tochter zur Frau. Śyāvāśva aber pries in einem Gedicht alle, die zu seinem Glück beigetragen hatten.

STEG hebt hervor, daß in der Fassung Sāyana's das Zusammentreffen von Śyāvāśva mit Taranta und dessen Gemahlin und seine Begegnung mit den Marut besser in Zusammenhang gebracht sind als in der Erzählung der Bṛhaddevatā und Ṣaḍguruśiṣya's. Sehr beträchtlich ist dieser Vorzug nicht, denn auch ohne auf seiner Wanderschaft von königlichen Gönnern beschenkt worden zu sein, hätte er ja die besondere

1) So Bṛh.Dev. und Ṣaḍ.Ś.; vgl. nachher Sāyana.

2) „angetrieben von der Königin“ *rājñyā coditah*: so der Text bei Sāyana, der guten Sinn gibt. Die Königin sprach ja schon bei der Ablehnung das entscheidende Wort, und es ist ganz echt, daß, nachdem sie zunächst aus Ahnenstolz die Verheiratung verwehrt, sie jetzt, da die gestellte Bedingung erfüllt ist, die Verheiratung der Tochter nicht nur billigt, sondern eifrig betreibt. Außerdem wird dann noch gesagt, daß der König „angetrieben von der Nacht“, *rātryā pracoditah*, seine Tochter dem Śyāvāśva gegeben habe. Bṛh.Dev. und Ṣaḍ.Ś. sagen nur dies, Sāyana sagt es an späterer Stelle (zu Str. 17). — STEG will nun, daß man bei Sāyana schon an der ersten Stelle für *rājñyā* setzen solle *rātryā*, so daß also Sāyana zweimal dasselbe sagen würde. MAX MÜLLER habe in seinen Handschriften gar nicht *rājñyā* gelesen, sondern dies nur konjiziert. Dessen Ausgabe ist mir nicht zur Hand; die neue Ausgabe von SONTAKKE (2. Bd. Poona 1936) bezeugt nun *rājñā* auch handschriftlich (S. 44 der Vorbemerkungen) und MAX MÜLLER dürfte nicht ein handschriftliches *rātryā* konjunktorell in *rājñyā* geändert, sondern eine verstümmelte Schreibung (etwa *rājñā* wie in der Bombayer Ausgabe) richtig als *rājñyā* verstanden haben.

Gnade der Götter erfahren können. Wohl aber ist die asketische Wanderschaft eine besonders geeignete Lebenslage, um in der Einsamkeit eines Götterbesuchs gewürdigt zu werden; auch entspricht das asketische Ausweichen in die Heimatlosigkeit, wozu, wie Sāyana erwähnt, das Keuschheitsgelübde gehört, aufs Beste der psychologischen Situation des vergeblich Liebenden, sowie auch den indischen Anschauungen, wonach Askese immer wieder der Weg ist, unerfüllbar scheinende Wünsche in Erfüllung gehen zu lassen. Insofern scheint die Abwandlung der Erzählung bei Sāyana eine reifere Ausgestaltung, eine überlegtere Verwendung der vorhandenen Erzählungsbestandteile zu sein; deren lockere Verbindung in der älteren Erzählung, die OLDENBERG so scharf tadelt, ist, wie man sieht, SIEG keineswegs entgangen. Aber ist aus dieser schlichten Erzählweise etwas anderes zu schließen, als daß diese Zwischenereignisse von Anfang an und unlösbar zur Haupterzählung von Śyāvāśva's Werbung und seiner Götterbegegnung gehörten?

Die Gestalten dieser Legende sind, mindestens zum größten Teil, Personen der Wirklichkeit. Śyāvāśva aus dem Geschlecht der Atri-Nachkommen (Ātreya)<sup>1)</sup> wird als Verfasser einer Anzahl von Rigveda-Gedichten genannt, darunter die Serie von Gedichten an die Marut 5.52—61; er war also nach diesem Jugenderlebnis ein eifriger Verehrer der Marut; in mehreren Gedichten nennt er sich selbst, womit seine Verfasserschaft an diesen sichergestellt ist. Auch einige andere der in unserer Erzählung vorkommenden Personen finden sich anderweitig in der Literatur erwähnt<sup>2)</sup>. Warum sollten diese Personen nicht in der Tat Erlebnisse und untereinander Beziehungen gehabt haben, so ähnlich wie unsere Erzählung es darstellt? Und seine Erlebnisse kann man eben nicht danach einrichten, daß sich daraus eine glatt verlaufende, künstlerisch angelegte Novelle ergibt. Was OLDENBERG „kindische Erzählweise“ nennt, mag also einen ganz natürlichen Grund haben.

Wir wenden uns nun dem Gedicht selber zu. Wir übersetzen es abschnittsweise gemäß der Gliederung, die sich aus der Brhaddevatā ergibt (jedoch in der Reihenfolge des Rigveda-Textes). Jedem dieser Abschnitte lassen wir Erörterungen des Inhalts und seines Verhältnisses zur Legende folgen, mit Berücksichtigung der bezüglichen Bemerkungen SIEGS und OLDENBERGS. Nur auf Einzelheiten bezügliche Anmerkungen lassen wir unmittelbar auf die einzelnen Strophen folgen.

1. Wer seid ihr, allerherrlichste Männer, die ihr einer nach dem andern hergekommen seid aus fernen Höhen?

„hergekommen“ ist etwas farblos übersetzt; das Verb *yā* „gehen“, *ā-yā* „herkommen“ bezeichnet mit Vorliebe die Bewegung im Fahren, hier wie sich zeigen wird: „reiten“. — „aus fernen Höhen“, wörtlich: aus höchster Ferne.

1) Von denen das ganze 5. Buch des Rigveda stammt.

2) SIEG, S. 61, 62. Nach Jaiminiya-Brāhmaṇa I. 151 (Caland § 44) waren Taranta und Purumīḥa Enkel des Arcanāna, Neffen des Śyāvāśva [KN].

2. Wo sind eure Rosse, wo die Zügel? Woher könnt ihr das? Wie bewegt ihr euch? Auf dem Rücken der Sitz! Nasenzäumung!
3. An ihrer Hinterbacke die Peitsche (der Treibstock); auseinander haben die Männer ihre Schenkel gespreizt wie Weiber, die sich ein Kind machen lassen.
4. Fort seid ihr Männer gegangen, ihr Jünglinge mit schönem Weib, als wäret ihr vom Feuer gebrannt.

Die schöne Frau, die häufig mit den Marut verbunden ist, ist die Göttin Rodasī, s. MACDONELL, *Vedic Mythology* S. 78. Im Sinn der Legende kann natürlich der Dichter diese ebensowenig erkannt haben als er die Marut erkannt hat. Er müßte sie eben für eine amazonische Begleiterin dieser fremden Ritter gehalten haben.

SIEG entnimmt aus der Frage: wo sind eure Rosse?, daß zwar die Männer (Götter) sichtbar, ihre Tiere aber unsichtbar seien<sup>1</sup>). In Str. 2, zweite Hälfte, übersetzt er ergänzend: „(Man sieht doch) den Sattel! (Man sieht doch) die Trense!<sup>2</sup>)“, und Str. 3, Anfang: „(man sieht) die Peitsche an ihrer Hüfte“. Wenn aus der Frage „wo sind eure Pferde?“ deren Unsichtbarkeit hervorginge, so müßte dasselbe von der Frage: „wo sind eure Zügel?“ (*abhīśavah*) gelten. Da wäre es denn merkwürdig, daß zwar die Zügel unsichtbar, aber die Nasenzäumung (SIEG: Trense), ferner der Sattel (und die Peitsche, worüber nachher) gemäß SIEG's Ergänzung sichtbar sein sollten. Und es heißt im Text nicht eigentlich „Sattel“, sondern „Sitz auf dem Rücken“, wonach doch offenbar die Pferderücken sichtbar sind. Da besteht also eine Unklarheit. Und was ist denn bei SIEG der Unterschied von Zügel (unsichtbar) und Trense (sichtbar)? Und was ist der Unterschied zwischen beiden im Text verschieden benannten Gegenständen?

*abhīśu-* mag vielleicht in dem allgemeinen Sinn wie unser Wort „Zügel“ bedeuten, zunächst aber ist es entsprechend dem allein üblichen Wagenfahren das lange Leitseil, das sich vom Wagenfahrer bis vor zu den Mäulern der Wagenpferde erstreckt. Bei uns hat der Wagenlenker zwei solche Zügel in der Hand, die sich erst über den Rücken der zwei Pferde teilen, der linke nach den beiden linken, der rechte nach den beiden rechten Seiten des Zaumzeugs beider Pferde. Bei altertümlicherem Schirrwerk hat der Wagenlenker soviel linke und rechte Zügel in der Hand als Pferde nebeneinander vor dem Wagen sind, bei der russischen Trojka also im ganzen sechs, bei vier nebeneinander geschirrten Pferden, wie ich es gleichfalls in Rußland bei herrschaftlichem Gespann gesehen habe, und wie man es auch gut auf griechischen Vasenbildern sehen kann,

1) Gibt es Parallelen der Vorstellung, daß Geister sichtbar erscheinen, ihre Reittiere, Fahrzeuge (auch etwa Besen) unsichtbar bleiben? Näher liegt, scheint mir, das Umgekehrte, daß man Fahrzeuge (auch Schiffe), Reittiere von unsichtbarer Geisterhand gelenkt vorüberziehen sieht; doch fehlen mir auch dafür Belege. Jedenfalls bedürfte die Anschauung SIEG's einer derartigen Stütze.

2) Wie vereint sich die Ergänzung des Verbs mit dem Nominativ *yamah*?

acht Zügel. Es bedarf gar keiner poetischen oder gar mythischen Schau, diese aus den Händen des Lenkers strahlenförmig auseinanderlaufenden Zügel mit Strahlen zu vergleichen, und die in vedischer Literatur vorkommende Gleichsetzung von *abhišu-* „Zügel, Leitseil“ mit *raśmi-* „Strahl“ ist die natürlichste Sache von der Welt. — So kann der Dichter hier fragen: Wo sind denn eure Leitseile? „nicht etwa weil diese unsichtbar wären, sondern sie sind ganz einfach nicht da, weil die Mannen zu Roß und nicht zu Wagen sind; oder wenn *abhišu-* nicht nur den langen Wagenzügel, das Leitseil im besonderen, sondern zugleich Zügel im allgemeinen Sinn bedeutet haben sollte, so sind diese Zügel hier ganz anders, als man sie zu sehen gewohnt war. Denn man muß sich vergegenwärtigen, daß die vedischen Rossekämpfer niemals reiten; sie heißen „Wagensteher“, und ebenso wenig reiten im allgemeinen die Götter (auch die *Aśvin* sind eben nicht „Ritter“, wie GRASSMANN übersetzte). Reiten war den vedischen Indern, wie auch unsere Stelle bezeugt, zwar bekannt, bildete aber die Ausnahme<sup>1)</sup>. Der Dichter fragt also erstaunt: „wo sind denn (eure) Leitseile?“ — sei es in dem Sinn: die sind ja gar nicht da, oder in dem Sinn: sie sind ganz anders (auch anderswo), als man es sonst kennt; und er fährt dann fort: da ist ja ein (kurzer Reiter-)Zügel (nämlich Nasenzäumung; etwa Trense). Und so fragt er auch nach den Pferden, nicht weil er sie etwa gar nicht sähe, sondern verwundert in dem Sinn: sie sind ja nicht vor den mit Rossen herbeikommenden Mannen, sondern unter ihnen, sie sitzen mit gespreizten Beinen auf deren Rücken. Das ist ein besonderes Können: „Woher könnt ihr das? wie macht ihr das?“<sup>2)</sup>. Es ist also gar keine Rede davon, daß die Pferde unsichtbar seien; er sieht die Männer auf den Pferderücken sitzen. Ergänzungen wie „man sieht...“ sind ganz überflüssig. Nach den verwunderten Fragen ebenso erstaunte feststellende Ausrufe: „... wie macht ihr das? Sitz auf dem Rücken! ganz kurze Zügel!“.

Während SIEG der Autorität *Sāyaṇa*'s so viel als möglich zu folgen gewillt scheint, weicht er doch am Anfang der 3. Strophe von *Sāyaṇa* ab; nach diesem heißt es: „an ihrer, der Pferde, Hinterteil der Antrieb (Antreiber)“; nach SIEG: „an ihrer (der Männer) Hüfte“. Grund, daß es nicht der Pferde, sondern der Männer Hinterteil sein soll, ist in Wahrheit, daß für SIEG die Pferde unsichtbar sind; angeblich, weil „Peitsche an der Hüfte“ den vorher genannten Sattel und Trense entsprechen müsse. Aber es steht gar nicht eigentlich „Sattel“ da, sondern „Sitz auf dem Rücken“, und ebensowohl wie der Rücken der Pferde, auf dem die Reiter, mit oder ohne Sattel, ihren Sitz haben, genannt ist, kann auch ihr Hinterschinkel, an dem die Reitgerte anliegt, genannt sein. Übrigens

1) H. ZIMMER, Altindisches Leben 295f.

2) So erklären sich auch die beiden verschiedenen Fragewörter: „*katham śeka*“, woher könnt ihr das? „*kathā yaya*“, wie macht ihr das mit eurer Fortbewegung? — Die Auffassung von GELDNER, Ved. Stud. 2.253, daß die Marut ohne Pferde mit gespreizten Beinen am Boden laufen, bedarf keiner Widerlegung.

wäre die Ausdrucksweise schwerfällig, wenn *eṣām* „dieser“ dieselben Wesen bezeichnen sollte, die gleich darauf als *naro* „die Männer“ genannt sind. Nicht weil Sāyaṇa es sagt, sondern weil es nach Wahl und Stellung der Wörter das Natürliche ist, beziehe ich *eṣām* auf die Rosse im Unterschied von dem folgenden *naro* „Männer“. Es ist meiner Ansicht nach also auch hier, indem ein Teil des Pferdeleibs genannt wird, vorausgesetzt, daß die Pferde sichtbar sind.

Wir haben bei Interpretation dieser Strophen die Legende nicht berücksichtigt; das ist methodisch das einzig mögliche Verfahren, wenn es sich darum handelt, die Verlässlichkeit und Gültigkeit der legendarischen Überlieferung zu prüfen. Gehen wir dazu über, so fällt zunächst auf, daß dort von Reiten nicht die Rede ist. Die Worte „er sah sie zur Seite stehen“ können auch bedeuten: an der Seite befindlich, oder: zur Seite Halt machen; wenn es also auch nicht ausdrücklich gesagt ist, daß sie mit den Füßen auf dem Boden stehen, so sind doch jedenfalls ihre Rosse da nicht erwähnt<sup>1)</sup>. Im übrigen aber steht unsere Auffassung der Strophen besser im Einklang mit der Legende als diejenige SIEGS, welche doch geradezu als Ehrenrettung der Überlieferung gemeint ist. Die Erzählung sagt uns ausdrücklich, daß Śyāvāśva die Marut zunächst nicht als Götter erkannt und deshalb ohne Lobpreis ganz einfach gefragt habe: „wer seid ihr?“, was ihm nachträglich als Verstoß erschien. Wenn aber wunderherrliche Männer in Reiterstellung daher kommen, wie SIEG annahm, ohne daß ihre Pferde sichtbar sind, also schwebend, wie konnte er bei solch einem Wunder ihre göttliche Natur verkennen? Also nochmal ergibt sich die Unsichtbarkeit der Pferde als eine unmögliche Annahme, sowohl gemäß dem Text, der ja in diesen Strophen wirklich kein Wort von Götterpreis enthält<sup>2)</sup>, als auch gemäß der Legende, die sich insofern als gut erweist. Dieses „dürftige Machwerk“ (OLDENBERG) bietet also zum mindesten eine Schwierigkeit nicht, die sich aus SIEGS Auffassung ergeben würde. —

Wir fahren in der Übersetzung des Gedichts fort; Strophe 5—10:

5. Sie schenkte mir Vieh, nämlich Pferde und Rinder sowie hundert Schafe, die dem von Śyāvāśva gepriesenen Helden ihren Arm unterbreitet.

Der Dichter nennt sich hier selbst, wie üblich, in dritter Person. Die Überlieferung betreffs des Verfassers ist dadurch gesichert. Der Verfassername kann also von unserer gelehrten Tradition einfach dem Text selbst entnommen sein; es war zu seiner Feststellung nicht das zähe Gedächtnis des Sippenverbands, aus dem das Gedicht stammt, nötig. Daraus folgt aber nicht, daß keinerlei solche gedächtnismäßige Überlieferung bestand oder daß alles, was bezüglich des Gedichts überliefert wird, nur diesem selbst entnommen sei.

1) Ob das zu GELDNER'S sonderbarer Meinung geführt hat, daß sie im Reitsitz zu Fuß laufen?

2) Gleichwohl hat OLDENBERG die 4 ersten Strophen immer als Maruthymnus betrachtet.

6. Und manche Frau ist des öfteren besser als ein gottloser, nicht spendender Mann,  
„des öfteren“, wörtlich: manche häufigere (zahlreichere, *śaśīyasī*) Frau.
7. welche ausfindig macht (unterscheidet) den Hungrigen, Durstigen, der ein Begehren hat, und die ihren Sinn auf die Götter richtet.
8. Und mancher wahrlich, der nicht gerühmt wird, der ein Geizhals ist, von ihm sagt man (zwar) ‚Er ist ein Mann‘ (aber) nur an Wergeld ist er (einem Mann) gleichwertig.
9. Und die junge Frau, die gefällige, sagte mir, dem Schwarz, den Weg an; die roten (Rosse) reckten sich aus zu Purumīḥa, dem Weisen von langdauerndem Ruhm,  
*śyāva-* „schwarz, der Schwarze“ faßt SIEG nach Sāyaṇa glaubhaft als Kurzform des Namens *Śyāvāśva-* „der schwarze Rosse hat<sup>1)</sup>“.
10. der mir hundert Milchkühe wie der Vidadaśva-Sohn geben wird, wie Taranta in seiner Freigebigkeit.

Die Strophen 5, 9 und 10 sind hinlänglich klar; sie stellen, besonders 5, eine Dānastuti, Lob (des Gebers) für empfangene Gaben dar<sup>2)</sup>, Str. 9 ist Überleitung zu der Erwartung künftiger Geschenke in Str. 10. Der „gepriesene Held“ in Str. 5 ist ein Krieger, also nach späterer Ausdrucksweise ein Kṣatriya, somit seinem Stande nach zum König erkürbar; daß er diese Würde wirklich inne hatte, steht nicht fest. Man war in Indien freigebig mit der Benennung König (und mußte darum dazu übergehen, wirkliche Könige als Mahārāja, Großkönig, zu benennen). So mag etwa die spätere Tradition aus Taranta, wenn er vielleicht nur ein reicher Adelliger gewesen ist, einen König gemacht haben; in einer Legende macht sich das gut. Mit Namen wird er erst in Str. 10, zugleich als Sohn des Vidadaśva genannt. Daß auch der andere Gönner, Purumīḥa, der in Str. 9 genannt ist, ebenfalls ein Sohn des Vidadaśva, also wie in der Brhaddevatā der (nach Sāyaṇa jüngere) Bruder des Taranta gewesen sei, geht aus dem Veda-Gedicht nicht hervor. Also, nimmt OLDENBERG S. 354, Anm., an, hat ihn die spätere Legende irrtümlicherweise zu einem Vidadaśva-Sohn gemacht. Aber darin jedenfalls stimmen die Angaben der Legende und des Gedichts überein, daß Śyāvāśva von der Gattin des Taranta mit der Aussicht auf weitere Geschenke an Purumīḥa gewiesen wurde, daß also engere Beziehungen zwischen Taranta mit Gattin und Purumīḥa bestanden. Kann man in diesem Punkt größere Übereinstimmung verlangen? Gewiß, Purumīḥa könnte nach dem, was unser Gedicht sagt, auch der Schwager des Taranta, Bruder von dessen Gattin, oder sonstwie ihm verbunden gewesen sein. Was

1) Wie bei uns „Wolf“ für Wolfgang, Rein-eke für Reinhard u. dgl. mehr.

2) M. PATEL, Die Dānastuti's des Rigveda, Marburger Dissertation 1929; S. 23 werden da die Strophen 5—10 als Dānastuti genannt ohne näheres Eingehen auf die schwierigen Strophen 6—8; vgl. ebenda S. 56.

kommt darauf an? Aber da kein Geburtsschein vorliegt, muß die Tradition irrig sein!<sup>1)</sup>

Der lobende Dank an die Gattin des Taranta ist, besonders im Vergleich zu der kurzen Erwähnung der beiden Herren, recht ausführlich; merkwürdig durch die schmähenden Ausfälle gegen karge Ungenannte, die Gaben verweigert hatten. Damit wird dieser Herrin ein indirektes Lob erteilt, als hätte der Verfasser Umschweife für nötig befunden, trotz des allgemeinen Vorrangs der Männer von einem Weib rühmlich, und ausführlicher als von preisenswerten Männern, zu sprechen; sie ist ruhmwürdig im Vergleich zu unrühmlichen Männern. Aber sie ist doch keine Ausnahme: wiederholentlich, findet es sich, bei mancher Frau, daß sie aus Mildherzigkeit Männer an Freigebigkeit übertrifft. Von so „mancher Frau“ ist da mit dem Wort *śaśiyasī* „eine häufigere, zahlreichere“ die Rede. Daß dieses Wort hier seiner Verwendung im Satze nach nicht Eigenname ist, wie SIEG und GELDNER (Glossar)<sup>2)</sup> annehmen, ist so gut wie sicher. Aber es kann ja auch kein Zufall sein, daß hier ein Wort auftritt, das, ohne Eigenname zu sein, mit dem Namen der Königin unserer Legende gleichlautend ist. Und zwar kommt dieser Name sonst nirgends vor außer in dieser Erzählung, die sich an unser Gedicht anschließt oder, wie OLDENBERG meint, von demselben abhängt. Und so kann sich denn hier allerdings der Verdacht regen, daß dieser Name als solcher gar nicht bestand noch überliefert war, sondern mißverständlich, willkürlich oder gewaltsam aus dieser Strophe entnommen sei. Es ist hier der Punkt, wo OLDENBERGS Ansicht, daß die ganze von Śyāvāśva handelnde Erzählung auf diese Weise aus angeblichen Hinweisen des Gedichts entwickelt sei, ihre beste Stütze hat. Aber keinen Beweis! Daß der Verfasser es mit einem rühmlichen Adligen und mit dessen Gemahlin zu tun hatte, das sehen wir aus dem Gedicht. Wie die Frau mit Namen hieß, ist eigentlich unwesentlich, und wenn der Name zufällig nicht überliefert war<sup>3)</sup>, so kann doch im übrigen die Erzählung auf Wahrheit beruhen, auch wenn der Name der Herrin nur durch eine nicht stichhaltige Kombination in die Erzählung geraten wäre. Aber sie kann ja sehr wohl wirklich so geheißen haben! Was spricht dagegen? Daß der Dichter ihren Namen, oder vielmehr ein mit diesem gleichlautendes Wort nicht als Namen, sondern in seiner sonstigen Wortbedeutung gebraucht, spricht nicht dagegen. Vielmehr, da er, wie wir schon festgestellt haben, es vorzog, seine Wohltäterin mit indirekten Worten zu preisen, so war es keine schlechte Wendung, ihren Namen anzubringen, ohne ihn doch geradezu auszusprechen.

1) Jedoch bezeugen auch andere alte Texte, daß beide Söhne von Vidadaśva waren, s. SIEG S. 62; und vorige K. N.

2) PATEL, a. a. O. S. 56: „kaum Eigenname, sondern viel wahrscheinlicher Adj.“ läßt auf eine vorsichtiger Beurteilung auch GELDNERs schließen.

3) Wieviel seltener werden doch Frauennamen überliefert; die Tochter des Königs Rathavīti, die in der Geschichte eigentlich viel wichtiger ist, wird auch nicht namentlich genannt.

Die hier ausgesprochene Auffassung läßt sich nicht beweisen, ist keine Widerlegung von OLDENBERGS Ansicht, die ebenso unbeweisbar ist; beide Ansichten, in diesem Punkt gleich unwiderleglich, sind Teile von Gesamtauffassungen, die durch solche Einzelzüge mehr oder minder wahrscheinlich werden.

Nach dem ersten Seitenhieb gegen mißgünstige Männer findet der Dichter in Str. 7 sehr schöne Worte zum Preis der Mildtätigkeit dieser und anderer barmherziger Frauen. Aber er muß nochmal auf gegen- teilige Erfahrungen zu sprechen kommen; die Worte in Str. 8 spielen gewiß auch auf bestimmte persönliche Erlebnisse an. Es ist ein richtiges Verhalten der legendären Überlieferung, daß sie nicht Ablehnung und Zurückweisung verzeichnet, die Śyāvāśva bei seinen asketischen Heische- gängen oder sonstigen Gelegenheiten erfahren hat. Aber eben deshalb ist uns diese Strophe rätselhafter als die anderen. Diese Sachlage, daß die Legende einen Umstand mit Grund nicht erwähnt, die Nichterwäh- nung aber uns das Verständnis erschwert, empfiehlt es nicht sehr, auf die Legende als Schlüssel zum Verständnis des Gedichts zu verzichten. SIEG aber macht auch hier, wo uns die Erzählung im Stich läßt, von ihr einen ganz realistischen Gebrauch: Śyāvāśva sei bei Abfassung dieses Gedichts erst Anfänger in der Dichtkunst gewesen und deshalb sei ihm Str. 8 nicht geraten. Das soll anscheinend ihre Schwerverständ- lichkeit erklären<sup>1</sup>). So geht es natürlich nicht, und wir dürfen wohl an- nehmen, daß SIEG diesen Passus seiner früheren Arbeit nicht mehr ganz unverändert bestehen ließe. Ich bin bei Übersetzung der Strophe OLDEN- BERG gefolgt, der am wenigsten Hypothetisches hineinbringt. Danach wäre etwa zu verstehen: der Geizige wird zwar auch „Mann“ genannt (und scheint damit mehr zu gelten als Frauen) und ist an Wergeld an- deren besseren Männern gleich; aber nur dem Wort und dem Bußpreis nach hat er diesen Wert, sonst steht er nicht nur rühmlichen Männern, sondern auch preisenswerten Frauen nach. —

Auf dieses Gabenlob folgt nun im Gedicht ein Götterpreis, Str. 11—16.

11. Die da schnell fahren, süßen Rauschtrank trinkend, haben sich hier Ruhm bereitet.
12. Welche auf ihren Wagen über die beiden Welthälften (Himmel und Erde) hin durch ihre Schönheit glänzen wie der Goldschild oben am Himmel.  
*yēṣām* aufgelöst als „welche (durch) ihre“ gemäß OLDENBERGS Note.
13. Das ist die jugendliche marutische Schar mit funkelnden Wagen, untadelig, in schimmerndem Zug, unwiderstehlich.
14. Wer weiß im Augenblick von ihnen, wo die Schüttler sich götlich tun, die makellosen, die zur rechten Zeit (nach bestimmter Ord- nung) entstehen?

1) Was er an Bau, Anreihung und Metrum dieser, allenfalls auch der Nachbarstrophen zu bemängeln hat, sagt er nicht deutlich. Das Metrum ist einwandfrei.

15. Ihr, o Preiswürdige, (seid) Führer für den Sterblichen so recht nach Wunsch und erhört ihn jedesmal wenn er ruft.
16. Ihr Schädiger der Feinde (?), wendet uns erwünschte, vielglänzende Güter zu, ihr verehrungswürdigen.

Es besteht ein Unterschied in der Anordnung: in der *Bṛhaddevatā* trifft *Śyāvāśva* mit seinem Vater auf dem Heimweg zu Atri's Einsiedelei den Taranta mit *Śaśiyasī* und *Purumīḥa*, dann hat er nach der Heimkehr im Walde die Begegnung mit den Göttern, fragt sie, wer sie seien, und widmet ihnen, nachdem er sie erkannt, sein Preislied. Dabei sind sie noch gegenwärtig und hängen ihm ihren Goldschmuck um. Dann erst gehen sie weg, wie *Ṣaḍguruśiṣya* ausdrücklich hinzufügt „in den Himmel, während er es mit ansah“. Bei der etwas anderen Darstellung *Sāyaṇa*'s kommt *Śyāvāśva* erst nach seiner Rückkehr in die Einsiedelei des Großvaters zu Taranta und *Śaśiyasī*, dann erst, auf dem Weg von dort zu *Purumīḥa*, hat er die Begegnung mit den Marut; aber auch da folgt das Preisgedicht unmittelbar auf die Fragestrophen „Wer seid ihr?“.

Das ist im Veda-Gedicht anders. Da gehen die Fragestrophen mit der Schilderung der fremdartigen Reiter voraus, die zu Ende dieser Strophen „wie von Feuer gebrannt“ plötzlich verschwinden.

In dieser abweichenden Aufeinanderfolge ist die Legende von dem Gedicht unabhängig; sie kann diese Folge der Ereignisse, anders als OLDENBERG es hinstellt, nicht aus dem Gedicht entnommen haben. Wichtiger noch als dieser immerhin recht bemerkenswerte Unterschied der Aufeinanderfolge ist die Verschiedenheit der Vorstellung. In den Götterstrophen (11—16) des Gedichts sind die Marut zu Wagen, nicht reitend, und wenn man zu *āsubhiḥ*, Str. 11, das ich adverbial („schnell“) übersetzt habe, einen substantivischen Begriff ergänzen will, dann müßte es *rathebbhiḥ* „mit schnellen (Wagen)“ sein; *Sāyaṇa* zwar ergänzt *aśvaiḥ* „mit schnellen Rossen“; das läßt sich nur rechtfertigen, wenn man annimmt, daß, wie auch an allen derartigen Stellen des Rigveda selbst, wenn Götter mit Rossen herbeikommen, diese vor den Wagen gespannt sind. So übersetzt denn auch Ludwig „die mit schnellen Wagen fahren“. SIEGS Übersetzung dagegen „die da auf raschen Rossen reiten“ ist falsch, da zweimal die Wagen der Marut erwähnt sind.

Es ist also eine andere Schau der Götter als in den Strophen 1—4, wo der Dichter die Götter noch nicht erkannt hat; ein Unterschied, den von *Śaunaka*, dem Verfasser der *Bṛhaddevatā*, an kein Vedainterpret beachtet zu haben scheint. Die Begegnung mit den reitenden Männern, die sogleich verschwinden, und der Preis der als Marut erkannten göttlichen Wagenfahrer sind nicht nur zeitlich, sondern auch im Auftreten der Götter zwei verschiedene Ereignisse.

Damit steht fest, daß weder, wie OLDENBERG meinte, die Legende bloß aus den Angaben des Rigveda-Gedichts herausgesponnen ist, noch, wie SIEG meinte, es bloß der Anwendung der Legende auf das Gedicht bedürfe, um dieses befriedigend zu erklären. Vielmehr sehen wir uns einer neuen Sachlage gegenüber.

Ehe wir jedoch zu dieser Stellung nehmen, betrachten wir auch die Schlußverse des Gedichts:

17. Dieses mein Preisgedicht, o Nacht, bringe zu Dārbhya hin, o Göttin, wie ein Wagenlenker.
18. Und so sollst du sprechen bei Rathavīti, der Soma gekeltert hat: „meine Liebe läßt nicht nach“.
19. Dieser freigebige Rathavīti weilt in den rinderreichen Gauen, in den Bergen lagernd.

*gómātir*, Plur. „in den rinderreichen (Gauen)“ oder: „an der Gomati“; die Auffassung als Flußname unsicher wegen des abweichenden Akzents (statt *gomati*); doch mag dies nicht entscheidend sein, und der Plural könnte die oberen Arme des Flusses bezeichnen (Geldner, Ved.Stud. 3. 152, Anm.) oder das Flußgebiet der Gomati (derselbe zu 4. 21,4).

Die Überbringung des Göttergedichts an Rathavīti Dārbhya durch die Nacht stimmt bestens zur Legende. Desgleichen die Worte: „meine Liebe läßt nicht nach“. Das Wort *kāma-* läßt ebensowohl zu, hier statt der Liebe zu einem Mädchen einen Wunsch, ein Begehren, Verlangen irgendwelcher Art zu verstehen. Damit bliebe die Strophe in völlige Unbestimmtheit gehüllt; die Einordnung in die Erzählung von Śyāvāśva's Liebe zur Königstochter gibt ihr dagegen einen klaren und sprechenden Sinn. Auf diesen verzichtet OLDENBERG lieber, als daß er ihn von einem ihm nicht ganz verläßlich erscheinenden Gewährsmann annehmen möchte, und er glaubt, die ganze Liebesgeschichte sei überhaupt nur aus dieser Zeile, die sich an sich auch auf etwas ganz anderes beziehen könnte, herausentwickelt. Wenn das glaubhaft wäre, so müßte man sagen: alle Achtung vor solcher Phantasie bei Gedichterklärung! Sie wäre in der Tat schöpferisch; die bloße Kritik, das grundsätzliche Bezweifeln ist das nicht. Doch glaube ich, OLDENBERG'S These von der gemachten Erfindung der Legende ist schon soweit erschüttert, daß man hier bereit sein wird, sowohl in Bezug auf die Botschaft der Nacht als hinsichtlich des unablässigen Wunsches, der nicht irgend ein Begehren, sondern Liebesverlangen ist, den Weisungen der Legende zu folgen.

Was nun die letzte Strophe betrifft, so gewinnt man da den Eindruck, daß der Aufenthalt des Rathavīti in den Bergen ein vorübergehender, nicht sein ständiger Wohnsitz ist, und daß er eben deshalb eigens genannt werden muß. Denn ein ständiger Königssitz<sup>1)</sup> ist weit herum bekannt und wäre auch der Göttin Nacht bekannt. Die Nacht muß als Botin so gut wie irgendein anderer Bote wissen, wo sie ihn aufzusuchen hat; ihn selber aus der Ferne zu sehen ist dabei nicht nötig. Wir kommen damit nochmal auf die oben (S. 227) erwähnten verschiedenen Lesarten (*apaśyantīm* oder *tapasyantam*) zurück, wonach Śyāvāśva der Nacht

1) Es ist natürlich bei Rathavīti Dārbhya ebensogut wie bei Taranta und Purumīha möglich, daß er gar kein König, sondern ein adeliger Herr mit bescheidenem Machtgebiet war. Das oben vom Königssitz Gesagte gilt dann eben in kleinerem Kreis, der auch der Gesichtskreis des Gedichtes ist.

den Aufenthaltsort des Rathavīti nennt, entweder weil sie ihn nicht sah, oder weil er wußte, daß Rathavīti sich zur Zeit der Askese widmete. Gleichviel, ob wir uns die Nacht als caeca nox (vgl. *andham tamas*) überhaupt als blind vorstellen oder vielleicht auch als allsehend (*caksuṣmatī* augenbegabt AV 19, 49, 8; mit unzähligen Sternen als Augen AV 19, 47, 3f.), so wird sie ihn finden, wenn ihr sein Aufenthalt genannt ist. Wir haben oben, zwar nicht mit entschiedener Behauptung, der Lesart *tapasyantam* „den Askese übenden“ den Vorzug gegeben und können uns das jetzt so zurechtlegen, daß Rathavīti sich zur Askese aus seinem Wohnsitz ins Gebirge zurückgezogen hatte, so wie indische Erzählungen vielmals ihren Helden zur Askese in den Himalaya gehen lassen. — Ist das hier Gesagte nur eine Deutung nur der einen der beiden uns vom Text der Legende gebotenen Möglichkeiten, so ist es zwar für die Auslegung der Rigveda-Strophe unverbindlich, aber es gibt doch eine Möglichkeit, die in den Versen an die Nacht ausgesprochene Ortsangabe in einen vorstellbaren Zusammenhang einzuordnen; wir geben das nicht als eine strenge Auslegung des Textes; aber man wird dieses Sich-zurechtlegen des Gedichtschlusses gelten lassen müssen, wenn man nichts Zwingenderes zu bieten hat. Dabei ist zu bemerken, daß die so gewonnene Möglichkeit eines Verständnisses wiederum durch die Legende an die Hand gegeben ist.

Für die Bedeutungsbestimmung vedischer Wörter kann man sich weitgehend von der Autorität der altindischen Vedaerklärer von Yāska bis Sāyaṇa unabhängig machen, weil unsere philologische und linguistische Forschung uns die Möglichkeit selbständiger Festsetzung der Bedeutung gibt. Und dies wurde und wird mit solchem Erfolg geübt, daß heutzutage kein Forscher eine Wortbedeutung ungeprüft aus diesen Quellen übernimmt und diese keine selbständige maßgebliche Autorität gegenüber unserer Forschung in Anspruch nehmen können.

Ganz anders bei Fragen des Inhalts, insbesondere der Lebenszusammenhänge schwieriger Gedichte. Erlebnisinhalte und Sachzusammenhänge zu erkennen gibt es keine Methode, wie unsere Wissenschaft sie in der Wortforschung ausgebildet und gerade OLDENBERG meisterhaft ausgeübt hat. Etwas unserer methodischen Bedeutungsbestimmung Entsprechendes fehlte den Alten, die, wo nicht eine Erinnerung an eine alte Wortbedeutung vorlag, aufs Raten angewiesen waren. Daß sie aber in der Sippenüberlieferung viel geschichtlichen Stoff, wenn auch in sagenhafter und legendärer Form, besaßen, beweist uns von der Zusammensetzung der Rigveda-Samhita an der gesamte Überlieferungsstoff. Wer ein darin sich bietendes Hilfsmittel unbenützt lassen wollte, müßte selbst eine bessere, überzeugendere Erklärung vorlegen können. Das ist für unser Gedicht durch OLDENBERG nicht geschehen, und so müssen wir den von ihm weggeworfenen Schlüssel aufgreifen, um das Gedicht zu deuten.

Was einmal Aufnahme in den Rigveda gefunden hat, gilt von da an als *arṣam*, als Seherwort. So nach Niederlegung des altüberkommenen

ehrwürdigen Dichtungsgutes in der Rigveda-Samhita, nach ihrer Sanktionierung. Aber so war es nicht immer. Es ist nicht nur im „Volksmund“, sondern auch in den Kreisen derer, die nach Stand und Beruf, Begabung und Leistung sich zum Sehertum berufen fühlen durften, viel gedichtet worden, was keinerlei Anspruch hatte, als Seherwort zu gelten. Dadurch allein, daß einem ein Vers in Sprache und Metrum der vedischen Wortkultur gelang, war man noch nicht Seher. Nicht ein Gelegenheitsgedicht über nächtlichen Besuch der Geliebten, oder versifizierte Schilderung der menschlichen Berufe, wohl auch kaum die Klage dessen, der sich durch seine Spielleidenschaft zu Grund gerichtet hatte — so bedeutend dieses Stück (RV 10.34) als Dichtwerk ist — war ein Sehergedicht, sondern das Götterlied, das zum Gott sprach, das geeignet und würdig war, im feierlichen Kult vorgetragen zu werden.

Ein hoffnungsvoller junger Mann, dem Götter lebhaftig sich zeigen und der sie nicht erkennt, der lediglich die Pracht ihrer Erscheinung bewundert und hauptsächlich über ihr fremdartiges Auftreten als Reiter erstaunt ist, der ist ganz gewiß noch kein „Seher“. Daß er sie nicht erkennt und wie fremde Männer befragt, ist weniger ein Verstoß gegen die Götter — und sie entziehen ihm ja auch nicht ihre Gunst — als ein Mangel an Reife und Erkenntnis. Er vermag in lebendigen Versen, knapp und bildhaft, mit packenden Worten sein Erlebnis zu gestalten. Gewiß hat er schon manche dichterischen Versuche gemacht; die Übung darin gehörte wie das Erlernen der von seinen seherischen Vorfahren her überlieferten heiligen Gedichte zu seiner Ausbildung. Jetzt unter dem starken Eindruck dieser Begegnung ist ihm vielleicht das erste Mal ein wirkliches Gedicht von Eigenwert und selbständiger Prägung gelungen; er darf sich als Dichter fühlen — aber Seher ist er dadurch nicht. Man kann Hoffnungen auf ihn setzen, Erwartungen von ihm hegen, und so findet er Gönner; Reiche und Vornehme schenken ihm ihre Gunst und beehren ihn mit Gaben. Sie dürfen erwarten, daß er mit dichterischem Dank ihren Ruhm vermehrt. Ein König wäre bereit, den begabten Jüngling aus hochberühmtem Geschlecht als Schwiegersohn anzunehmen — man mag sich vorstellen, daß die Königstochter seine Liebe erwidert, die sich deshalb um so mehr in seinem Herzen festsetzt — aber die Königin hegt höheren Ehrgeiz und will einen Seher zum Schwiegersohn haben.

Jedoch die Götter, die ihm ihre Huld bewahrt haben, erscheinen ihm nochmal, und jetzt bewährt er Sehertum; er erkennt sie als die marutische Schar und preist sie in einem richtigen Götterlied. Für uns ist dieses (Str. 11—16) viel konventioneller als seine Erstlingsverse (Str. 1 bis 4); aber wie es so zu gehen pflegt, gerade dies mag ihrer Anerkennung als seherisches Gedicht bei den Menschen günstig gewesen sein. Er schildert sie jetzt als Wagenfahrer, also in einer Erscheinungsform, in der diese und andere Götter herkömmlicherweise vorgestellt werden, und wenn wir die Anschauung der Legende, daß die Marut ihm lebhaftig erschienen sind, wörtlich nehmen, dann ist es geradezu, als ob sie ihm diesmal durch ihren Aufzug das Erkennen erleichtert hätten.

Daß die Marut ihren Goldschmuck von ihrer Brust gelöst und ihm umgehängt hätten, darauf findet sich im Gedicht keine Anspielung; es ist insofern wirklichkeitsnäher. Auch dies übrigens ein Zug, in dem sich die Legende als unabhängig vom Gedicht erweist.

Es gehört zum brahmanischen Stil der Erzählungen aus einem fortgeschrittenen Zeitalter, daß der König dem Brahmanen entgegenzukommen, ihm fußfällig Ehre zu erweisen, wegen geringster Anlässe um Verzeihung zu bitten hat. So läßt die Legende nun den König seine Tochter in die Einsiedelei des Atri bringen und dem Arcanānas als Schwiegertochter übergeben. Wir können uns wohl eher denken, daß Śyāvāśva, nachdem er als Seher bewährt und anerkannt war, zu König Rathavīti gezogen ist und nochmals um dessen Tochter angehalten hat. Aber die Ungeduld seiner Wünsche eilt ihm voraus, und wenn, wie wir bei der Besprechung der Schlußstrophen vermutet haben, der König von seinem Wohnsitz abwesend war, so trat erst recht eine Verzögerung ein, die seine Sehnsucht vermehrte. So dichtete er Strophen, in denen er sein jetzt errungenes Schertum und die fortdauernde Liebe zur Königstochter meldete. Es ist, ohne daß wir an die Göttin Nacht, und daß sie eine Botschaft überbringen könnte, glauben, auch für uns als poetischer Gedanke nicht zu fern liegend, daß der Dichter in Versen, die in sehnsuchtsvoller Nacht entstanden, die Nacht zur Überbringerin seines Erfolges und seiner Wünsche macht. Daß er das Götterlied (Str. 11—16) zugleich mit seiner Liebesbotschaft übersandt hat, sagt Str. 17 deutlich genug.

Nichts ist natürlicher, als daß Śyāvāśva seine Erstlingsverse — als die wir die fragenden Strophen „Wer seid ihr Männer...“ gelten lassen wollen — und die vielleicht sein Ansehen als Dichter begründen halfen, zeitlebens im Gedächtnis bewahrte, allenfalls um so mehr, weil sie, seinen Dichterstolz mäßigend, auch das gewissermaßen Beschämende verewigten, daß er bei einer ersten Begegnung die Götter nicht erkannt hatte. Gerade um deswillen gehörten sie erlebnismäßig mit seinem Preisgedicht auf die Marut zusammen, das als seherisches Götterlied natürlich im Dichtungsschatz des Atri-Geschlechts zu überliefern war. Und dem Erlebniszusammenhang nach, nicht als religiöse Dichtung, gehörten ebenso die Dānastuti (Str. 5—10) und die Schlußstrophen mit der Botschaft der Nacht dazu. So konnte es sich sehr wohl so fügen, daß mit den Götterstrophen zum Preis der Marut, zunächst in den folgenden Generationen des Atri-Geschlechts, die drei anderen kurzen Gedichte persönlichen, nicht sakralen Inhalts als Zutat mit aufgesagt wurden. Bei solchem Brauch (den wir vermutungsweise annehmen) lag es nahe, da er von streng hieratischen Gewohnheiten abwich, als Begründung die persönlichen Zusammenhänge, welche diese Gedichte verbinden, zu erzählen, womit der Anfang der Legende gegeben war. Und ebenso leicht ergab es sich, aus der zunächst nur eine familiäre Gewohnheit darstellenden aufeinanderfolgenden Rezitation dieser Gedichte, daß sie bei Aufnahme des Dichtungsschatzes der Atreya's in die Rigveda-Samhitā

RECHENBERG 1914



(als 5. Buch) mit übernommen und so allmählich als Einheit betrachtet wurden.

Aus allem ergibt sich nun noch eine wichtige textkritische Folgerung, aus der manches bisher nur hypothetisch Ausgesprochene Bestätigung, z. T. sogar Beweis gewinnt, und die ich, damit sie auch Nicht-Fachleuten deutlich werde, breiter darlege, als es für Vedakundige erforderlich wäre.

Die Gedichte des Rigveda sind nach durchsichtigen formalen Prinzipien angeordnet, und zwar in den Büchern, die wie das fünfte, das Buch der Atreya's, das dichterische Gut der Geschlechterfolge einer Sippe enthalten, in Serien von Gedichten, die an die gleiche Gottheit gerichtet sind. Jede dieser Serien ist in sich so angeordnet, daß in ihr am Anfang die der Strophenzahl nach längsten und mit regelmäßig abnehmender Länge am Schluß die kürzesten Gedichte stehen. Weitere Einzelheiten über die strenge Durchführung dieser Anordnung erübrigen sich hier. So haben wir im 5. Buch, nach derart geordneten Gedichtserien an Agni, Indra, Alle Götter, vom 52. Gedicht an eine Reihe von 10 Gedichten an die Marut. Diese sind der Strophenzahl nach so geordnet: 17, 16, 15, 10, 9, vier Gedichte zu 8 Strophen und am Schluß unser 61. Gedicht mit 19 Strophen. Es folgen Gedichte an Mitra und Varuna, unser Gedicht beschließt also die Serie der Marutgedichte, während es doch, als einheitliches Ganzes betrachtet, mit seinen 19 Strophen an deren Anfang, vor dem 17-strophigen Gedicht Nr. 52 stehen müßte. Bisweilen finden sich solche Unregelmäßigkeiten, meist wie hier am Schluß einer Serie oder eines größeren Abschnittes, und vielfach läßt sich der Grund davon erkennen. Es kann etwa auf 4-strophige Gedichte ein 9-strophiges folgen, bei dem weitere Kritik ergibt, daß es ein Konglomerat von drei Gedichten zu je 3 Strophen ist, die dann also am rechten Ort stehen. Oder das die Ordnung störende Gedicht verrät sich durch Sprache, Metrum, Inhalt als jüngeren Ursprungs und ist nach Abschluß der geordneten Sammlung zugefügt. Oder endlich nur ein erster Teil des an dieser Stelle störenden Gedichts, ein Teil, der seiner Länge nach dem Anordnungsprinzip sich fügt, ist alt und ursprünglich, das weitere aber sind zugefügte Strophen jüngerer Herkunft. Diese letztere Erklärung hat man, da keine der vorgenannten in Frage kommt, auch hier versucht. OLDENBERG hat, Prolegomena 198f., angenommen, daß hier Str. 1—4 als „Anrufung an die Marut“ nach dem Gesetz der Verszahlen hergehörig, das Übrige nachträglicher Anhang sei. Da jedoch die Dānastuti in der Regel am Schluß eines Götterhymnus, als diesem zugehörig, steht, so zweifelt er, ob hier die Dānastuti, Str. 5—10, von dem 4-strophigen Anfang loszureißen sei. Da aber ein mit Einschluß der Dānastuti 10-strophiges Gedicht hier nicht seine reguläre Stellung haben kann, erwägt er auch, daß das ganze Gedicht ein jüngerer Zusatz sei. Aber nur ein einziges sprachliches Merkmal, das allenfalls für jüngeren Ursprung des Gedichts sprechen könnte, in Wahrheit jedoch in seiner Vereinzelung nichts entscheidet (vgl. OLDENBERG'S Note; ARNOLD, Vedic Metre 101) kann er dafür anführen. Später, in seinen Noten zu diesem Gedicht, hielt

es es sicher von Str. 5 an für einen Anhang an die ursprüngliche Sammlung, neigte aber auch da mehr dazu, das Ganze für ein Nachtragsgedicht zu halten, da die Dānastuti mit den 4 ersten Strophen zusammengehöre; andernfalls wäre es ihm nicht verständlich, daß die Dānastuti zu den Marutliedern gestellt ist. Man sieht, hier herrscht völlige Hilflosigkeit: erstens sind ja die 4 ersten Strophen an sich sowohl als nach Aussage der Legende kein Maruthymnus, sondern diesen stellen die Strophen 11—16 dar, die OLDENBERG in seiner früheren und späteren Behandlung der Frage in jedem Fall, trotz Schwankens in anderer Hinsicht, wegstreichen wollte. Sodann gehören die Dānastuti's zwar vielfach zu den Götterhymnen, wenn diese nämlich Auftragsgedichte zu Opferveranstaltungen sind und gleichzeitig mit dem Opferlohn an die andern Priester honoriert wurden; das aber ist hier nicht der Fall. Diese Unklarheiten hängen mit der Geringschätzung der legendären Tradition zusammen. Zwar beruft sich OLDENBERG gerade hier auf diese, indem er sagt, nach „der gewiß glaubhaften Tradition“ gehörten die vier ersten Strophen und das Gabenlob zusammen. Aber gerade das, was OLDENBERG ihr hier entnimmt, geht aus der Legende nicht hervor, vielmehr ist da der wirkliche Götterhymnus, Str. 11—16, aufs engste an die 4 fragenden Eingangstrophen angeschlossen und wird das Gabenlob erst ganz am Schluß erwähnt, während der Empfang der Geschenke der ersten Götterbegegnung, auf die sich die Strophen 1—4 beziehen, vorangeht, wie wir dies alles schon zur Genüge hervorgehoben haben. Auf die Tradition kann man sich also nicht berufen, wenn man sich scheut, zwischen Str. 4 und Str. 5 einen Einschnitt zu machen. Und gleichviel, ob man das ganze Gedicht als Zusatz betrachtet, wie OLDENBERG vorzieht, oder die 4 ersten Strophen als ursprünglich hergehörig annimmt, was er in Erwägung zieht, so wäre damit doch nur dann etwas gewonnen, wenn aus sprachlichen oder sonstigen Gründen jüngerer Ursprung der als Nachtrag betrachteten Strophen glaubhaft gemacht oder ihre sonstige Nichtzugehörigkeit aus inneren Gründen aufgezeigt werden könnte. Ohne ein solches weiteres Argument ist die Behauptung späterer Zufügung keine Erklärung, sondern nur ein anderer Ausdruck für die Störung des Anordnungsprinzips. Dieses ist zwar evident und unbestreitbar; es ist gerade um seiner Äußerlichkeit willen, und weil es an den Fingern abzählbar ist, ein objektives und positives Hilfsmittel der Textkritik; um es aber wahrhaft zur Geltung zu bringen, muß es nicht mechanisch und bloß gemäß den Zahlenverhältnissen angewandt, sondern es müssen gehaltvolle Schlüsse daraus gezogen werden, die die Störung erklären. Denn manche Forscher lassen dieses textkritische Hilfsmittel unbenutzt, wenigstens dann, wenn sie eine als zusammenhängendes Gedicht überlieferte Strophenfolge, die nach dem numerischen Anordnungsgesetz zerlegt werden müßte, als einheitliche Dichtung glauben interpretieren zu können — ein im Vergleich zu dem allerdings dürren Zahlenschema stark der subjektiven Auffassung unterliegender Gesichtspunkt. So versucht ja auch SIEG diese Folge von 19 Strophen als einheitliches Ganzes

zu fassen. Nun aber hat unsere Analyse gezeigt, daß diese Strophenfolge aus vier Gedichten besteht. Nach dem Anordnungsgesetz können hier weder Gedichte verschiedenen Inhalts, sondern nur eines (oder mehrere) an die Marut stehen, noch auch ist die Reihenfolge der Strophenzahlen 4 (1—4), 6 (5—10), 6 (11—16), 3 (17—19) zulässig. Der Strophenzahl nach, die geringer ist als die 8 Strophen des vorausgehenden Gedichts, könnten hier allerdings, was OLDENBERG als eine Möglichkeit in Betracht zieht, die 4 ersten Strophen stehen. Aber diese sind ja gar kein Marutgedicht, weil der Dichter diese Götter nicht erkannt hatte. Sie sind überhaupt nicht *ārṣam*, nicht Seherdichtung, und gehören daher von sich aus gar nicht in die Hymnensammlung. Sondern hierher gehören und hier stehen mit Recht, sowohl dem Inhalt nach als Preisgedicht auf die Marut als auch dem Umfang nach die 6 Strophen 11—16. Und da diese richtig eingeordnet sind, ergibt sich, daß die ursprünglichen Ordner der Sammlung sehr wohl wußten, was es mit der ganzen Strophenfolge auf sich habe. Diese 6 Strophen des Götterhymnus, die als Seherwort anerkannt sind, die vom gleichen Verfasser wie die neun vorherigen Marutgedichte und gleich alt (biographisch das älteste von ihnen) sind, stehen hier, seitdem die regelmäßige Anordnung der Gedichte vollzogen wurde. Ob schon die Ordner der Gedichtsammlung die aus persönlichen Gründen zugehörigen begleitenden kurzen Gedichte mit aufgenommen, gleichwohl aber, mit Recht, diese Gedichtgruppe nicht als einheitliches 19-strophiges Gedicht betrachtet und deshalb als solches vorangestellt haben, oder ob die Dreingabe der Begleitgedichte erst nach der Ordnung hier in den Text hineingewachsen ist, das können wir nicht wissen. Jedenfalls aber bedeutet deren Beigabe nicht, daß sie jüngeren Ursprungs sind, sondern wir können der Überlieferung von ihrer gleichzeitigen Entstehung vollen Glauben schenken und dürfen uns den Hergang bei Anfügung und Zusammenwachsen der Kurzgedichte ungefähr so vorstellen, wie es vorher in freierer Darstellung geschildert wurde. Aber nicht nur in dieser Hinsicht ist die Überlieferung gerechtfertigt, sondern die Sorgfalt und das richtige Urteil, das die Hüter des Veda bei der Anordnung der Rigveda-Saṃhitā, der frühesten philologischen Leistung, die wir kennen, älter noch als die Herstellung des Pada-pāṭha, hat sich in einer besonderen Feinheit als bewundernswert herausgestellt.

## 2. Saṛaṇyū — Saṃjñā

Die zwei ersten Strophen des Gedichts Rigveda 10. 17 besagen:

1. „Tvaṣṭar veranstaltet für seine Tochter den Hochzeitszug' — auf diese Kunde hin kommen alle Wesen zusammen. Des Yama Mutter, als sie heimgeführt und Gattin des großen Vivasvant war, verschwand.
2. Sie verbargen die Unsterblichen vor den Sterblichen, und nachdem sie eine Gleichaussehende gemacht hatten, gaben sie diese dem Vivasvant. Als dies geschehen war, wurde sie schwanger (trächtig) mit den beiden Aśvin. Es hinterließ also zwei Paare die Saṛaṇyū“.

Bei diesen beiden Strophen ist — wie eigentlich durchgehends im Rigveda — vorausgesetzt, daß der Hörer den Inhalt des Mythos kennt. Wir späteren Fremden müssen ihn erst durch Studium aller einschlägigen Aussagen und Andeutungen kennen lernen, um diese Strophen zu verstehen. Das hat mit vollständigem Überblick über das gesamte vedische Material Bloomfield in einem Aufsatz in JAOS 15. 178ff. in der Hauptsache geleistet<sup>1)</sup>. Dadurch ist fast alles aufgeklärt, nur gerade das eine, wer Saranyū eigentlich sei, bleibt dennoch rätselhaft. Das hat zwei Gründe: erstens ist BLOOMFIELD von einem für kritisch gehaltenen Vorurteil gegen naturmythologische Deutung befangen, und wenn er auch in Betracht zieht, ob Saranyū etwa mit Sūryā, der Sontentochter, oder mit Uṣas, der Morgenröte, gleichzusetzen sei, so sucht er dieser Frage gar nicht auf den Grund zu gehen, weil das auf den Irrweg der Naturmythologie führen würde. Und der zweite Grund ist der, daß er bei sorgfältiger Sammlung und Erörterung alles dessen, was aus der vedischen Literatur nur irgend hierfür in Betracht kommt, die ausführliche puranische Fassung dieses Mythos zwar erwähnt aber nicht auswertet.

Was BLOOMFIELD geleistet hat, braucht nicht nochmal getan zu werden. Wir rekapitulieren davon nur so viel, als für das Verständnis des Zusammenhangs bei Lesern, denen die Dinge nicht gegenwärtig sind, erforderlich ist und gehen in der Auswertung der Quellen natürlich unserer eigenen Wege.

Yāska, Nirukta 12, 10 sagt mit Bezug auf diese Rigveda-Strophen: „Saranyū, die Tochter Tvastar's, gebar dem Vivasvant, dem Sonne(nmann) (āditya-), ein Paar Zwillingkinder. Sie schob eine andere, die ihr gleich aussah, unter, nahm Pferdegestalt an und lief fort. Er aber, Vivasvant, nahm auch Pferdegestalt an, lief ihr nach und vereinigte sich mit ihr. Davon wurden die beiden Aśvin geboren, von der Gleichaussehenden aber Manu“.

Etwas ausführlicher ist die Bṛhaddevatā 6, 162ff. zu RV 10, 17: „Tvastar hatte ein Kinderpaar, Saranyū und Trisiras (der Sohn Trisiras bleibt bei unserm Mythos außer Betracht). Die Saranyū gab er aus eigenem Antrieb dem Vivasvant zur Ehe. Darauf wurden dem Vivasvant von Saranyū zwei Kinder geboren, Yama und Yamī; diese beiden waren auch Zwillinge, der ältere von beiden war Yama. Ohne Wissen ihres Gatten ließ aber Saranyū eine gleichaussehende Frau entstehen, übertrug ihr die Zwillinge, verwandelte sich in eine Stute und ging davon. Vivasvant, der das nicht wußte, erzeugte mit dieser den Manu. Dieser Manu war ein königlicher Weiser von gleicher Hoheit wie Vivasvant. Als dieser erkannte, daß die eigentliche Saranyū in Roßgestalt davongegangen war, wurde er selber gleich ihr zu einem Renner und ging schnell der Tvastar-Tochter nach. Saranyū aber, als sie den Vivasvant in Pferdegestalt erkannt hatte, nahte sich ihm zur Paarung und er besprang sie. Davon entstanden zwei Knaben, welche als die Aśvin gepriesen werden“.

1) Einiges von der sonstigen, in OLDENBERGS Noten dazu genannten Literatur ist mir nicht zugänglich.

Hierzu einige Bemerkungen. Yāska nennt zuerst als von Saranyū geboren ein Paar Zwillingskinder, dann als später, von der pferdegestaltigen Mutter geboren, die beiden Ásvin; macht zusammen zwei Zwillingspaare. Ich verstehe dabei nur nicht, warum OLDENBERG in seinen Noten zu dieser Stelle sagt, Yāska habe unter dvā mithunā von RV 10. 17,2 ein Paar verstanden. Von dem ersten Zwillingspaar wird im Rigveda nur das eine Kind, Yama, genannt und Yāska nennt keines von diesen mit Namen. — Yāska bringt zu dem, was die Rigvedastrophen aussagen, die Verwandlung in Pferdegestalt hinzu, während der Rigveda nur sagt, daß „sie“, das sind zweifellos die Götter, die Saranyū verborgen hätten. Dabei besteht weiterhin der Unterschied, daß bei Yāska und ebenso in den späteren Zeugnissen das Entweichen der Saranyū vor Vivasvant als ihr eigener Entschluß, im Rigveda aber als Beschluß und Anordnung der Götter erscheint. Dies deutet eine objektive Notwendigkeit an und gibt der Sache größeres mythisches Gewicht. Indem Saranyū aus eigenen Stücken ihren Gatten verläßt, scheint ihr Beweggrund ein persönliches Mißfallen zu sein. Ein solches wird sich zwar als sehr begründet zeigen, aber mit dieser Wendung ist schon der Anfang zu der Familien-Novelle gemacht, die wir späterhin daraus entstehen sehen.

Die Bṛhaddevatā nennt das erste Zwillingspaar mit Namen: Yama (wie die Rigveda-Strophe) und Yamī, und ferner als Sohn der untergeschobenen Frau den Manu. Das ist das zu Erwartende, denn es entspricht der allgemeinen Überlieferung; auch Yāska hat mit dem ersten Zwillingspaar schwerlich etwas anderes gemeint als Yama und Yamī; immerhin, von einem Sohn der Doppelgängerin spricht er nicht. Ob wir aus diesem Schweigen etwas schließen dürfen, bleibe dahingestellt. Jedoch glauben wir Grund zu haben, an der Ursprünglichkeit der herrschenden Überlieferung von dem Zwillingspaar Yama und Yamī zu zweifeln. Dies näher darzulegen wird einen Seitenarm unserer Erörterungen ausmachen, den wir aber erst von da aus erkunden wollen, wo er in den Hauptfluß unserer Untersuchung einmündet. Von dessen Strömung lassen wir uns nun weitertreiben, indem wir die Purāṇafassung unserer Erzählung so kurz als möglich wiedergeben<sup>1)</sup>.

Daraus ist zunächst hervorzuheben, daß der Name Saranyū nicht vorkommt. Die Tochter des Tvaṣṭar, der mit Viśvakarman gleichgesetzt wird, heißt da Samjñā. Dieser Name, dem Wortsinn nach „Einverständnis, Bewußtsein, Benennung“ bedeutend, ist gar nicht von mythischer Art<sup>2)</sup>. Man könnte sich etwas derartiges allenfalls als Namen einer allegorischen Figur denken, aber unsere Geschichte ist durchaus keine Allegorie, und ein Name von der Bedeutung dieses Sanskritwortes hat

1) Deren Parallelfassungen, einschließlich der aus dem Harivaṃśa, sind bequem zu überschauen bei A. BLAU, Puranische Streifen, ZDMG. 62, 337ff, wo die Texte vollständig übersetzt sind, und bei W. KIRFEL, Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa (Bonn 1927) S. 281f., 284f., 295f.

2) „Nichtssagender Name“ BLAU, a. a. O. 353; die dort gegebene Vermutung über den Namen hilft nichts.

im Rahmen dieser Erzählung keinerlei Sinn. Außerdem aber wird hier die Tvaṣṭar-Tochter auch Sureṇu genannt. — Auch dieser Name „die schön Bestäubte“ oder „die gut mit Staub Versehene“ ist sinnlos.

Ihr Gatte Vivasvant wird zweifellos ganz im Sinn der mythischen Urbedeutung dieser Gestalt mit der Sonne gleichgesetzt und demgemäß ohne Umschweife auch Sūrya, Āditya, daneben mit anderen Bezeichnungen der Sonne benannt. Dessen Glanz und Glut war so groß, daß sie darunter litt, seine Hitze nicht ertrug, an seiner brennenden, glühenden Gestalt keinen Gefallen fand und, wenn er ihr nahte, vor ihm die Augen schloß, was wiederum seinen Zorn erregte. Er erzeugte mit ihr drei Kinder, den Manu, der nach seinem Vater den Zunamen Vaivasvata erhielt, Yama und Yamī.

Weil aber Saṃjñā die Glut ihres Gatten nicht ertragen konnte, erschuf sie mit ihrer Zaubermacht aus sich selbst eine vollkommen gleichaussehende Frau, die Chāyā, d. h. Schatten, Spiegelbild, Ebenbild, die auch, wie in den alten Quellen, Savarṇā, die Gleichfarbige, Gleich-Aussehende, genannt wird; ferner kommen als Bezeichnungen derselben vor: die Chāyā-Saṃjñā und die irdische Saṃjñā.

Die Chāyā, Geschöpf und anfänglich ergebene Dienerin der Saṃjñā, übernimmt die Fürsorge für die Kinder und tritt auch dem Manne gegenüber, der von nichts etwas merken soll, ganz in der Rolle der richtigen Frau ein und verspricht, nicht das Geringste zu verraten, außer wenn ihr etwa mit einem Fluch gedroht werde. Darauf verläßt Saṃjñā das Haus ihres Gatten und begibt sich zu ihrem Vater Tvaṣṭar. Es wird nun ganz nach Art menschlichen Familienlebens geschildert, wie Saṃjñā von ihrem Vater begrüßt und gut aufgenommen, nach längerem Verweilen aber um der Sitte und Ehrbarkeit willen aufgefordert wird, doch wieder zu ihrem Gatten zurückzukehren. Dazu kann sie sich nicht entschließen und enteilt in der Gestalt einer Stute in das Land der Uttarakuru's, in den fernen Norden, in das Märchenland hinter den Bergen. Der lebensnahe Realismus der Schilderungen aus dem Familienleben wechselt mit märchenhaften Partien, deren wundermäßige Züge eben aus dem Mythos stammen.

Im Hause des Vivasvant wird dann die Chāyā Mutter eines zweiten Manu, der im Unterschied von Manu Vaivasvata nach seiner Mutter Manu Sāvarni genannt wird<sup>1)</sup>. Da sie nun selbst Mutter ist, kann es nicht ausbleiben, daß sie trotz ihrer zugesagten Ergebenheit gegen Saṃjñā den eigenen Sohn gegenüber den übernommenen Kindern vorzieht, die sie stiefmütterlich behandelt. Während Manu Vaivasvata das still erträgt, lehnt sich Yama dagegen auf und verletzt die Achtung, die er gegen die vermeintliche und angebliche Mutter haben müßte. Daher verflucht ihn

1) Es werden noch weitere Kinder von ihr genannt, insbesondere Śanaīścara. Diese weiteren Kinder der Chāyā sind für unseren Zusammenhang unwesentlich, und wohl auch spätere Zudichtungen; wir werden im Folgenden eine Stelle hervorheben, die trotz vorangegangener Erwähnung Śanaīścara's von Manu wie von ihrem einzigen Sohn spricht.

Chāyā<sup>1)</sup>, die den vollen Anspruch auf die der richtigen Mutter gebührende Ehrfurcht erhebt.

Yama sucht wegen des Fluchs Zuflucht bei seinem Vater, der ihn nur mildern, nicht aufheben kann; Yama aber begründet dem Vater gegenüber seinen Verdacht, daß die Frau, die das eine Kind den andern so sehr vorzieht und dann einem der benachteiligten Kinder sogar flucht, nicht deren wahre Mutter sein könne. Vivasvant fragt die Chāyā-Saṃjñā aus<sup>2)</sup>, sie macht Ausflüchte bis er ihr mit einem Fluch droht, worauf sie den wahren Sachverhalt gesteht. Wie Vivasvant erfährt, daß seine richtige Frau vor ihm entwichen und ins Vaterhaus gegangen ist, begibt er sich zornglühend zu Tvaṣṭar, der zunächst mit dem Hinweis auf die vollkommene Sittsamkeit und Keuschheit, mit der Saṃjñā in der Trennung von dem Gatten ein Asketendasein führt, seinen Zorn besänftigt, dann weiterhin mit Einverständnis des Vivasvant die übermäßige Glut und Hitze des Sonnenmannes vermindert und ihm eine liebliche Gestalt verleiht<sup>3)</sup>. Darauf nimmt Vivasvant die Gestalt eines Hengstes an, eilt der Saṃjñā in das Gebiet der Uttarakuru's nach und erzeugt mit ihr, ganz entsprechend dem, was schon von unserer Rigveda-Stelle an berichtet wird, die beiden Aśvin.

In der sonstigen Sanskrit-Literatur sind, soviel ich sehe, die Anspielungen auf diesen Mythos selten und kehrt kein vollständiger Bericht davon wieder. Das Mahābhārata scheint den Namen Saraṇyū so wenig wie die Purāṇa's zu kennen. Es nennt die Tvaṣṭar-Tochter als Gattin des Savitar, d. i. der Sonne, und als Mutter der beiden Aśvin, einmal, an der jungen Stelle 13. 150,17 unter dem Namen Saṃjñā und erwähnt den Vivasvant als Vater des Yama (1. 70,10 Poona, wo die Bombay-Ausgabe, 1. 75,11 auch Yamī als Tochter nennt).

In der europäischen und amerikanischen Literatur finden sich verschiedene Anläufe, das Wesen der Saraṇyū zu deuten. Soweit dieselben rein phantastisch oder ersichtlich abwegig sind, gehen wir auf sie nicht ein. Wenn BLOOMFIELD, wie eingangs erwähnt wurde, die Saraṇyū mit Sūryā oder Uṣas gleichsetzt, so trifft er darin mit andern Forschern nahe zusammen. Aber es sind nicht quellenmäßige Anhaltspunkte, mit denen

1) Unverkennbar soll dieser Fluch die finstere Rolle Yama's als Totengott begründen; jedoch ist die Beziehung zwischen dem Inhalt des Fluches und der Zugehörigkeit zur Totenwelt dunkel. Ein Versuch, diese Beziehung durch mythologische Zusammenhänge nachzuweisen, würde uns zu weit abführen.

2) In den Worten: „Du hast den einen vorgezogen und die anderen schlecht behandelt“ wird offenbar Manu Sāvarnī als einziger Sohn der Chāyā angenommen, Śanaīscara und sonstige Kinder von ihr scheinen unbekannt zu sein. Dies wird auch von BLAU, a. a. O. S. 343, Anm. 7; S. 349, Z. 13 hervorgehoben.

3) Minderung der Sonnenglut am Abend vor Sonnenuntergang. Aber, zumindest in der Darstellungsform, in Beziehung stehend zu sonstigen Mythen, daß unsere jetzige, segensreiche Sonne an Stelle einer allzu heftig brennenden, allzu nah wandelnden, ununterbrochen scheinenden Sonne getreten oder die einzig übrig gebliebene einer zu großen Zahl von Sonnen sei.



er seine Ansicht festigt, sondern die Meinung, daß die Erzählung von der Verheiratung der Tvaṣṭar-Tochter nach Motiven anderer Mythen konstruiert, zusammengeflickt und gestückelt sei, führt ihn zu der Annahme, daß, da Sūryā und Uṣas Geliebte, Braut oder Gattin verschiedener Götter sind, davon die Ehe der Saraṇyū mit Vivasvant abgeleitet und übernommen sei. Das sind lediglich Annahmen, die zwar BLOOMFIELD für unbestreitbar hält, für die aber sonst nichts spricht. Ihm kommt es darauf an, keinen Naturmythos anzuerkennen, und so wird Saraṇyū, trotz der Gleichsetzung mit Naturgottheiten wie Sūryā und Uṣas, zu einem bloß literarischen Wechselbalg.

Wertvoll sind dagegen die Erörterungen HILLEBRANDTS, Ved.Myth. 1. Aufl., II, 47 entsprechend 2. Aufl., I, 49 und 1. Aufl., I, 503 entspr. 2. Aufl., I, 371. Nach Atharvaveda 8, 9, 12 sind die beiden Uṣas (d. h. Morgenröte und Nacht) die Gattinnen des Sonnengottes (*sūryapatnī*); HILLEBRANDT stellt noch weitere Aussagen zusammen, welche die enge Beziehung von Sonne mit Tag und Nacht (*ahorātre*) oder Morgen und Nacht (*uṣāsanaktau*) zum Gegenstand haben und dieses Gattenverhältnis erraten lassen. Ferner geht aus RV 3. 39,3 hervor, daß am frühen Morgen die Zwillingengebälerin die beiden Zwillinge<sup>1</sup>) geboren hat. Und nach Atharvaveda 3. 10,1 ward „die zuerst Aufleuchtende (nach HILLEBRANDT die Neujahrsnacht) eine Milchkuh für Yama“ (wörtlich: bei Y.), hat ihn also als Mutter gesäugt<sup>2</sup>). HILLEBRANDT schließt daraus, daß die „verschwindende“ (saraṇyū) Nacht als Mutter Yama's die erste, die Morgenröte die an ihre Stelle tretende zweite Gattin des Vivasvant = Sonne, und die Mutter der Aśvin ist. Man kann sich zur Stützung dieser Ansicht, soweit es sich dabei um Uṣas handelt, etwa darauf berufen, daß Uṣas die Geliebte des Sonnengottes ist (Stellen bei HILLEBRANDT 1, Aufl. II, S. 40, Anm., 2. Aufl., I, S. 42 Anm.); aber es läßt sich doch der Unterschied nicht übersehen, daß die Geliebte, der der Liebende beglückwünscht folgt, etwas anderes ist als eine Gattin, mit der er Kinder zeugt. Daß Saraṇyū die Nacht sei, dafür kann sich HILLEBRANDT auf Yāska berufen. Und weiter meint er dann, die andere, die untergeschobene Gattin sei die Morgenröte, und diese sei die Mutter der Aśvin. Aber die Erzählung sagt uns ja, daß die eigentliche und richtige Gattin sowohl die Mutter des Yama (vor der Trennung) als auch die Mutter der Aśvin (nach der Trennung) sei. HILLEBRANDT's Versuch ergibt also einen Widerspruch, der sich zwar nicht ganz aufheben, aber doch aufklären läßt.

Wenn wir nämlich auf die soeben genannte und bereits von HILLEBRANDT erwähnte Rigveda-Stelle 3. 39,3 zurückgreifen, finden wir zunächst Bestätigung von HILLEBRANDT'S Anschauung, im weiteren aber auch eine gewisse Verschiebung der Sachlage. Da ist in Strophe 1 und 2 von dem frühwachen (GELDNER; *jāgrvi-*) Gebet die Rede, das noch vor Tag zu Indra sich erhebt. Im Anschluß daran heißt es dann Str. 3: „Die Zwil-

1) Die Aśvin; wir kommen auf die Stelle zurück.

2) Bei HILLEBRANDT in beiden Auflagen Druckfehler: 3, 1, 10 statt 3, 10, 1.

linge gebar da die Zwillingengebärerin . . . schöne Gestalten legte sich zu das Paar der (neu-)geborenen, die Finsternisvernichter . . .“. Es ist klar, daß dieses Paar die *Aśvin* sind, die beiden oft um ihrer Schönheit willen gepriesenen Morgengötter, von denen *Yāska* 12,1 sagt: „ihre Zeit ist nach Mitternacht, während das Hellwerden allmählich Platz greift“. Und an der Finsternis habe der eine von ihnen Anteil, am Licht der andere. Demgemäß sagt *Sāyaṇa* mit Recht, daß die Zwillinge die *Aśvin* sind, und er erklärt weiter, daß die Zwillingengebärerin die Göttin *Uṣas* sei, die zur Zeit des Morgenrots diese gebiert.

*Yāska* knüpft nun weiter (12,2) an ein Vedazitat unbekannter Herkunft: „Ihr beide (*Aśvin*) wandelt in der Nacht (Dämmerung)<sup>1)</sup> wie zwei schwarze Böcke . . .“ die Erklärung: „Sohn der Nacht (Dämmerung; *vāsātya-*) wird der eine genannt, der andere der deinige, o *Uṣas*<sup>2)</sup>“. Danach also hätten die beiden Zwillinge(!) verschiedene Mütter, der eine die Stunde des aufgehenden Frühlichts, der andere wohl eine noch nächtliche Zeit. Und diese verschiedene Geburt bezeugt nun ferner die unmittelbar darauf von *Yāska* (12,3) angeführte *Rigveda*-Stelle 1. 181,4: „Hier und dort geboren strebten die beiden Makellosen mit ihrem Leib und ihren Namen zusammen; der eine von euch beiden, der sieghafte Vornehme, gilt für den Sohn des *Sumakha*<sup>3)</sup>, der andere als der beglückende Sohn des Himmels<sup>4)</sup>“. Und nach *Rigveda* 5. 73,4 sind die beiden *Aśvin* verschieden (*nānā*, von *Sāyaṇa* umschrieben *pr̥thak* „gesondert“) geboren. *BERGAINNE* hat, *Religion védique* II 506, daraus geschlossen, daß der eine der beiden *Aśvin* Sohn der in *RV* 10. 17,2 genannten *Saraṇyū*, der andere Sohn ihrer Stellvertreterin sei. Ein kühner Schluß angesichts der mehrfachen Zeugnisse, daß sie Zwillingskinder der stutengestaltigen *Saraṇyū* sind, und doch unausweichlich im Hinblick auf die ausdrückliche alte Beglaubigung ihrer verschiedenen Herkunft. Wenn wir also Bedenken hatten gegenüber *HILLEBRANDT*'s Vermutung, daß die Stellvertreterin der *Saraṇyū* Mutter der *Aśvin* sei, weil das zu gewissen Textaussagen nicht stimmt, so werden wir nun darauf geführt, daß *HILLEBRANDT* halb recht gehabt hat, nämlich bezüglich des einen der

1) *vasāti-* nach *DURGA* „Nacht“; „Dämmerung“ nach *ROTH*, der dabei offenbar an die Morgendämmerung dachte. Wir würden, falls wir es überhaupt für nötig hielten, hier von *DURGA*'s Bedeutungsangabe abzuweichen, „Abenddämmerung“ vorziehen, siehe im Folgenden.

2) Auch dies anscheinend ein Zitat.

3) Unbekannt, wer damit gemeint ist.

4) „Sohn des Himmels“, wie denn die *Aśvin* mehrfach Söhne, Kinder des Himmels heißen. Doch gilt dies von beiden gleichermaßen. Hier, wo eine Unterscheidung zwischen beiden gemacht wird, liegt es im Vergleich zu *Yāska*'s Ausspruch, daß der eine Sohn der Nacht, der andre Sohn der *Uṣas* sei, doch nahe „Sohn des Tages“ zu verstehen. —

Wir unterlassen es, im Zusammenhang mit der verschiedenen Geburt der beiden *Aśvin* die Frage, ob sie als Morgen- und Abendstern aufzufassen seien, neu aufzurollen, weil das im Zusammenhang mit *H. ROSENFELD*'s Untersuchungen über die *Dioskuren* und die germanischen *Elchreiter* geschehen müßte.

beiden Zwillinge. Dabei müssen wir zugeben, daß auch diese Lösung die Aussagen gegen sich hat, welche die Saranyū zur Mutter beider Asvin machen, stellen aber fest, daß in den Angaben über die Herkunft der Asvin zwei Auffassungen nebeneinander stehen.

Zu diesen Angaben und gerade auch zu der Zwiespältigkeit, daß die Asvin bald als Zwillinge, bald als Söhne zweier Mütter erscheinen, stimmt nun einerseits, daß nach AV 8. 9,12 die beiden Uṣas Gattinnen des Sonnengottes sind, und ferner, daß Yāska, wo er mit Bezug auf RV 10. 17,1 u. 2 die Saranyū-Sage bespricht (12,10), über Saranyū sagt: „Die Nacht, (die Gattin) des Sonnengottes verschwindet bei Aufgang der Sonne“. Wir haben keinen Grund, diese Angabe anzufechten<sup>1)</sup>, aber eine gewisse Verschiebung werden wir daran noch vorzunehmen haben.

Es kommen uns nämlich noch einige Stellen aus der klassischen Sanskrit-Literatur zu Hilfe. Ein Spruch, den Böhrling (Nr. 760) aus Rājataranginī und Sahityadarpaṇa anführt, sagt in der zweiten Hälfte: „Der Sonnengott huldigt nicht der Abendröte (*saṃdhyā*), bevor er nicht die ganze Welt überschritten hat“ (Übersetzung von BÖHRLING). Und in Ratnāvalī (Ausgabe von CAPELLER in BÖHRLINGKS Sanskrit-Chrestomathie 3. Aufl., 3. Akt, S. 349, Z. 22f.) heißt es in Prakrit: „siehst du denn nicht: der erhabene Tausendstrahlige (Sonne) begibt sich ja dort zu dem Wald auf dem Gipfel des Untergangsberges, wie wenn er, von heftiger Liebe entbrannt, zum Zusammentreffen mit seiner Gattin, der Dämmerung (*saṃjhā*) ginge“. In Kathāsaritsāgara I 12,93 belehrt eine kuppelnde Alte ihre Tochter: „Wenn eine Buhlerin verliebt ist, so glänzt sie gleich der Dämmerung (*saṃdhyā*) nicht lange“. Hier ist der Liebhaber der Dämmerung nicht genannt — es ist natürlich gleichfalls der Sonnengott — aber ausgesprochen, daß sie in ihrer Liebe dahinschwindet. Nicht erkennbar aber ist hier, ob die Abenddämmerung, mit der zugleich ihr Liebhaber Sonne entschwindet, gemeint ist, oder die Morgendämmerung, die beim Erscheinen ihres Gatten entschwindet.

Belesenere mögen mehr ähnliche Aussprüche nachweisen; die genannten genügen, um erkennen zu lassen, daß *saṃdhyā*, prakrit *saṃjhā*, die Dämmerung, eine Geliebte des Sonnengottes ist, und es ist ja nun wohl unverkennbar, daß der Name Saṃjñā, den Saranyū in der jüngeren Überlieferung führt, damit zusammenhängt. Und zwar auf folgende Weise: Außer in der gelehrten Schultradition der Veda-Kundigen, die von Saranyū zu berichten wußten, lebte dieser Mythos im Volksmund. Sureṇu ist eine „volksetymologische“ (hier würde man besser sagen: halbgebildete) Sanskritisierung eines prakritischen \**sareṇu-*, in welchem das -y- von *saranyū* mit Bewirkung von Umlaut (i-Epenthese) geschwunden ist. Der entsprechende Lautwandel ist im Prakrit häufig beim Übergang von -ary- in -er-; jedoch ist auch der Wandel von -ania- zu -ena- belegt: Mg. *senam* entsprechend Pā. *saniām*, FISCHEL, Gramm.

1) Sie eben deshalb, weil sie so einleuchtend ist, als freie Erfindung Yāska's zu verdächtigen, wie es BLOOMFIELD a. a. O. S. 185 tut, ist eine Besserwisserei, die dem Vorurteil gegen alle Naturmythologie entspringt.

d. Prakritsprachen § 176<sup>1)</sup>). Und so ist *saṃjñā* eine falsche Sanskritisierung von prakrit *saṃjhā*, an dessen Stelle ein geläufiges Sanskritwort gesetzt wurde, das als solches, wie eingangs bemerkt, einen sinnlosen Namen ergab. Die richtige Sanskritisierung wäre natürlich ganz einfach *saṃdhyā* gewesen; ob es als Zwischenform zwischen pr. *saṃjhā* und dem entstellten *saṃjñā* hier einmal *\*saṃjā* gegeben haben mag, bleibe dahingestellt<sup>2)</sup>). Es ist somit ganz klar, warum die vedische Überlieferung neben dem Namen Saranyū nicht die beiden andern Namen Sureṇu und Saṃjñā bieten kann. Daß der Mythos immer bestand, zeigen die kurzen Erwähnungen der Tvaṣṭar-Tochter im Mahābhārata, aber es dürfte kein Zufall sein, daß dort der Name Saṃjñā erst in einem jungen Teil auftritt, der zeitlich dem Harivaṃśa und den Purāṇen näher steht.

Dabei mag man sich allerdings darüber wundern, daß bei Sanskritisierung dieser Volkserzählung für *saṃjhā* nicht die richtige Sanskritform *saṃdhyā* gesetzt wurde, von der man glauben sollte, daß sie nicht zu verfehlen gewesen wäre. In der purānischen Fassung scheint zwar dem Erzähler mehr an den Konflikten des Familienlebens gelegen gewesen zu sein als an dem mythischen Gehalt. Aber gemäß dem Zusammenhang, in dem das Ganze steht, und der vielfachen Hervorhebung der Tatsache, daß die eine Hauptperson, Vivasvant, der leuchtende Sonnengott, der glühende Sonnenball ist, sowie gemäß den sonstigen mythischen Beziehungen ist es nicht glaubhaft, daß das mythische Wesen der Sureṇu vergessen und unverständlich geworden war. Es könnte jedoch ein anderer Grund bei der Wahl oder dem Festhalten an dieser verbildeten Namensform beteiligt sein. Wie nach wiederholter Versicherung der Brāhmaṇas die Götter das Verborgene, Rätselhafte (*parokṣam*) lieben, so liebt auch der Mythos das Verschleierte, Geheimnisvolle, ganz besonders in den Namen. Er vermeidet es, mit offener Bezeichnung der Naturkräfte und Naturerscheinungen unverhüllte Naturbeschreibung zu geben. Agni, der solch einen redenden Namen hat, ist so viel mehr als bloß Feuer, daß sein Wesen mit diesem Namen nicht erfaßt ist. Andere Götter mit so offenen Namen wie Uṣas, Vāta, sind kleinere Gestalten; Sūrya steht weit hinter Savitar zurück, und bald gewinnt das verbergende Āditya als Bezeichnung des Sonnengottes schlechthin den Vorrang vor

1) Das Petersburger Wörterbuch bemerkt I 528 (unter *asvin*): „Aus Saranyū ist Hariv. 545 Sureṇu geworden“.

2) Die Einfügung des *-ñ-* als willkürliche Entstellung ist eine Erscheinung, die grammatikalisch nicht einzuordnen ist. Daß, abgesehen von dem eingeschobenen *-ñ-* sich kein gleicher Fall falscher Sanskritisierung aufzeigen läßt, ist kein Wunder, da in Fällen wie pr. *majjha-*, skr. *madhyagar* nicht fehlzugreifen war. Doch sei, als auf einen nahezu umgekehrten Fall, auf skr. *vidhyāta-* für mittelind. *vijjhāta-* (WACKERNAGEL, Altind. Gramm. I S. LIII) verwiesen, wo jedoch nicht nur mit einer Art Hyper-sanskritismus die Dentalverbindung *-dhy-* an Stelle des palatalen *-jdh-* getreten ist, sondern dieses auf Grund einer schon ur-indo-arischen Verschiedenheit zwischen Sanskrit und Volkssprache für ur-arisch *-gžh-* prakritisches *-jdh-* aufweist, während im Sanskrit aus *-gžh-* *-kṣ-* entstehen mußte, die richtige Sanskritform für pr. *vijjhāta-* also *vikṣāta-* wäre.



Sūrya. Soma ist etymologisch durchsichtig, aber wie wenig besagt dieser Name über das Wesen des Gottes! Es ist ein Grundirrtum zu glauben, daß Etymologien von Namen wie Mitra, Varuṇa, Indra uns deren Wesen klar machen könnten<sup>1)</sup>. Dieses Ausweichen vor redenden Namen im Mythos gilt in späterer Zeit wie in der frühesten, und so ist es wohl möglich, daß, wenn erst einmal die Entgleisung *saṃjñā* für *saṃdhyā* aufgetreten war, sie mit Willen beibehalten wurde.

Mit diesen Bemerkungen wollen wir aussprechen, daß, wenn wir zwar glauben, das Rätsel des Namens *Samjñā* gelöst zu haben, wir nicht meinen, den Hergang völlig zu überschauen. In Untersuchungen, die diesen Anschein erwecken, steckt meistens ein gut Teil Konstruktion.

Wir wollen versuchen, einige der verbleibenden Rätsel weiter aufzuklären.

*Samjñā-Saraṇyū* ist also die Morgendämmerung, die vor Licht und Glut der Sonne Weichende, aber nicht nur die ihrem Gatten „Enteilende“, sondern die ihrem Wesen nach Flüchtige, die auch den Menschen schnell dahinschwindet, wie der Rigveda sagt: „Sie verbargen die Unterbliche vor den Sterblichen“. Die ihr gleichfarbige *Chāyā* ist die Abenddämmerung.

Wer fühlte nicht, daß, indem wir dies so deutlich aussprechen, wir den Mythos zerstören? Er lebt nicht in seiner nackten Bedeutung, das parokṣam, das Verborgene, gehört zu seinem Wesen. Doch es wird sich sogleich wieder herstellen. Dieser Naturbedeutung nach ist also *Saraṇyū* ganz oder nahezu dasselbe wie *Uṣas*, das Morgenrot, aber unter diesem andern Namen ist sie nicht dieselbe, sondern als Gestalt eine andere als die Göttin *Uṣas*, Aurora. Namen und Gestalt gehören zusammen. Wir haben schon flüchtig auf den Unterschied hingewiesen zwischen dem lüsternen, verlockenden Mädchen *Uṣas*, die neckisch ihrem Liebhaber davoneilt ohne daß er sie je einholt, und *Saraṇyū-Samjñā*, die in den glühenden Umarmungen ihres Gatten beinahe erstirbt und, um sich zu retten, sich zurückzieht, die Mutter wird, was *Uṣas* nie ist, und in keuscher Enthaltbarkeit während der Trennung von ihrem Mann ein asketisches Leben führt (dies allerdings geben erst die späteren Ausmalungen). Wir kennen die Göttin *Uṣas* gut genug; niemals wird sie Tochter des *Tvaṣṭar* genannt, und dies, *Tvāṣṭrī* allein, ist so wesentlich für *Saraṇyū-Samjñā*, daß es als eindeutiger Name für sie gebraucht wird. Die Zwillingengebäuerin, die RV 3. 39,3 gleichzeitig mit dem frühwachen Gebet die beiden *Aśvin* gebiert, braucht nicht die „Morgenröte“ zu sein, sie kann, ja sie muß die „Morgendämmerung“ sein; mit diesen Worten wollen wir die der Naturgrundlage nach (fast) gleichen, aber mythologisch verschiedenen Gestalten unterscheiden. Wenn *Sāyaṇa* sie da als „Göttin *Uṣas*“ erklärt, so ist das schon mehr Mythologie als Mythos, ist Erklärung mittelalterlicher Wissenschaft, nicht Ausdruck antiker lebendiger Anschauung;

1) Man hat, soviel ich mich erinnere, an meiner Schrift über den Arischen Kriegsgott getadelt, daß ich auf die Etymologie von Indra nicht eingegangen bin; ich habe sehr wohl gewußt, warum.

wiewohl nicht in Abrede zu stellen ist, daß zwei hinsichtlich der zum Mythos gestalteten Naturerscheinung so nah verwandte Gestalten auch mythisch gelegentlich zusammenfließen konnten ohne damit ein für allemal dasselbe zu sein. Solches gelegentliche Zusammenfallen scheint in der Tat eingetreten, wenn Yāska den einen der beiden Aśvin Sohn der Uṣas nennt.

Daß die Aśvin nach der einen Auffassung Zwillingssöhne der Saraṇyū, nach der andern aber verschiedener Geburt, und zwar höchstwahrscheinlich der eine Sohn der Saraṇyū, der andere Sohn ihrer Stellvertreterin ist, hat nun eine merkwürdige Parallele darin, daß Manu sowohl als Sohn der einen wie als Sohn der anderen Frau gilt. Sohn der zweiten Frau, der Gleichfarbigen, ist er nach Yāska und Brhaddevatā, und daß der menschliche, irdische Sohn des Vivasvant von der Frau stammt, die späterhin auch die irdische Saṃjñā genannt wird, ist ganz in Ordnung, wie denn diese älteren Gewährsmänner in dieser Hinsicht größere Autorität haben als die Purāna's, welche der richtigen Saṃjñā einen Sohn Manu Vaivasvata und außerdem der Chāyā einen Sohn Manu Sāvārṇi zuschreiben. Aber außer Acht lassen dürfen wir diese jünger bezugte Variante nicht, denn es spricht manches dafür, daß auch sie einen guten Kern enthält. Die Doppelung, daß es zweierlei Manu geben soll, ist ersichtlich sekundär. Es wird ja betont, daß der zweite Manu dem ersten vollkommen gleich war, deshalb den gleichen Namen und zur Unterscheidung noch die metronymische Benennung erhielt, die zwar für genealogische Zwecke ganz passend, zunächst aber, solange die Unterschiebung der falschen Frau nicht aufgedeckt war, unmöglich und sinnlos ist. Andererseits ist der väterliche Beiname Vaivasvata gar nicht geeignet, den älteren Manu von dem Sohn der Savarṇā zu unterscheiden, da dieser ja genau so ein Vaivasvata, Sohn des Vivasvant ist<sup>1)</sup>. So muß denn die Doppelung der Personen dieses Namens die ausgleichende Vereinheitlichung einer anfänglichen zwiefachen Überlieferung sein, nach deren einer Wendung Manu Vaivasvata und Manu Sāvārṇi nicht nur den gleichen Vater, sondern auch einerlei Mutter gehabt hätten.

Für diese Annahme ergibt sich eine weitere, allerdings nur hypothetische Bestätigung durch die Vermutung, daß Yama und Manu ursprünglich Zwillingbrüder waren. Der Name Yama selbst bedeutet Zwilling, und Yama, der Sohn des Vivasvant, ist eine ur-arische Gestalt. Er muß also von Urzeit an ein Zwillingbruder sein und ist von RV 10. 10 an der Zwillingbruder seiner Schwester Yamī. Von dieser gibt es keine Spur, von der man sicher sein könnte, daß sie von jenem Gedicht unabhängig sei. Sie bleibt für alle Zeit eine blutleere Gestalt ohne Eigen-

1) Wie er denn auch gelegentlich beide Beinamen, Vaivasvata und Savarṇi (-ṇa) führt. Und dann tritt Verwirrung oder Zusammenfall beider ein, wenn ein Manu ausdrücklich als Sohn der Saṃjñā bezeichnet und mit dem Beinamen Sāvārṇa (-ṇi) versehen wird (KIRFEL, Purāna Pañcalakṣaṇa 262, 50, 8 und 9).

leben<sup>1)</sup>; sie ist eine dichterische Schöpfung des Verfassers von RV 10. 10, der sie zwar mit leidenschaftlicher Lebendigkeit, aber nur für die eine Szene dieses Gedichts erfüllt hat. Schon ELARD HUGO MEYER, *Indo-germanische Mythen* (1883) S. 229 hat vermutet, daß Yama und Yamī kein ursprüngliches Zwillingpaar sind. Er hat zwar nirgends Zustimmung für diese Ansicht gefunden, die er auch nicht überzeugend zu begründen wußte, vielmehr nur gefährdet hat durch die gleichzeitige Vermutung (S. 234), daß Manu und Yama „wohl erst später“ zu Söhnen Vivasvant's gemacht worden seien. In ganz anderer Weise schaltet HILLEBRANDT, *Ved. Myth.*<sup>2</sup> II, 360f. das Zwillingpaar Yama und Yamī aus, von denen er, mich freilich nicht überzeugend, annimmt, daß sie mit Yama Vaivasvata nichts zu tun hätten. Für diesen bezweifelt er (S. 368) die Namensbedeutung Zwilling, der er sachliche Begründung abspricht. „Wessen Zwilling Bruder sollte denn Yama sein? Ein Bruder Yamī's ist er nicht ...“. Auf diese Frage HILLEBRANDT's gibt es nur die Antwort: er war der Zwilling Bruder des Manu. Für diesen hatte der Dichter von RV. 10. 10 keine Verwendung; er mußte ihn übergehen. Und wenn nach meiner soeben geäußerten Vermutung die Schöpferkraft dieses Dichters die Zwillingsschwester Yamī erst in die Mythologie eingeführt hat, so kann sie auch bewirkt haben, daß ein Wissen um das Zwillingverhältnis von Yama und Manu bei den nachfolgenden Geschlechtern verblaßte.

Nun gibt es allerdings in Iran den Mythos von dem Geschwisterpaar Yam und Yamik, die als Gatten Kinder zeugend zu Ureltern des Menschengeschlechts werden, und man hat daraus und aus dem RV-Gedicht 10. 10 auf einen ur-arischen Mythos von der Herkunft der Menschen aus dieser Geschwisterehe geschlossen. Wir wollen gar nicht entscheidendes Gewicht darauf legen, daß dieser Mythos in Iran spät bezeugt ist<sup>2)</sup>; er kann in Iran selbständig entstanden sein; er paßt dahin, wie er nach Indien nicht paßt. Denn in Iran war die Geschwisterehe hoch angesehen, verdienstvoll und heilig, wie sie in Indien verwerflich und verabscheut ist. Soll man glauben, daß es in Indien ehemals einen solchen Mythos gegeben habe, den der Dichter von RV 10. 10 in sein Gegenteil verkehrt hätte, um daran die Verwerflichkeit der Geschwisterehe vor Augen zu führen, und daß es dem Dichter dadurch gelungen sei, jenen Mythos so völlig auszutilgen, daß hinfort keine Spur von ihm zeugt? — daß, weil sein Gedicht ohne Eheschließung, ohne Mutterschaft der Yamī schließt, eine ehemalige Urmutter der Menschheit aus dem treuen Gedächtnis der gerade in Genealogie so gedächtnisstarken Inder völlig ausgetilgt wurde? Und das in Indien, wo im übrigen neu aufkommende Gedanken, auch

1) HOPKINS, *Epic Mythology* S. 107: „the twin sister plays no part in the epic as such, being only a relic of the old vedic myth“. Von diesem besteht aber nichts weiter als der Name fort, und daß dieser um des Gleichklangs der ersten Silbe willen mit Yamunā gleichgesetzt wurde, bezeugt nur, daß man mythisch nichts von ihr zu berichten wußte.

2) Die Einzelheiten bei A. CHRISTENSEN, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I Stockholm 1917 (Uppsala und Leipzig 1918), II Leiden (Leipzig) 1934.

wenn sie noch so stark wirken und fortwirken, das Alte geradezu ungeschwächt neben sich fortleben lassen! Nein, der Name Yama gab durch seine Bedeutung „Zwilling“ Anlaß, ja er forderte geradezu heraus, daß ihm eine Zwillingsschwester Yamī zur Seite gestellt wurde, wie das in freier dichterischer Schöpfung in diesem Gedicht und in entgegengesetztem Sinn offenbar viel später in Iran geschah.

Wenn wir schließen, daß Yama der Zwillingbruder des Manu sei, so ist freilich zuzugeben, daß dies an keiner Stelle ausgesprochen ist; auch werden die beiden in ältester Zeit niemals zusammen genannt, aber das ist auch kaum möglich, denn ihre Bereiche oder Funktionen schließen sich, weil sie einander polar entsprechen, aus: Manu König der Menschen, Yama König der Väter (Ś.Br. 13. 4. 3, 3 u. 6). Wenn MACDONELL, *Vedic Mythology* 139 sagt, Manu sei „a doublet of Yama as ancestor of the human race“, so ist daran etwas Richtiges; freilich Vorfahr der Menschen ist Yama nach vedischen Aussagen eigentlich nicht<sup>1)</sup>, sondern Vorläufer der verstorbenen Menschen. Dagegen aber sind die Erörterungen von HILLEBRANDT, *Ved. Myth.*<sup>2</sup> II, 357f., daß Yama, der erste der Sterblichen, der gestorben, *martya-* genannt werde, aber nicht *manuṣya-* Mensch, insofern gegenstandslos, als die Menschen nur auf Grund ihrer Abstammung von Manu(s) *manuṣya-* heißen; das kann natürlich von Yama, dem älteren Bruder des Manu(s) (Mhbh. I 75, 11) nicht gesagt werden.

Mythologisch sind diese beiden Söhne des Sonnenmannes Vivasvant wahrscheinlich die untergegangene, die Nachtsonne, und die Tagessonne<sup>2)</sup>. Auch insofern sind die beiden Zwillinge oder Doppelgänger.

Wenn es richtig oder wahrscheinlich ist, daß Yama seinen Namen von dem Zwillingverhältnis zu Manu habe, so hat dadurch die vorher ausgesprochene Annahme eine weitere Stütze gewonnen, daß in dem puranischen Zeugnis, Manu Vaivasvata sei Sohn der Saranyū, alte, echte Mythenüberlieferung enthalten sei.

Da nun die beiden Aśvin nahezu sicher und auch Yama und Manu wahrscheinlich sowohl als Zwillinge von der gleichen Mutter Saranyū stammen, wie auch als Doppelgänger<sup>3)</sup> nur der eine von Saranyū-Samjñā,

1) RV 10. 135, 1 bezeichnet mit *no viśpatih pitā* nicht den Yama als unsern Vor-Vater: „Zu dem schönbelaubten Baum, wo Yama mit den Göttern zusammen zecht, dahin strebt unser Vater, das Sippenoberhaupt, den Alten (Früheren) nach“. — Auf iranischer Seite hat Yama viel entschiedener als im Veda menschliche Wesenheit als erster irdischer Herrscher.

2) Es muß genügen, hier die eigene Ansicht auszusprechen ohne auf die, besonders bezüglich Yama's, viel erörterte Frage näher einzugehen.

3) Die Widersprüchlichkeit, daß Zwillinge doch von zweierlei Müttern stammen sollen, mindert sich, wenn wir das Wort *yama* nicht in dem physiologischen Sinn verstehen, den unser Wort Zwillinge als aus einer Geburt hervorgegangene Geschwister hat, sondern ihm zugleich etwa den Sinn „Doppelgänger“, die einander so gleichen „wie ein Ei dem andern“ zulegen. Diese Bedeutung muß aw. *yamā* Y. 30, 3 haben, denn es ist abwegig, aus dieser Bezeichnung von Sponto und Angra Manyu als „Zwillinge“ auf einen gemeinsamen Vater und damit auf Vorhandensein der zervanistischen Lehre schon bei Zarathustra zu schließen; vgl. meine Religion Zarathustras, S. 23.

der andere aber von Savarṇā-Chāyā, so scheint es, als ob damit diese beiden Frauengestalten, die von unseren Rigvedastrophen an unterschieden werden und deren weitere Unterscheidung wir uns haben anlegen sein lassen, doch auch miteinander verschwimmen und in eins wachsen.

Und in der Tat: folgen wir dem puranischen Bericht, der sich uns schon mehrfach trotz seines jüngeren Darstellungsstiles als mythisch gehaltvoll bewährt hat, so ist Saṃjñā vor ihrem allzu hitzigen Gatten zu den Uttarakuru's, in den fernsten mythischen Norden, entwichen. Vivasvant folgt ihr dahin, nachdem Tvaṣṭar-Viśvakarman seine übermäßige Glut auf ein Sechzehntel herabgemindert hat. Wenn aber Sonne nach Ablegung von Hitze und Glut in den äußersten Norden geht, so ist es tiefe Nacht. Ist die Dämmerung, mit der er sich da vereint, schon Morgendämmerung oder ist sie noch Abenddämmerung? In der Nacht fließen beide in eins zusammen.

Gegen die Wendung, die wir damit der Sache geben, mag man einwenden, daß die Ortsangabe der Uttarakuru's vereinzelt (nicht in allen puranischen Fassungen) und spät bezeugt, vielleicht mehr märchenhafte Ausschmückung als mythische Überlieferung ist. Aber es spricht manches andere für diese Betrachtungsweise. Zunächst ist ja schon der Name Saranyū seinem Wortsinn nach als die Enteilende auf die Abenddämmerung ebenso anwendbar wie auf die Morgendämmerung. Dasselbe gilt von dem Namen Saṃjñā, sofern er Umgestaltung von *saṃdhyā* ist. Es ist der Kern des Mythos, daß beide gleichaussehend sind in so vollkommenem Maß, daß der Gatte selbst sie nicht unterscheiden kann. Von sich aus hätte er von keinem seiner Kinder zu sagen vermocht, mit welcher der beiden Mütter er es gezeugt habe; und Kinder des gleichen Vaters von zwei einander so gänzlich gleichenden Frauen können angenommen werden als einander so gleichend wie Doppelgänger oder eigentliche Zwillinge. Man könnte es geradezu als Logik des Mythos bezeichnen — denn wie Kunst nicht logisch ist, aber ihre eigene Folgerichtigkeit hat, so auch der Mythos — daß solche Kinder als Zwillinge von verschiedenen Müttern gelten.

Ganz unmittelbar aber an das, was wir zuletzt dem Purāṇa entnommen haben, kommt es heran, daß Yāska die Saranyū der Nacht gleichstellt, ein Zeugnis, das wir zunächst nicht mit vollem Gewicht zur Geltung brachten, weil es darauf ankam, die zwifache Dämmerungsnatur der beiden Frauen festzustellen. Jetzt wird deutlich, daß die anscheinenden Widersprüche gegen diese Feststellung, daß nämlich nach Yaska (12, 10) die vor der Sonne verschwindende Nacht die Gattin des Sonnengottes sei, daß ferner nach Yāska's Gewährsmann (12,2) zwar die eine der Mütter der Aśvin die Morgenröte, die andere aber die Nacht sei, keine wirklichen Widersprüche sind.

Die zweite Frau ist aus der ersten hervorgegangen, mit ihr gleich aussehend und wesensgleich; es sind zwei Frauen und doch nur eine, sie sind gemeinsam Mütter von Zwillingen, Manu, der Sohn der einen, ist

auch der Sohn der andern, als Abend und Morgen sind sie beide in Dämmerung unbestimmt, in der Nacht ineinander übergehend.

Es ist nicht nötig, wäre auch gar nicht richtig, ein vollkommen eindeutiges Ergebnis gewinnen zu wollen. Als wir im Verlauf unserer Darlegungen vorläufig zu einem solchen gelangt waren, haben wir ausgesprochen, daß damit der Mythos entzaubert wäre. Und das ist es in Wahrheit, was gegen naturmythologische Deutung einzuwenden ist, daß wenn sie jemals glatt aufginge oder damit alles getan wäre, damit der Mythos zur Allegorie würde. Er ist gestalthaft wie Plastik aber zugleich verschwebend wie Dichtung und Traum.



## Hemmende und fördernde Faktoren für die Verbreitung des Christentums in Fernasien

Von HANS AUFHAUSER, München

Don Francesco de Yasu y Xavier, Freund des Inigo de Onazy de Loyola und Mitbegründer des „Fähnlein Jesu“, landete am 15. August 1549 in Kagoshima. Zwei Jahre verkündete er hier wie in Yamaguchi und Bungo die Frohbotschaft Jesu. Während der ersten Monate seines Aufenthaltes im Reiche der aufgehenden Sonne war er auf Grund der Liebenswürdigkeit, Freundlichkeit, Höflichkeit, Ritterlichkeit und der sonstigen von ihm mit beredten Worten gerühmten natürlichen Tugenden der Japaner von begeisterter Hoffnung auf baldige Bekehrung des Inselvolkes zum Christentum beseelt. Nur eine seiner vielen ähnlichen Äußerungen in seinen Briefen an Ignatius in Rom oder seine Mitbrüder in Goa sei hier wiedergegeben: „Kommt zur übernatürlichen Kraft des Evangeliums noch äußere Empfehlung (durch die von ihm reichlich gepflegte Geschenkmethode im Missionswerk), so hege ich die zuversichtliche Hoffnung, in kurzer Zeit in Japan durch zahlreiche Bekehrungen eine blühende christliche Kirche erstehen zu sehen.“ (Brief an P. Antonius Gomez vom 5. 11. 1549.) „Ich bin im Vertrauen auf die Gnade Jesu Christi ganz von der Hoffnung erfüllt, daß ein großer Teil Japans unsere hl. Religion annehmen werde, weil das Ansehen der Vernunft, wie ich klar sehe, bei diesem Volke sehr viel gilt.“ (Brief an Don Pedro de Silva aus Kagoshima vom 5. 11. 1549.) Freilich seine enthusiastischen Erwartungen und Hoffnungen brachen bald zusammen, als er in Yamaguchi den Widerstand der Bonzen wie die geistig anders gartete asiatische Seele mit ihrer Fremden gegenüber stets freundlich behandelnden Liebenswürdigkeit zu fühlen begann, der er nur allzu leicht vertraut hatte.

Diese erste Begegnung eines hoch gebildeten christlichen Westländers mit den geistig-religiösen Fragen gleichfalls sehr aufgeschlossenen Vertretern östlicher Lebensweisheit läßt uns heute bei dem vierhundertjährigen Gedenken die fördernden und hemmenden Faktoren im ostasiatischen christlichen Missionsfelde angesichts der politisch-wirtschaftlich-sozial-kulturellen Änderungen im asiatischen Lebensraume — seit wenigen Jahren haben neun Staaten ihre volle Selbständigkeit mehr oder weniger bereits erreicht — in völlig neuem Lichte erscheinen.

An fördernden Elementen seien genannt: die riesige Annäherung der asiatischen Länder an das Abendland infolge der unglaublich raschen technischen Überbrückung der räumlich-zeitlichen Abstände. Die frühmittelalterlichen christlichen Glaubensboten brauchten wie auch die

Gebrüder Poli's zu ihren Fahrten, sei es durch die Steppen Südrußlands oder auf der uralten südlichen „Seidenstraße“, von der Mittelmeerküste nach Zentralasien bis Karakorum oder Kambalik mehrere Jahre, ein Franz Xaver zu seiner Segelschiffreise von Lissabon nach Goa 14 Monate, von dort nach Japan bei günstiger Witterung weitere vier Monate. Unsere deutschen Schnelldampfer „Gneisenau“ oder „Potsdam“ legten 1938 den Seeweg von Hamburg bis Yokohama in drei Wochen zurück. Wie ich jüngst in Caux von einer japanischen Delegation erfuhr, brachte sie das Flugzeug in 21½ Tagen von Tokio nach Genf, eine indische Delegation flog von Bombay bis Genf in 24 Stunden. Diese Überwindung von Raum und Zeit schafft eine geistige Begegnungsmöglichkeit in bisher ungeahntem Maße. Auf allen internationalen Tagungen, sei es der Gewerkschaften in Genf, der Parlamentarier in Stockholm nahmen heuer Abgeordnete aus allen alten und neuen asiatischen Staaten mit Ausnahme von Tibet und den Sozialistischen Sowjetrepubliken teil. Auf der Weltkonferenz für moralische Erneuerung in Caux waren unter den 8000 Teilnehmern aus 82 Nationen heuer etwa 100 aus der Welt des Islam, 15 aus Syrien, Irak, Iran und Afghanistan, je rund 20—30 aus Pakistan und Indien, etwa 10 aus Ceylon, 20 aus Burma, 10 aus Siam, 30 aus Vietnam und Indonesien, rund 50 aus China, 33 aus Japan. Unter den 400 Studenten des „Collegs vom guten Wege“ aus 35 Nationen befanden sich gleichfalls eine Reihe junger Asiaten.

Mit der raschen Beförderung von Kontinent zu Kontinent geht Hand in Hand die weitere räumlich-geistige Erschließung der fremden Länder durch Ausbau und Motorisierung des Verkehrs, die Verbesserung der sanitären Verhältnisse, was gleichfalls der christlichen Mission zugute kommt.

Die Verfassungen der modernen neun jüngst geschaffenen selbständigen Staaten Israel, Pakistan, Indien-Bharat, Burma, Ceylon, Siam, Vietnam (in oder außerhalb der Union française), die indonesische freie Republik (in oder außerhalb einer holländisch-indonesischen Union), Korea, wie auch die neuen Grundrechte der modernen Türkei, Irans, Chinas und Japans anerkennen mit den allgemeinen Menschenrechten ausdrücklich die Freiheit des Denkens, des Gewissens, der religiösen Überzeugung. Damit wird auch der christlichen Mission grundsätzlich freie Betätigungsmöglichkeit garantiert. Die Aufnahme diplomatischer Beziehungen all dieser Staaten mit dem Hl. Stuhle zeigt die Bereitschaft zur Mitarbeit an den hohen politisch-kulturell-ethischen Menschheitsfragen ohne Hemmung durch Traditionsgebundenheit. Faktisch sind freilich auch heute noch Saudi-Arabien, Afghanistan, Nepal, Sikkim, Bhotan und Tibet „missionslose“ Länder.

Weite Kreise in Asien begrüßen auch heute noch die Mitarbeit der christlichen Kirchen beim Neuaufbau oder der Weiterführung ihres Erziehungs- und Schulwesens, wenn auch freilich unter Ausschluß direkter religiöser und politischer Beeinflussung sowie mit der Forderung, die weltlich-geistliche Kultur ihres eigenen Landes mehr als

bisher zur Grundbasis des ganzen Erziehungswerkes zu gestalten. Sehen die Grundrechte vielfach von der Erteilung irgend eines Religionsunterrichtes in den Elementar- und Sekundarschulen ab, so scheint sich gerade die moderne Türkei, das Urbild aller asiatischen freiheitsliebenden Staaten, nach jüngsten Berichten wieder dem Unterricht im Koran mehr zugänglich zu erweisen. Die überall gegebene Möglichkeit, an der neu geschaffenen Erziehung der jungen Mädchen mitzuwirken — in der Türkei zählt man zur Zeit rund 80000 Schülerinnen in 82 Sekundarschulen und 23 Lyzeen für Mädchen — steht auch den christlichen Missionen offen. Ihrem ureigensten Wirken erwächst freilich durch das Verbot des Religionsunterrichtes und religiöser Beeinflussung ein schweres Hemmnis, das das Problem der Missionsschulen noch mehr als bislang einer kritischen Beleuchtung unterwirft.

Die soziale Mitarbeit der christlichen Kirchen in Notzeiten, sei es des Hungers, sei es bei Überschwemmungen, bei der Linderung all der furchtbaren Leiden der vielen Millionen von Flüchtlingen in Israel, Arabien, Pakistan-Indien, China, Korea, Japan öffnet ihnen immer wieder die Herzen der dortigen Menschen, gewinnt ihnen das Vertrauen und Wohlwollen der Regierungen. Namen wie P. Jaquinot de Belsiac S. J., des Schöpfers der Jaquinot-Linie in Shanghai zugunsten von hunderttausenden flüchtigen Chinesen, P. Fauljac vom Pariser Missionsseminar und seine sozialen Werke in der Umgebung von Tokio, Tojohiko, Kagawa und seine Reichs-Gottes-Bewegung, das Settlement in den Elendsvierteln von Mikawashima-Tokio der Studierenden der Jochi Daigaku, der Hochschule unserer deutschen Jesuiten, mögen für viele andere zeugen. Einsichtige konservative Kreise begrüßen die soziale Arbeit der christlichen Kirchen, sei es bei den Harijans oder den armen Landarbeitern Indiens, bei den Kulis und Kleinbauern Chinas, bei den Industriearbeitern Japans, den Kohlenarbeitern Kyushus oder den intellektuellen Proletariern im Lande der aufgehenden Sonne als willkommene Hilfe, um mit den einheimischen Religionen und ethischen Systemen eine bessere soziale Atmosphäre zu schaffen und damit die Gefahr eines Kommunismus stalinistischer Prägung mit seinem Terror und Zerstörung der Menschenwürde, die heute ganz Asien umschattet, zu bannen. Im sozialen Kampfe der Zukunft wie im religiösen Wettstreit um die Menschheit, dessen globale Ausweitung und Verschärfung wir ja tagtäglich erleben, wird die christliche Liebestat ebenso ihre Anziehungskraft erweisen wie ehemals: „Sehet wie sie einander lieben“ wird zum Prüfstein ihres Wertes werden, den die Völker an ihren Früchten erkennen werden.

Die weltweite Möglichkeit der Mitarbeit an den peripherischen Missionswerken der Erziehung, der sozial-caritativen und ärztlichen Fürsorge ließ seit dem zweiten Weltkriegsende eine Menge neuer Missionskräfte aus US-Amerika und Kanada, zumal in die asiatischen Länder, einströmen. Sie öffnet auch ihrem eigentlichen Wirken durch Predigt und sakramentale Betreuung die Wege. Weit erfreulicher als diese zahlen-

mäßige Vermehrung der fremden Glaubensboten bleibt indes die Zunahme landesgeborener Katecheten, Lehrer, Priester, ordinierter Pastoren wie eingeborener Brüder und Schwestern. Und die letzte Krönung der werdenden Volkskirchen als des eigentlichen letzten Missionszieles dürfen wir in der Verselbständigung der jungen Kirchen draußen sehen, sei es in Form landesgeborener Oberhirten der einzelnen Diözesen oder Vikariate, sei es der Bildung einer selbständigen südindischen oder japanischen evangelischen Kirche. So liegt in Vorderindien heute die Leitung von 20 der 59, auf Ceylon von 3 der 6, in Siam eines, in Indochina von 4 der 18, in Indonesien eines der 18, in China von 28 der 139 Sprengeln in den Händen einheimischer Bischöfe. In Korea und Japan wurden bekanntlich 1941/42 alle 8 bzw. 15 kirchlichen Gebiete landesgeborenen Oberhirten anvertraut. Für die bisher getrennt arbeitenden verschiedenen protestantischen Denominationen fehlt den Jungchristen in Übersee das historische Verständnis und die Überzeugung von der Notwendigkeit ihrer Verpflanzung in völlig anderes Neuland. Die Erörterungen auf den Weltkirchenratskonferenzen von Jerusalem (1928), Tambarene (1938) und Amsterdam (1948) wiesen unter lebhafter Anteilnahme der jungen Kirchen aus Übersee neue klare Ziele. Mit der politisch-wirtschaftlichen Selbständigkeit erstreben sie auch geistig-religiöses Selbstbestimmungsrecht. Gerade das Bewußtsein völliger Verantwortung für das Gedeihen und Wachstum der jungen Gemeinden und Kirchen läßt die innere Verbundenheit und Tatkraft zugunsten eigener missionarischer Mitarbeit in den jungen Kirchen nur erstarben.

All diese erfreulichen fördernden Faktoren zugunsten der christlichen Mission haben sich seit den Tagen eines Franz Xaver wesentlich verstärkt. Doch umschatten sie heute wie vor 400 Jahren mancherlei Hemmnisse. Zunächst war es die enge Verbindung und vielfache Förderung der christlichen Mission mit und durch die europäischen kolonialen Mächte. In den Augen der asiatischen Menschen, der dortigen führenden politischen Kreise galt die christliche Mission nur allzusehr als Wegbereiterin für eine politische Annexion ihres Landes, durch ihre geistige Unterstellung unter eine ausländische fremde Macht in Rom als eine eventuelle Quelle unangenehmer Disharmonien. Heute, wo das Ende des europäischen Imperialismus unmittelbar bevorsteht, erleben wir in Vietnam und Indonesien die Schwierigkeiten zwischen dem eingeborenen, in Freiheitsliebe mit ihrem Volk zu tiefst verbundenem Klerus und den französisch-spanisch-holländischen Priestern. Auch von Vertretern anderer Länder hören wir auch heute noch ihre Befürchtungen ob der politischen Einstellung mancher Missionare als Vertreter der europäischen Vormachtstellung in Asien.

Die politisch-wirtschaftliche Selbständigkeit läßt natürlich auch auf kulturellem Gebiet ein starkes Bewußtsein geistiger Mündigkeit, eine feste Überzeugung vom Werte der ererbten Religiosität oder ethischen Lehren erstehen. Der überall mehr und mehr erwachsende Kampf um die Schule, um das geistige Lehrgut, erscheint als erste Etappe der

Neuorientierung auf die eigene, der europäischen an Alter und Volksverbundenheit weit überlegene Kultur. Das nationale Bewußtsein wird natürlich auch die eigene Religiosität, sei es Islam, Hindutum, Buddhismus, Parsismus, kung fu tszeanische Ethik, selbst auch Shinto weit mehr als bisher zu pflegen sich mühen. Einige Beobachtungen bei den asiatischen Teilnehmern der heurigen Weltkonferenz in Caux sind dafür sehr interessant. Die Konferenz erstrebt bekanntlich entgegen dem Materialismus und Indifferentismus unserer Zeit eine Vertiefung und Verinnerlichung religiös-christlicher Haltung des Einzelnen, aufgebaut auf dem Glauben an einen Gott und sich bewährend in absoluter Ehrlichkeit, Selbstlosigkeit, Reinheit und Liebe. Für die westlichen Teilnehmer galt es evtl. sogenannte Atheisten wieder für den Gottesglauben als der Grundbasis des natürlich-sittlichen Handelns zurückzugewinnen. Von den asiatischen Teilnehmern bekannte sich der Imam von der Londoner Moschee M. A. Bajwa auf Grund des gemeinsamen Eingottglaubens als der Lebensweisheit der moralischen Erneuerung sehr nahestehend. Die Gesinnung brüderlicher Liebe unter den Menschen, aufgebaut auf dem Glauben an Gott, den Herrn der Welt, könne allein die Welt retten. Eine junge malaische Studentin, Fr. Saleha Asis, erklärte, sie hätte in ihrer Heimat mit ihrem Vater, einem streng gläubigen Moslim, ob ihrer religiösen Gleichgültigkeit mancherlei Schwierigkeiten gehabt. Der Einfluß ihrer marxistisch gesinnten Kommilitonen in London wäre für sie schlecht gewesen. Hier in Caux sei sie wieder eine gute Mohammedanerin geworden. So erlebten wir dort unmittelbare Zeugen der Kraft des wiedererwachenden Islam, der besonders in Pakistan die gesamte Kultur, auch das Schulwesen mit seinen Ideen erfüllt, dabei aber jegliche Unterschiede von Farbe, Kaste, Geschlecht, Religion durch Brüderlichkeit und Toleranz zu überbrücken sucht. Die Rama-krishna-Mission und die Sanatana-Bewegung von Poona, dem Hauptquartier des Nationalismus in Indien, wissen die Anhänglichkeit an das Hindutum wieder in Kreise zu tragen, die sich aus den Schichten der Harijans, der früheren „Unberührbaren“ dem Christentum zugewandt haben. Um die 70 Millionen dieser untersten indischen Bevölkerungsschichten entbrennt ja der Kampf täglich mehr von seiten des Reformhindutums, des Islam, Sikhismus wie des Buddhismus und Christentums. Die 2500jährige Feier des Geburtstages des Kung fu tsze am 27. August 1949 zu Canton in China war von Gedanken getragen, wie wir sie aus der Schrift „Chinas Verteidigung gegen abendländische Ideen“ vom Jahre 1914 her kennen. Die autochtonen Religionen Asiens, ihre dogmenlose Moral, wissen mit dieser neuen religiösen Lebenskraft um so leichter ihre Anhänger zu beseelen, als sie seit Jahrtausenden in ununterbrochener Kontinuität dort die Menschenherzen beeinflussen. Selbst auch der Staatshinto und die zahlreichen Shintosekten Japans haben trotz aller Verbote durch die amerikanische Besatzungsmacht ihren Einfluß auf das japanische Volk nicht eingebüßt. Aus dem Lande der aufgehenden Sonne repatriierte Deutsche berichten, daß auch heute noch vornehme Japaner in der

Straßenbahn aufstehen und sich gegen den Kaiserpalast hin verneigen, die Verehrung des Kaisers trotz aller Demokratisierungsforderungen in den Herzen der gebildeten Japaner ungebrochen weiterlebe. Das gleiche melden neutrale Beobachter des Auslandes. Wir brauchen uns darüber nicht zu wundern. Gerade auf religiös-kulturellem Gebiete bewährt sich ja der konservative Geist der Menschen und Völker am stärksten. Eine seelische Umformung erfolgt, wenn überhaupt nur sehr langsam; und wenn sie von äußerer Macht befohlen wird, noch zögernder und oft nur nach außen.

Rein religiös gesehen hat sich die allzu europäische Formung und Prägung des Christentums von jeher als ein starkes Hemmnis für seine Ausbreitung erwiesen. Die intuitiv-pneumatisch-kontemplativ-mystisch-quietistische Spiritualität des Orientalen wird das historisch-rational, kritisch-spekulativ-logisch unterbaute, westlich geprägte Christentum immer wieder als artfremd-ausländisch, nur dem westlichen Denken genuin anerkennen. Wohl weiß sich der Asiate von der Schlichtheit der Gleichnisse des Herrn, ihrer bilderreichen Sprache, von der ergreifenden Höhe und Tiefe der Bergpredigt, den Seligpreisungen, den erhebenden Gedanken der Abschiedsreden des Kyrios aufs tiefste berührt. Aber der abendländisch-hellenistisch-humanistischem Geiste entsprungene dogmatische Aufbau, die mittelalterlich-scholastische Formung, der ständige historische Erweis der Wahrheiten der christlichen Lehren wie der Authentizität des sakralen christlichen Schrifttums vermag seinen historischem Denken abgeneigten Verstand um so weniger zu beeinflussen als bei ihm Gemüt und Gefühl den Primat im Menschenwesen darstellen. Der Absolutheits- und Unfehlbarkeitsanspruch des Christentums widerspricht seiner toleranten Denkungsart aufs stärkste. Der Geist der aktiven Betriebsamkeit der christlichen Missionen, ihre Verbindung mit politisch-wirtschaftlichen Zielen stößt ihn ab. Indischem Denken mag der Gottesgedanke, auch die Idee der Gottessohnschaft Jesu, der Wunderglaube, das Beispiel christlicher Asketen und Heiligen genuin sein. Der diesseitig-historischem Denken erschlossene, an metaphysischen Fragen aber uninteressiert, materialistisch, pädagogisch-ethisch orientierte Chinese vermag daran ebenso wenig zu glauben wie an den die gesamte Menschheit erlösenden Opfertod Jesu am Kreuze, an Transsubstantiation, Gnade, Sakramente, Mysterien usw. Manche Herrenworte wie: „Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert, und wer den Sohn und die Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert“ (Mt. 10,37) oder: „Ich bin gekommen, um den Sohn zu entzweien mit seinem Vater, die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter. Feinde des Menschen sind also seine eigenen Hausgenossen (Mt. 10,35, vgl. Mc. 3,33; Lc. 14,26)“ widersprechen dem Grundgesetz seiner Erziehung, dem Hsia, nur allzusehr. Die gleiche Ablehnung erfahren diese Herrenworte bei selbstbewußten Japanern, deren Kultur und Erziehungsgrundsätze ja völlig von der ererbten älteren chinesischen Lebensweisheit geformt sind.

Die Erfahrungen asiatischer Studierender an den westlichen Hochschulen Europas und Amerikas, die im familiären Leben ihrer Hauswirte wie im öffentlichen Leben, in Politik und Wirtschaft, eine praktische Auswirkung christlicher religiöser Lebensgrundsätze nur allzu sehr vermißten, ließen sie, in ihre Heimat zurückgekehrt, vielfach zu Gegnern der christlichen Glaubensboten werden, denen sie gerne den Rat erteilten, erst das „christliche“ Europa und US-Amerika wirklich für Christus zu gewinnen, bevor sie den asiatischen Völkern predigten, deren ethisch-religiöse Lehren sie kennen zu lernen sie sich ebensowenig mühten wie das dortige sakrale Schrifttum zu studieren. Konservativ gestimmte Familien waren natürlich von der religiösen und politischen Entwicklung ihrer Söhne zu intellektuellen Proletariern während ihres westlichen Studiums wenig erfreut. Es bleibt verständlich, wenn die mehr und mehr zunehmende abweisende oder gar feindliche Einstellung gegenüber den Fremden sich auch auf deren Religion übertrug. Von der sog. christlichen Zivilisation des Westens war und ist man wohl bereit, die technischen Errungenschaften zu übernehmen, ihrer Kultur und Religion aber erwies man sich mehr und mehr verschlossen, zumal vielfach die Überzeugung vorherrschte, daß ein großer Teil der Christen wohl noch äußerlich christliches Brauchtum pflege, aber an die Grundgedanken der Frohbotschaft Jesu nicht mehr wirklich glaube, selbst die geheimnisvolle Idee des christlichen Weihnachts- und Osterfestes von geschäftlichem Geiste, vom Glücke des Schenkens und Beschenktwerdens fast völlig verschüttet und dem Bewußtsein tausender von „Christen“ abhanden gekommen sei, nur als Legende weitergepflegt werde. Die geistig-religiös führenden Schichten Asiens wie etwa die Brahmanen Indiens, die Bonzen und Lehrer an den buddhistischen Colleges Ceylons, Burmas, Siams gingen natürlich hierin beispielhaft voran, um so mehr als auch sie den vielfachen Gegensatz zwischen christlicher Lehre und „christlichem“ Familien- und staatlich-öffentlichem Leben kannten und kennen, im „christlichen“ Westen und seiner egoistisch-materialistischen Geistesrichtung den Herd immer neuer Kriege sehen.

Stellt bei vielen Kreisen, zumal den intellektuellen, religiöse Skepsis, Gleichgültigkeit oder eine gewisse Aufgeschlossenheit vielleicht zu synkretistisch-universalem Theismus ein starkes Hemmnis für ihre Gewinnung für das Christentum dar, so begegnen wir kämpferischer Gottlosigkeit oder religiösem Anarchismus und Nihilismus erfreulicherweise selten. Hingegen erwächst ein mächtiges Hemmnis für die christliche Mission aus der beharrenden Geistesart, dem ungebrochenen urkonservativem Denken des Orientalen auf religiösem Boden. Die Frauenwelt, seit jüngster Zeit aber auch viele Männer, stehen ganz und gar unter dem Banne der von den Ahnen ererbten religiösen Tradition. Der Ahnenkult, das Herzstück fernasiatischer Religiosität, ist auch heute trotz aller Milderungen der Verbote im höchst betrüblichen Ritenstreit des 16./18. Jahrhunderts wie sie 1935/36 für China, die Mandschurei, Korea und Japan, also die ganze von der Kung fu tszeanischen Kultur geformte Welt Ost-

asiens von Rom erlassen wurden, noch eine Quelle mancherlei unerfreulicher Spannungen zwischen der Kultur des Ostens und dem Denken des Westens. Die nahöstliche Christenheit, die eine Brücke vom westlichen zum östlichen religiösen Denken und Fühlen bilden könnte (vgl. Hesychia, Pilgergedanke, mystische Frömmigkeit, wiederholte Stoßgebete u. a.)<sup>1)</sup>, liegt leider heute selbst in schwerer Ohnmacht zumal in ihrer russisch-orthodoxen Form. Ächtung und Ausschluß aus Familie und Sippe, wirtschaftlicher Boykott droht in Fernasien dem, der den Glauben der Väter gegen eine andere Religion preisgibt, auch heute noch.

Die Haltung des heute in Asien mehr und mehr an Einfluß und Verbreitung gewinnenden National- bzw. stalinistischen atheistischen Kommunismus gegenüber Christentum und seiner Mission ist noch nicht abzusehen. Neben völlig aggressiver terroristischer Bekämpfung hören wir auch von toleranter Gesinnung, je nach der Einstellung der persönlichen Führung. Im ideologischen Kampfe zwischen Ost und West wird die christliche Kirche nur allzu sehr als Wegbereiterin und Streitgefährtin des Kapitalismus betrachtet, mit der bisweilen allzu geringen sozialen Tat bei noch so herrlichen Lobreden einer der Hauptgründe auch der Entfremdung Millionen westlicher Arbeiter von der Kirche. Manche vom rein christlichen Gesichtsfelde aus gesprochenen Worte wie etwa: „Es gibt nichts Größeres auf der Welt als die Botschaft Christi, und es gibt in der Botschaft Christi nichts Größeres als die Botschaft der Liebe. Der Herr ist unser Erlöser, unser einziger Erlöser. Der Friede, den wir erwarten, wird entweder ein christlicher Friede sein oder er werde überhaupt nicht sein. . . Niemand gibt es neben ihm (dem Herrn)“ (Bischof Theas von Lourdes am 25. 9. 49 in Altötting) oder „Es gab ein Europa erst, seit und solange sich Europa zu Christus bekannt hat, und Europa wird nur so lange bestehen, wie es sich zur Botschaft der Bibel bekennt. Diese Aufgabe muß ganz klar erkannt werden, zumal in einem Augenblick, da die Absage des modernen Rußland an Christus die Wiedererweckung des gegen das Abendland gerichteten Geistes Asiens bedeutet“ (Prof. Ethelbert Stauffer auf der Tagung der Evang. Akademie Hermannsburg) würden begrifflicherweise von den Asiaten mit ungläubigen, ja verletzten Gefühlen aufgenommen. Solche Worte empfinden die Asiaten als Ausdruck religiöser Intoleranz und geistlichen Fanatismus. Sie bedauern sie um so mehr, als sie sich mit dem Christentum und den übrigen Religionen gern zu einer gemeinsamen Abwehrfront gegen Materialismus und Gottlosigkeit, wo immer sie sich findet, vereinen möchten.

Wenn wir von höherer Warte aus den asiatischen Lebensraum mit seiner rund einer Milliarde Bewohner überschauen, so zählen wir unter ihnen etwa 16 Millionen Christen ohne die Philippinen. Davon treffen auf Vorderindien 7,2—8 Millionen (darunter 4668000 Katholiken), Ceylon rd. 600000 (532000 K.), Burma 331 106 (150000 K.), Siam 80000 (50000 K.), Brit. Malaya 150000 (82000 K.), Indochina 1 $\frac{1}{2}$  Million,

1) Vgl. Erzählungen eines russischen Pilgers, Luzern 1944

meist Katholiken, Indonesien 1,3 Millionen (732 000 K.), China 4,2 Millionen (3 258 536 K.), Korea 300 000 (178 000 K.), Japan 350 000 (130 388 K.).

Nach jüngsten Berechnungen der „Propaganda“ stieg die Zahl der Katholiken Ostasiens, abgesehen von den rd. 12,5 Millionen Katholiken der Philippinen, von 6 881 000 des Jahres 1925 auf 11 569 000 im Jahre 1949. Für die evangelischen Missionen fehlen mir leider entsprechende jüngste Zahlen. Rein menschlich gesprochen überwiegen die hemmenden Faktoren, zumal heute, die fördernden um ein beträchtliches. Aber der Herr fügte seinem Missionsauftrag an die Jünger: „Gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie...“ das tröstlich beglückende Wort bei: „Und siehe, ich bin bei Euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ (Mt. 28,19. 20). Ein anderes den Heilsplan Gottes und seine dem Menschengestalt dunklen Wege erhellendes Wort sprach der Herr: „Vater, ich preise Dich, Herr des Himmels und der Erde, daß Du dieses vor Weisen und Klugen verborgen, Kleinen aber geoffenbaret hast. Ja, Vater, denn also ist es wohlgefällig gewesen vor Dir“ (Mt. 11,25. 26; Lc. 10,21). Es mag uns das Rätsel enthüllen, warum Christen-Menschen, sei es infolge kritischer Veranlagung, sei es infolge geistiger Weiterentwicklung ihren kindhaften Jugendglauben preisgaben, warum die geistig führenden Schichten der nicht-christlichen Welt den Mysterien des Christentums ihr Herz nicht öffnen, ihren Verstand nicht zu beugen vermögen. Christ sein heißt Kind sein und bleiben Gott gegenüber das Leben lang.

Diese „Begnadigung“ bewirkt freilich vielfach im modernen Menschen eine Spaltung seiner Persönlichkeit zwischen christlicher Gläubigkeit und naturwissenschaftlichem Denken, eine psychologische Stimmung, welche der berühmte englische Physiker und Chemiker Michael Faraday (1791—1867) in die schlichten symbolischen Worte kleidete: Wenn ich in die Kirche gehe, schließe ich mein Laboratorium zu.

## Zwei indische Lehrerzählungen im Islâm

VON ALEXANDER ZIESENISS †

Die folgende Untersuchung will an der Hand von zwei Lehrerzählungen einen Beitrag zum Problem „Einwirkung indischer Lehren auf den Islâm“ liefern. Die erste von den Geschichten, die hier erörtert werden sollen, ist die „Parabel von dem Blinden und dem Elefanten“. Sie findet sich im 4. Sutta des 6. Kapitels des „Udâna“ des Pâli-Kanons<sup>1)</sup> und wird dem Erhabenen bei Gelegenheit eines von den Jüngern beäugelten und ihm berichteten Streites zwischen den Vertretern verschiedener Lehrmeinungen in den Mund gelegt. Sie lautet folgendermaßen: Der König von Sâvatthî befiehlt eines Tages einem seiner Leute, alle Blindgeborenen der Stadt an einem Ort zusammenzubringen und ihnen einen Elefanten zu zeigen. Dies führt der Beauftragte des Königs in der Weise aus, daß er die einzelnen Blinden je verschiedene Körperteile des Elefanten betasten läßt und dabei jeweils sagt: „So ist ein Elefant“. (Diese Worte fehlen jedoch in der barmanischen und siamesischen Ausgabe des Tripitaka.) Dementsprechend bestimmen die Blinden auf Befragen des Königs das Aussehen eines Elefanten als das eines Kessels, einer Wurfel, einer Pflugschar, einer Stange am Pflug, eines Kornspeichers, einer Säule, eines Mörsers, einer Keule und eines Besens. In der Verteidigung ihrer verschiedenen Ansichten geraten die Blinden dann in Streit und gehen mit Fäusten aufeinander los, sehr zum Vergnügen des Königs. Der Erhabene zieht dann den Vergleich mit den Asketen verschiedener Richtungen. Abschließend tut der Erhabene einen feierlichen Ausspruch des Sinnes, daß eben diejenigen Menschen, die nur einen Teil (der Wahrheit) sehen, in Streit miteinander geraten.

Die Analyse des Inhalts der Parabel ergibt folgendes Bild: Wichtig ist zunächst das Element der absichtlichen Irreführung der Blinden durch den Beauftragten des Königs und des letzteren Vergnügens über den Streit der Blinden untereinander. Das zeigt, daß die Idee, die Blinden den Elefanten betasten zu lassen, offenbar als Ausgeburt boshafter Machtkitzels, bestenfalls einer Herrscherlaune anzusehen ist. Eine Nutzenanwendung in dem Sinne, daß die Vertreter der verschiedenen Lehren böswillig Irrlehren verbreiten, ergibt sich daraus nicht, anders als in der weiter unten zu besprechenden Version der Parabel. Das bestimmende Element der äußeren Form der Parabel ist die Aufzählung der neun Körperteile des Elefanten, die von den Blinden betastet werden und eine jeweils scharf

1) Deutsche Übersetzung bei K. SEIDENSTÜCKER, „Udâna. Das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen“ (Augsburg 1920); ferner H. OLDENBERG, „Reden des Buddha“ (München 1922) S. 130 ff.; H. v. GLASENAPP, „Gedanken von Buddha“ (Berlin-Zürich 1942) S. 20 ff.

umrissene falsche Deutung empfangen. Dieses Element läßt sich in folgender Liste zusammenfassen.

1. Kopf des Elefanten: Kessel,
2. Ohr des Elefanten: Worfel,
3. Zahn des Elefanten: Pflugschar,
4. Rüssel des Elefanten: Stange am Pflug,
5. Rumpf des Elefanten: Kornspeicher,
6. Fuß des Elefanten: Pfeiler,
7. Hinterteil des Elefanten: Mörser,
8. Schwanz des Elefanten: Keule,
9. behaartes Schwanzende: Besen.

Man hat hier eine sehr ins Einzelne gehende Neunzahl von Gleichsetzungen, deren zweite Bestandteile Kulturgeräte des indischen Dorfes sind und teils mit dem Ackerbau zusammenhängen (2, 3, 4, 5), teils Werkzeuge des Haushaltes sind (1, 7, 9) bzw. in je einem Falle einen wesentlichen Bestandteil des Hauses (6: Pfeiler) und eine Waffe (8) befasen. Die Mehrzahl der Gleichungen leuchtet ohne weiteres ein; auch der Vergleich Kopf: Kessel und Rumpf: Kornspeicher, bei welchen die Analogie der Form für den Europäer nicht so stark wie in den anderen Fällen in die Augen springt, ist immerhin verständlich. Schwierigkeiten bietet eigentlich nur die Identifikation des Hinterteils des Elefanten mit einem Mörser, weil man hier den Anknüpfungspunkt des Vergleiches nicht erkennen kann.

Eine zweite Version der Parabel findet sich in dem śivaitischen Text *Vrhaspatitattva*, einem frühen Werk des Śaiva-Systems im engeren Sinne (Śaivasiddhānta), das in der altjavanischen Literatur in der Form eines Gerüsts von 84 Sanskritversen mit altjavanischer Paraphrase und Textfortführung erhalten ist. Als Bestandteil der altjavanischen Literatur mag das nur in jungen Handschriften erhaltene Werk in die Zeit um 1000 n. Chr. gehören, als Bestandteil der Sanskritliteratur etwa zwei Jahrhunderte jünger sein, ohne daß sich hier bis jetzt Sicheres sagen läßt<sup>1)</sup>.

Die fragliche Parabel erscheint in der Einleitung des *Vrhaspatitattva*, deren Zweck es ist, darzutun, daß die verschiedenen in diesem Texte in eigenartiger Weise miteinander verschmolzenen śivaitischen Lehren als gleichwertige Bestandteile einer höheren Einheit betrachtet werden müssen.

Nach dieser Erzählung baten die Blinden die Sehenden, daß sie sie den Elefanten betasten ließen. Jeder der Blinden betastete den Elefanten an einer anderen Stelle. Keiner von ihnen konnte aber die wahre Gestalt

1) Vgl. ZIESENIS, Studien zur Geschichte des Çivaismus I: Die çivaitischen Systeme in der altjavanischen Literatur, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlands Indie* Deel 98, afd. 1/2 S. 75f. Der Verfasser des vorliegenden Artikels hat eine kritische Ausgabe des Textes mit Übersetzung hergestellt und die Lehren des Werkes in einer größeren Monographie erschöpfend behandelt. Beide liegen druckfertig vor.

des Elefanten erfassen, da sie immer nur einzelne Teile seines Körpers befühlten. Die Blindheit der Blinden versinnbildlicht die innere Verblendung, der Körper des Elefanten den inneren Gehalt der Wahrheit, und die einzelnen Teile seines Leibes, Kopf, Stoßzahn, Rüssel usw. sind die Lehrbücher mit den darin enthaltenen Lehren. Von diesen gibt es viele; sie alle sind von der heiligen Wahrheit erfüllt (d. h. enthalten einen Teil bzw. einen bestimmten Aspekt der höchsten Wahrheit) und verursachen darum (wenn man die Unvollkommenheit des jeweils Gelehrten nicht erkennt) tiefe Verwirrung. Vṛhaspati bittet darauf um Darstellung der wirklich maßgebenden Lehre.

Statt der zehn Teile des Elefantenkörpers mit ihren Entsprechungen hat die śivaitische Version nur je sechs, die sich folgendermaßen in einer Liste zusammenfassen lassen:

1. Kopf des Elefanten: Topf,
2. Ohr des Elefanten: Fächer,
3. Stoßzahn des Elefanten: gedrechseltes Holz,
4. Rüssel des Elefanten: Schlange,
5. Bauch des Elefanten: Abhang eines Berges (unsicher),
6. Schwanz des Elefanten: Flöte.

Die Vergleiche sind auch hier unmittelbar dem Bereiche der gegenständlichen Kultur entnommen, ohne, wie in der buddhistischen Version, eindeutig auf die Geräte der Dorfgemeinschaft bezogen zu sein. Die Anzahl der Körperteile des Elefanten ist geringer als in der buddhistischen Version, alle dort genannten Gliedmaßen kehren jedoch, da man Rumpf und Bauch identifizieren darf, auch hier wieder. Die Vergleiche sind durchweg treffend und verständlich, wenn man das oben über die Gleichung Kopf des Elefanten: Kessel, hier Topf Gesagte berücksichtigt. Die Identifikation von Ohr, Rüssel und Schwanz mit Fächer, Schlange und Flöte sind sogar auffallend plastisch und für den Europäer fast noch besser verständlich als ihre Entsprechungen in der buddhistischen Form der Parabel. Etwas farbloser, aber durchaus auch noch verständlich ist die Gleichung: Stoßzahn des Elefanten: gedrechseltes Holz. Auch den zunächst etwas seltsam anmutenden Vergleich des Rumpfes des Elefanten mit dem Abhang eines Berges kann man bei einigem Nachdenken schon verstehen. Die śivaitische Form der Parabel stellt also gegenüber der buddhistischen eine einfachere, minder durchgebildete Prägung dar. Die buddhistische Form erscheint in erster Linie durch die Erhöhung der Anzahl der Körperteile, aber auch durch die scharfe Herausarbeitung der Beziehung zur indischen Dorfkultur in den Dingen, mit denen diese Gliedmaßen identifiziert werden als die kompliziertere und in höherem Maße entwickelte Gestalt der Parabel.

Die Tatsache des Vorliegens der einfacheren Form in dem jüngeren Text könnte man angesichts der Erhaltung alter Vorstellungen im Bereiche des Śivaismus so deuten, daß hier der Śivaismus das Ältere bewahrt hat. Der Gedanke einer Übernahme des Grundgedankens der

Parabel und einer Neugestaltung derselben in freier Nachbildung in Anlehnung an das Vorbild unter Beschränkung auf das Wesentliche liegt aber angesichts des Auftretens dieses Falles der islamischen Form vielleicht näher<sup>1</sup>).

Die Parabel von den Blinden und dem Elefanten erscheint auch in der islamischen Literatur, und zwar in der *Ihyā* des berühmten Religionsphilosophen al-Ghazzālī (11. Jahrh. n. Chr.). Hierauf hat Rhys Davids im *Journal of the Royal Asiatic Society* 1911, S. 200 kurz hingewiesen, ohne auf die islamische Form der Parabel näher einzugehen. Diese ist dem Indologen zugänglich durch die in Browne's „*Literary History of Persia*“ (Vol. II, S. 319f.) gegebene Übersetzung ihrer Darstellung in dem „*Ḥadīqatu 'l Haqīqat*“ (Garten der Wahrheit) des ersten persischen Dichters mystischer Mathnawi, des Sanā'ī (12. Jahrh. n. Chr.).

Die Parabel hat bei Sanā'ī folgende Form: In der Nähe der Stadt Ghur befand sich einstmal eine Stadt, deren Bewohner samt und sonders blind waren. Ein Sultan schlug, als er in diese Gegend kam, sein Lager in der Nähe der Stadt auf. In diesem befand sich als Symbol seiner Macht ein riesiger Elefant. Die Blinden wünschten das Wesen dieses Elefanten kennenzulernen. Sie schickten deshalb eine Gesandtschaft. Jeder der Abgesandten betastete aber nur einen Teil des Elefantenkörpers und bildete sich danach eine Vorstellung von demselben. Dementsprechend fielen ihre Antworten auf die Fragen ihrer Mitbürger nach dem Wesen des Elefanten aus. Einer, der nur das Ohr des Elefanten befühlt hatte, sagte: „Er ist wie ein Teppich, hart und flach ausgebreitet und umfangreich“. Derjenige, der den Rüssel des Elefanten betastet hatte, verbesserte ihn: „Nein, der Elefant ist wie ein Wasserleitungsrohr, hohl, aber gleichzeitig Verderben bringend“ (man hat an den Druck des Wassers im Rohr zu denken). Derjenige, der nur die Beine des Elefanten befühlt hatte, sagte dagegen: „Nein, der Elefant ist wie eine Säule, die spitz zu einem Kegel zuläuft“. Weil jeder nur einen Teil des Ganzen er-

1) Als Variante der im *Vṛhaspatitattva* erhaltenen Version ist anzusprechen die dem Verfasser durch H. VON GLASENAPP und CARL SCHNEIDER in Königsberg zugänglich gemachte Version der Parabel, welche sich in dem Buche von E. S. ROBINSON, *Readings in General Psychology* S. 245 in der Form eines Gedichtes findet. Hier hat man gleichfalls die Sechszahl von Vergleichspunkten, aber zum Teil mit anderen Einzelheiten: Seite des Elefanten: Mauer, Stoßzahn: Speer, Rüssel: Schlange, Knie (= Bein): Baum, Ohr: Fächer, Schwanz: Strick. Ganz gleich sind hier nur die Entsprechungen Rüssel: Schlange und Ohr: Fächer. Die Deutung des Stoßzahns als Speer ist mit derjenigen der *Śaiva*-Version fast identisch insofern der Speerschaft gedrechseltes Holz sein kann. Die Entsprechung Knie (Bein): Baum findet sich ähnlich in der buddhistischen Version wieder, welche Bein und Pfeiler in eins setzt. Das Gedicht zeigt im Stil eine ausgesprochene Ähnlichkeit mit demjenigen der englischen Wiedergabe der Version bei Sanā'ī durch BROWNE. Der Schluß des Gedichtes „*Though each was partly in the right And all were in the wrong*“ ist nicht etwa im Sinne einer Skepsis zu verstehen, sondern gibt in etwas ungeschickter Form den Grundgedanken der Unrichtigkeit der Teilerfassung der höchsten Wahrheit wieder, den die Parabel zu lehren hat.

kannt hatte, versanken sie in so verhängnisvollen Irrtum. (Nutzanwendung): Ebenso kann das Herz des Menschen kein Mittel finden, um das All in seiner Vollständigkeit zu erfassen.

Wie in der sîvaitischen Version der Parabel und abweichend von der buddhistischen Version beruht das Betasten des Elefanten auf dem Wunsche der Blinden, das Wesen dieses merkwürdigen Tieres zu erkennen und nicht auf der Kaprize des Königs von Sâvatthi. Es fällt dabei auf, daß man sich hier die Blinden als in einer in der Nähe von Ghur (Afghanistan) lokalisierten Stadt zusammenwohnend vorstellt sowie daß eine ausdrückliche Begründung für das Erscheinen des Elefanten vor ihrer Stadt als Prunkstück eines Fürsten und Beweis seiner Macht gegeben wird.

Die Zahl der Körperteile des Elefanten und ihrer Entsprechungen beträgt hier nur drei gegenüber den neun der buddhistischen und den sechs der sîvaitischen Version. Es entsprechen sich:

1. Ohr des Elefanten: Teppich,
2. Rüssel des Elefanten: Wasserrohr,
3. Bein des Elefanten: nach oben in einen Kegel zulaufende Säule.

Die beiden ersten Körperteile kehren in beiden indischen Versionen wieder, das Bein des Elefanten nur in der buddhistischen Version. Die Vergleichsvorstellungen weichen mit Ausnahme der letzten gänzlich von denen der indischen Formen ab. Der Pfeiler der buddhistischen Version und die Säule der iranischen Version sind dagegen als identisch zu betrachten<sup>1)</sup>.

Daß die Parabel aus dem indischen Kulturbereich in den des Islams übernommen worden ist, daran kann kein Zweifel sein. Der Elefant ist in Indien heimisch und nicht in den islamischen Grenzländern. Darum wird auch in der Darstellung des Sanâ'î eine ausdrückliche Begründung für das Erscheinen des Elefanten im Gefolge eines Fürsten gegeben.

Auf die Übernahme eines fremden Vorstellungsbereiches weist es ferner ziemlich sicher hin, daß die islamische Form der Parabel sich auf

1) Während der Drucklegung macht uns Dr. ANNEMNRIE SCHIMMEL freundlichst darauf aufmerksam, daß sich das Elefantengleichnis auch in Mathnawî, Buch III Vers 1259 des Jalâladdîn Rûmî (gestorben 1273 n. Chr.) findet. Dort sind es aber nicht Blinde, die den Elefanten zu beschreiben versuchen, sondern Sehende, die in ein dunkles Haus geführt werden, in welchem Inder einen Elefanten ausgestellt hatten. Die betasteten Körperteile des Elefanten und ihre Entsprechungen sind folgende: Rüssel (Wasserpfeife), Ohr (Fächer), Bein (Säule), Rücken (Thron). Die aus der Geschichte gezogene Folgerung lautet in Dr. SCHIMMELS Übertragung:

„Hätt' jeder eine Kerze in den Händen,  
 Verschiedenheit der Rede müßte enden.  
 Der Hand kannst du den Sinnenblick vergleichen,  
 nie kann die Hand das ganze Tier erreichen.  
 Das Meer ist anders, und des Schaumes Schnee —  
 du laß den Schaum, sieh mit dem Blick der See“.

die drei Körperteile des Elefanten beschränkt, welche wegen ihrer Betätigungsart bzw. Form dem mit diesem nicht Vertrauten besonders auffallen müssen, nämlich Rüssel, Ohr und Bein. Hier ist die Tatsache einer Übernahme des Grundgehaltes der Parabel in dessen Wiedergabe in freier Form unter ganz lockerer Anknüpfung an die indischen Vorbilder eindeutig klar.

Durch die einleitende Erwähnung des Wissensdurstes der Blinden steht die so verkürzte islamische Version mit der śivaitischen Form der Parabel, durch die Erwähnung des Beines des Elefanten und seiner Identifikation mit der Säule mit der buddhistischen Form der Parabel in Verbindung.

Zeitpunkt und Weg der Übernahme der Parabel in den Islam lassen sich nicht mit Sicherheit feststellen. Zeit und Art des ersten Belegs bei Ghazzâlî im 11. Jahrhundert deuten auf eine Übernahme in den Grenzlanden zwischen Indien und Iran nach der Einführung des Islam, denn al-Ghazzâlî war Ostiraner und wirkte zunächst in Naishapur in dem Afghanistan benachbarten Chorasán. Auf eine Übernahme aus Afghanistan deutet auch die Lokalisierung der Legende in Ghur bei Sanâ'î. Hiernach wäre Afghanistan das Vermittlungsland für die Übertragung der Parabel nach Iran. Die Möglichkeit ist aber nicht restlos ausgeschlossen, daß sie auf dem weiteren Wege über Ostturkestan und Soghdiana bzw. Transoxanien nach Chorasán gekommen ist zur Zeit, als die Städte der beiden erstgenannten Gegenden noch Zentren buddhistischer Kultur waren, denn es ist natürlich nie mathematisch genau zu errechnen, auf welchem Wege eine derartige Übermittlung stattgefunden hat. Andererseits weiß man natürlich noch nicht, ob die Parabel nicht etwa schon vor al-Ghazzâlî im Islam bekannt war. In diese Richtung könnte es weisen, daß schon die Lehre des al-Mukanna, des „Verschleierte“, des „Veiled Prophet of Khorassan“ THOMAS MOORES, Ende des 8. Jahrhunderts neben gnostisch-manichäischen Zügen die Wiedergeburtstheorie aufweist (BROWNE a. a. O., Vol. I, S. 311, 318). Wenn die letztere Lehre indisch und nicht auf gnostische Einflüsse zurückzuführen ist, würde es naheliegen, ein Bekanntwerden der Parabel im Islam schon für diese Zeit anzunehmen. Man denke an die Zeit der Übertragung indischer Werke wie des Pañcatantra in das Pehlewi unter Khotrau Anushirwan (6. Jahrh.).

Die zweite Parabel, von der hier gehandelt werden soll, ist ohne Durcharbeitung der in ihr enthaltenen Probleme bereits von indologischer Seite kurz besprochen worden. Es ist die Legende von dem Hundeaas mit den schönen Zähnen in Haribhadras Kommentar zu dem jainistischen Āvassayasutta (Āvaśyakasūtra), welches die sechs notwendigen Pflichten der Jainas behandelt.

Nach dieser preist Indra im Himmel vor den Göttern den Vāsudeva, weil er in allem nur das Gute sieht. Um Vāsudeva auf die Probe zu stellen, verwandelt sich eine Gottheit in ein Hundeaas mit schönen Zähnen. Während alle anderen Leute vor dem Gestank entsetzt zurückweichen,

sagt Vāsudeva nur ruhig: „Wie herrlich doch die Zähne dieses Hundes strahlen!“ Diese Parabel ist nach den Angaben von K. SEIDENSTÜCKER auch buddhistisch, da sie im Kommentar zum Udāna zu finden ist. Die gleiche Erzählung nur mit Jesus statt Vāsudeva als dem Helden, tritt auf bei dem iranischen Dichter Nizāmi und ist von Goethe in den „Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des westöstlichen Diwans“ wiedergegeben worden. (Werke, eingeleitet von K. GOEDEKE, Stuttgart 1881, II, S. 328.)<sup>1)</sup>

Der der Parabel zugrunde liegende Sachverhalt des auf der Straße herumliegenden Hundeaaes ist etwas, was man im ganzen Orient erwarten kann. Im Gegensatz zur Parabel vom Blinden und den Elefanten läßt sich hier aus dem Inhalt der Parabel die Entlehnung aus Indien in den Islam nicht erschließen. Das kann lediglich auf Grund der Analogie zu der Parabel von den Blinden und auf Grund der zeitlichen Verhältnisse der beiden Autoren geschehen, deren Fassungen bekannt sind. Haribhadra gehört der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts nach Chr. an, Nizāmi dem 12. Jahrhundert. Nach dem Alter des islamischen Beleges zu urteilen, möchte man auch in diesem Falle an eine Entlehnung zur Zeit der vollen Herrschaft des Islams in Iran denken. Ob dann eine Entlehnung aus dem Buddhismus oder dem Jinismus erfolgt ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Für ersteres spricht die Analogie der ersten Parabel und man würde an eine Übernahme auf dem Wege über Chorasan bzw. Ostturkestan Soghdiana Transoxanien denken.

Die zweite Möglichkeit der Entlehnung direkt aus dem Jinismus ist aber nicht auszuschließen, falls die Plünderungs- und Eroberungszüge des Mahmud von Ghazna im 10. Jahrhundert sich bis nach Gujarat, noch heute einem Hauptsitz der Jainas, herunter erstreckten. Man muß sich in diesem Falle die Wirkung dieser Kriegszüge auf die Kenntnis des Islams von Indien in das Gedächtnis zurückrufen, wie sie in Alberunis großem Werk über Indien zum Ausdruck kommt. Auch in diesem Falle wäre die Möglichkeit eines Eindringens in den Islam bereits zu früherer Zeit bzw. in vorislamischer Zeit in Erwägung zu ziehen.

1) JOHN JACOB MEYER, „Hindu Tales. An English Translation of Jacobi's „Ausgewählte Erzählungen in Māhārāshtri““ (London 1909) S. 88. Anm. 2; vgl. M. WINTERNITZ, „Geschichte der indischen Literatur“ II. Band (Leipzig 1920) S. 322 und „History of Sanskrit Literature“ vol II S. 488.

## Bücherbesprechungen

ERICH HAENISCH, *Manghöl un niuca tobca'an* (Yüan-ch'ao pi-shi). Die Geheime Geschichte der Mongolen. Aus der chinesischen Transkription (Ausgabe Ye Têh-hui) im mongolischen Wortlaut wiederhergestellt. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1937, XII u. 140 S. mit 2 Tafeln in 8°.

ERICH HAENISCH, Wörterbuch zu *Manghöl un niuca tobca'an* (Yüan-ch'ao pi-shi), Geheime Geschichte der Mongolen, Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1939, VII u. 191 S. in 8°.

ERICH HAENISCH, Die Geheime Geschichte der Mongolen, aus einer mongolischen Niederschrift des Jahres 1240 von der Insel Kode'e im Ke-luren-Fluß erstmalig übersetzt und erläutert. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1941, XXVII u. 210 S. mit 2 Karten und 2 Tafeln in 8°.

Die Auflagen der drei Werke sind beim Leipziger Luftangriff 1943 verbrannt. Vom Wörterbuch allein ist ein kleiner Restbestand gerettet. — Die Übersetzung ist i. J. 1948 in zweiter Auflage neu erschienen, ohne Liste der Personennamen. Von der Textausgabe ist eine neue verbesserte Auflage geplant.

Mit dem Erscheinen der zu besprechenden Arbeiten von Professor HAENISCH hat die Mongolistik die erste vollständige Ausgabe des ältesten Denkmals der mongolischen Literatur, ein Wörterbuch dazu und eine Übersetzung erhalten, worauf die Mongolisten schon gegen siebzig Jahre warteten. Wäre das von PALLADIUS entdeckte Exemplar des *Yüan-ch'ao pi-shi* schon damals in den siebziger Jahren des XIX. Jh. herausgegeben und in irgendeiner europäischen Transkription veröffentlicht worden, stünde jetzt die gesamte Mongolistik auf einer viel bedeutenderen Höhe. Ja, man kann sogar sagen, daß man einmal in Zukunft die Geschichte der Mongolistik in zwei Hauptperioden einteilen wird, und zwar in eine der *Yüan-ch'ao-pi-shi*-Forschung vorhergehende und eine auf sie folgende Periode. Man kann schon jetzt behaupten, daß die Geschichte der mongolischen Sprachen ohne ernste Berücksichtigung der Sprache der Geheimen Geschichte nicht erforscht werden kann, weil letztere das älteste Literaturdenkmal der Mongolen darstellt, dessen Sprache ein mittelmongolischer Dialekt ist. Unsere Kenntnis des Mittelmongolischen war noch vor kurzem ziemlich dürftig. Die jetzt gesprochenen mongolischen Sprachen, die unter der Sammelbenennung „Neumongolisch“ zusammengefaßt werden, stellen eine Weiterentwicklung des Mittelmongolischen dar. Um die sprachgeschichtliche Bedeutung der Geheimen Geschichte richtig zu verstehen, genügt hier zu sagen, daß wir bis jetzt nur über mittelmongolische Glossare und keine größeren zusammenhängenden Texte verfügten. Auf Grund des jetzt veröffentlichten Textes des *Yüan-ch'ao pi-shi* kann eine vollständige Grammatik, einschließlich der Formen- und Satzlehre zusammengestellt werden. Die Sprache der Geheimen Geschichte bietet auch ein für den Sachverständigen wichtiges Material zur Lautgeschichte.

Indem wir uns zum ersten von den zu besprechenden Büchern wenden, wollen wir hervorheben, daß die Transkribierung des mit chinesischen Schriftzeichen geschriebenen mongolischen Textes ungeheure Schwierigkeiten barg, die Professor HAENISCH mit Erfolg überwinden hat. Der von ihm veröffentlichte mongolische Text liegt in einer verhältnismäßig einfachen Transkription vor, die aber denjenigen, die mit der Lautgeschichte

des Mongolischen vertraut sind, vollkommen genügt, um sich vorzustellen, wie die mongolischen Wörter in dieser Umschreibung von den Mongolen des XIII. Jh. ausgesprochen wurden. Es ist anzunehmen, daß nicht alle Mongolisten unsere Ansicht teilen werden, und daß irgend jemand eine feinere Transkription lieber sehen wird. Was uns betrifft, so gestatten wir uns auf dem jetzigen Stand der Forschung, uns gegen eine allzu komplizierte Transkription zu äußern, und zwar aus dem Grunde, weil durch die Verfeinerung der Umschreibung der Text ein schriftmongolisches Gepräge erhalten kann, und dies wollen wir auf der gegenwärtigen Stufe der *Yüan-ch'ao-pi-shi*-Forschung vermeiden. Nachdem eine Reihe von Vorarbeiten geleistet sein wird, wird man gewiß den gesamten Text in einer feineren Transkription veröffentlichen können. Zu einer solchen Transkription können wir schon jetzt bemerken, daß sie der der Texte in Quadratschrift entsprechen soll, und zwar aus dem Grunde, weil die Sprache der Geheimen Geschichte der der Quadratschrift am nächsten steht, ja sogar, wie wir an anderer Stelle gezeigt haben, sich mit ihr vollkommen deckt. Professor HAENISCH hat auf den Seiten 185—187 des Wörterbuches zum *Yüan-ch'ao pi-shi* eine Silbenliste veröffentlicht, die chinesische Zeichen und deren Entsprechungen in lateinischer Transkription enthält. Da wir genügend chinesische Texte in Quadratschrift besitzen, ließe sich eine Liste chinesischer Zeichen und ihnen entsprechender Zeichen der Quadratschrift nebst lateinischer Umschreibung der letzteren herstellen. Eine solche Liste würde das Transkribieren des Textes der Geheimen Geschichte in Übereinstimmung mit der Phonetik der Sprache der Quadratschrift wesentlich erleichtern. Um zu zeigen, wie wir uns diesen Vorgang vorstellen, wollen wir hier einen Textabschnitt in der von uns vorgeschlagenen Transkription anführen.

Professor HAENISCH  
Transkription<sup>1)</sup>

*ba unggirat irgen erte udur ece je'e-yin jisun okin o ongeten ulus ulu temecet. hacar ho'a okid i hahan boluhsan a tano. hasah tergen tur uno'ulju. hara bu'ura kolgeju hatara'ulju otcu. hatun sa'urin tur hamtu sa'ulumu. ba ulus irgen ulu temecet. ba ongge sayit okid iyen osgeju. oljigetai tergen tur uno'ulju. ole bu'ura kolgeju e'usgeju otcu. undur sa'urin tur ore'ele etet sa'ul-hui ba. erten ece unggirat irgen hatun halhatan. okit ocilten. je'e-yin jisun okin o ongge ber bule'e ba.*

Die von uns vorgeschlagene  
Transkription

*ba unggirad irgen ert'e üdürec'e je'e-yin jisun ökünü öngget'en ulus ülü t'emec'ed. hac'ar ho'a öküdi ha'an boluhsana t'anu hasah t'ergendur unu-ülju hara bu-ura k'ölgeju hat'ara-ülju odc'u hat'un sa-urindur hamtu sa-ulumu. ba ulus irgen-ülü t'emec'ed. ba öngge sayit öküdiyen ösgeju öljiget'e'e t'ergendur unu-ülju öle bu-ura k'ölgeju e-usgeju odc'u ündur sa-urindur öre-ele et'e-ed sa-ul-huë ba. ert'en-ec'e unggirad irgen hat'un halhatan öküid öcilt'en. je'e-yin jisun ökünü öngge ber bule'e ba.*

Die Transkription kann noch weiter verfeinert werden, und zwar kann die Vokalharmonie konsequent durchgeführt werden. Wenn wir auch dieses durchführen, erhalten wir folgendes:

*ba unggirad irgen ert'e üdürec'e je'e-yin jisun ökünü öngget'en ulus ülü t'emec'ed. hac'ar ho'a öküdi ha'an boluhsana t'anu hasah t'ergendür unu-ülju hara bu-ura k'ölgejü hatara-ülju odc'u hat'un sa-urindur hamtu sa-ulumu.*

Irgendwelche weitere Operationen am Text sind beim jetzigen Stand nicht nur der *Yüan-ch'ao-pi-shi*-Forschung, sondern auch der mongolischen Sprachgeschichte unzulässig. Vergleicht man aber die Transkription von Professor HAENISCH aufmerksam mit der unsrigen, so kann man feststellen, daß die letztere grundsätzlich wenig ändert: ein jeder Mongolist weiß auch sowieso, daß *kolgeju* eben *kölgejü* oder *k'ölgejü* zu lesen ist.

1) Manghol un niuca tobea'an, S. 9 (§ 64).

Die hier zu besprechende Textausgabe ist nicht frei von Mängeln. In erster Linie sei bemerkt, daß der Text eine große Anzahl stabreimender Verse enthält. Diese sollten äußerlich irgendwie gekennzeichnet werden, sie werden jedoch von Professor HAENISCH vom übrigen Text nicht unterschieden. So z. B. finden wir auf S. 21 (im § 111) eine Stelle, die wir in Verszeilen einzuteilen vorschlagen würden, und zwar auf folgende Art und Weise:

*hara kere'e  
halisu korisu idegu jaya'atu bo'etele  
halao'un tohura'un i idesu keyen jes'in aju'u.  
hatar mao'ui Cilger bi  
hatun Ujin tur halhu bolun  
hamuh merkit te huntao'u.  
haracu mao'u Cilger  
hara teri'un dur iyen gurtegu bolba.  
hahcahan amin iyen horohun  
haranghu habcal sirkulen  
halha kene boldahu yu bi.  
haladu mao'u sibao'un  
huluhana kucugene idegu jaya'atu bo'etele  
hun tohura'un-i idesu keyen jesin aju'u.  
hunar mao'ui Cilger bi  
hutuktai sutai Ujin i  
huriyaju iregu bolun  
hotola merkit e huntao'u bolba.*

Unsere zweite Bemerkung betrifft die Interpunktion. Professor HAENISCH gebraucht nur den Punkt, den er nicht nur am Schluß von Sätzen, sondern auch als Trennungzeichen von Wortgruppen anbringt. Aus diesem Grunde muß der Leser seine ganze Aufmerksamkeit anstrengen, um die Sätze voneinander zu trennen. Wir würden vorschlagen, in kommenden Neuausgaben des Textes Wortgruppen entweder überhaupt nicht oder nur durch Komma voneinander zu trennen, z. B.: *tere cah tur Yesugai ba'atur Onan muren ne s'ibao'ulan yabuhui tur merkid un Yeke Ciledu olhuno'ut irgen ece oki abcu e'usgeju ayisuhu yi joluhaju, onggejju uje'esu, ongge jisus bus'itai oki hatu ujeju ger tur iyen harin hao'ulju, Nekun-taize aha yu'an Daritai-otcigin de'u ben uduritu ireju'ui<sup>1)</sup>.*

Schließlich sei bemerkt, daß die in der Textausgabe durchgeführte Satztrennung nicht immer richtig ist. Wir würden in gewissen Fällen einen Punkt setzen, wo er in der Textausgabe fehlt und umgekehrt würden wir Punkte an vielen Stellen streichen und sie anderswo setzen.

Gewisse Schwierigkeiten bietet der Anfang der Geheimen Geschichte: *Cinggis hahan no hujaur de'ere tenggeri ece jaya'atu torekxen borte cino aju'u<sup>2)</sup>.* Die Übersetzung dieses Satzes bei Professor HAENISCH lautet: „Der Urahn Cinggis Han's war ein vom hohen Himmel erzeugter, schicksalerkorener grauer Wolf“<sup>3)</sup>. Zur Textausgabe sei bemerkt, daß hinter *hujaur* ein Punkt gesetzt werden muß. Demnach würde die Übersetzung folgenderweise lauten: „Die Herkunft Tschingis Khans. Es war ein vom hohen Himmel erzeugter, schicksalerkorener grauer Wolf“. Das Wort *hujaur* bedeutet nur „Ursprung, Abkunft“. So übersetzt es Professor HAENISCH auch im Wörterbuch zum *Yüan-ch'ao pi-shi* (S. 78). In der Textübersetzung erklärt sich „Urahn“ dadurch, weil „Die Herkunft Tschingis Khans war ein . . . . Wolf“ undeutsch klingt. Alles wäre aber sehr einfach, wenn hinter *hujaur*

1) *Manghol un niuca tobca'an*, S. 7 (§ 54). Wo bei uns hier Komma stehen, stehen bei Professor HAENISCH Punkte.

2) S. 1 (§ 1).

3) Die Geheime Geschichte der Mongolen, S. 1.

ein Punkt stünde. *Cinggis hahan no huja'ur* ist eben der Titel des Abschnittes und gehört nicht zum ersten Satz des Textes.

Die Satztrennung ist auch an anderen Stellen nicht immer exakt. Hier noch einige Beispiele: 1. *Temujin i torokui tur buluhan nelke ogule'e. bi ene ko'u ben Jelme yi ogule'e gu bi.* (§ 97) Richtig muß es so sein: *Temujin i torokui tur buluhan nelke ogule'e bi. ene ko'u ben Jelme yi ogule'e gu bi.* 2. *bi ene uge ino uhan yadaju. hari'u ino ya'u ba ese ugulebe. bi eke dece asahsu keyen irebe bi ke'ebe.* (§ 118). Richtig muß es so sein: *bi ene uge ino uhan yadaju hari'u ino ya'u ba ese ugulebe bi. eke dece asahsu keyen irebe bi ke'ebe.*

Außer Fehlern in der Satztrennung kommen in seltenen Fällen auch Fehler in der Worttrennung vor. So z. B. finden wir auf S. 4 (§ 28) des Textes *esuk cileju*, welches sich auch im § 31 wiederholt. Im Wörterbuch steht dagegen auf S. 46 richtig *esukcilegu* „Milchtrinken“. Dieses Wort ist mit dem Suffix *-cile-* gebildet, wie *tarbagacila-* „Murmeltiere jagen“, *sibagucila-* „Vögel fangen“ usw. Es ist ein denominales Verbum. Im Text muß es daher richtig *esukcileju* heißen.

Wir wollen die ermüdende Aufzählung dieser kleinen Mängel damit beschließen. Im großen gesehen ist jedoch die Textausgabe eine hervorragende Leistung. Die geringen Mängel, von denen sie nicht frei ist, können leicht beseitigt werden. Übrigens sei bemerkt, daß sie nur in seltenen Fällen irgend jemanden irreführen können.

Wir wenden uns dem „Wörterbuch zu *Manghol un niuca tobca'an*“ zu. Dieses Wörterbuch enthält ungefähr 3500—4000 Wörter und stellt somit das umfangreichste Wörterbuch des Mittelmongolischen dar. Es enthält eine Menge seltener oder überhaupt nirgends belegter Wörter. Wir wollen hier nur einige interessante Wörter erwähnen.

*abit* „Eingeweide, Kaldaunen“.

*ajirahu* „heimkehren“. Mit dieser Bedeutung ist dieses Wort nur noch in einem Manuskript auf Birkenbast belegt, das aus der Zeit der Goldenen Horde stammt und von uns herausgegeben ist.

*alacuh* „Zelt“ (ein türkisches Lehnwort).

*ala'un* „Türwinkel“.

*alginci* „Späher“.

*andur* „zu ihnen“ (ein unbelegter Dativ-Lokativ von \*a „sie“).

*ani* „sie“ (ein unbelegter Akkusativ von \*a „sie“).

*ariyahu* „unschlüssig sein“. Dieses Wort ist nur noch im erwähnten Manuskript auf Bast belegt.

*budun* „eigen, persönlich“. Dieses Wort ist sonst unbelegt. Es kann jedoch mit dem alttürkischen *budun* „Volk, Leute, Mensch“ zusammengestellt werden.

*bukde'ul* „heimatlos, landfremd“.

*burie* „Deckel“. Dieses Wort war bis jetzt nur in der Form *buriyesün* bekannt.

*cabcıyal* ein Ortsname. Eigentlich bedeutet dieses „Schlucht, Engpaß“ und ist nur noch in der Inschrift von Kü-yung belegt.

*caha* „Kind“. Dieses Wort ist selten, obgleich es auch anderswo belegt ist, und zwar u. a. im erwähnten Manuskript.

*ca'ur* „Kriegszug, Raid“. In den jetzigen mongolischen Umgangssprachen kommt es nur in Verbindung mit *cerig* „Heer“ vor: burjätisch *serag süra* „Heer, Krieg“, vgl. *cerig cuura* im Text des Geschichtswerk *Bolur Tobi*<sup>1)</sup>.

*dahai* „Büchse aus Birkenrinde“. Dieses Wort ist jetzt nur in den westburjätischen Dialekten belegt, wo es *dagtai* klingt und eine kleine dreieckige Tüte aus Birkenbast bezeichnet, in die Sahne hineingelegt wird.

1) A. D. RUDNEV, *Materialy po govoram vostočnoj Mongolii*, St. Petersburg 1911, S. 203.

- Solehe Tüten mit Sahne werden als Opfergaben bei gewissen schamanistischen Riten dargebracht.
- de'urige* „Traglast des Pferdes“. Auch dieses Wort ist jetzt nur im Burjätischen belegt, wo es Gepäck bedeutet, das man vor sich auf dem Sattel hält.
- e'usgu* „aufbrechen“. Dieses Wort ist nur noch in dem oben erwähnten Manuskript auf Birkenbast belegt, wo es „sich auf den Weg machen“ bedeutet.
- hablan* Name eines Tieres. Es ist ein türkisches Lehnwort < *qaplan* „Leopard“.
- hada'ar* „Trense, Zügel“. In dieser Form kommt dieses Wort im Daurischen (*xadār*) und im Mongolischen (*qadār*) vor, sonst ist nur mo. *haja'ar*, kh. *xadzār* usw. belegt, was jedoch richtiger „Zaum“ bedeutet.
- haldun* im Bergnamen *Burhan haldun* bedeutet wahrscheinlich „Berg-abhang“, wozu ein Plural *haldut* „Abhänge“ ist. Der Plural *haldud* ist auch in der Inschrift von *Cağan Bayisinq* belegt: vgl. dort *haldud-un jiriken* „das Herz der Berge“ (als Ortsname).
- hoš* „Haus“. Dies ist ein türkisches Lehnwort: vgl. *qoš* „Doppeljurte“.
- har* „Muster“. Vgl. dazu khalkha-mong. *ar* ds.
- honcitan* „Leute, welche Geschick im Bogenschießen haben“, ein Plural von \**honcитай*, vgl. khalkha-mong. *ontšitoi* „ausgezeichnet“.
- ima'ari*, *imada*, *imayi* oblique Kasusformen zu \**i* „er“, die entweder selten oder gar nicht belegt sind.
- ja'arin* „göttliches Vorzeichen, Omen“. Dieses Wort ist nur noch im Burjätischen bekannt, wo *zār'iy* „Großschaman“ bedeutet.
- jalama* „Wunschgebet“. Das Wort *zalmv* ist ebenfalls im Burjätischen belegt, wo es bunte Flecken bezeichnet, die auf einem zwischen zwei Birken gespannten Strick zu Ehren der schamanistischen Gottheiten aufgehängt werden. Vgl. auch kalm. *zalmv* „Fahnen, die an das Obö angebunden werden<sup>1)</sup>“.
- jat* „Menschen, Menschheit, Zeitgenossen“. Richtig übersetzt bedeutet es „Fremdlinge“: vgl. komanisch *yat* „fremd“.
- jo'ebori* „Wolf, Schakal“: vgl. mo. *cöge böri* „Schakal“ (ein seltenes Wort).
- jolke* „Strom“. Dieses Wort kommt nur in der Monguorsprache vor, wo es „Fluß“ bedeutet, und in den westburjätischen Dialekten: vgl. dort *zulwca* „Mitte eines Flusses, die tiefste Stelle eines Flusses, wo die Strömung am stärksten ist“; *zulwca* ist zugleich der burjätische Name des Flusses Lena.
- jugeli* „Opfer für den Himmel mit Fleisch an einer Stange aufgehängt“. Dieses Wort ist nur im Westburjätischen belegt, wo es *zuwcał'i* ausgesprochen wird und eine vom Schaf abgezogene Haut nebst dem Kopf bedeutet, die auf einer Stange oder auf einer Birke zu Ehren der Geister aufgehängt wird.
- keli* „wann“ ist nur im Wörterbuch *Muqaddimat al-Adab* und im Glossar aus dem J. 1245 (s. unser „Das mongolische Sprachmaterial einer Leidener Handschrift“) belegt.
- mudun* „Baum“. In dieser Form ist dieses Wort nur in der Urdussprache bekannt: vgl. dort *mudu*. Sonst ist der Vokal der ersten Silbe überall *o*.
- no'u(n)* „Knabe“. Dieses Wort kommt selten vor: vgl. dagurisch *nōŋ* „Knabe, Sohn“.
- o'et* Plural von *o'er* „selbst“ kommt nur im Burjätischen vor: vgl. *ōdō* „selbst“.
- orha(n)* „die Herdstellen, Wohnstellen, Bevölkerung“, *irge orha* „Volk“. Das Wort *orha* ist nur im Kalmükischen belegt, wo es *nuryŋ* lautet und nur in Verbindung mit *irgŋ* vorkommt: *irgŋ nuryŋ* „das ganze Volk“.

1) G. J. RAMSTEDT, Kalmükisches Wörterbuch, Helsinki 1936, S. 465.



*hodoli* „kahl“ („großer Pfeil“, *hodoli se'ultu* „einen pfeilartigen, d. h. kahlen Schwanz habend“); *hokir* „Aussehen“ („elend“); *joricegu* „vermischt sein“ („sich zanken, sich nicht vertragen“); *niji'el* „ein Pack, eine Handvoll“ („je eins“); *nisun* „Träne“ („Rotz“); *ore* „Herz“ („das Innere, Herzarterie“); *sarhut* „Opferfleisch“ („Hirsewein“); *serkes* Stammesname („Tscherkessen“); *širemun* „Kupfer“ („Gußeisen“); *terme* „Zelt“ („Wandgitter einer Jurte“); *ula'a(n)* „Pferd“ („Postpferd“); *unjigu* „Halt machen, rasten“ („zwei Nächte verbringen“) usw.

Obgleich das Wörterbuch nicht frei von Fehlern und technischen Mängeln ist, leistet es beim Lesen der Geheimen Geschichte und beim Suchen der Wörter im Text eine große Hilfe. Für diejenigen, die sich mit der mongolischen Sprachgeschichte beschäftigen, ist das Wörterbuch unentbehrlich.

Dem Wörterbuch ist eine durchaus nützliche Namenliste beigegeben, die sämtliche Personen- und Ortsnamen enthält.

Auf Grund Professor HAENISCHS Wörterbuch ließe sich jetzt ein vergleichendes Wörterbuch der Sprache des *Yüan-ch'ao pi-shi*, des Schriftmongolischen und der jetzt gesprochenen mongolischen Sprachen zusammenstellen. Eine interessante weitere Arbeit wäre auch die Identifizierung der Eigennamen mit den aus der Geschichte der Mongolen bekannten Namen.

Wir wenden uns jetzt dem dritten Teil der Arbeit, der *Übersetzung*, zu.

Der Übersetzung ist eine kurze Einführung von Professor H. H. SCHAEDEER (S. VII—XIII) und ein Vorwort des Übersetzers (S. XIV bis XXVII) vorausgeschickt.

Es ist keine leichte Aufgabe gewesen, eine Übersetzung eines so schwierigen Textes, wie die Geheime Geschichte, zustande zu bringen. Professor HAENISCH hat sein Ziel, eine möglichst genaue und dabei für einen deutschen Leser durchaus lesbare Übersetzung zu liefern, erreicht, wofür ihm nicht nur die Mongolisten, sondern auch Vertreter anderer wissenschaftlicher Gebiete zu großem Dank verpflichtet sind. Erst jetzt, wo wir eine im großen gesehen zuverlässige Übersetzung der Geheimen Geschichte haben, können die Geschichtsforscher, die des Mongolischen nicht mächtig sind (und solche bilden die Mehrzahl), endlich dieses wichtigste mongolische Geschichtswerk heranziehen.

Die vorliegende Übersetzung ist durchaus zuverlässig. In verschiedenen Fällen kann es sich um irgendein Wort handeln, das genauer auch anders übersetzt werden könnte. Der Geschichtsforscher, dem der Text der Geheimen Geschichte als Quelle zur Geschichte der Mongolen dienen soll, wird durch solche kleine Ungenauigkeiten nicht irregeführt. Wir wollen hier nur ein Beispiel anführen. Auf S. 13 der Übersetzung lesen wir die Worte der Hoelun: „Warum setzt ihr mich zurück bei den Anteilen der Ahnen, den Opferresten und dem Opferwein?“ Genauer könnte dieses auf folgende Weise übersetzt werden: „Warum setzt ihr mich zurück bei den Anteilen der Großen, der gegorenen Milch und dem Hirsewein?“ Diese kleinen Ungenauigkeiten erklären sich dadurch, daß Professor HAENISCH bei der Übersetzung sich an die chinesische Glosse hielt, was grundsätzlich richtig ist. Anders durfte er auch nicht übersetzen. Da aber die chinesische Glosse die Bedeutung des mongolischen Wortes nicht immer genau wiedergibt, wäre es zweckmäßig, auf diese Übersetzung später eine andere folgen zu lassen, und zwar eine Übersetzung des ganzen Werkes, die von dem mongolischen Text und nicht von der Glosse ausgehen würde.

Der Übersetzung folgen Erläuterungen (S. 155 u. f.). Sie stellen die notwendigsten Erklärungen zu einzelnen Textpartien dar. Fragen, die in ihnen nicht beantwortet werden konnten, weil dies den Verfasser zu weit führen würde, müssen speziellen Untersuchungen überlassen werden.

Zu einigen Erläuterungen haben wir Bemerkungen zu machen.

In der Anm. 18 wird das mongolische *uye haya* als ein unbekanntes Wort erwähnt: vgl. jedoch mo. *üyegeli hayağali*, burjät. *ujel'χajäl'* „entfernte Verwandte“.

Zu der Anm. 62 sei hinzugefügt, daß die Ausdrücke „Feuer in den Augen“ und „Glanz im Gesicht“ auch in den jetzigen epischen Helden-dichtungen der Khalkha-Mongolen vorkommen:

*nudandē tsogtoi*  
*nurandē galtai*  
*šilindē šiltei*  
*šilwmdē tšömögtei*

„Mit Glut in den Augen,  
 mit Feuer im Gesicht,  
 mit Sehnen im Nacken,  
 mit Markknochen im Schienbein“.

Zu Anm. 66 sei bemerkt, daß das Verbleiben des Verlobten im Hause des Brautvaters eigentlich keine den Mongolen der historischen Zeit bekannte Sitte, sondern ein mutterrechtliches Überbleibsel war.

In der Anm. 123 werden die bei den Mongolen des XIII. Jh. verbreiteten chinesischen Titel erwähnt. Diese werden in dem sehr empfehlenswerten Buch von B. JA. VLADIMIROV, *Obščestvennyj stroj mongolov* (Leninrad, 1934) sehr ausführlich behandelt.

Zu Anm. 144: „Schilde“ muß *turas* und nicht *tulas* heißen.

In der Anm. 232 ist die Rede von einem Frauentitel *cerbi*, etwa „Hofdamen“. Unseres Erachtens ist im Text (§ 232) *cerbin* kein Attribut zu *okid* „Jungfrauen“. Wir übersetzen diese Stelle anders: „Für die Palast-Cerbi, Jungfrauen, für die Hausburschen, Kamel- und Rinderhirten soll die Nachtwache Sorge tragen“.

Damit wollen wir unsere Besprechung abschließen. Die Mongolistik hat mit dem Erscheinen der besprochenen Arbeiten von Professor HAENISCH höchst wertvolle Werke erhalten, die unsere Kenntnis der mongolischen Sprache, Literatur und Geschichte ungemein fördern. Wir können diese Arbeiten nur willkommen heißen. Den in Vorbereitung stehenden folgenden Teilen der erfolgreich begonnenen *Yüan-ch'ao-pi-shi*-Serie sehen wir mit großem Interesse entgegen.

N. POPPE

RABĠHŪZĪ, Narrationes de Prophetis. Cod. Mus. Brit. Add. 7851 reproduced in facsimile, with an introduction by K. GRONBECH, Copenhagen 1948, 13 + 252 S., 4<sup>o</sup> (= Monumenta Linguarum Asiae Majoris, vol. IV).

*Nāšir ad-dīn b. Burhān ad-dīn ar-Rabġūzī*, meist nur *Nāšir Rabġūzī* genannt, hat um das Jahr 1310 unter dem Titel *Qišaš al-anbiyā* (gewöhnlich als *Qišaš Rabġūzī* zitiert) Erzählungen der Propheten verfaßt, die für das Studium des Mitteltürkischen von großer Bedeutung sind. Bisher kennen wir leider keine Quellen, die Aufschluß über den Autor geben. So beschränkt sich unsere Kenntnis auf die wenigen Angaben, die er selbst in seinem Werk macht. Danach ist er Richter und Gelehrter gewesen und leitet seinen Namen von *Ribāt Oġuz* ab, vermutlich einem Ort in Transoxanien. Vielleicht handelt es sich hier um seinen Geburtsort.

Der Herausgeber dieses wichtigen Werkes nennt es „eine der vier Hauptquellen zum Studium des Mitteltürkischen“, womit wohl die früheste Epoche islamisch-türkischer Literatur gemeint ist. Im Bereich der Karachaniden (etwa von 960—1130) ist aber, wie mir A. VON GABAIN mitteilt, außer dem vom Herausgeber erwähnten *Qutadju bilig* und dem *Dīwān luġat at-türk* noch weiter zu nennen: *‘Aḡbet al-ḡaḡā’iq*, ein didaktisches Gedicht vom Beginn des 13. Jahrhunderts.

Aus dem Gebiet des späteren čagataischen Reiches sind vor den Prophetengeschichten des *Rabjūzī* noch anzuführen:

1. Die Werke des *Ahmed Yesevī* aus Turkestan (gest. 1166);
2. *Miftāh al-‘ādil* (zwischen 1218 und 1363 entstanden);
3. *Ĥosrev u Širīn* von *Quṭb ad-dīn* (Abschrift aus dem Jahre 1384; das Werk ist also wohl älter).

Im Sprachgebiet von Qypčaq (dem man auch die zeitgenössischen, in Ägypten entstandenen Werke zurechnen muß, da Sklaven aus Südrußland ihre Mundart hier zur Geltung brachten) sind außer dem *Codex cumanicus*, der aber erst um 1308 begonnen worden ist, noch zwei lexikalische Werke zu nennen:

1. *Tarğumān* (ed. TH. HOUTSMA, Leiden 1894), um 1284 in Ägypten verfaßt, und
2. *Kitāb al-idrāk li-lisān al-atrāk* von ABŪ ḤAYYĀN AL-ĠARNĀTĪ (vgl. EI I, 94), 1313 ebenfalls in Ägypten entstanden.

Aus dem seldschuqischen bzw. altosmanischen Bereich haben wir die folgenden besonders früh entstandenen Werke:

1. ein moralisch-mystisches Gedicht (19 Verse) von ŠAYYĀD HAMZA, einem anatolischen Dichter des 13. Jahrhunderts, und
2. das aus dem Jahre 1233 stammende Werk *Qiṣṣe-i Yusuf* des ‘ALĪ.

Der Herausgeber bedauert, daß die heute sorgfältig gebundene Handschrift, deren Einband aus dem Jahre 1825 stammen dürfte (als die Hs. in den Besitz des Brit. Mus. gelangte), sich nicht richtig aufblättern lasse, so daß "sometimes the writing near the inner margin comes out somewhat cremped in the reproduction". Tatsächlich sind zahlreiche Stellen nahe der Bindung — im Facsimile — unleserlich, z. B. auf den Seiten (nicht „fol.“) 41, 49, 72, 96, 105 usw. Man ist also auf Konjekturen angewiesen. Wenn auch dem Herausgeber daraus kein Vorwurf zu machen ist, so sei immerhin die Frage erlaubt, ob die Museumsverwaltung sich bei der Veröffentlichung eines so wichtigen Werkes nicht doch hätte entschließen sollen, den zwar festen, aber nicht sehr zweckmäßigen Einband auseinanderzunehmen, um eine vollständige und einwandfreie Reproduktion zu ermöglichen.

Dem Herausgeber schulden wir Dank dafür, daß er uns einen neuen Band der wertvollen Reihe *Monumenta Linguarum Asiae Maioris* beschert hat, nicht minder dem Verleger, der diesen Band wieder in der bekannten hervorragenden Ausstattung hergestellt hat. Hoffentlich kann diese Reihe, die für die sprachwissenschaftliche Forschung von so großer Bedeutung ist, fortgesetzt werden.

HELMUTH SCHEEL, Mainz

SAADET Ş. ÇAGATAY, *Altun Yarıktan iki parça*; Ankara üniversitesi dil ve tarih-coğrafya fakültesi yayınları No. 46; Türk dili ve edebiyatı enstitüsü No. 7; Ankara 1945, 6, 197 Seiten.

Aus dem umfangreichsten der uns erhaltenen alttürkischen Texte, dem Goldglanzsūtra *Altun yarıq* hat Frau Dr. SAADET ÇAGATAY zwei Erzählungen ausgewählt und mit Transkription und Übersetzung herausgegeben. In der Einleitung (S. 1—22) äußert sie sich ausführlich über den Ursprung des Originals, das, nebenbei gesagt, kein Manuskript ist, sondern ein Blockdruck, über das mutmaßliche Datum der Übersetzung, nämlich den Anfang des 10. Jahrhunderts und über die Zeit dieser Kopie. (S. 3 oben): Das 26. Jahr der Devise *Kaṅsi* (nicht *Kansi*), das ist 1662 bis 1722 der Dynastie *Tayčīn* (nicht *Daystīn*) wäre ja leicht auszurechnen, nämlich als 1687.

SAADET hanım hat RADLOFFS Übersetzung nicht zur Verfügung gehabt;

ihre Arbeit ist also als eine Erstübersetzung zu bewerten. Die Lesungen von RADLOFFS Transkription, die ihr allein zur Verfügung stand, hat sie kritisch benutzt und gewisse Abweichungen davon begründet. Die Interpretation der in Prosa gehaltenen Geschichte von den drei Prinzen und der hungrigen Tigerin war ihr dadurch erleichtert, daß sie in meiner Alt-türkischen Grammatik bereits abgedruckt war, und da infolgedessen alle Vokabeln in deren Glossar aufgenommen waren; die metrische Version dieser Geschichte sowie die des Stadtkommandanten *Kü Tao* sind jedoch ohne Vorbild bearbeitet worden. Professor W. EBERHARD hat ihr durch Interpretation der entsprechenden chinesischen Versionen alle Hilfen gegeben, auf die bei diesem, aus dem Chinesischen übersetzten Text zu achten ist.

SAADET hanım hat sich bemüht, buddhistische Begriffe möglichst klar und doch kurz zu verdeutlichen; das ist besonders schwierig und wichtig, da sie ja für die meisten von ihnen erst angemessene türkische Ausdrücke finden mußte. Warum wird 5, 18 das *nom* durch „Umstände“ (*şerait*) oder „Heiligkeit“ (*kutsiyet*) übersetzt? Gewöhnlich bedeutet dies Wort einfach „Lehre“. Für *yäk* (5, 22) „böse Geister, Dämonen“ scheint mir *peri* nicht passend; sollte man nicht *şeytan* wählen? Dagegen ist *ruh* für skr. *preta*, uig. *prit* „Hungergeister“ sehr gut gewählt (Anm. zu 628, 6). Ebenso entspricht *hikmet* sehr gut dem skr. *prajñā*, uig. *bilgä bilig* (628, 15). Die Stelle 628, 4 ist dem buddhologischen Sinn nicht gerecht geworden, obwohl die Bedeutung der einzelnen Wörter richtig sein könnte; *+qa tükällig* bedeutet hier nicht „voll“ (*dolu*), sondern „mächtig über“, nämlich über die skr. *klesas* („Leidenschaften, Sünden“; *ihtiras* scheint mir dafür weniger passend als vielmehr *günah*), welche sind *az* „Gier“ (*hırs*), *öwkä* „Zorn“ (*hiddet*) und *biligsiz bilig* „Unwissenheit“ (*cehalet*).

5, 6 *aş içkü gülti*: Das ist ein Lesefehler für *goltı*, „er erbat Essen“. 5, 10 *taşdılar qaçtılar*: Sollte man das erste Verbum nicht besser als *täzdilär* lesen „sie flohen“? Ein *taş-* in einer zu *qaç-* passenden Bedeutung kenne ich nicht.

*ärki* „wohl“ ist 626, 14 und 626, 20 nicht übersetzt worden. SAADET hanım gibt in ihrem grammatischen Abriß S. 154 die interessante Notiz, daß diese Partikel im modernen Anatolischen als *+kä* fortlebt.

Man wünschte in den Fußnoten Erklärungen für manche Lesungen; warum, z. B. liest sie 626, 23 *büksilip* statt *böksilip* wie in der Alt-türk. Grammatik? Der Verweis auf *Kaşğari* mit seiner arabischen Schrift besagt nichts, da diese nicht zwischen *ö* und *ü* unterscheidet; im kir. jedoch gibt es *böksör-* „töten, zerreißen, zerfleischen“. Ebenso würde ich *tübürä* „bis auf die Wurzel“ als *tüp+ü-r-ä* ableiten und es nicht mit *ö* lesen.

628, 16f *näcükün u-ma-ğay mn*: Hier vermutet SAADET hanım (S. 113, Anm. 7) einen Fehler des uigurischen Übersetzers; das halte ich nicht für berechtigt; der ganze Satz ist so zu übersetzen: „Nachdem ich wegen der einzelnen Lebewesen in zahllosen Zeitaltern in der Hölle oder an andern Orten um ihretwillen Leiden erduldet habe, wie sollte ich nun nicht vermögen, sie vom Kreislauf des Geborenwerdens und Sterbens und vom Wirbel der Leidenschaften zu erretten und zu befreien?“

629, 18 *tümliḡ* ist wohl als *didimliḡ* „wie ein Diadem“ zu übersetzen.

S. 138—168 gibt die Verfasserin einen nützlichen grammatischen Abriß auf Grund der beiden interpretierten Texte. S. 142, Nr. 15 erwägt sie, ob *+mn* als *män* oder *min* zu lesen sei; ich vermute: als *mḡ*, d. h. mit silbischem Konsonant. — S. 149 unten beanstandet sie mit Recht meine Übersetzung von *yörüyuluḡ bolti* in der Alt-türk. Grammatik (§ 227); es muß dort heißen „man mußte . . . wandeln“. — S. 156 unten — 157 unten: Bei der Bildung der Nomina sollten die Denominalia von den Deverbalia getrennt werden, wie das hinterher so sorgfältig bei den Verbildungen geschehen ist.

S. 158 unten: Leider hat auch SAADET hanım in den scheinbar poetischen Teilen dieser Texte kein Versmaß erkennen können.

S. 171—197: Das Glossar gibt Formen und Verbindungen an, leider aber keine Bedeutungen.

Die Bedürfnisse der Turkologie sind in der Türkei etwas anders als im Ausland. Man wendet sich dort an ein viel größeres Publikum, das außerdem ein natürliches Sprachgefühl mitbringt, dafür aber in methodischer und religionswissenschaftlicher Hinsicht mehr Schulung und Führung braucht. Ich glaube, daß diese Arbeit von Frau Dr. SAADET eine gute Grundlage für türkische Turkologen schafft, doch auch uns ist sie durchaus von Nutzen und kann mit lebhaftem Beifall begrüßt werden.

ANNEMARIE VON GABAIN, Hamburg

ALFRED BLOCH, *Vers und Sprache im Altarabischen. Metrische und syntaktische Untersuchungen.* (Acta Tropica Supplementum 5) XII, 160 S. Verlag für Recht und Gesellschaft A.G., Basel, 1946.

Seit der in dieser Zeitschrift erschienenen Arbeit G. HÖLSCHERS über „Arabische Metrik“ (Nr. 74, S. 359ff.) und der im Jahre 1921 veröffentlichten „Arabischen Syntax“ H. RECKENDORFS sind Fragen der Metrik und Syntax des Altarabischen nicht mehr in größerem Rahmen behandelt worden. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß ALFRED BLOCH, der Basler Indogermanist, diesen beiden interessanten Gebieten eine eingehende Untersuchung gewidmet hat.

Im I.—III. Abschnitt seines Buches untersucht BLOCH Fragen der arabischen Metrik von verschiedenen Gesichtspunkten aus. Im I. Abschnitt „Vers- und Silbenbildung“ werden die idealen phonetischen Voraussetzungen des Altarabischen für die quantifizierende Metrik hervorgehoben. Hierin sieht der Verf. wohl mit Recht eine Bestätigung für deren Eigenwüchsigkeit. „Vers und Wortform“ werden im II. Abschnitt behandelt. Das Metrum muß durchaus nicht die Echtheit des Wortlautes eines Verses bezeugen, da sehr leicht außerhalb des Reims Wörter durch andere des gleichen Wortbildungstypus ersetzt werden können. Es wird nachgewiesen, daß gewisse Wörter bzw. Wortverbindungen nur schwer oder gar nicht zur Aufnahme in die Versmasse geeignet sind. Folgen in einem Wort mehr als zwei Kürzen aufeinander, so lassen sie sich nicht leicht in einen Vers einfügen. Eine Aufeinanderfolge von drei Kürzen paßt nur in die Versmasse des Rağaz, Sari', Basit' und Munsariḥ. Daher werden gelegentlich in der Poesie besondere Wörter für die in der Prosa üblichen gebraucht, und die Anwendung gewisser Zahlwörter bedingt Bildungen und Konstruktionen, die aus metrischen Gründen den in der Prosa üblichen Platz machen müssen. So kann auch die 3. Pers. Sg. m. Perf. der Grundform starker und einiger Klassen schwacher Verba, wenn ihr nicht ein mit hamzat al-waṣl beginnendes Wort folgt, praktisch in kein anderes Metrum als das des Rağaz aufgenommen werden. Von Wichtigkeit sind die Untersuchungen BLOCHS über „Vers und Wortakzent (Iktus und Akzent)“ im III. Abschnitt. Der Verf. stellt einleitend fest, daß weder über Vers- noch Wortakzent Überlieferungen vorliegen. Ich darf vielleicht bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, daß ebenso wie die Iraker (vgl. S. 13), von denen sich der Verf. altarabische Verse vortragen ließ, heute Ägypter, Palästinenser und Syrer Gedichte ohne Iktus vortragen. Dabei betonen die Ägypter, ebenso wie die Iraker (S. 13), die zweitletzte Silbe eines Halbverses, selbst wenn diese kurz ist. Diese eigenartige Betonung der zweitletzten Silbe eines Halbverses scheint auch in anderen Ländern arabischer Zunge vorzukommen! Der Ansicht des Verf., daß der bloße Wechsel von

Kurz und Lang dem Sprecher und Hörer ein rhythmisches Erlebnis bietet, darf zugestimmt werden. Ich habe wiederholt bei Ägyptern, die ihre Ausbildung in der Azhar oder dem Dār al-'ulūm in Kairo genossen hatten, feststellen können, daß sie ohne weiteres in der Lage waren, das Versmaß eines vorgetragenen Gedichtes herauszuhören. Hierin darf eine Bestätigung für die Annahme des Verf. gesehen werden, daß Verse in Zeitrhythmus vorgetragen werden können. Aus der Möglichkeit dieser Annahme wird gefolgert, daß dann der Zeitwert des Anceps zwischen dem des Longums und des Breves liegt. Daraus ergibt sich, daß das Anceps eine halbe More kürzer oder länger zu sprechen ist, je nachdem, ob im Verse eine Länge oder Kürze steht. Da nun in der altarabischen Dichtung verschiedentlich Teile von Sätzen oder ganze Sätze bei mehreren Dichtern in Gedichte verschiedener Metra aufgenommen wurden — einige Beispiele S. 22f. — zieht der Verf. den Schluß, daß nur eine geringe Modifikation der Vortragsweise einer solchen Wortgruppe von einem Versmaß in ein anderes bestanden hat. Eine gründliche Untersuchung der sich ergebenden Möglichkeiten und eine kritische Überprüfung der eingangs erwähnten Arbeit HÖLSCHERS führen den Verf. mit Recht zu der Annahme, daß Iktuslosigkeit der arabischen Metrik anzunehmen ist. Er vertritt damit die bereits von R. GEYER in seinen Altarabischen Dijamben, 1908 (Vorwort S. IV—V) geäußerte Ansicht, daß altarabische Verse ohne Iktus vorgetragen wurden.

Im IV. Abschnitt „Vers und Wortstellung“ werden die Abweichungen untersucht, die im Altarabischen zwischen der Wortstellung in Prosa und in Poesie herrschen. Während bisher die syntaktischen Erscheinungen der Wortstellung so dargestellt worden sind, daß kein Unterschied zwischen den verschiedenen Stilgattungen gemacht wurde, wird in dem vorliegenden Werk zum erstenmal eine klare Trennung zwischen Prosa und Poesie vorgenommen. Vor Behandlung der einzelnen Wortstellungstypen wird in knapper, aber übersichtlicher Form auf die Wortanordnung im Hebräischen eingegangen. Dadurch werden interessante Vergleichsmöglichkeiten mit dem Arabischen geboten. Es würde zu weit führen, hier auf Einzelheiten einzugehen, manche Druckfehler in den zitierten arabischen Belegstellen berichtigen oder gar für die eine oder andere in der Prosa noch vorkommende Wortanordnung Belege anführen zu wollen. Der Verf. beachtet auch nur die für die Prosa im allgemeinen häufige Wortanordnung der Poesie gegenüberzustellen (vgl. S. VI).

Grundsätzlich muß aber die Frage angeschnitten werden, ob die an sich so wertvolle deskriptive Darstellung des Verf. dem Problem der Wortstellung gerecht wird. Die neuere Sprachwissenschaft hat eine scharfe Trennung zwischen den formal-grammatischen Erscheinungen, nach denen der Verf. das Problem ausschließlich behandelt, und den Triebkräften gezogen, die hinter ihnen stehen und sie bewirken. Die grammatische Analyse deckt sich bekanntlich nicht mit der psychologischen. Es ist daher nicht möglich, nach grammatischen Wortklassen bestimmte „Gesetze“ für die Wortstellung aufzustellen, da verschiedene Triebkräfte am Werke sind, die bald diese, bald jene Wortstellung verursachen. Im Deutschen kann man z. B. sagen „das bist du“, „du bist das“, „das bist du“ usw. Die Gesamtvorstellung ist hier überall die gleiche, aber, veranlaßt durch gewisse Triebkräfte, wird sie, je nach den Bedingungen, durch eine Veränderung der Wortstellung wie auch der Satzmodulation ausgedrückt. Bei der Beurteilung von Wortstellungsfragen schriftlich fixierter Texte bleiben jedoch die wesentlichen Kennzeichen mündlicher Rede, wie Satzdruck, Satzmelodie, Sprechtempo, Pausen, unbekannt, so daß lediglich der Zusammenhang gewisse Aufschlüsse zu geben vermag, warum die eine oder andere Wortstellung gewählt wurde.

Da auf dem Neuen und Wesentlichen einer Gesamtvorstellung der Hauptdruck liegt, läßt sich bei der Neigung des Arabischen, das Bestimmende

dem Bestimmten, das Regierte dem Regierenden nachfolgen zu lassen (vgl. S. 43 unten), feststellen, daß in einer sich ruhig entwickelnden Sprechweise bei objektiver sachlicher Darstellung das Bekannte, das psychologische Subjekt, vor dem Neuen und Wesentlichen, dem psychologischen Prädikat steht. Vgl. z. B. كُنْتُ مَرِيضًا فِي الْمَدِينَةِ; حُبُّ الْوَطَنِ; قَصْرُ الْمَلِكِ; الْمَلِكُ الشَّهْوَرُّ

فَفِي ذَلِكَ يَقُولُ عَدِيُّ بْنُ زَيْدٍ. Auf das

Neue und Wesentliche fällt ein natürlicher Abschlußdruck, so daß sich ein derartiger Satz durch eine steigende Betonung auszeichnet. Diese steigende Modulation darf als die gewohnheitsmäßige bei ruhiger, sachlicher, berichtender Darstellung bezeichnet werden, womit nicht gesagt sein soll, daß sie nicht auch bei subjektiver, gefühlsmäßiger Rede möglich ist. Der Abschlußdruck liegt also auf dem letzten Satzglied, das seiner Bedeutungsfunktion nach das wichtigste ist. Aus den folgenden Beispielen:

(S. 69) Ag. 2, 160, 1 مَالِكُمْ قِطْعَةً (S. 74) IH 388, 14 وَإِنَّهُ إِلَيْنَا لَقَتِيرٌ

Ag. 1, 290 ult. لَهُوَ إِلَى اخْتِبَاءِ أَمِيلٍ 5, Ag. 3, 349, 5 وَلَقَدْ كُنْتُ إِلَى ذَلِكَ مُشْتَاقًا (S. 75)

IH 273, 4 وَإِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّهُمْ مِنْهُ بَرَاءٌ Ag. 3, 57, 16 وَأَنَا مِنْهُ وَجِلٌّ (S. 76) I Sa'd V 309, 2

IH 252, 14 وَجَدْتُمُوهُ إِلَيْكُمْ سَرِيعًا 3, Tab. II<sub>2</sub> 1105, 3 وَإِنَّهُ عَلَى الْبَابِ لَجَالِسٌ

..... وَلَا وَجَدْتِ لَهَا مُسْعِدًا وَلَا عَلَيْهَا دَاخِلًا (S. 80) Ag. 1, 220 ult. وَفَقَمْتُ مِنْهُ قَرِيبًا

(S. 87) I Sa'd II<sub>2</sub> 2,4 أَوْلُ أَهْلِي بِي لِحُوقًا ist ersichtlich, daß ein präpositionaler

Ausdruck vor das ihn regierende Verbum oder Nomen gedrängt wird, weil seine Bedeutungsfunktion gegenüber der des Verbuns oder Nomens schwächer ist<sup>1)</sup>. Dies ist in besonderem Maße dann der Fall, wenn der präpositionale Ausdruck ein Personalpronomen enthält (vgl. S. 76 Mitte u. S. 87 Mitte). Selbstverständlich muß dieser Neigung nicht nachge-

kommen werden, wie Beispiele der Art (S. 75) IH 474, 8 إِنْ بَرِيءٌ مِنْكُمْ

beweisen. Der Unterschied liegt darin, daß in diesem Fall بَرِيءٌ als psycho-

logisches Prädikat den Hauptdruck trägt, die Satzmodulation daher eine steigend-fallende ist. Rhythmische Tendenzen sind, wie auch in anderen Sprachen<sup>2)</sup>, dafür maßgebend, die steigende Satzmodulation zu be-

1) Es seien hier auch die unter „Sperrung“ angeführten Beispiele

(S. 142) Ag. 1. 17, 14 فِي خَيْرٍ ذَكَرَهُ طَوِيلٌ sowie (S. 140) IH 103 ult. مَعَ زَوْجِيهَا

besonders erwähnt. Zur Aufzählung im letzten Beispiel vgl. u.

S. 115, Anm. 1.

2) Vgl. HAVERS, Handbuch der erklärenden Syntax, Heidelberg 1931, S. 180; BEHAGHEL IF 31 (1912/3), 396f.; BEHAGHEL, Geschriebenes und gesprochenes Deutsch, Wiss. Beih. z. ZDSV, Heft 17/8 (1900), 213f.; BEHAGHEL, Zur deutschen Wortstellung, ib., 233f.

wahren, d. h. den Satz nicht durch ein unbetontes Glied, sondern „voll“ durch einen Abschlußdruck ausklingen zu lassen, der bei ruhiger, sachlicher Darstellung nicht emphatisch ist, es aber bei gefühlsmäßiger sein kann. Diese Tendenz ist mit dem Streben verbunden, das am Ende stehende in seiner Bedeutungsfunktion wichtige Wort auch äußerlich umfangreich zu gestalten<sup>1)</sup>. Besonders augenfällig wird dies, wenn das am Satzende stehende Wort durch die Hinzufügung eines Synonyms voluminöser gestaltet wird. Hierbei mag gelegentlich das Streben nach affektischer Abundanz mit dem nach einem umfangreicher gestalteten

Satzschluß zusammenfallen. Vgl. die Beispiele (S. 69) IH 990, 4 **أَخْرَجُوا**

**اللَّهُمَّ زِدْنِي لِلَّيْلِ حُبًّا وَبِهَا كَلْفًا** 7 (S. 87) Ag. 2, 22, 7 sowie (S. 87) **إِلَى هَذَا الرَّجُلِ حَتَّى تَأْتُوا مِنْهُ بِخَيْرٍ وَعَلِمَ**

Das vom Verf. unter „Sperrung koordinierter Objekte“ (S. 122) angeführte

Beispiel IH 674, 5 v. u. **حَتَّى سَمَحَ لَهُ أَنْ أَعْطَاهُ عَهْدًا مِنْ اللَّهِ وَمِثَاقًا** darf ebenfalls hierzu

gerechnet werden. Auch vor einer natürlichen Atempause kann dieses Streben nach einem „vollen Austönen des Satzes“ zur Wirkung kommen,

wie dies die Beispiele (S. 81) IH 187, 3 v. u. **وَكَانَ عَلَيْهِمْ حَرِيصًا | يُحِبُّ رُشْدَهُمْ**

und (S. 80) Ag. 2, 318, 6f. **فَخَرَجَتْ عَلَى جَارِيَةٍ كَانَهَا شَمْعَةً | مَارَأَيْتِ فِي الْخَلْقِ لَهَا نَظِيرًا**

zeigen. Zu beachten ist, daß dieser Tendenz nach einem rhythmischen Satzschluß ein Streben nach Schönheit des Ausdrucks zugrunde liegt; sie kommt daher in rhetorisch wirksamer Rede sowie in der Poesie als elegante Ausdrucksform so häufig vor.

Während durch diese Tendenz die wesentliche Bedeutung des Satzendes zutage tritt, drängen Vorstellungsgruppen, die im Blickfeld des Sprechers liegen, so weit wie möglich nach vorn an den Satzansatz oder

ihm entgegen. In dem S. 57 zitierten Beispiel Ag. 2, 361, 15 **لَانَ أَبَا يَزِيدَ عَنْهُ**

**أَخَذَ وَمِنْ بَحْرِهِ اغْتَرَفَ وَفِي مِيدَانِهِ جَرَى** liegt die wesentliche Vorstellung darin, daß

Abū Yazīd „von ihm“ (d. i. Abū Yaḥyā) genommen hat. Der präpositionale Ausdruck **عَنْهُ** muß so weit wie möglich nach vorn drängen, damit die wesentliche Bedeutungsfunktion, die er in diesem Falle zweifellos hat, zur Wirkung gelangt. Die Satzmodulation ist hier wie in den beiden synthetisch angeschlossenen Sätzen als fallend anzunehmen. Es handelt sich in diesem Falle nicht um die Tendenz eines rhythmischen Satzschlusses<sup>2)</sup>; bekanntlich können ja gleichen Stellungstypen ganz verschiedene Motive zugrunde liegen. — Der Sprecher ist also geneigt, der dominierenden Vorstellung so bald wie möglich Ausdruck zu verleihen. Als Beispiel hier-

1) Vgl. den Ersatz von *se* durch *sese* am Satzschluß im Lateinischen bei WACKERNAGEL, Verh. der 41 Philol.-Vers. in München, 307.

2) Es sei nur kurz darauf hingewiesen, daß in diesem Beispiel eine andere rhythmische Tendenz zur Wirkung kommt, nämlich die, in Aufzählungen von einem kürzeren Glied zu einem längeren überzugehen, in diesem Falle also die Aufeinanderfolge der parallel aufgebauten Sätze **عنه أخذ | ومن بحره** **اغترف | وفي ميدانه جرى**. Zu diesem „Gesetz der wachsenden Glieder“ vgl. BEHAGHEL, IF 25 (1909) S. 111f.



STEN KONOW und POUL TUXEN, *The Religions of India*. Copenhagen: G. E. C. Gad. 1949. 214 S. Kl. 8°.

Das mit Illustrationen ausgestattete Bändchen enthält die Beiträge der beiden Verfasser zu der von JOHS. PEDERSEN herausgegebenen *Illustreret Religionshistorie* (Kopenhagen 1948) in englischer Übersetzung. Von KONOW sind verfaßt: die Einleitung (S. 7—11), ein Abriß über die Induskultur (S. 11—24) und eine Darstellung des Hinduismus (S. 150—212) einschließlich der seit dem 19. Jahrhundert aufgekommenen religiösen Bewegungen (S. 189—212). TUXEN behandelt "Brahmanism" — unterteilt in "The oldest Vedic period" (S. 25—64), "The later Vedic period" (S. 65—102) und "Systems of religious philosophy" (S. 102—112) —, ferner Jinismus (S. 113—118) und Buddhismus (S. 118—149).

Das Buch begnügt sich, abgesehen von vereinzeltten Mitteilungen über neuere Forschungen, mit dem Bericht über gesicherte oder weithin anerkannte Ergebnisse. Es ist offenbar für einen weiteren Leserkreis bestimmt, dem es eine knappe Orientierung über das weite Gebiet ermöglicht.

TUXEN befolgt in seiner Darstellung der vedischen Periode eine psychologische Methode: "My aim has ... been ... to seek the psychological background from which the god has evolved" (S. 50); er sucht jeweils "the source of inspiration" (S. 52), "the psychological moment of inspiration" (S. 64), aus dem die einzelne Gottesvorstellung erwachsen ist. So problematisch eine solche Methode auch in einzelnen bleiben mag, so sehr wird man sie begrüßen als eine Möglichkeit, über die bloße Tatsachenfeststellung hinaus zu einer Durchdringung des Stoffes zu gelangen. Der Verf. sucht ferner Impulse von seiten des Kultus und den Anteil bloß poetischer Ausgestaltung aufzudecken. Und man wird gern zustimmen, daß "such a tripartition ... of religion, cult and poetry cannot of course be maintained as a sharp separation, but may perhaps help us to marshal the scattered facts we have to do with" (S. 53).

KONOWS Beitrag über den Hinduismus ist im wesentlichen eine Verkürzung und teilweise Umgruppierung der Darstellung, die der Verf. im 2. Bande der 4. Auflage von CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE'S *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (hrsg. von A. BERTHOLET und E. LEHMANN, Tübingen 1925) von dem gleichen Gegenstand gegeben hat. Anzumerken wäre, daß die Viṣṇu-Theologie des Vallabha<sup>1)</sup> (S. 172) und die śivaitische Wiedererkennungslehre<sup>2)</sup> (S. 186) nicht, wie es nach den Worten des Verf. scheinen könnte, illusionistisch sind; die Schöpfungsvorstellung des Pratyabhijñāśāstra<sup>3)</sup> mit dem Satze "God creates the world from nothing" (S. 186) zu beschreiben, dürfte irreführend sein. Der Śālagrāma (S. 153) ist natürlich nicht bei Śivaiten in Gebrauch. — Im Verhältnis zu den Abschnitten über die vedische Periode scheint der Hinduismus und insbesondere der Śivaismus etwas zu kurz gekommen — der Śaivasiddhānta fehlt ganz — doch vermittelt der Abriß im ganzen einen trefflichen Eindruck von wesentlichen Erscheinungen indischer Religiosität. Berichte über persönliche Erlebnisse des Verf. (S. 10 und 153f.) erhöhen die Anschaulichkeit.

PAUL HACKER, Bonn

1) Zu seinem Māyābegriff vgl. neuerdings S. DASGUPTA: *A History of Indian Philosophy*, vol. 4 (Cambridge 1949) S. 328—332.

2) Zu ihrem Māyābegriff vgl. Abhinavagupta, *Paramārthasāra* 15 (in: JRAS 1910 S. 710).

3) Vgl. etwa Pratyabhijñāhridaya, übersetzt von E. BAER (Zürich 1926, Diss.) S. 17 (Śūtra 2) oder Virūpākṣanāthapāda, Virūpākṣapañcāśikā 20 (Trivandrum Sanskrit Series 9).

JOSEPH NASRALLAH: *L'imprimerie au Liban*. — Harissa 1949. XXIV u. 160 S.

Der Verf., Mitglied der auch durch die Presse wirkenden melchitischen Kongregation der Missionäre vom hl. Paulus, gibt eine Geschichte der Druckereien in Syrien seit ihren Anfängen bis heute, eingeleitet mit einer Übersicht über die vor dem 17. Jahrh. in Europa erschienenen orientalischen Druckwerke. Die Darstellung verläuft im allgemeinen in chronologischer Folge mit Aufteilung in Perioden, so daß eine Geschichte der bedeutenderen und lebenskräftig gebliebenen Presseunternehmen aus den verschiedenen Zeitabschnitten zusammenzustellen ist. Vorarbeiten, auf die sich der Verf. stützen konnte, sind die *Bibliotheca arabica* von CHR. FR. VON SCHNURRER (1811), die Geschichte des arabischen Journalismus von PH. DE TARRAZI und besonders die geschichtlichen Mitteilungen und bibliographischen Listen von P. L. CHEIKHO in den älteren Jahrgängen der Zeitschrift *Al-Machriq*. J. N. hat das Material dieser Sammlungen durch eigene Recherchen ergänzt und fortgeführt.

Im Pressewesen ist der Orient gegenüber dem Abendland lange Zeit im Rückstand geblieben; dabei hat die christlich ausgerichtete Presse, zeitlich gesehen, den Vorrang vor der islamischen. Die ersten Druckereien für syrische und arabische Texte galten der Verbreitung religiöser Literatur. An erster Stelle steht die zunächst nur durch einen einzigen Druck in Syrisch (Psalter) hervorgetretene, kleine Presse im maronitischen Kloster Quḏhaiya (1610). In langem Abstände folgten die vom melchitischen Patr. Athanasius Dabbās eingerichtete Druckerei in Aleppo (1706—1711) und die im 18. Jahrh. noch einzige und sehr leistungsreiche Druckerei im Kloster Aš-Šuwair (vom J. 1731 an); ihr Schöpfer im eigentlichen Sinne war der Diakon 'Abdallāh Zāḥir, Goldschmied von Beruf und Schriftsteller. Mit Recht ist seiner Presse eine ausführliche Entstehungsgeschichte und eine lange Liste ihrer Erzeugnisse gewidmet, wobei die bisherigen Kenntnisse durch Ausnutzung unbekanntes handschriftlichen Quellenmaterials im Kloster des V.'s ergänzt werden konnten. Die zwei größten und produktivsten, stets auch modernisierten Druckanstalten sind die Amerikanische (seit 1834) und die Katholische Druckerei (seit 1854) in Beirut. Diese Stadt ist, dank ihrer wirtschaftlichen Bedeutung im Lande, auch sonst am reichsten mit großen und kleinen und kleinsten Presseunternehmen vertreten. Hier wie sonst in syrischen Landen ist auffallend groß die Zahl nur kurzlebiger Unternehmen und Journale. Auch die armenische Presse in Syrien erhält ihre verdiente Berücksichtigung.

N.'s Buch liefert uns ein, wie wir annehmen dürfen, vollständiges, besonders für die letzte Jahrhunderthälfte umfangreiches Repertorium, nicht nur mit historischen Daten, sondern auch mit Berichten über die Leistungen der aufgeführten Druckereien und bildet hiermit ein willkommenes Hilfsmittel für die Orientierung im Pressewesen einschließlich der Journalistik. Die Benützung erleichtert eine abschließende Liste der aufgeführten Druckereien, geordnet nach ihren Standorten. Der Wert des Buches als Nachschlagewerk besonders in der Richtung auf die Literaturgeschichte wäre noch erhöht durch ein Personenregister, das man ungern vermißt. Beigegeben sind viele dekorative Holzschnitte von der Hand des genannten 'Abdallāh Zāḥir. Die photographischen Illustrationen stehen technisch nicht auf der Höhe.

GEORG GRAF, Dillingen a. D.

WILLIBALD KIRFEL, *Der Rosenkranz, Ursprung und Ausbreitung* (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients. herausgegeben von Prof. Dr. phil. Dr. jur. O. SPIES, Heft 1), Walldorf-Hessen (1949), Verlag für Orientkunde Dr. Hans Vorndran. 72 S. 8<sup>o</sup>.

Das kleine, aber inhaltreiche Werk des bekannten Bonner Indologen, mit welchem Prof. SPIES seine der Kulturgeschichte des Morgenlandes dienende Schriftenserie eröffnet, breitet in knapper Form eine Fülle von Material aus. Besonders wertvoll sind die aus den Purānas der Hindus erstmalig in Übersetzung vorgelegten Stellen. Auf Grund seiner Forschungen kommt KIRFEL zu dem Ergebnis, daß der Rosenkranz zuerst in Indien mindestens zu Beginn unserer Zeitrechnung, wenn nicht früher, nachweisbar ist. Er wurde wahrscheinlich ursprünglich von Shivaiten gebraucht, dann aber auch von Anhängern anderer Gottheiten verwendet. Vom Gangeslande gelangte er mit dem Buddhismus nach China, Korea, Japan, Tibet und der Mongolei. Von den Indern übernehmen ihn dann aber auch die Mohammedaner, bei denen er um 800 n. Chr. zuerst Erwähnung findet. Im Christentum erscheint er im 12. Jahrhundert, um vom Abendlande aus seinen Siegeszug auch nach der neuen Welt anzutreten. Der Rosenkranz ist ein typisches Beispiel für die religionsgeschichtlich oft zu belegenden Tatsache, daß äußere Kultformen von einer Religion unbedenklich aus einer andern übernommen werden und dann einen neuen Sinn erhalten. Die allgemeine Säkularisierung, die sich in der Geschichte beobachten läßt, tritt auch am Gebrauch des Rosenkranzes deutlich zutage. Ursprünglich ein mnemotechnisches Hilfsmittel zur Vollziehung magischer Operationen, ist er heute in Griechenland und der Türkei schließlich zu einer jeder sakralen Bedeutung entbehrenden Spielkette geworden, welche die Levantiner bei sich führen, um ihre stets geschäftigen Hände dauernd in Bewegung zu halten.

HELMUTH V. GLASENAPP, Tübingen

**BERICHT**  
über die Mitgliederversammlung der  
**DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT**  
am 1. Oktober 1949 in Tübingen

Die Mitgliederversammlung wird um 9 Uhr im Großen Senatssaal der Eberhard-Karls-Universität Tübingen von dem Ersten Vorsitzenden, Geheimrat Professor Dr. ENNO LITTMANN, eröffnet, der die Anwesenden begrüßt und alsdann der im letzten Jahr verstorbenen Mitglieder der Gesellschaft, AUGUST FISCHER, MARTIN SCHEDE und PAUL LUCKEY gedenkt, nachdem er deren wissenschaftliche Verdienste gewürdigt hat.

Hierauf verliest der Erste Vorsitzende ein Begrüßungsschreiben des Bundespräsidenten Professor Dr. HEUSS sowie Schreiben der HH. Oberregierungsrat Dr. WEYDLING-Wiesbaden und Professor Dr. TSCHUDI-Basel. Ferner verliest er ein Schreiben des Rektors der Philipps-Universität Marburg, durch das die DMG. eingeladen wird, ihre Jahrestagung 1950 zusammen mit der Internationalen Religionswissenschaftlichen Tagung im August 1950 in Marburg abzuhalten. Der Erste Geschäftsführer Professor Dr. SCHEEL teilt hierzu mit, daß er über die Angelegenheit bereits eingehend mit Professor D. Dr. FRICK-Marburg verhandelt habe; auf seinen Vorschlag hin nimmt die Versammlung die Einladung der Universität Marburg einstimmig an.

Der Erste Geschäftsführer gibt nunmehr eine kurze Übersicht über die Tätigkeit des Vorstandes im abgelaufenen Jahr, die sich hauptsächlich auf die Wiederherstellung der Verbindung zu den alten Mitgliedern sowie auf die Wiederbelebung der Zeitschrift (ZDMG.) bezog. Er weist darauf hin, es sei unumgänglich, daß die Mitglieder ihrer Verpflichtung zum Bezug der ZDMG. nachkämen, weil sonst das Weitererscheinen in Frage gestellt sei. Er spricht dem Schatzmeister Verleger FRANZ STEINER den Dank dafür aus, daß er den Druck des ersten Heftes durch Bevorschussung ermöglicht hat, und dankt außerdem Fräulein VON PAPEN für ihre Hilfe bei der Durchführung all dieser Arbeiten.

Der Schatzmeister gibt einen kurzen Bericht über die wirtschaftliche Lage der Gesellschaft. Die von den meisten Mitgliedern im Jahre 1948 entrichteten einmaligen freiwilligen Beiträge, zusammen weniger als 300.— DM, reichten nicht aus zur Finanzierung der vorbereitenden Arbeiten, so daß die Fehlbeträge von anderer Seite gedeckt werden mußten. Über das laufende Jahr ist noch nichts zu berichten, weil das Heft I soeben erst erschienen ist und die Beiträge auch erst jetzt eingezogen werden.

Die Mitgliederversammlung erteilt darauf dem Vorstand einstimmig Entlastung.

Auf Vorschlag des Schatzmeisters wird der Mitgliedsbeitrag auf jährlich 12.— DM festgesetzt, von dem 9.— DM auf das erste Heft verrechnet werden sollen.

In der sich anschließenden Aussprache weisen die HH. PARET-Bonn und SCHAADÉ-Hamburg nochmals eindringlich darauf hin, daß die ZDMG. nur zu halten sei, wenn alle Mitglieder sie auch tatsächlich beziehen. Dr. KLINGMÜLLER-Karlsruhe schlägt vor, Firmen, die am Export nach dem Orient in-

teressiert seien, zur Stiftung höherer Beträge aufzufordern. Der Schatzmeister erklärt hierzu, daß dazu die Gesellschaft erst wieder als gemeinnützig anerkannt und vor allem auch eine einheitlichere Gesetzgebung abgewartet werden müsse; zur Zeit gelten in den Ländern Westdeutschlands verschiedene Gesetze.

Auf Vorschlag des Ersten Geschäftsführers beschließt die Versammlung, das Redaktionskomitee der ZDMG. um vier Fachvertreter aus den Gebieten *Indologie*, *Sinologie*, *Iranistik* und *Ägyptologie* zu erweitern, um der Zeitschrift einen ähnlich breiten Rahmen wie in früheren Jahren zu geben.

Der Erste Geschäftsführer teilt weiter mit, daß alle Vorbereitungen getroffen seien, um die „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes“ weiterzuführen, und daß die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft gebeten worden sei, diese Abhandlungen ebenso wie in den letzten Jahrzehnten zu unterstützen. Außerdem sei daran gedacht, frühere wichtige Verlagswerke der DMG., die vergriffen seien, neu aufzulegen, z. B. die Wüstenfeld-Mahler'schen Vergleichungs-Tabellen der mohammedanischen und christlichen Zeitrechnung. Professor SPULER-Hamburg schlägt vor, die 1936 in Spanien erschienene Neubearbeitung dieses Werkes zu berücksichtigen.

Hierauf berichtet Dr. W. HOENERBACH-Bonn über das Thema „Neues zu Ibn Quzmān“ (vgl. S. 204).

Professor Dr. FOUAD HASANEIN ALI-Kairo erbittet Unterlagen über die diesjährige Tagung und Mitgliederversammlung, um darüber in Kairo berichten zu können.

Professor Dr. A. SCHAADÉ berichtet über die Vorbereitungen der Niederländischen Akademie der Wissenschaften für eine Neuauflage der Enzyklopädie des Islam, die, auf 5 Bände berechnet, im Verlauf von etwa 10—15 Jahren erscheinen soll, und zwar in zwei Ausgaben, die eine in französischer und die andere in englischer Sprache; es ist für die Zukunft die Mitarbeit deutscher Gelehrter vorgesehen; Professor SCHAADÉ regt an, die DMG. hierbei einzuschalten.

Weiter berichtet Professor SCHAADÉ über eine ihm zugegangene Mitteilung von einem in Leningrad gedruckten russischen Wörterbuch der neuarabischen Schriftsprache, verfaßt von BARANOW, einem Schüler Professor KRAČKOWSKIJ's in Moskau.

Zu Punkt 1 des Berichtes von Professor SCHAADÉ schlägt Professor SCHEEL vor, den von dem verstorbenen Bibliotheksrat Professor W. HEFFENING in Zetteln fertiggestellten Generalindex zur EI., deren Überlassung an die Niederländische Akademie nach Mitteilung von Professor OTTO SPIES-Bonn nichts im Wege stehe, nach Möglichkeit drucken zu lassen, weil auf diese Weise ein unentbehrliches Hilfsmittel geschaffen würde, das auch als Grundlage für den Index der geplanten Neuauflage dienen könnte. Im Zusammenhang damit weist Professor HELLMUT RITTER-Frankfurt auf die unter Leitung von Professor ADNAN ADIVAR-Istanbul seit längerer Zeit erscheinende Neubearbeitung der EI. in türkischer Sprache hin (vgl. Oriens Band I, S. 330ff.), in der alle die Türkei betreffenden Artikel zum Teil auf Grund völlig neuer Quellen umgearbeitet worden sind, und die durch ihre umfangreichen Erweiterungen und Ergänzungen etwa das Dreifache des Umfangs der bisherigen EI. erreichen wird. Das vor kurzem nachträglich erschienene Heft 10 ist ganz dem verstorbenen Staatspräsidenten KEMAL ATATÜRK gewidmet und enthält das neueste, allein authentische Material zu diesem Thema. Professor RITTER weist darauf hin, daß Professor ADNAN eine Mitarbeit europäischer Orientalisten außerordentlich erwünscht sei.

Professor RITTER berichtet alsdann über die Internationale Gesellschaft für Orientforschung (IGOF), die von der Türkei nach wie vor mit beträchtlichen Mitteln unterstützt werde. Die Türken erwarteten dafür eine

aktivere Unterstützung von europäischer Seite. Die IGOF strebe nach einer engen Zusammenarbeit und Verbindung zwischen orientalischen und europäischen Gelehrten.

Hierauf spricht Professor RITTER über die veralteten und technisch vielfach rückständigen Methoden der Buch- und Handschriftenphotographie in Deutschland, denen dringend durch Verwendung von Kleinfilm- und Lesegeräten abgeholfen werden müsse. Das von den Amerikanern im Kriege entwickelte Mikro-Aufnahmegesetz *Recordak* erlaube bis zu 900 Aufnahmen in der Stunde und würde die von den photographischen Abteilungen deutscher Bibliotheken bisher geforderten außerordentlich hohen Preise auf einen ganz geringen Bruchteil der bisherigen Höhe herabmindern, vor allem dann, wenn die photographische Reproduktion nicht weiterhin als wirtschaftlich einträgliches Unternehmen, sondern vielmehr als notwendiger Bestandteil der wissenschaftlichen Ausrüstung einer jeden Bibliothek betrachtet werde. Nur durch den Kleinfilm, der als Grundlage moderner philologischer Arbeit zu gelten habe, könne man überdies die entstandenen großen Verluste an Büchern in Deutschland allmählich ausgleichen und auch etwaigen neuen Verlusten vorbeugen. Bibliotheksrat Dr. FUCHS-Mainz weist auf neu entwickelte deutsche Erzeugnisse hin, die dem *Recordak* als durchaus gleichwertig zu erachten seien, und regt einen Beschluß der Versammlung an, nach dem in deutschen Bibliotheken empfohlen werden soll, die Photographie nach diesem neuen Verfahren in eigener Verwaltung durchzuführen. Die Mitgliederversammlung beauftragt darauf einstimmig Herrn Dr. FUCHS mit der Ausarbeitung entsprechender Vorschläge.

Auf Antrag der HH. Professoren JÄGER-Hamburg, SPULER-Hamburg und WALDSCHMIDT-Göttingen beauftragt die Mitgliederversammlung den Vorstand der Gesellschaft, bei den zuständigen Länderregierungen darauf hinzuwirken, daß die unbesetzten Lehrstühle für Japanologie in Hamburg sowie für Orientalistik in Kiel und Göttingen alsbald wieder besetzt werden.  
Schluß der Sitzung: 10,45 Uhr.

#### Anlage 1

##### Liste der Teilnehmer an der Mitglieder-Versammlung

**Bad Homburg:** H. SCHÖHL. **Bad Meinberg:** H.-J. GRAF. **Basel:** F. MEIER. **Berchtesgaden:** E. S. BARONIN v. KAMPHOEVNER. **Berlin:** W. BRAUNE, O. HANSEN, E. KÜHNEL, A. MOORTGAT, A. SIGGEL. **Bonn:** J. BOTTERWECK, P. HACKER, W. HOENERBACH, M. NOTH, R. PARET, H. R. ROEMER, O. SPIES. **Darmstadt:** A. WECKERLING. **Dillingen:** G. GRAF. **Frankfurt:** H. LOMMEL, H. RITTER. **Freiburg i. Br.:** O. KRÜCKMANN. **Göttingen:** W. HINZ, H.-W. KÖHLER, E. OTTO, O. PRITSAK, J. SPIEGEL, E. WALDSCHMIDT. **Halle:** O. EISSFELDT. **Hamburg:** A. v. GABAIN, F. JÄGER, A. v. PAWLIKOWSKI-CHOLEWA, A. SCHAADÉ, B. SPULER. **Heidelberg:** G. BIELTZ, A. FALKENSTEIN, K. OTTO-DORN, S. SCHOTT. **Kairo:** FOUAD HASANEIN ALI. **Karlsruhe:** E. KLINGMÜLLER. **Kiel:** H. GOTTHARD. **Köln:** W. CASSEL, K. MUNZEL. **Königsfeld:** F. SEILER. **Leiden:** F. J. BÖHL. **Mainz:** J. A. DÜRR, W. ERICHSEN, K. GALLING, E. RACKOW, E. L. RAPP, H. SCHEEL. **Marburg:** J. NOBEL. **München:** H. AUFHAUSER, A. BÖHLIG, H. HOFFMANN, F. J. MEIER, A. SCHARFF, A. SPITALER, F. STUMMER. **Münster i. W.:** L. ALSDOFF, W. RUDOLPH, F. SCHMIDTKE, F. TAESCHNER. **Oberaudorf:** F. W. FREIHERR v. BISSING. **Oberellen bei Eisenach:** E. LÜDDECKENS. **Rotenburg a. d. Fulda:** H. MÜLDNER. **Stuttgart:** E. KÜMMERER, E. KLOTZ, E. RUOFF. **Trier:** W. HAAG. **Tübingen:** K. BITTEL, K. BÜRGER, K. ELLIGER, H. v. GLASENAPP, M. HÖFNER, J. KRAEMER, M. LAPPER, E. LITTMANN, CH. REMPIE, O. RÖSSLER, A. SCHALL, A. WEISER, H. WELER. **Verslev (Dänemark):** E. BRONNO. **Walldorf i. Hessen:** H. VORNDRAN. **Wien:** H. L. GOTTSCHALK. **Wiesbaden:** W. DORN für Fa. OTTO HARRASSOWITZ, W. NÖLLE, F. STEINER. **Wuppertal:** E. MICHEL. **Würzburg:** M. ELZE.

Anlage 2

Satzung der  
DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT  
(Mainz e. V.)

1. Zur Durchführung und Weiterführung der Aufgaben, die der am 2. Oktober 1845 gegründeten und am 7. Januar 1921 umgebildeten Deutschen Morgenländischen Gesellschaft oblagen, wird eine neue wissenschaftliche Vereinigung orientalistischer Fachgelehrter mit dem Namen Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Mainz e. V.) gegründet.
2. Die Gründung erfolgt aus der Überzeugung, daß die Wissenschaft vom Morgenlande im weitesten Sinne so schnell wie möglich wieder in Gang gebracht und vor allem die Weiterführung bereits begonnener wissenschaftlicher Forschungsarbeiten gesichert werden muß. Zweck der Gesellschaft ist daher die Förderung der Zusammenarbeit aller Gelehrten aus dem Fachgebiet der Orientalistik im Geiste gegenseitiger Hilfsbereitschaft und zugleich die Pflege und die Förderung der Erforschung des Morgenlandes.  
Diesen Zweck will die Gesellschaft erreichen durch
  - a) die Herausgabe einer oder mehrerer wissenschaftlicher Fachzeitschriften;
  - b) die Herausgabe wissenschaftlicher Werke oder die Beteiligung an solchen Werken, sowie durch die Förderung von Unternehmungen, die die wissenschaftliche Erforschung des Morgenlandes zum Ziel haben;
  - c) die Unterstützung aller Gelehrten bei der Beschaffung wissenschaftlichen Materials;
  - d) Maßnahmen jeglicher Art, durch die die Forschung auf dem orientalistischen Fachgebiet gefördert werden kann.
3. Sitz der Gesellschaft ist Mainz; sie ist in das Vereinsregister des Amtsgerichts zu Mainz eingetragen.
4. Geschäftsjahr ist das Kalenderjahr.
5. Organe der Gesellschaft sind
  - a) die Mitglieder,
  - b) die Mitgliederversammlung,
  - c) der Vorstand.
  - a. Die Gesellschaft hat ordentliche Mitglieder und Ehrenmitglieder. Über die Aufnahme ordentlicher Mitglieder beschließt der Vorstand. Anträge sind schriftlich an den Vorstand zu Händen des Ersten Geschäftsführers zu richten. Personen, die dem Vorstand nicht bekannt sind, müssen durch ein Mitglied vorgeschlagen werden.  
Antragsteller, die der NSDAP. als Mitglied angehört haben, können nur nach Vorlage eines Fragebogens und nach Genehmigung durch die Militärregierung aufgenommen werden.  
Die ordentlichen Mitglieder entrichten einen Jahresbeitrag von 12.— DM, dessen Höhe aber je nach den Verhältnissen durch Beschluß der Mitgliederversammlung geändert werden kann. Den Beziehern der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG.)“ werden von diesen 12.— DM auf das erste Heft eines Jahrganges 3.— DM gutgeschrieben.  
Die Mitgliedschaft erlischt durch Austritt, Ausschluß oder Tod.  
Die Austrittserklärung ist mindestens eine Woche vor Beginn des



neuen Geschäftsjahres dem Vorstand gegenüber schriftlich abzugeben.

Der Ausschluß eines Mitgliedes erfolgt durch Beschluß der Mitgliederversammlung, wenn ein Mitglied das Ansehen der Gesellschaft schädigt, oder wenn es seinen Beitrag nicht entrichtet.

Wissenschaftliche Institute und juristische Personen können als körperschaftliche Mitglieder aufgenommen werden und stehen den ordentlichen Mitgliedern gleich.

Persönlichkeiten, die sich um die Gesellschaft oder um die Forschung hervorragend verdient gemacht haben, können auf Vorschlag des Vorstandes von der Mitgliederversammlung zu Ehrenmitgliedern gewählt werden.

- b. Jedes Jahr findet mindestens eine Mitgliederversammlung statt, deren Einberufung durch schriftliche Einladung unter Bekanntgabe der Tagesordnung erfolgt.

Die Mitgliederversammlung faßt ihre Beschlüsse mit einfacher Mehrheit der Stimmen der anwesenden Mitglieder. Diese Beschlüsse verpflichten die Gesellschaft.

In der allgemeinen Mitgliederversammlung erstattet der Erste Geschäftsführer oder sein Vertreter den Jahresbericht des Vorstandes. Die Rechnungsbücher sind durch zwei von der Mitgliederversammlung zu wählende Rechnungsprüfer zu prüfen. Die Mitgliederversammlung nimmt den Jahresbericht entgegen und beschließt über dessen Genehmigung und über die Entlastung des Vorstandes.

Auf begründeten Antrag von mindestens einem Zehntel der Mitglieder, dem die vorgeschlagene Tagesordnung beizufügen ist, ist der Vorstand verpflichtet, binnen kürzester Frist eine Außerordentliche Mitgliederversammlung einzuberufen.

- c. Der Vorstand besteht aus

dem Ersten Vorsitzenden, der kein Fachgelehrter zu sein braucht, dem Zweiten Vorsitzenden, der ein Fachgelehrter sein muß, dem Ersten Geschäftsführer, dem Zweiten Geschäftsführer, dem Schatzmeister.

Der Vorstand wird von der Mitgliederversammlung auf die Dauer von drei Jahren gewählt. Bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Ersten Vorsitzenden. Wiederwahl ist zulässig.

Für die Wahl sind die von der Militärregierung erlassenen Bestimmungen zu beachten.

Scheidet ein Vorstandsmitglied vor Ablauf der Zeit, für die es gewählt ist, aus, so ergänzt sich der Vorstand durch Zuwahl bis zur nächsten Mitgliederversammlung, die dann für den Rest der dreijährigen Amtsdauer des Vorstandes eine Ergänzungswahl vornimmt.

Der Vorstand faßt seine Beschlüsse mit einfacher Stimmenmehrheit. Bei Stimmengleichheit gibt die Stimme des Ersten Vorsitzenden den Ausschlag. Schriftliche Abstimmung im Umlaufverfahren ist zulässig.

Zur fachlichen Beratung des Vorstandes über Fachgebiete, die nicht durch Vorstandsmitglieder vertreten sind, werden drei Beiräte gewählt. Diese gehören nicht zum Vorstand im engeren Sinne, haben nicht Sitz und Stimme im Vorstand, werden aber von der Mitgliederversammlung nach den für die Vorstandsmitglieder geltenden Vorschriften gewählt.

Der Vorstand kann für die Durchführung der wissenschaftlichen Aufgaben der Gesellschaft Ausschüsse bilden oder einzelne Mitglieder mit solchen Aufgaben betrauen.

6. Es ist ein Arbeitsausschuß zu bilden, dem angehören
- a) der Erste Geschäftsführer als Vorsitzender,
  - b) je ein Herausgeber der wissenschaftlichen Fachzeitschriften,
  - c) je ein Vertreter für die in den Zeitschriften gepflegten Fachgebiete. (Diese Gelehrten werden von der Mitgliederversammlung auf drei Jahre nach den für die Wahl der Vorstandsmitglieder geltenden Vorschriften gewählt; unmittelbare Wiederwahl ist nicht statthaft);
  - d) ein von den Verlegern oder den Kommissionen der Zeitschriften gewählter Vertreter.

Dem Arbeitsausschuß liegen ob:

Die allgemeine Fürsorge für die Veröffentlichungen der Gesellschaft (die wissenschaftliche Leitung bleibt Sache der Herausgeber);  
die Beratung über Beihilfen für wissenschaftliche Veröffentlichungen und Unternehmungen; die Beschlüsse des Arbeitsausschusses werden dem Vorstand überwiesen und von diesem — in dringenden Fällen nachträglich — der Mitgliederversammlung zur Genehmigung vorgelegt;  
die gegenseitige Vermittlung von Nachrichten über im Gang befindliche oder geplante wissenschaftliche Einzelarbeiten oder gemeinsame Unternehmungen auf den verschiedenen Fachgebieten der morgenländischen Wissenschaft und Forschung;  
die Bearbeitung aller sonstigen den Zwecken der Gesellschaft dienenden Aufgaben.

7. Zu einem Beschluß über eine Änderung der Satzung oder über die Auflösung der Gesellschaft ist die Mehrheit der Stimmen von mindestens drei Vierteln der anwesenden Mitglieder erforderlich.  
Bei Auflösung der Gesellschaft fällt das verbleibende Vermögen der Internationalen Gesellschaft für Orientforschung in Istanbul zu, falls dies nicht möglich, der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz.  
Die Auflösung der Gesellschaft erfolgt, wenn die Zahl der Mitglieder auf 15 sinkt, oder wenn neun Zehntel der Mitglieder die Auflösung verlangen.

Da die letzte Revision des Aufsatzes von

H. LÜDERS: Das Vidhurapaṇḍitajātaka

in Band 99, Heft 1 nicht in meiner Hand lag, ist eine Reihe von Fehlern nachträglich zu berichtigen. Man lese vor allem:

S. 109, 9: 241

S. 110, 4 v. u.: 190

S. 112, 7: Erzählung

S. 112, 13 v. u.: G. 3

S. 114, 6: durāyutam

S. 114, 12 v. u.: Rājagaha

S. 114, 2 v. u.: 454, 13

S. 115, 19: mine Ancient

S. 116, 9 Ende: pari-

S. 118, 6: 4, 63, 50ff.

S. 119, 5: sa

S. 121, 13: 48

S. 121, 22: Baudhāyana

S. 126, 26: etad nur einmal, arahati

S. 127, 17 v. u.: G. 7

S. 127, 7 v. u.: pidahissan

S. 127, 7 v. u.: der Komm.

WALTHER SCHUBRING, HAMBURG



Da die letzte Version der Aufsätze von  
H. I. Gosses: Das Völkerverständnis  
in Band 29, Heft 1 nicht in meine Hand lag, ist eine Reihe von Fehlern  
nachträglich zu bemerken. Mein Beden vor allem:

- S. 109, 2: 241
- S. 110, 4 v. u.: 190
- S. 112, 7: Erziehung
- S. 112, 15 v. u.: G. 3
- S. 114, 9: daräyud: p
- S. 114, 12 v. u.: Böhmen
- S. 114, 2 v. u.: 186, 18
- S. 116, 19 v. u.: 186, 18
- S. 116, 2: 186, 18
- S. 118, 3 v. u.: 186, 18
- S. 119, 8: 186
- S. 121, 18: 74
- S. 121, 27: Bardharyen
- S. 126, 26: statt nur einmal, arabisch
- S. 127, 17 v. u.: G. 3
- S. 127, 2 v. u.: präklimat
- S. 127, 7 v. u.: der Köpfe

Wacker: Schwarze, Hartung



