

der in A im allgemeinen entspricht¹⁾. Auf dem Bedürfnis der Raumersparung beruht die Verkümmrung des Schluss-'ain' in Rabi' Z. 6, welche an die Verstümmung des *hā* und *īm* in dem bekannten Wörterbuch der Imprimerie Catholique von Beirut erinnert: es ist genau das gleiche System.

Noch ein Wort über den Stein im allgemeinen. Es wurde schon gesagt, dass die schlechte Ausführung eine Geldsache ist, vielleicht auch die Wahl der Schrift. Diese Sorte Steil war billig, und die Grabsteinsetzer hatten nicht viel. Als Vermutung sei noch ein Anderes ausgesprochen: der Stein ist Provinzarbeit. Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, wie wir ein lehrreicherer kaum wünschen konnten, dass wir aus dem Westen eine Inschrift besitzen, die fast gleichzeitig ist. Die undatierte Stiftungs-urkunde Anars aus Bosra wird nach Karabacek von van Berchem in das Jahr 544 gesetzt („*tout concourt à faire de cette hypothèse une quasi-certitude*“ *Syrie* S. 32). Wie nicht anders zu erwarten, zeigen die Buchstabenformen neben wunderbaren Einstimmigkeiten im einzelnen Verschiedenheiten. Aber es liegt eine allgemeine Aehnlichkeit über beiden Urkunden, die mich sofort packte, als nach völligem Einleben in B von 541 mein Auge auf die Bosra-Inschrift in *Syrie* Taf. III Nr. 6 fiel. Stark wirkt das Fehlen aller Punkte und Zierrat. Haupteindruck ist aber das Ungelenke. Diesen Eindruck gibt Berchem glücklich wieder mit den Worten, die er auf alle Texte der Selgukiden und Atabeke von Damaskus anwendet (S. 22): „*leur style garde un aspect provincial*“. Man möchte die Gleichung aufstellen:

Anar-Inschrift Bosra 544 : Salāheddīn-Inschrift Jerusalem 588 (*Syrie* Abb. 10) = B 541 : C 608.

In dem ersten und dritten Gliede kleine Verhältnisse, Provinz; im zweiten und vierten Anstrich des Grand Seigneurs, hauptstädtisch. In keinem Falle ist es zulässig, aus den Buchstabenformen von B im Verhältnis zu denen von A generalisierend auf eine Stabilität der Schriftform zu schliessen (gegen mich Sp. 34). Die vorsichtige Forschung wird nur konstatieren: es kam vor, dass i. J. 541 eine sehr ähnliche Schrift angewandt wurde wie i. J. 230. Daraus darf nicht gemacht werden: i. J. 541 schrieb man auf Stein

¹⁾ Zur Behandlung des *rā* in Art des *nūn*, die oben Sp. 73 besprochen, vgl. die in Anm. 2 Sp. 238 aus Guést's Arbeit in JRAS für *nūn* beigebrachten Belege الطاهرين und المنتصرين.

wie i. J. 230. Weitere Erörterungen über das historische Verhältnis von Steil und Rund werden zu C von 608 angestellt werden.

(Fortsetzung folgt).

Aus meinem Inschriftenwerk.

VI.

Gottesmanifestationen und der Logos in Südarabien?

Von Eduard Glaser.

Infolge einer längeren Abwesenheit von München, komme ich erst jetzt (April) dazu, einige Worte zu sagen über zwei höchst interessante Publikationen Hubert Grimme's, deren erste („Internes aus der minäischen Religion“) in dieser Zeitschrift (9. Jahrg., Spalte 57 ff.) erschienen ist, während die zweite („der Logos in Südarabien“) einen der 85 Beiträge bildet (S. 453—461) zur Festschrift „Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von Carl Bezold“, Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Becker), Giessen 1906.

Da insbesondere die sogenannten *f-t-h*-texte zu dem Grundstock meines am 17. Dez. 1902 begonnenen Buches gehören und (wie überhaupt die ganze sogenannte Glaser Collection, d. h. meine Londoner Sammlung) von mir schon in den ersten Monaten 1903 ausführlichst kommentiert wurden, so glaube ich in der Lage zu sein, ohne Schwierigkeit nachweisen zu können, ob und bis zu welchem Grade die Grimme'schen Ansichten zutreffend sind oder abgelehnt werden müssen.

Angesichts der geistvollen und scharfsinnigen Art, in der Grimme den Inschriften zu Leibe geht, kann man von ihm wirklich nicht — wie von anderen Orientalisten — behaupten, er sehe den Wald vor lauter Bäumen nicht. Andererseits aber ist es auch keine Tugend, einen Wald dort zu sehen, wo nur einige Grashalme stehen.

Grimme beschäftigt sich hauptsächlich mit der Inschrift Gl. 282, in der, wie in allen „*Fith*texten“, seiner Meinung nach von der persönlichen Manifestation eines Gottes in seinem Tempel, von Gotteserscheinungen die Rede sei, da der Terminus פתח, ihre bisherige äussere Marke, „Manifestation“ bedeute. Er bietet „die erste durchlaufende Uebersetzung“ von Gl. 282, übersetzt auch Gl. 299 (auf Spalte 64)

und Hal. 252 (Spalte 65), ferner eine Reihe von Inschriftenstellen (Gl. 283 [= Hal. 238] 1 ff., el-Öla 36, 1—3, el-Öla 8).

Angesichts der Grimme'schen Behauptung, man habe es hier „mit Inschriften zu tun, die innerhalb der semitischen Epigraphik einzigartig dastehen und darum verdienen, von der Wissenschaft textlich und inhaltlich aufs genaueste durchgearbeitet zu werden“, dürfte es angezeigt erscheinen, zunächst die zwei wichtigen Ausdrücke חג und פתח zu beleuchten. Später wird dann noch die Beleuchtung anderer Ausdrücke folgen. Wegen der Uebersetzung der Inschriften selbst, die hier zu viel Raum einnehmen würde, muss ich allerdings auf mein Buch verweisen. Hier sei nur bemerkt, dass das, was Grimme aus diesen Texten herausgelesen hat, mit nichten drinsteht.

Vor allem jedoch betone ich, dass schon Mordtmann, Beiträge zur minäischen Epigraphik, S. 26 bezüglich פתח sowohl wie hinsichtlich חג auf der richtigen Fährte war, wenn er S. 26 zu ME. VIII, 2:

[. . . פתח | ב . . . | חג | נכרה | פתח | אהל . . .]
und Z. 3: . . . נכרה | חג | ופתח . . . bemerkt:

„allerdings wäre es denkbar, dass wenn פתח eröffnen im Sinne von verkünden, befehlen bedeutet, חג פתח | hiesse „er verkündete den Hagg des Nakrah“,

wobei er חג als חג „Weise (Ordnung),

Weisung“ erklärt. (Warum nicht lieber einfach „Pilgerfest N.'s“, „Wallfahrtsfest N.'s“?) Er lässt sich allerdings durch Hal. 396, 2 irre machen, welches Fragment er zu:

[י[ים | והבח[ג] | דגרב | ורצ[יש]

ergänzt und es dann übersetzt:

„am Tage da er [für die Gottheit] Dû G. r. b. und dessen Liebling hingab . . .“

Warum muss יום . . . gerade zu יום [י], und . . . ורצ[יש] zu ורצ[יש] ergänzt werden? Kann denn יום . . . nicht der Schluss eines Verbums sein, so dass das folgende והבחל der Kopie einfach ורב[א]ל zu lesen ist: „ . . . welches . . . wamierte (z. B. קום oder נקום „aufrichtete“) der Wahab'il dem Herrn (Gott) von Gurâb, und er (Gott) behandelte ihn (es) gnädig . . .“? so unter Beibehaltung von ורצ[יש]. Hal. 396, 2 bildet also keinen stichhaltigen Einwand. Warum hat ferner Mordtmann bezüglich חג nicht einfach an äthiop. ስግግግ lex, regula, norma, ritus, religio gedacht,

das ja wie arabischem حَقّ so auch حَقّ

„Gesetz“, also auch hebr. חק entsprechen kann? Freilich darf man nicht alle sabäischen oder minäischen חג über Einen Kamm scheeren. פתח | חג | נכרה bedeutet also: „er verlaublichte (verkündete, tat kund) das Gesetz (Norm, Vorschrift, Observanz, Ritus, Religion) Nikrah's“ (sonach keineswegs wie Grimme, Spalte 68 meint: „Die Manifestation der Scheibe des Nikrah“). ME. VIII 2 ist zu lesen:

[. . . פתח | פתח | ב[נכ]ל | חג | נכרה | פתח | אהל . . .]
„ . . . F. verlaublichte (schrieb vor) vom ganzen¹⁾ Gesetz (Ritus) Nikrah's eine Verlaublichung (Vorschrift), welche . . .“

(also wieder nicht wie Grimme hat: „die Manifestation in . . . der Scheibe des Nikrah [= Sonne“).

Aehnlich ist חג | פתח in Gl. 283, 1 (= Hal. 238) zu deuten — dies gegen Mordtmann und besonders gegen Grimme —, jedoch durchaus nicht auch, wie Mordtmann meint, חג | פתח | שכן in Hal. 237, 1.

Dagegen ist חג | חג Hal. 152, 13 wieder = „dieses Gesetz (Vorschrift, Norm)“.

Aus dieser Bedeutung von חג ersieht man zur Genüge, welchen praktischen Wert Grimme's Erklärung von min. חג hat. Er meint, es sei ein Ausdruck für „Mondscheibe“, gehöre zur Wurzel חג, חוג „kreisen“ und entspreche lautlich dem assyr. agû „Mondscheibe“. Auch im hebräischen חג trete der gleiche Begriff öfters zu Tage, z. B. Jes. 30, 29; Ezech. 45, 17; Hos. 2, 13, wobei an den zwei letzten Stellen die חגים die „Vollmondfeste“, dagegen die חגים die „Neumondfeste“ und die שבחוח die „Halbmondfeste“ seien. Auch das חג פסח falle auf den 14. Tag des ersten Monats, d. h. wenn der Mond voll wird. Endlich finde sich חג als Beinamen des minäischen (Mond-)Gottes Wadd in el-Öla 36, 1—3 (Mordtm. Beitr. z. min. Epigr. S. 56 ff., unter Nr. XXXVI), bei der Grimme die Lesung Mordtmanns zu Grunde legt und Z. 3 (ב[נכ]רה | וורחג) übersetzt: „bei Nikrah und Wadd, (dem Herrn) der Mondscheibe“. Damit gar nichts fehle, deutet der Freiburger Gelehrte auch noch den hebräischen Eigennamen חגים als „mein Vollmond ist Jah“ und erblickt in dem bereits oben erörterten והבחל Hal. 396, 2, das

¹⁾ Statt ב[נכ]ל könnte allenfalls auch ב „in“ + Ortsname ל . . . (etwa ירחל?) gelesen werden, dann natürlich חג Akkus.

er wie Mordtmann ורחבון liest, einen Eigennamen: „der Vollmond hat gegeben“.

Zunächst wird in Hal. 396, 2, wenn ein Eigennamen vorliegt, sicher nur ורחב[א]ל, nicht ורחב[ח]ג, zu lesen sein, denn das ל ist in der Kopie ganz deutlich. Auch wäre ורחב[ח]ג ein sehr auffälliges Unikum.

Der hebr. Eigennamen ורחב[ח]ג (ebenso ורחב[ח]ג und der feminine ורחב[ח]ג) braucht nicht speziell erörtert zu werden; denn ist רחב nicht „Vollmond“, sondern „Gesetz (Ordnung, Richtschnur, Vorschrift)“, dann ist ורחב[ח]ג einfach = „mein Gesetz (meine Richtschnur) ist Jah“. ורחב[ח]ג und ורחב[ח]ג sind vielleicht überhaupt nicht mit רחב, sondern mit arab. حَجِي („ganz ergeben sein“, als Nomen „Einsicht, Klugheit“, als Adjektiv „einsichtig, klug, würdig“) zusammenzustellen, und ורחב[ח]ג kann durch arab. حَجْم „gehen, wandern“

erklärt werden, also „Wandel“ + abgekürztem Gottesnamen, oder durch äthiop. ለገረ „Frühling und Sommer“, wenn es nicht einfach ורחב[ח]ג zu lesen ist. ורחב[ח]ג selbst aber könnte auch Abkürzung aus ורחב[ח]ג sein und dieses selbst (wie ורחב[ח]ג) wie aus רחב „Richtschnur“, so auch aus חַג, also als „mein Wandel ist Jah“, erklärt werden. Uebrigens scheinen חַג und ለገረ, wie wir sehen werden, eng zusammenzuhängen.

ME. XXXVI, 3 steht nicht ורחב, wie Mordtmann las. Huber hat vielmehr ורחב | ורחב | Euting חלד'י | D. H. Müller . . ח . ח |. Auch die Uebersetzungen der Inschrift bei Müller, Mordtmann und jetzt auch bei Grimme sind m. E. unzutreffend. Ich las die Inschrift anders — wie, wird man in meinem Buche finden, wo sie kommentiert ist — und übersetzte sie: „(1) Hâni', Sohn des Wabh'il (2) aus Milh . . . gab in Obhut bei (d. h. dem) (3) Nkirâh und Wadd die Grabausschmückungen (Grabgeschmeide, Totenmasken) (4) derjenigen, welche übertragen (gebracht) werden in das Grab 'Am-mâr (5) im Winter und im Sommer“. Mordtmann hatte übersetzt: „(1) Ich, Hâni', Sohn des Wabh'il(?) von Milh, habe mich eingeschrieben bei (3) Nakrah und Wadd, für denjenigen, (4) der diese Schrift liest, es gehe ihm wohl (5) im Herbst und im Sommer“.

Als sehr scharfsinnig, ja als genial, müsste man die Deutung Grimmes: hebr. חגים =

„Vollmondfeste“ bezeichnen, wenn nur verlässlich nachgewiesen wäre, dass die שבתות wirklich „Halbmondfeste“ seien; denn für חגים kann man die Uebersetzung „Neumondfeste“ ohne weiteres zugeben.

Dagegen wird man schwere Bedenken hegen, wenn Grimme hebr. חג von assyr. agû (das im Wörterbuch unter anderem auch „Mondscheibe“ übersetzt ist, Del. H.-W. 15) herleitet und es, wie schon Wellhausen, Reste arab. Heid.² 110 getan hat, zur Wurzel חג, חוג stellt, die im Syr., bezw. Targ. „kreisen, umkreisen, umgehen, bezw. einen Kreis ziehen“ bedeutet, wobei er wohl an hebr. חוג „Horizontkreis der Erde, des Firmaments“, vielleicht auch an arab. حَاتِي,

يَحْرِي „umgeben, umfassen, umarmen“ gedacht haben dürfte. Wellhausen, der „Mond, Mondscheibe“ u. dgl. ausser Spiel lässt, zieht auch noch aram. חונוא „Reigen, Tanz“ heran. Selbst zugegeben, dass das alles richtig wäre, wo wäre da die Brücke zum minäischen (und äthiop.) חג, das nun einmal — wenigstens in den Texten, die wir kennen — nichts direkt mit „Mondscheibe“, vielleicht nicht einmal direkt etwas mit „Fest“ oder mit „umkreisen“ zu tun hat, auch trotz der Auseinandersetzungen Wellhausens über den Umgang oder Umlauf um das arabische Heiligtum, sondern anscheinend „Gesetz, Norm, Vorschrift, Ritus“ oder dgl. bedeutet?

Aber die Sache ist weit entfernt, richtig zu sein. Wie in aller Welt will denn Grimme beweisen, dass assyr. agû wirklich „Mondscheibe“ bedeute oder dass das Wort zu einer Wurzel חג, חוג zu stellen sei? Die Schreibung a-gu-u, agû deutet doch zunächst auf eine Wurzel חגו, חגו, חגו, חגו, wobei statt ח höchstens auch ק oder כ gesetzt, bezw. auch der dritte Radikal ו durch einen der Buchstaben א, ה, ו, ע, י ersetzt werden könnte, was eine ganz erkleckliche Anzahl (theoretisch 108) mögliche Wurzeln ergäbe, von denen indes keine einzige irgend etwas mit חג, חוג zu tun hätte. In der Tat

denken die Assyriologen auch nicht an die Wurzel חג oder חוג, auch nicht an חגו, sondern stellen agû zur Wurzel אגו, wobei sie allerdings den Wert des א und wohl auch den des ו unbestimmt lassen. Delitzsch gibt für das Wort nicht weniger als 5 Hauptbedeutungen (I, 1; I, 2; II; III; IV): I, 1) „Krone, Tiara, Kopfbinde“; I, 2) „Mondscheibe“ im Sinne von „(mit Hörnern versehene, glänzende) Krone des Gottes Sin“;

II) „Strömung, Flut“; III) nicht übersetzt, sondern nur gekennzeichnet durch: „zumeist in Verbindung mit (Teil eines?) *pāšu*“; IV) „vielleicht Trauergewand“. Ich habe die Mühe nicht gescheut, nach den mathematischen Regeln der Permutation und Kombination sämtliche im Obigen als möglich bezeichnete 108 Wurzeln zusammenzustellen und, soweit sie existieren, in den (arab., hebr. und äthiop., eine Anzahl auch noch in anderen) Wörterbüchern nachzuschlagen, theoretisch also $3 \times 108 = 324 + c. 100$ weitere, zusammen also c. 420 Nachschlagungen. Dabei fand ich, dass für I, 1, I, 2, III und IV am besten die Wurzel *חג* (arab. *حجر*) passt. Nur II schliesst sich hiervon aus, gehört also sicher zu einer anderen der 108 möglichen Wurzeln.

Was ist nun die Grundbedeutung von *חג*? Abgesehen von den sab. Inschriftenstellen Hal. 154, 17 (ובשיבן פקח רחלובל באחונן) und vielleicht Hal. 149, 6 (וחגו רשמוי ביהל) (wo aber besser an die Wurzel *חג*, *حج*, zu denken ist), haben wir die drei Stellen in der Bibel: Jerem. 49, 16 („dein Trotz und deines Herzens Hochmut hat dich betrogen, weil du *בחגני הפלע* wohnest und hohe Gebirge inne hast. Wengleich du dein Nest so hoch machtest wie der Adler, dennoch will ich dich von dort herunterstürzen, spricht der Herr“); Obadjah Vers 3ff. („der Hochmut deines Herzens hat dich betrogen, weil du *בחגני הפלע* wohnest, [wie] ein hoch oben Sitzender [= als einer dessen Sitz hoch oben ist], der in seinem Herzen sagt: wer will mich zu Boden stossen? Wenn du gleich in die Höhe führst wie ein Adler und machtest dein Nest zwischen den Sternen, so will ich dich dennoch von dort hinunterstürzen, spricht der Herr“); und Cant. 2, 14 („meine Taube *בחגני הפלע*, in den Steinritzen *בסתר המדרגה* besser: im Versteck, Schutz des Felsvorsprunges, der Felssteige], zeige mir deinen Anblick [Gestalt], lass mich hören deine Stimme; denn deine Stimme ist süß und dein Anblick lieblich“), in denen es gewöhnlich durch „Felsenklüfte, Schluchten“ übersetzt wird. So auch in Gesen.-Buhl¹⁴, 192, wo aber zu *חג* die Bemerkung steht: „Stamm unbekannt; vgl. *حقر* the rugged valley side Pal. Expl. Fund,

NL 343“. Im Syr. (Lexic. Syr. Brockelm.) haben wir *ܫܗܐ* 1) caverna; 2) templum (wohl im Hinblick auf die Abgegrenztheit oder als „Bezirk“); 3) operculum (Deckel), das Brockelmann jedoch mit einem Fragezeichen versieht. Wie man sieht, trenne ich *ܫܗܐ* von den 7 übrigen Vokabeln, die im W. B. als damit zusammengehörig erscheinen. Dem Hebräischen und Syrischen gegenüber ist das Arabische von geradezu erdrückender Reichhaltigkeit. Ich zitiere aus dem Lis. Ar. von den in Betracht kommenden Bedeutungen: „N. N. *لا يَحْتَجُو السِّرَّ* hütet (umhegt, schützt, verbirgt) das Geheimnis nicht“ (wobei *ستر* = *كتم* = *حفظ* = *حج* gesetzt wird; vgl. damit die Parallelität von *בסתר המדרגה* mit *בחגני הפלע* in Cant. 2, 14, wo die Wurzel *סתר*, ganz wie im Arabischen, gleichfalls den Sinn von „verbergen, verdecken, schützen, hüten, verstecken“ hat). Ebenso: „man sagt vom Hirten, dessen Schafe auseinanderlaufen: *ما يَحْتَجُو فُلَانٌ غَنَبَهُ* N. N. hütet (umhegt, schützt) seine Herde nicht (hält sie nicht zusammen)“. Grundgedanke wieder wie vorher: „umhegen“. Eine Tradition besagt: *مَنْ بَاتَ عَلَى ظَهْرِ بَيْتٍ لَيْسَ عَلَيْهِ حِجَابٌ فَقَدْ بَرِكْتَ مِنْهُ الدِّمَةُ*. Es ist sowohl *حِجَابٌ* wie auch *حِجَابٌ* überliefert. In beiden Fällen bedeute es jedoch so viel wie *سِتر*, also „Gehege, Schutz, Schutzvorrichtung“. Wer *حِجَابٌ* lese, habe es mit *الحِجَى العقل* (mit „der Klugheit“ d. i. „dem Verstand“) verglichen, denn er (der Verstand) hält den Menschen zurück vom Verderben und behütet ihn davor, sich unüberlegt dem Untergang auszusetzen; der Verstand aber gleiche dem *سِتر* (Schutzmauer, Gehege, Randeinfassung, Einfriedung), das auf dem Dache (rund um das flache Dach) angebracht ist und den Menschen vor Absturz und Untergang bewahrt; er vergleicht es also mit dem Verstande, der den Menschen abhält von den bösen Taten, die zum Sturz führen. Wer aber *حِجَابٌ* lese, der denkt einfach an *الناحية والطرف* („Seite,

Rand, Kante“). Sonach besagt die Tradition entweder: „Gegenüber demjenigen, der auf dem Rücken (Dach) eines Hauses übernachtet, um das herum keine Schutzmauer (حَبَا) angebracht ist, ist man frei von Verantwortung (wenn er z. B. abstürzt)“, oder: „Von demjenigen, der auf einem Hause (bezw. der auf Kosten einer Familie) übernachtet, das (die) nicht von Sorgfalt (Verstand, Klugheit, حَبَا) umgeben ist, ist

(jegliche) Verantwortlichkeit genommen“ [falls nämlich z. B. ein Einbruch durch Diebe erfolgt]. An Stelle der ersten Uebersetzung ist auch die folgende möglich: „Von demjenigen, der auf (in) einem Hause übernachtet, um das herum keine Einfriedungsmauer läuft, ist die Verantwortlichkeit (für etwaige Diebstähle) genommen“. Grundgedanke wieder: حَجْر = „umhegen“. Weiter

sagt das Lis. Ar.: أَحْبَاءَ الشَّيْءِ نَوَاحِيَهُ

„die أَحْبَاءَ jeden Dinges sind dessen Seiten (Ränder, Kanten, Grenzen, Bezirke, angrenzende Nachbardistrikte)“, so besonders حَبَا und أَحْبَاءَ الْبِلَادِ نَوَاحِيَهَا وَأَطْرَافَهَا

حَرْفُهُ الشَّيْءِ حَبَا, das حَبَا eines jeden Dinges ist dessen äusserster Teil, Spitze, Ende, Saum, Rand, Schneide, Kante. Dazu kommen noch الْحَبَا مَا أَشْرَفَ مِنَ الْأَرْضِ,

also alles was über den Boden ragt, alles Höhe, jede Erhebung; حَبَا الْوَادِي مُنْعَرَجُهُ

„das حَبَا eines Flusses ist dessen Biegung, Krümmung, Uferböschung“, womit wohl das in Gesen.-Buhl¹⁴ zu حَقْر herangezogene حَقْر the rugged valley side zu vergleichen ist,

das also möglichenfalls nur aus حَجْر entstanden ist, zumal im klassischen Arabisch حَقْر ebenfalls = „Seite, Lende, Berghang, steiler Uferhang“, und sogar auch = „Gürtel“.

Schliesslich haben wir noch الْحَبَا = الْحَبَا „der Zufluchtsort“, d. h. also wieder der umschlossene, eingefriedete, mit Mauern umgebene, Schutz und Sicherheit gewährende

Raum (vgl. dazu حَبْوَة, nach Landberg Hadhr. 548 und 406 „cour [de la maison],

et non pas le mur comme chez v. d. Berg, o. l. p. 64 C'est un endroit où l'on se met à l'abri فيه يَحْتَجُونَ, ainsi que l'a déjà supposé M. de Goeje, Hadhramout p. 22“. So ganz Unrecht hat v. d. Berg wohl doch nicht; denn in Wirklichkeit ist nur die Umfriedungsmauer gemeint, „Hof“ oder „Hofraum“ ist erst sekundär. Auf die gleichfalls im Lisân el 'Arab gegebenen aber als unsicher bezeichneten Bedeutungen: „man sagt, الْحَبَا sei auch = الْجَانِب“, also „Seite“,

bezw. auf das als unsicher gelesen bezeichnete الْحَبْوَة (unsicher, ob nicht auch الْحَبْوَة

zu lesen) sei = الْحَدَقَة, also = „die Pupille“, lege ich keinen besonderen Wert, obzwar beide sich ganz gut einreihen lassen, da حَبَا „Seite“ schliesslich nichts wesentlich anderes ist als نَاحِيَهُ „Seite, Rand, Angrenzendes, Grenze“ und andererseits auch die Pupille nur das von der Regenbogenhaut Umschlossene, Umfriedete ist. Wahrscheinlich besagt das sogar das arabische

Wort حَدَقَة, das ja von حَدَق „umringen, umgeben, umschliessen, umfassen, einfassen, umzäunen, ummauern“ herkommt, daher ja auch حَدِيقَة „ummauerter Garten oder Weinberg“.

Mit diesen dem Arabischen entnommenen Bedeutungen können wir hebr. חֶבֶל und syr. حَبَا ohne weiters genügend aufklären. Sie gehören beide zur Wurzel حَجْر. Syr. حَبَا „caverna“ oder „Höhle“ ist nichts anderes als „Zufluchtsort“, also ganz wie arab.

حَبَا; die Bedeutung „templum“ hat es von dem Umgrenztsein oder weil es sich um einen abgegrenzten heiligen Raum handelt (vgl. übrigens äthiop. በተ „spelunca“ und

arab. بَاعَة, بَيْعَة „Kirche, Tempel“, aber auch

بَاعَة „umbauter Platz“, „Hof“, also derselbe Bedeutungswandel wie bei حَبَا „caverna, templum“, und die Uebersetzung „operculum“ ist im Wörterbuch wohl mit Unrecht mit einem Fragezeichen versehen. Mag es sich vielleicht nicht direkt um „Deckel“ handeln, so ist doch immerhin an „Hülle, Einfassung, Decke“, oder dgl. zu denken. Das hebr. חֶבֶל bedeutet „Schlupfwinkel“ (im Sinne von Zufluchtsort), oder

„Kante“, „Rand“, „äusserste Spitze“, also keineswegs „Kluft“ oder „Schlucht“.

Die Grundbedeutung der Wurzel גָּרַח (גָּרַח) ist nach allem bisher Beigebrachten: „umhegen“, dann „umhegen, einfassen zu Schutzzwecken“ („schützen“, „Schutz oder Zuflucht suchen“, genauer: „zuffüchtigt sein“, wie auch גָּרַח VIII = גָּרַח VIII „Zuflucht nehmen“, sind schon sekundäre Begriffe aus „schützend umhegen“, „umhegt sein“), „den Rand, den Saum umhegen, einfassen“, als Substantiv: „Umhegung, Einfassung, Einfriedigung“; dann das Umhegte (Eingefasste, Eingefriedigte) selbst, oder das, worauf die Umhegung steht, also der „Rand“, „Saum“, die „Seite“, die „äusserste Grenze“, „Kante“, „Hofraum“, der „Zufluchtsort“, ferner das Mittel, womit die Einfassung hergestellt wird: das „Gehege“, die „Umfassungsmauer“, der „Zaun“ oder ähnliches.

Treten wir mit diesem Ergebnis an das assyr. *agû* heran, dann sehen wir sofort, dass die Assyriologen sehr richtig urteilten, als sie es als „Krone, Tiara, Kopfbinde“ erklärten. Es handelt sich einfach um eine „Einfassung“ oder „Hülle“, gleichviel aus welchem Material. Eine Krone aus Metall ist im Wesen nichts anderes als eine ringförmige Einfassung rund um den Kopf herum; eine Kopfbinde oder Kopfmütze ist ebenfalls eine Einfassung (Umhüllung) des Kopfes. Die im Wörterbuch aufgezählten Synonyma von *agû* (*ba-a-nu*, *me-e-nu*, *hi-i-šum*, *šu-tab-šum*, *ri-ik-su*, *a-gu-nu*, *ku-ub-šû*) sind sonach nur insofern als solche zu betrachten, als jedes derselben, genau wie *agû* selbst, irgend ein Abzeichen der königlichen Würde darstellt. Ich kann mir also ganz gut vorstellen, dass beispielshalber *ba-a-nu* vielleicht bloss „Zeichen der Vornehmheit“ bedeutet, ebenso *me-e-nu* vielleicht = מֵנֶה „Abzeichen,

Zeichen, Marke“, *hi-i-šum* vielleicht „Zeichen des ersten oder höchsten Ranges“ (vgl. äthiop. ሕደር principatus, excellentia, praestantia), *ri-ik-su* „Binde“, *a-gu-nu* vielleicht „gekrümmter Stab“ oder etwas anderes Gekrümmtes (Säbel?) wohl zusammenzustellen mit arab. حَجَنَ „gekrümmt sein“, حَجَنَ

„krümmen, biegen“. Ebenso *ku-ub-šû* „Kopfbedeckung, Kopfbinde“ und dessen auf S. 316 des W.-B. aufgezählten Synonyma: *kû-se-u* (vgl. *kussû* „Stuhl, Thron“, hebr. כִּסֵּא „Thron-

sessel“, oder arab. كِسَاء „Ehre, Ruhm“, كِسَاء „Obergewand“, aber auch hebr. כִּסֵּא ,

syr. ܟܝܣܐ „Vollmond od. abnehmender Mond“, wohl nur im Sinne von göttlicher Kopfbedeckung, sodass das hebr. syr. Wort Entlehnung aus dem Assyr. wäre), *šak-ki-u* (vgl. שָׁקַח „hoch sein, hoch oben“, oder שָׁחַח „tapfer und mutig sein“), *šak-du-ú* (vgl.

שִׁטְטָה „Haarbusch in der Mitte des Kopfes“), *ba-si-il-tum* (vgl. בַּסֵּל „Eisenhelm“) u. s. w. Auch III *agû* [„zumeist in Verbindung mit (Teil eines?) *pāšû*“] dürfte sich erklären. Vielleicht ist es die „Einfassung (Rand, Spitze) [eines *pāšû*, d. h. eines Helmes?]“ oder der „Gürtel [eines Panzers?]“ oder die „Einfassung [einer Waffe? letztere aus Holz, z. B. ein Speerschaft, oder aus Eisen, Stahl, z. B. ein Schwert]“; ist doch *pāšû* nach Delitzsch H. W. 547 „ein Gegenstand, Gerät, welches zur Ausrüstung (?) z. B. des Königs gehört“! Es ist aus Holz, wird aber auch vom Eisenschmied verfertigt. Ebenso ist IV *agû* (nach Delitzsch H. W. 15 „viell. Trauergewand“) möglicherweise einfach „Umhüllungstuch oder -gewand, Einfassung, Gürtel, Binde“ oder dgl. Delitzsch verweist auf das sinnverwandte *mudrû*, das er auch mit ت oder t lesen lässt und mit „Uebergewand“ wiedergibt. Das erinnert aber doch wohl mehr an arab. مِذْرَع „grobes Wamms oder Hemd, Kürass, Panzer“.

Bleibt noch *agû* „Mondscheibe“, wozu im W.-B. bemerkt ist: „von den Babyloniern-Assyrern als die (mit Hörnern versehene, glänzende) Krone des Gottes Sin vorgestellt“. Nach dem bisher Gesagten versteht sich von selbst, dass *agû* kein eigentlicher Ausdruck für „Mondscheibe“ sein, sondern nur Einfassung (des Kopfes, also Kopfbinde, Krone oder dgl.) bedeuten kann. Man bezeichnete den Mond, dessen Name aber nicht mitgeteilt wird, als Sin's Krone oder Kopfbinde schlechthin. Wenn wir die Sonne z. B. als die „Wärmespenderin“ oder als die „Strahlende“ bezeichnen, so sind trotzdem weder „Wärmespenderin“ noch „Strahlende“ Namen der oder auch nur Ausdrücke für „Sonne“. Oder: wenn jemand seine Frau die Zierde seines Hauses nennt, so ist „Zierde“ noch nicht identisch mit „Frau“; denn ein anderer kann z. B. ein Bild, einen Kettenhund, einen Blumengarten oder Gott

weiss was sonst als die Zierde seines Hauses bezeichnen, ohne dass deshalb „Zierde“ schon = „Bild“, „Kettenhund“, „Blumengarten“. Wenn Delitzsch also vom „Zunehmen des *agû* des Mondgottes vom Neumond bis zum Vollmond“ spricht, so kann er damit nur das Zunehmen der Krone des Mondgottes meinen. Für „Mond“ oder „Mondscheibe“ müsste ein ganz anderes Wort dastehen. Es ist nicht vom Mond direkt oder von der Mondscheibe als solcher die Rede, sondern nur von der Krone des Gottes. Dies brauchte gar nicht die Mondscheibe zu sein, so sehr sie es auch ist; es konnte vielmehr jedes beliebige Ding gleichfalls als *agû*, d. h. als Krone, bezeichnet werden. Deshalb kann man Delitzsch nur zustimmen, wenn er *Sin ina nâmuri-šu agû a-pîr* übersetzt: „wenn der Mondgott bei seinem Gesehenwerden die Krone aufhat“. Ich könnte mir sehr gut denken, dass man auch die Sonne oder den Himmel als die Krone irgendeines Gottes betrachtet und dabei natürlich gleichfalls nur *agû* gesagt hätte, und doch wäre auch da *agû* weder = „Sonne“, noch = „Himmel“. Genau so einfach und klar sind alle übrigen im W.-B. angeführten Beispiele. Wenn also nach Delitzsch der Mondgott gern den Beinamen *bêl a-ge-e* „Inhaber der Krone“ habe (wohl besser einfach: „der Gekrönte“, „der mit der Krone, Kopfbinde etc.“) so sehe ich nicht ein, wie derselbe Delitzsch dazu kam, als Wortbedeutung von *agû* unter I, 2 auch „Mondscheibe“ anzugeben. Das aber grade hat es verschuldet, dass bei Grimme der Born der rasch zugreifenden aber nicht genügend abwägenden Genialität zum Sprudeln kam, dass er also *agû* flugs mit hebr. כֶּרֶךְ zusammenstellte und in letzterem „Vollmondfeste“ erblickte, oder dass er min. כֶּרֶךְ als „Mondscheibe, Scheibe“ deutet und zu Uebersetzungen gelangt wie: הַיָּרֵךְ נִכְרָח „Scheibe des Nikrah (= Sonne“, Spalte 68, oder: „die Manifestation der Scheibe des Nikrah bezeugten und . . .“ (ib.)!

(Fortsetzung folgt).

Nochmals sabäisch ba'al.

Von Hugo Winckler.

Die Ausführungen Glasers in der April-Nummer der OLZ. zeigen mir, dass ich mit meinen Bemerkungen über das sabäische Wort ba'al mich so ungenügend ausgedrückt haben muss, dass der Sinn meiner Meinung so ziemlich in allen Punkten missverstanden

werden konnte. Ich habe zunächst das biblische ba'al verglichen und Glaser ist geneigt, diesen Vergleich („jedoch nur für einzelne Fälle und eventualiter“) zuzulassen, wenn für den biblischen Ausdruck der ganz farblose Sinn: Einwohner, Leute (einer Stadt) angenommen wird. Ich weiss nicht, welchen besondern Sinn Glaser mit dem deutschen Worte „Bürger“ verbindet. Meint er, es seien „Burgbewohner“? Hier handelte es sich um die allgemeine Bestimmung des Begriffes ab'al und daher setzte ich das nach heutigem Sprachgebrauch dazu geeignete Wort und zugleich den — ja wohlbekanntenen — hebräischen Ausdruck. Im heutigen Deutsch nennt man Bürger die Bewohner einer Stadt und ich habe gesagt: „Die Bewohner von Sichem etc. sind die Bürger oder Insassen der betreffenden Städte, die ab'al eines süd-arabischen bait sind also dessen Bewohner,“ und dann nochmals: „die Bedeutung Bewohner, Insassen, Angehörige war mir längst aus Os. 36 . . . klar geworden.“ Und wenn Glaser als heutigen Sprachgebrauch anführt, dass ein sahib Marib ein Einwohner von Mareb ist, so sagt er eben nochmals mit andern Worten das Gleiche, indem er den jetzigen arabischen Ausdruck für den hebräischen oder sabäischen einsetzt. Ich selbst bin ein Einwohner d. h. ein Bürger der Stadt Wilmersdorf. Glaser meint mit der abgeblassten Bedeutung fele auch die von bait als Schloss. Diese setzt wieder nur er bei mir voraus. Ich nehme allerdings an, dass ein bait ein „Schloss“, d. h. ein festes Haus (das bedeutet ein Schloss) ist: der Verteidigungsmittelpunkt eines Gaus oder Clans. Das Schloss wie der Gau (Clan) heissen bait: daher wird dann bait (bêt) die Bezeichnung einer Landschaft oder auch eines Stammkönigtums¹⁾. Man vergleiche die zahlreichen Bêt- . . . (Bêt-Dakuri, Bêt-Adini, Bêt-Ma'aka, Bêt-Soba u. s. w. Die Art des „Schlosses“ hängt natürlich von der Grösse des „Gaus“, (oder Stammes, oder wie man den Verband nennen will) ab. Er kann ein „Königreich“, er kann auch ein Dorf umfassen. Wenn Glaser also „eher Dorf übersetzen“ will, so hängt das einfach von den jeweiligen Verhältnissen ab. Die weitere Ausführung halte ich für überflüssig, da ich annehme, dass man wissen wird, was ein deutsches Dorf mit seinem Adelsitz ist und voraussetze, dass man auch über die Entstehung der vaterländischen Städte, ihr Verhältnis zur „Burg“ und dem „Reiche“

¹⁾ König d. i. kunic!