Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000001

Z. 19

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000002

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Auftrag der Gesellschaft herausgegeben von

HELMUTH SCHEEL

Band 98
(Neue Folge Band 23)

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT
LEIPZIG 1944

Nachdruck genehmigt von der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
KRAUS REPRINT LTD.
Nendeln, Liechtenstein
1966

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000003

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Auftrag der Gesellschaft herausgegeben von

HELMUTH SCHEEL

Band 98
(Neue Folge Band 23)

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT
LEIPZIG 1944

Nachdruck genehmigt von der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
KRAUS REPRINT LTD.
Nendeln, Liechtenstein
1966

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000005

Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V. Mainz
Z. 19

Printed in Germany

Lessing-Druckerei – Wiesbaden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000006

INHALT

des 98. (der N. F. 23.) Bandes der

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Aufsätze: Seite

Die magische Kraft der Wahrheit im alten Indien. Von Heinrich Lüders †, Berlin 1

Zur Überlieferung der Hudailitengedichte. Von J. Hell, Erlangen 15

Die angeblichen bolgartürkischen Lehnwörter im Ungarischen. Von Johannes Benzing, Berlin 24

Die französischen und amerikanischen Ausgrabungen in Khorsabad. Von Bruno Meissner, Zeuthen (Mark) 28

Die buddhistische Kosmogonie. Von Herbert Günther, Wien 44

Ugaritisches. Von Otto Eissfeldt, Halle (Saale). 84

Nachtrag zu „Tigriña-Sprichwörter". Von Enno Littmann, Tübingen 105

Der Stand der Yüan-ch'ao-pi-shi-Forschung. Von Erich Haenisch, Berlin 109

W. Barthold, Zur Geschichte des persischen Epos. Deutsch von Hans Heinrich Schaeder, Berlin 121

Wilhelm Geiger. Geleitwort. Von Walther Wüst, München. Wilhelm Geiger als Iranist. Von Hans Heinrich Schaeder, Berlin. Wilhelm Geiger als Indologe. Von Helmuth von Glasenapp, Königsberg (Pr.) 169

Dr. Gerhard Lüdtke, 22. 10. 1875—6. 3. 1944. Ein Nachruf von A. Fischer, Leipzig 189

Chinesische und indische Philosophie. Von Alfred Forke †, Hamburg 195

Tanfīḏ al-aḥkām. Von Erich Pritsch, Berlin 238

Betonungsfunktion im Türkischen. Von Jiří Krámský, Prag 282

Zur Pflege des iranischen Schrifttums im Mittelalter. Von J. C. Tavadia, Hamburg 294

Gšen, eine lexikographisch-religionswissenschaftliche Untersuchung. Von Helmut Hoffmann, Mittersill 340

Zur Technik der altorientalischen Keramik. Von O. Streu, Potsdam 359

Ākaufačiya, ein Beitrag zur Länderkunde des alten Iran. Von P. J. Junge, Breslau 369

Bemerkungen zum Götzenbuch des Ibn al-Kalbî. Von Friedrich Stummer, Breslau 377

Bücherbesprechungen:

Aarre Lauha, Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament. Von Otto Eissfeldt, Halle (Saale) . 158

Ditlef Nielsen, Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung. Von Otto Eissfeldt, Halle (Saale) . . . 160

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000007

Herbert W. Duda, Schafsteuer und Schaflieferungen Bulgariens zur osmanischen Zeit. Von H. S. 163
Elemér Moór, *A magyar őstörténet főproblémái* (Die Hauptprobleme der ungarischen Urgeschichte). Von K. Bouda, Erlangen 164
Ahmed Ateş und Abdülvehhab Tarzî, *Farsça Grameri*. Von Fr. Taeschner, Münster (Westf.). 167
Artasches Abeghian, Armenien 1940. Von Elisabeth Kreyenborg, Halle (Saale) 395
A. Fischer, Der „Koran" des Abu 'l-'Alā' al-Ma'arrī. Von R. Hartmann, Tübingen 396
B. Hrozný, Die älteste Geschichte Vorderasiens und Indiens. Von Johannes Friedrich, Leipzig 400
Willy Andreas, Staatskunst und Diplomatie der Venezianer im Spiegel ihrer Gesandtenberichte. Von Bertold Spuler, Göttingen 403
W. Steinitz, Geschichte des finnisch-ugrischen Vokalismus. Von K. Bouda, Erlangen 405
J. M. Abd-el-Jalil, Professeur à l'Institut Catholique de Paris, Brève Histoire de la Littérature Arabe. Von C. Brockelmann, Halle (Saale) 408
T. Sabbach, La Métaphore dans le Coran. Préface de M. Louis Massignon. Von Johann Fück, Halle (Saale) 410
W. Otto, Die älteste Geschichte Vorderasiens. Kritische Bemerkungen zu B. Hroznýs gleichnamigem Werk. Von V. Christian, Wien 414
Kleine Auslandskunde. Hg. von F. A. Six. Von H. S. . . . 415

Mitgliedernachrichten *1* *3*
Bericht über die Mitgliederversammlung der DMG. in Berlin *7*

Verzeichnis der Mitarbeiter:

Benzing, Johannes, Berlin . 24
Bouda, Karl, Erlangen . 164, 405
Brockelmann, Carl, Halle (S.) 408
Christian, V., Wien 414
Eißfeldt, Otto, Halle (S.) 84, 158, 160
Fischer, August, Leipzig. . . 189
Forke, Alfred, Hamburg. . . 195
Friedrich, Johannes, Leipzig . 400
Fück, Johann, Halle (Saale) . 410
von Glasenapp, Helmuth, Königsberg (Pr.) 181
Günther, Herbert, Wien . . 44
Haenisch, Erich, Berlin . . . 109
Hartmann, Richard, Tübingen 396
Hell, J., Erlangen 15
Hoffmann, Helmut, Mittersill 340
Junge, P, J., Breslau 369
Krámský, Jiří, Prag 282
Kreyenborg, Elisab., Halle (S.) 395
Littmann, Enno, Tübingen . 105
Lüders, Heinrich, Berlin . . 1
Meissner, Br., Zeuthen (Mark) 28
Pritsch, Erich, Berlin 238
Schaeder, Hans Heinrich, Berlin 121, 171
Scheel, Helmuth, Berlin 163, 415
Spuler, Bertold, Göttingen . 403
Streu, Otto, Potsdam 359
Stummer, Friedrich, Breslau 377
Taeschner, Franz, Münster (W.) 167
Tavadia, J. C., Hamburg . . 294
Wüst, Walther, München . . 169

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000008

Die magische Kraft der Wahrheit im alten Indien

Von Heinrich Lüders †, Berlin

Am Anfang der indischen Literatur steht der Veda, eine gewaltige Masse von religiös-philosophischen Werken, die bis auf den heutigen Tag ihre Bedeutung für das indische Leben nicht verloren haben. Noch heute werden die heiligen Texte berufsmäßig rezitiert, die Opfer und Zeremonien, die sie vorschreiben, vollzogen; die Lehre der Upanischaden, der letzten Ausläufer der vedischen Literatur, sind noch heute die Grundlage des Glaubens der meisten gebildeten Inder. Selbst ein Mann wie Gandhi, der des Sanskrit nicht mächtig ist, bekennt, Veda und Upanischaden in der Übersetzung studiert zu haben.

Das in vieler Hinsicht wichtigste vedische Werk ist der Ṛgveda, eine Sammlung von mehr als 1000 Liedern, mit denen die arischen Inder ihre Götter verehrten, sie zum

---

Die Indologie kennt Heinrich Lüders vornehmlich als den Meister der Epigraphik und Archäologie, den Erforscher des Epos und der buddhistischen Literatur, den Entzifferer der literarischen Schätze Ostturkestans. Dagegen würde eine lediglich auf die gedruckte Literatur sich stützende Geschichte der Vedaforschung seinen Namen kaum zu nennen haben; ist er doch auf diesem Gebiet nur mit ganz wenigen Einzelbeiträgen zur Wortforschung hervorgetreten. Nur der engere Kreis seiner Freunde und Schüler weiß, daß mit Heinrich Lüders der größte Vedist seit Rudolf von Roth dahingegangen ist; daß der Hauptteil seiner langen und reichen wissenschaftlichen Lebensarbeit der Erforschung des Rigveda galt, die er als die schwierigste, aber auch wichtigste Aufgabe der europäischen Indologie betrachtete. Ihren Niederschlag fand diese Arbeit eines halben Jahrhunderts

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000009

in einem auf drei starke Bände berechneten Werk, das die Interpretation des Rigveda auf ganz neue, gesichertere Grundlagen stellt und eine Umwälzung unserer Vorstellungen von Weltbild und Weltanschauung der alten Arier bedeutet. Von diesem Werk, in dem LÜDERS am sprödesten aller indischen Texte die glänzendste Bewährungsprobe seines oft bewunderten philologischen Genies liefert, liegt ein großer Teil völlig druckfertig vor; die letzte Durcharbeitung des restlichen Manuskripts beschäftigte den Verfasser, bis ihm der Tod die Feder aus der Hand nahm. Mochte diese Durcharbeitung, an der er einen kleinen Kreis Berliner Indologen in vierzehntäglichen, allen Beteiligten unvergeßlichen „Kränzchen" teilnehmen ließ, auch immer noch neue Einzelheiten zutage fördern, letzte Zweifel klären, weitere Rätsel des Textes lösen, so darf doch gesagt werden, daß sie nur die letzten bessernden und ergänzenden Pinselstriche auf ein Bild setzte, das als Ganzes längst fertig war und in den wesentlichen Zügen seit vielen Jahren feststand. Die Drucklegung des gesamten vorhandenen Manuskripts wird voraussichtlich keine unüberwindlichen Schwierigkeiten bereiten; sie wird erfolgen, sobald die Zeitverhältnisse die Arbeit daran ermöglichen.

Inzwischen hat sich in LÜDERS Nachlaß das Manuskript seiner 1931 gehaltenen Rektoratsrede gefunden, die in meisterhaft knapper Zusammendrängung einige der Hauptergebnisse des dreibändigen Werkes darlegt. Der Wunsch, diesem großen Werk, dem eigentlichen Magnum Opus seines Lebens, nicht vorzugreifen, bestimmte LÜDERS seinerzeit, die Rede entgegen dem Brauch nicht dem Druck zu übergeben. Jetzt, wo seiner Weiterarbeit durch den Tod ein Ziel gesetzt ist, das Erscheinen des Werkes in der Gestalt, die er ihm noch geben konnte, aber durch die Zeitumstände hinausgeschoben wird, mag die Rektoratsrede als erste Ankündigung des kommenden Größeren dienen. Ihre auf den Wunsch der Gattin erfolgende Veröffentlichung in der ZDMG. löst gleichzeitig ein Versprechen des Verstorbenen ein, sie gelegentlich auf einer Tagung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zu wiederholen.

Der Abdruck beschränkt sich auf den strengwissenschaftlichen Hauptteil; weggelassen ist eine über die Bedeutung der Indologie und die Größe der indischen Kultur handelnde Einleitung und ein durch den Anlaß der Rede bedingter Schluß, der das Ideal der Wahrheit für Forschung und Forscher von heute verkündet.

L. ALSDORF

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000010

Opfer luden und um Hilfe in ihren Nöten anflehten. Die Götter sind die unmittelbaren Schützer der Menschen, aber die Religion der ṛgvedischen Zeit war nicht mit dem Glauben an diese Götter erschöpft. Über der Welt der Götter und Menschen, ja auch im Reiche der Natur, die allerdings nach der Anschauung der Zeit nicht unbeseelt ist, waltet eine Macht, durch nichts beschränkt in ihrem Wirken, das Ṛta. Gelingt es uns, das Wesen des Ṛta zu erkennen, so ist uns bei der zentralen Stellung dieses Begriffes auch die Möglichkeit gegeben, das, was man als die Weltanschauung dieser Zeit bezeichnen kann, zu erfassen.

Nach der herrschenden Ansicht ist das Ṛta die ewige Ordnung, die sich physisch in der Unveränderlichkeit oder der regelmäßigen Wiederkehr der Vorgänge in der Natur, moralisch als das bindende Sittengesetz manifestiert und die auch auf dem Gebiete des Kultus hervortritt als die technisch korrekte Vollziehung der Kulthandlungen, insofern diese ein Abbild der Geschehnisse im Weltganzen sind. Gewiß, es lassen sich allerlei Äußerungen in den Liedern anführen, die auf den ersten Blick diese Auffassung des Ṛta-Begriffes zu stützen scheinen; eindringendes Studium der Texte führt, wie ich glaube, zu ganz anderem Ergebnis.

Erschwert wird die Bestimmung des Ṛta-Begriffes dadurch, daß das Wort in der nachṛgvedischen Zeit ausstirbt. Wo es noch erscheint, bedeutet es Wahrheit, was später gewöhnlich durch satya ausgedrückt wird, gelegentlich geradezu Eid, und bis in die spätesten Zeiten ist das Wort mit dem Negativpräfix, anṛta, lebendig geblieben. Anṛta aber bedeutet als Adjektiv 'unwahr', als Substantiv 'Unwahrheit'. So liegt es von vornherein doch am nächsten, daß das Ṛta auch im Ṛgveda die Wahrheit ist, und tatsächlich findet sich das Wort oft genug als Gegensatz zu Unwahrheit, Lüge, Trug. Wichtige, das heißt vom Standpunkte vedischen Denkens aus wichtige, Aussprüche werden häufig durch die Worte eingeleitet: 'Das verkünde ich als Ṛta, als Wahrheit'. Es erscheint einem der priesterlichen Dichter ein unbegreiflicher Vorgang, daß Agni, das Feuer und der Gott des Feuers,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000011

die beiden Reibhölzer, aus denen er erzeugt wird und die daher als seine Eltern gelten, vernichtet, und er spricht das in feierlicher Weise aus: 'Das verkünde ich euch, Himmel und Erde, als Wahrheit: während es geboren wird, verzehrt das Kind seine Eltern.' Oft wird das Kultlied geradezu als Ṛta, als Wahrheit, bezeichnet. Der Dichter, der Varuṇa als den inspirierenden Gott rühmt, fügt hinzu: 'Er schließt das Denken im Herzen auf; eine neue Wahrheit soll entstehen!' Öfter bitten die Dichter den Gott, den sie verherrlichen, daß er von ihren 'Wahrheiten' Kenntnis nehmen möge. Es liegt an der Eigenart unserer Texte, daß in ihnen viel öfter von der Wahrheit des Kultliedes die Rede ist als von der Wahrheit einfacher Aussagen, aber ein prinzipieller Unterschied besteht zwischen den beiden nicht. Wahrheit sind die Lieder, weil das, was in ihnen von den Taten und Eigenschaften der Götter berichtet wird, weil der Preis, der den Göttern gespendet wird, nach dem Glauben der Dichter den Tatsachen entspricht.

Um zu verstehen, wie die Wahrheit in der ṛgvedischen Zeit zum höchsten Prinzip werden konnte, müssen wir Gedankengängen folgen, die fern ab von unserm Denken liegen. Wir finden im Ṛgveda Äußerungen wie die folgende: 'Diese wahre Rede soll mich schützen, wo Erde und Himmel sich dehnen und die Tage: alles andere, was sich regt, geht zur Ruhe, aber allezeit strömen die Wasser, allezeit geht die Sonne auf', oder es wird von Parjanya, dem Regengotte, gesagt: 'Er ist der befruchtende Stier der stets wiederkehrenden (Pflanzen), in ihm ist die Seele von allem was da geht und steht. Diese meine Wahrheit schütze mich zu hundertjährigem Leben.' Es wird also eine allgemeine Wahrheit ausgesprochen, und der Sprecher erwartet von dieser Schutz für seine Person. Diese eigentümliche Vorstellung hat sich in etwas veränderter Form bis spät in das Mittelalter hinein erhalten. In den buddhistischen Texten werden uns zahllose Fälle der sogenannten satyakriyā, der Wahrheitsbetätigung, erzählt. Die Wahrheitsbetätigung besteht in der feierlichen Aussprache einer Wahrheit, mit der Absicht, da-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000012

durch irgendeine Wirkung in der äußeren Welt hervorzurufen. Als das Schiff des wackern Kapitäns Suppāraka sich in höchster Seenot befindet, da tritt er an die Spitze des Schiffes und spricht: 'So lang ich meiner mich erinnern kann, so lang ich das Bewußtsein meiner selbst erlangt habe, entsinne ich mich nicht, auch nur ein einziges Leben wissentlich vernichtet zu haben; um dieser wahren Rede willen soll das Schiff wohlbehalten heimkehren', und sofort wendet sich das Schiff und fährt in einem Tage in den Hafen von Barygaza zurück. Als der Sibi-König dem Brahmanen auf seine Bitte seine Augen geopfert hat, da fordert Sakka, der Götterkönig, ihn auf, Wahrheiten zu sprechen; dann würden ihm die Augen wieder erstehen. Der König beteuert darauf, daß er wie jedem Bittenden so auch jenem Brahmanen freudigen Herzens seine Bitte erfüllt habe; so wahr das sei, sollten ihm die Augen wieder geschenkt sein, und siehe, sie erstrahlen in altem Glanze. Krankheiten werden besonders häufig durch die Wahrheitsbetätigung geheilt. Die edle Sambulā spricht über ihren aussätzigen Gatten die Worte: 'Wie ich von keinem andern Manne weiß, der mir lieber wäre als du, so wahr diese Rede ist, soll deine Krankheit aufhören', und sofort verschwindet der Aussatz wie vom Kupfer ein Rostfleck, den man mit Säure betupft. Solche Wahrheitsbetätigungen finden sich aber nicht nur in den buddhistischen Legenden, auch das brahmanische Epos kennt sie. Als Damayantī, von ihrem Gatten, dem Niṣadhakönig verlassen, im Walde von einem Jäger bedroht wird, da weiß sie sich nur durch eine Wahrheitsbetätigung zu helfen: 'Wie ich im Herzen nach keinem andern Verlangen trage als dem Niṣadhafürsten, so wahr soll dieser elende Jäger tot niederfallen.' Kaum hat sie die Worte gesprochen, so stürzt der Jäger tot zu Boden. Meist nehmen die Wahrheiten, die bei diesen Beschwörungen ausgesprochen werden, auf die rein persönlichen Verhältnisse des Sprechers Bezug, bisweilen sind es aber auch wie im Ṛgveda Wahrheiten ganz allgemeinen Inhalts, von denen man sich Erfolg verspricht. Die Buddhisten haben Sprüche, in denen der Reihe nach die Herrlichkeit des Meisters, der Lehre, des

Ordens gefeiert wird; am Schlusse heißt es jedesmal: 'um dieser Wahrheit willen soll Heil entstehen, (Schutz) vor Menschen und Nicht-Menschen'. Diese Sprüche zeigen, daß die Wahrheitsbetätigung nicht nur in der Legende und im Märchen lebte. Im Milindapañha gibt der griechische König Menander dem Nāgasena zu, daß es Leute genug gäbe, die durch dieses Mittel es regnen lassen, Feuer auslöschen und Giftwirkungen beseitigen, und Nāgasena erzählt im Anschluß daran die berühmte Geschichte, wie einst eine Hetäre in Pāṭaliputra in Gegenwart des Kaisers Aśoka den Ganges rückwärts fließen machte durch die wahrheitsgemäße Erklärung, daß sie stets getreu die Pflichten ihres Standes erfüllt habe. 'So, großer König', schließt Nāgasena, 'gibt es kein Ding, das die in der Wahrheit stehenden nicht erreichen könnten'. Mit voller Deutlichkeit zeigt sich hier, daß der Glaube an die magische Kraft des wahr gesprochenen Wortes, der das Denken der ṛgvedischen Periode beherrscht, noch in der nachvedischen Zeit lebendig ist.

In die gleiche Richtung weist eine andere merkwürdige Erscheinung. Das Volksepos, das Mahābhārata, ist zu seiner Riesengröße dadurch angeschwollen, daß es im Laufe der Zeit unzählige Dichtungen aus anderen Sagenkreisen, Mythen, Legenden und Lehrgedichte in sich aufgenommen hat, doch so, daß die Einschübe in den meisten Fällen noch ihre ursprüngliche Selbständigkeit erkennen lassen. Am Schlusse der einzelnen Stücke wird fast immer das sogenannte śravaṇaphala, der Lohn für das Anhören, angegeben. Dieser Lohn besteht nun nicht etwa, wie man erwarten könnte, in dem ästhetischen Genusse oder in der Belehrung, die die Dichtung gewährt — et prodesse volunt et delectare poetae — sondern in ganz andern Dingen. Am Schlusse des schönen, durch Rückerts Übersetzung auch bei uns bekannt gewordenen kleinen Epos von Nala und Damayantī heißt es zum Beispiel, daß dem, der die Geschichte vorträgt oder sie anhört, kein Unglück treffe, daß dem Hörer vielmehr Reichtum an Vieh, Söhne und Enkel, eine hohe Stellung, Gesundheit und Freude zuteil werden werde. Ein Lehrgedicht über die Verdienste,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000014

die mit dem Besuche der verschiedenen heiligen Wallfahrtsorte verbunden sind, schließt mit der Versicherung, daß der Hörer in einer vornehmen Familie wiedergeboren und sich seiner früheren Geburt erinnern werde. Solche Anschauungen sind sicherlich Nachklänge der Vorstellungen der ältesten Zeit. Aus spätvedischer Zeit ist uns zufällig ein kleines Epos erhalten, in dem erzählt wird, wie Suparṇa, der Adler, um seine Mutter Vinatā aus der Sklaverei der Schlangen zu befreien, den Somatrank als Lösegeld aus Indras Himmel raubt. Am Schlusse findet sich ein langes śravaṇaphala. Da werden dem gläubigen Hörer nicht nur im allgemeinen Schutz vor seinen Feinden und vor allem Unglück und das Eingehen in Indras Himmel versprochen. Der in Aussicht gestellte Lohn wird zum Teil auch mit Einzelzügen der Erzählung in Beziehung gesetzt. Dem willigen Hörer wird das scharfe Adlerauge zuteil werden. Da der Adler ein Muster von Tapferkeit ist, der spielend seine Feinde besiegt, so wird die Schwangere, die das Gedicht am Neu- und Vollmondstage hört, einen Heldensohn gebären, dem kein Gegner gewachsen ist. Die einfache Erzählung wirkt, weil sie nach der Überzeugung des Erzählers eine wahre Begebenheit schildert, wie ein Zauber. Das wird der Grund sein, daß wir im Ṛgveda unter die Kultlieder gemischt auch erzählende Dichtungen finden. Das wird noch wahrscheinlicher, wenn wir sehen, wie zum Beispiel einem Liede, das den Übergang der Bharatas über die Flüsse Vipāś und S'utudrī schildert, später noch ein regelrechter Zauberspruch angefügt ist, der das glückliche Durchschreiten eines Stromes sichern soll. Und wer dächte hier nicht auch unseres althochdeutschen Zauberspruchs gegen den Beinbruch, dem die Erzählung von der Heilung des verrenkten Fußes von Balders Fohlen durch die Besprechungen Wodans und der Göttinnen vorangestellt ist.

Im Ṛgveda erstreckt sich die Macht des wahr gesprochenen Wortes auch auf die Götter. Nach vedischer Vorstellung fahren die Götter, wie es vornehmen Herren geziemt, auf Wagen, die mit Rossen bespannt sind, zum Opfer der From-

men. Diese Rosse werden nun 'ṛtageschirrt', 'wahrheitgeschirrt' genannt. Was das heißen soll, verstehen wir, wenn wir sehen, daß diese Rosse auch 'liedgeschirrt' heißen, und wenn wir damit Äußerungen zusammenhalten wie die folgenden an Indra gerichteten Anrufungen: 'Ich schirre durch das Lied deine mähnigen Falben; mach dich auf!' 'Besteig, du Vṛtratöter, den Wagen; geschirrt sind durch das Lied deine Falben!' 'Besteig den Wagen, da deine Rosse von uns aus nicht unangeschirrt sein werden aus Mangel an Liedern!' Ich würde es nicht für richtig halten, wenn man in solchen Aussprüchen nur poetisch gesteigerte Ausdrücke für das Herbeirufen des Gottes sehen wollte. Das Lied bewirkt nach indischer Vorstellung offenbar wirklich, daß die Rosse des Gottes sich schirren oder von ihm geschirrt werden — beide Vorstellungen kommen vor — um zum Opfer zu fahren. Nicht umsonst wird hier für 'Lied' der Ausdruck 'brahman' gebraucht, der mit Vorliebe erscheint, wenn von der magischen Wirkung des Liedes die Rede ist. Was aber dem Liede diese geheime Kraft verleiht, das ist die Wahrheit.

Die Wahrheit hat für die Götter noch eine ganz andere Bedeutung. Wenn der vedische Inder seinen Göttern Opfer darbringt, so sucht er sie dadurch zu erfreuen, sie seinen Wünschen günstig zu stimmen. Daneben aber tritt deutlich auch der Gedanke hervor, daß das Opfer den Gott sättigt und stärkt. Das gilt insbesondere von der Darbringung des Soma, des Rauschtranks; im Rausche des Soma erschlägt Indra die Feinde der Arier. Der typische Ausdruck für die Stärkung, die durch die Opfergabe bewirkt wird, ist 'Wachsen, Großwerden'. 'Trink, wachse, dein sind ja die gepreßten Somatränke, o Indra, wie einstmals so jetzt', lädt der Dichter den Indra ein. Aber die Stärkung der Götter erfolgt nicht durch die materielle Opfergabe allein. An zahllosen Stellen heißt es, daß die Götter durch die Lieder, die Preisgesänge, die Sprüche 'wachsen'. 'Durch Preislieder gewachsen, schlugst du den Dämon, der sich unsterblich dünkte, hinab', wird von Indra gerühmt. Ich halte es für gänzlich verkehrt, wenn man das 'Wachsen' des Gottes durch das Preislied als

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000016

eine Stärkung seines subjektiven Kraftgefühls erklärt. Das ist modern gedacht. Das 'Wachsen' durch das Lied steht auf derselben Stufe wie das Wachsen durch die beim Opfer dargereichte Speise. Ganz klar und deutlich heißt es einmal von Indra: 'Wenn er auch groß ist, soll er doch am Leibe noch wachsen, gepriesen durch Loblieder und Gesänge.' Das Lied, das zum Preise eines Gottes ertönt, übt also auf ihn eine magische Wirkung aus; es stärkt ihn wie die Speise, die er verzehrt. Natürlich ist auch hier das eigentlich Stärkende das dem Kultliede innewohnende Ṛta, die Wahrheit. 'Der Wahrheit Weisungen machen mich wachsen', sagt Indra von sich selbst, und auch das häufige Beiwort der Götter 'durch die Wahrheit wachsend', ist sicherlich oft im Hinblick auf die Wahrheit des Kultliedes gebraucht, so wenn ein Dichter sagt: 'Diesen Allgöttern, die durch die Wahrheit wachsen, lasse ich, der ich die Wahrheit kenne, Preislieder aufsteigen.' Aber wir dürfen nicht vergessen, daß die Wahrheit des Kultliedes nur ein Teil der Wahrheit ist. Wenn daher Göttern, denen der Schutz der Wahrheit im täglichen Wandel der Menschen anvertraut ist, wie Varuṇa, der Eidgott, oder Mitra, der Gott des Vertrages, 'durch die Wahrheit wachsend' genannt werden, so werden wir den Grund in ihrer innigen Verbundenheit mit der Wahrheit im allgemeinen Sinne sehen müssen.

Ähnlich liegt die Sache, wenn die Götter 'aus der Wahrheit geboren' genannt werden. Wenn Agni, der Gott des Feuers, das Beiwort erhält, so mag das um der kultischen Wahrheit willen geschehen. Nach indischer Vorstellung genügt die manuelle Handlung, das Reiben der Hölzer, nicht, um das göttliche Feuer zu entzünden; es sind Lieder oder Sprüche nötig, um die Epiphanie des Gottes zu bewirken. 'Der Glanz des Gottes ist in voller Schönheit sichtbar geworden; die Gedanken der Wahrheit haben ihn herbeigeführt', beginnt ein Lied. Die vedische Sprache liebt es aber auch, den Gott auf den Begriff zurückzuführen, der den Grundzug seines Wesens bildet, und zwar unter dem Bilde der Kindschaft. Indra, der die Gestalt und Kräfte eines

Riesen hat, wird der Sohn der Stärke genannt. So sind andere Götter auch 'aus der Wahrheit geboren' genannt, weil die Wahrheit ihr ganzes Wesen füllt. 'Wahrheit sind die Götter, Unwahrheit die Menschen', sagt ein späterer vedischer Text.

Es ist nicht zu verwundern, daß uns die Wahrheit, der die Götter ihre Größe, ja ihr Dasein verdanken, schließlich auch als weltschaffendes Prinzip entgegentritt. Als Bildner der Welt erscheinen verschiedene Götter; die Kraft zur Schöpfung gibt ihnen das Ṛta, die Wahrheit. Agni hat Himmel und Erde durch die Wahrheit ausgespannt; Varuṇa hat durch die Wahrheit dreifach die Erde gebreitet. Die Wahrheit mag in solchen Fällen in magisch wirkenden Sprüchen gelegen haben; jedenfalls heißt es an einer andern Stelle, daß Agni den Himmel durch wahre Sprüche stützte, und in späteren Texten wird erzählt, daß die Götter die Welten durch die drei Silben vītaye auseinanderstemmten, daß Prajāpati, der Schöpfer, mit einer aus drei Worten bestehenden Formel, die ausdrücklich als Wahrheit bezeichnet wird, Erde, Luftraum und Himmel schuf. Allein wir dürfen die Wahrheit in diesem Zusammenhange nicht allzu ängstlich an bestimmte Formeln und Sprecher binden. Die Wahrheit hat sich im Denken des Inders von ihrem Grunde gelöst, sie ist eine absolute selbständige Macht geworden, die Himmel und Erde durchdringt und sich in den regelmäßigen Erscheinungen der Natur bekundet. 'Wahrheit strömen die Flüsse, Wahrheit hat die Sonne gebreitet', heißt es. 'Wahrheit' ist in diesem Ausspruch einmal durch das Wort Ṛta, das zweitemal durch das der späteren Zeit geläufige Wort Satya ausgedrückt. Man ist von solchen Stellen ausgegangen, um das Ṛta als die ewige Ordnung zu deuten. Daß das unrichtig ist, beweisen zahlreiche Äußerungen, wo der Urgrund der Welt mit dem unzweideutigen Worte satya bezeichnet ist. Schon im Ṛgveda heißt es: 'durch die Wahrheit ist die Erde gestützt'; in einem vedischen Texte steht die Strophe: 'durch die Wahrheit weht der Wind her, durch die Wahrheit leuchtet die Sonne am Himmel, die Wahrheit ist die Grundlage der

Rede, auf der Wahrheit ist alles begründet', und noch in viel späterer Zeit weist der Richter den Zeugen, ehe er seine Aussage macht, auf die Heiligkeit der Wahrheit mit den Worten hin: 'Durch die Wahrheit glüht die Sonne, durch die Wahrheit leuchtet der Mond, durch die Wahrheit weht der Wind, durch die Wahrheit trägt die Erde', usw. Mir scheint es danach unbestreitbar, daß dem arischen Inder die Wahrheit als die höchste Macht, als die letzte Ursache alles Seins galt.

Niemals ist das Ṛta, die Wahrheit, personifiziert worden; kultische Verehrung hat es nicht genossen. Aber die Wahrheit ist im Denken der ṛgvedischen Zeit auch nicht eine bloße Abstraktion geblieben; sie ist gewissermaßen materialisiert worden und das hat weiter zu einer Lokalisierung geführt. Häufig ist in den Liedern von einem Sitze, einer Stätte der Wahrheit die Rede. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß wir diese Stätte im Jenseits, in den himmlischen Höhen, in den Wassern zu suchen haben. Um das zu verstehen, muß man wissen, daß der vedische Inder sich auf dem Rücken des sichtbaren Himmels eine Wassermasse denkt. Das ist im letzten Grunde natürlich ein Ausfluß naiver Logik: aus dem Himmel strömt der Regen hernieder, also muß im Himmel Wasser sein. Man hat dieses Wasser mit den sieben Strömen, die das Land des vedischen Volkes durchfließen, später mit dem Ganges identifiziert, ähnlich wie in dem Sonnengesang von Amarna von dem Nil am Himmel gesprochen wird oder bei Homer die Flüsse das Beiwort *διιπετης* 'am Himmel fließend' erhalten. Ihren Ursprung haben diese himmlischen Ströme in einem gewaltigen Becken am höchsten Punkte des Himmels, einem Meere, das, da alles Leben auf Erden von dem himmlischen Naß abhängt, der Urquell des Lebens ist. An diesem Quell ruht die Wahrheit, die man sich wahrscheinlich als eine strahlende Lichtmasse dachte. Jedenfalls wird die aufgehende Sonne gelegentlich das reine sichtbare Antlitz der Wahrheit genannt. Später findet sich aber auch die Anschauung, daß die Wahrheit, dem sterblichen Auge ewig verborgen, hinter der Sonne ruht. Wir haben ein Gebet, an Pūṣan, den seelengeleitenden Gott, gerichtet, das der

Sterbende sprechen soll: 'Mit einer goldnen Schale ist der Wahrheit Antlitz zugedeckt. Das decke du o Gott Pūṣan mir auf, daß ich die ewige Wahrheit schaue.'

Ist die Deutung des Ṛta, wie ich sie Ihnen vorgetragen habe, richtig, so wirft sie helles Licht, vorwärts und rückwärts. Die Idee des Ṛta ist nicht von den Indern geschaffen; sie ist in der Zeit entstanden, als Inder und Iranier noch ein Volk unter dem Namen der Arier bildeten, denn eine ganz ähnliche Rolle wie das Ṛta im Ṛgveda spielt im Avesta, der Sammlung der heiligen Schriften der Anhänger des Zarathustra, das Aša; aša aber ist nichts weiter als das nach iranischen Lautgesetzen umgewandelte ṛta. Ist Ṛta die Wahrheit, so kann auch Aša nicht Recht oder Ordnung, sondern nur die Wahrheit sein, und das wird durch den Gegensatz, in dem es beständig zu druj, der Lüge, erscheint und durch alte Zeugnisse bestätigt. Al-Bērūnī übersetzt das Wort durch Wahrheit und lange vor ihm hat es schon Plutarch durch ἀληθεια wiedergegeben. Natürlich ist der Inhalt der avestischen Wahrheit in vieler Beziehung ein anderer als der der Wahrheit des Ṛgveda. Ich muß es mir versagen, hier den Vergleich zu ziehen, aber ich glaube, daß unter dem veränderten Gesichtspunkt doch auch manche Äußerung des Avesta einen neuen Sinn erhält.

Nicht minder wichtig erscheint mir die neue Auffassung des ṛgvedischen Ṛta für das tiefere Verständnis der Wege, die das indische Denken in der Folgezeit eingeschlagen hat. Wir haben gesehen, wie die Wahrheit sich vor allem im Kultliede bekundet. Das Kultlied war stets von rituellen Handlungen begleitet; es wurde beim Opfer verwendet. Es ist daher leicht begreiflich, wie man dazu kam, die magische Kraft, die man dem Liede um der Wahrheit willen zuschrieb, nun auch auf das Opfer zu übertragen. Das Opfer wächst dadurch zu unermeßlicher Größe. Durch das richtig dargebrachte Opfer kann man alle Wünsche befriedigen. Nichts zeigt vielleicht deutlicher, daß das Opfer zum Zauber geworden ist, als die jetzt durchdringende, im Grunde absurde Vorstellung, daß auch die Götter Opfer vollziehen, wenn sie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000020

etwas erreichen wollen. Dann setzt die theologische Spekulation ein. Man fragt nach der eigentlichen Bedeutung all dieser Begehungen; ein geheimer Sinn wird in den Riten gesucht und gefunden, und mehr und mehr tritt die Anschauung hervor, daß nur der die Erfüllung seiner Wünsche findet, 'wer solches weiß', wie die Formel lautet. Der Glaube an eine magisch wirkende Macht ist geblieben, aber man sieht sie nicht mehr in der wahr gesprochenen Rede, nicht mehr in dem richtig vollzogenen Opfer, sondern in dem Wissen um verborgene Dinge. Damit stehen wir an der Schwelle der brahmanischen Philosophie, die ihren Ursprung nicht in dem Drang nach Erkenntnis hat, sondern in dem Verlangen nach irdischer Macht und irdischen Freuden. Wir können an der Hand unserer Texte verfolgen, wie sich die Fragestellung allmählich verschiebt und weitet, sich von den kultischen Geheimnissen zu den Geheimnissen des Weltalls und der Menschenseele wendet. Auch dieses Wissens Lohn ist oft noch irdisches Glück, Ruhm und Ansehen, Nachkommenschaft und langes Leben, aber daneben treten die Seligkeiten himmlischer Stätten und schließlich wirkt die Erkenntnis der Einheit von Gott und Menschenseele die Erlösung aus dem ewigen Kreislauf des Saṃsāra.

Der Glaube an die Macht der Wahrheit überschattet Indien am Anfang seiner Geschichte; in unsern Tagen ist die Wahrheit wiederum eine Macht geworden, von der Indien das Heil erwartet. Gandhi sucht die Freiheit seines Volkes mit Mitteln zu erreichen, wie sie bis jetzt wohl noch niemals im politischen Kampfe angewendet sind. Er verabscheut jede Gewalttat. Er vertritt den Grundsatz der Ahiṃsā, der Nichtverletzung eines lebenden Wesens, der schon vor Jahrtausenden in Indien aufgestellt wurde. Die einzige Waffe, die er angewendet wissen will, ist Non-Cooperation, die Ablehnung der Zusammenarbeit mit den Gewalten, die man als schädlich erkannt hat. Aber er leitet die Berechtigung zu dieser Negation der Betätigung aus einem höheren positiven Prinzip ab, das er mit einem Sanskrit-Namen als Satyāgraha bezeichnet. Satyāgraha ist wörtlich 'das Festhalten an der

Wahrheit'. Es ist aber nicht leicht, diesen mannigfach schillernden Begriff genau zu umschreiben, und mir scheint, daß er auch in Indien verschieden verstanden wird. Leuchtenden Auges hat mir vor einiger Zeit einer von Gandhis glühendsten Anhängern gesagt, daß er an den Sieg der Wahrheit durch die Kraft der Liebe glaube, daß die Wahrheit, wie sie sein Meister in Gedanken, Worten und Werken betätige, triumphieren werde, nicht nur in Indien, sondern von Indien ausgehend in der ganzen Welt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000022

Zur Überlieferung der Huḏailitengedichte

Von J. Hell, Erlangen

Bald nach dem Erscheinen meiner *Dīwāne der Huḏailitendichter Sā'ida ibn Ǧu'ajja, Abū Ḫirāš, al-Mutanaḫḫil und Usāma ibn al-Ḥāriṯ* (Leipzig 1933) wurde durch G. L. Della Vida's *Elenco dei Manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana* (Città del Vaticano 1935) bekannt, daß sich auch an der Vatikanischen Bibliothek ein *Dīwān aš'ār al-Huḏaliyyīn* befindet, und zwar ebenso wie in Kairo innerhalb eines Sammelbandes, dessen sonstiger Inhalt aber von demjenigen von Kairo verschieden ist. Die Feststellung von „numerosi varianti" und einem „commento interlineare anch'esso in parte diverso da quello publicato" konnte den Eindruck erwecken, daß mit dem Codex Vaticanus eine neue Quelle der Huḏailitenlieder gewonnen sei, deren Wert um so höher sein würde, als nach L. Della Vida die Vatikanische Hs. aus dem 7. Jahrh. d. H. stammt, also älter ist als der Codex Medinensis, der uns in Kairo in aš' Šinqīṭī's Abschrift zugänglich geworden war. Ich hielt es für meine Aufgabe, das Verhältnis der neuen Huḏailitentexte zu den für meine Ausgabe benützten Rezensionen möglichst bald festzustellen. Durch Della Vida's gütige Vermittlung konnte ich schon i. J. 1936 in den Besitz der Lichtbilder der Vatikanischen Huḏailitentexte gelangen. Leider hat sich die Untersuchung der 91 eng beschriebenen Blätter durch Hindernisse verschiedener Art verzögert.

Der vierte (letzte) Teil des Sammelbandes *Vaticani arabi 1193* beginnt auf fol. 58^{r} — unmittelbar anschließend an den Dīwān des Nābiġa aḍ-Ḏubyānī mit den Worten تمّ ديوان النابغة الذبيانى . . . ويتلوه ديوان ابى ذؤيب الهذلى و قال ابو ذؤيب

الهذلي وكان له سبعة بنين الخ. Der Inhalt des ganzen Huḏailitenteiles ist von Della Vida so genau angegeben, als es in einem „Elenco" erwartet werden kann. Warum Della Vida *al-Munaḫḫal* liest, wo Cod. Vat. (fortan **Vat.**) المُتَنَخَّل (fol. 117r ult., 117v Z. 1 u. 17, 119r Z. 7) oder المُتَنَخِّل (fol. 121r Z. 9) hat, ist mir nicht bekannt. Die Lesung des Kairiner Codex (fortan **K.**) المُتَنَخِّل dürfte gesichert und eine Personengleichheit des Huḏailiten al-Mutanaḫḫil mit einem der beiden in Aġ. erscheinenden al-Munaḫḫal nicht anzunehmen sein. Nicht erwähnt sind im *Elenco* zwei Gedichte des Qais b. ʿAizāra (fol. 134r und 137v). Die Verteilung der Verse des Ṣaḫr al-Ġaiy (bzw. Abū 'l-Muṭallim) auf drei Stellen der Hs. (fol. 129r, 135r, 145v) wird im *Elenco* nicht deutlich erkennbar, und die Verse des Abū Ǧundab beginnen nicht fol. 131v, sondern 132v.

Schon der erste Vergleich mit den bisher bekannten Hss. bzw. Editionen ergab die Gewißheit, daß die Rezension des Codex Vaticanus identisch ist mit den von mir als Rezension x bezeichneten Teilen von **K.** Der Archetypus von **K.** war bekanntlich eine Kompilation zweier verschiedener Rezensionen, derjenigen des Abū Saʿīd as-Sukkarī und einer anderen Rezension, deren Urheber und Überlieferer nirgends genannt sind und die ich deshalb als Rez. x bezeichnete[1]). Von dieser letzteren Rezension sind im Codex von Medina und infolgedessen in **K.** nur diejenigen Teile erhalten, die zur Zeit der Entstehung des Archetypus von Medina in Sukkarī's Rezension nicht auffindbar gewesen waren. Der Hauptwert von **Vat.** liegt darin, daß hier die Rez. x in weiterem Umfang geboten wird als in **K.**

Neu, d. h. aus **K.** und den darauf beruhenden Editionen noch nicht bekannt, sind in **Vat.** folgende Teile der Rezension x:

---

1) *Neue Huḏailitendīwāne* II, S. XX ff. — Im folgenden bezeichne ich meine Ausgabe des Abū Ḏu'aib mit *N. Huḏ. I*, diejenige des Sāʿida b. Ǧu'aiya usw. mit *N. Huḏ. II*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000024

1. Zu Abū Ḏu'aib ed. Hell Nr. III, IV, VIII Vers 1—18, IX, X, XII—XIV, XVI Vers 1—12, XIX Vers 3—5, XX, XXIII—XXV, XXVII—XXIX, XXXII, XXXIII. Außerdem noch zu ed. Kosegarten Nr. ٢, das in Vat. dem Abū Ḏu'aib zuerkannt wird.
2. Zu Abū Kabīr ed. Bajraktarević Nr. I, II, III Vers 7—23.
3. Zu Sā'ida ibn Ǧu'aiya: Zwei Gedichte, die von Sukkarī anderen Dichtern zugeschrieben werden. Siehe unten!
4. Zu Abū Ḫirāš ed. Hell Nr. I, III, VII.
5. Zu Ṣaḫr al-Ġaiy und Abū 'l-Muṯallim ed. Kosegarten Nr. ٢, ٣, ٩-١٢, ١٤-١٨.
6. Zu Abū 'l-'Iyāl ed. Kosegarten Nr. ٧f.
7. Zu Mālik ibn Ḫālid (in Vat. Ḫālid al-Ḫunā'ī) ed. Kosegarten Nr. ٨٩.

Wie aus meiner Tabelle in der Ernst-Kuhn-Festschrift[1]) ersichtlich ist, enthält K. von den 106 Dichtern, die in Codd. Leiden-Paris (ed. Kosegarten-Wellhausen) in Erscheinung treten, nur 26. Dazu kommen aber in K. noch die sechs Dīwāne des Abū Ḏu'aib, Sā'ida b. Ǧu'aiya, Abū Ḫirāš, al-Mutanaḫḫil, Usāma b. al-Ḥāriṯ und Abū Kabīr. Im ganzen kannten wir also bisher 112 Huḏailitendichter. Durch Vat. lernen wir keinen neuen Dichter kennen, nicht einmal ein neues Gedicht von den uns schon bekannten Dichtern. Nur die Zuerkennung der Autorschaft ist in einigen Fällen verschieden. Das Gedicht al-Mutanaḫḫil Nr. II meiner Ausgabe erscheint in Vat. mit der Überschrift: وقال ابو ذؤيب و قيل هي لرجل من هذيل. Innerhalb des Dīwān des Sā'ida b. Ǧu'aiya erscheinen in Vat. zwei Gedichte, deren eines (fol. 111r, Ṭawīl, Reim وَقَنَّبُوا) von Sukkarī dem Ḥuḏaifa b. Anas, das andere (fol. 112r, Basīṭ, Reim رَقَدَا) dem 'Abdmanāf b. Rib' zugeteilt wird.

Die Zahl der Verse der einzelnen Qaṣīden weist in Vat. leichte Verschiedenheiten von K. auf. Auch die Reihen-

1) *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, vornehmlich des Orients*, S. 217—223. Hierzu noch *N. Huḏ. II*, S. XXIII.

folge ist selbst in den auf Rez. x beruhenden Teilen von **K.** bisweilen verschieden — einer der Beweise, daß **K.** und **Vat.** voneinander unabhängig sind.

Auf zwei Lücken des Codex Vaticanus hat bereits Della Vida aufmerksam gemacht. Zwischen fol. 90 und 91 fehlt der Schlußteil von Abū Ḏu'aib, und der Anfang von Abū Kabīr. Es handelt sich aber nur um geringe Ausfälle. Das letzte Gedicht des Abū Ḏu'aib in **Vat.** ist identisch mit Nr. XXII meiner Ausgabe und ist vollständig. Es kämen für die Lücke nur in Betracht die Gedichte XXI, XXX und XXXIV. Zu Gedicht XXI ist zwar in Cod. **A.**[1]) (s. Edition!) bemerkt, daß es nach al-Ḥulwānī nicht von al-Aṣma'ī überliefert werde. In der von al-Ḥulwānī unabhängigen Rez. x in **K.** ist aber das Gedicht enthalten. Es besteht also die Möglichkeit, daß es in der Lücke von **Vat.** gestanden hat. Von Abū Kabīr fehlen nur die ersten sieben Verse des Gedichtes Nr. III der Ausgabe Bajraktarević. Da aber Vers 7 und 8 in **Vat.** in umgekehrter Reihenfolge stehen, so fehlen die Verse Bajraktarević III 1—6, 8. Aller Wahrscheinlichkeit nach fehlt zwischen fol. 90 und 91 nur ein einziges Blatt. Da durchschnittlich auf einer Seite des Cod. **Vat.** 6—8 Verse (mit Šarḥ) stehen, würden die vier Verse von Abū Ḏu'aib XXI und die sieben Verse von Abū Kabīr III mit den Einleitungen und dem Šarḥ eine Lücke von zwei Seiten füllen. Die Gedichte XXX und XXXIV sind auch in **K.** nicht enthalten und dürften deshalb auch nicht in der Lücke gestanden haben.

Anders steht es mit der Lücke am Schluß von **Vat.** Von den 83 Versen des Umaiya b. a. 'Ā'iḏ, Kosegarten Nr. ۹۳ sind in **Vat.** nur noch die ersten 60 Verse vorhanden. Es fehlen also sicher die restlichen Verse dieses Gedichtes, d. h. etwa zwei Folios. Ob von Umaiya b. a. 'Ā'iḏ noch mehr Gedichte in **Vat.** aufgenommen waren, können wir nicht mehr entscheiden, da die Sammlung von **Vat.** eine Aus-

1) So bezeichne ich fortan, wie schon in *N. Huḏ. I* die Sonderhandschrift des Dīwān des Abū Ḏu'aib: Kairo ادب ش ۱۹.

wahl aus der gesamten Rez. x darstellt und schon K. (Rez. x) von den neun Gedichten der Rezension Sukkarī (Kosegarten Nr. ٩.-٩٣, ٩٩, ٩٨-١..) nur drei kennt. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß von der großen Zahl von Gedichten des Abū Ḫirāš, die in K. nach Rez. x erhalten sind, am Schluß von Vat. doch noch ein Teil nachgetragen war. Die Gedichte des Abū Ḫirāš sind ja schon in K. in auffallender Weise aus Rez. x ergänzt[1]). In Vat. ist der Dīwān des Abū Ḫirāš auf zwei Stellen verteilt. Sieben Gedichte folgen unmittelbar aufeinander (fol. 124r—132v), zwei weitere Gedichte folgen fol. 145r—146r. Keiner der beiden Teile hat den Vermerk تمّت oder تمّ شعر ابى خزاش. Selbst wenn man bei Abū Ḫirāš eine Auswahl annehmen will, ist es doch unwahrscheinlich, daß von den 22 Gedichten, die Rez. x kennt, von jeher nur neun in Vat. aufgenommen gewesen sein sollen.

Eine weitere, von Della Vida noch nicht festgestellte Lücke findet sich zwischen fol. 86 und 87. Es fehlen hier von dem Gedichte des Abū Ḏu'aib, ed. Nr. III die Verse 4—18. Das entspricht dem Inhalt eines ausgefallenen Folios. Weitere Lücken vermochte ich nicht festzustellen. Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß in Vat. in den meisten Fällen am Ende der Gedichte des einzelnen Dichters vermerkt ist: تمّت oder ... تمّ شعر. Dies ist nicht der Fall bei Abū Ḫirāš, von dessen 22 überlieferten Gedichten nur neun in Vat. vorhanden sind, ferner bei Abū 'l-'Iyāl, wo von den sechs Gedichten der Rez. x in K. (sieben in Rez. Sukkarī) nur vier Gedichte, und bei Ḫālid al-Ḫunā'ī, von dessen 10 Gedd. in Cod. Leiden (sieben in K.) nur ein Gedicht in Vat. aufgenommen ist. Ebenso fehlt der Vermerk bei Usāma b. al-Ḥāriṯ, von dem Vat. nur zwei Gedd. enthält (gegenüber vier in K.). Bei Ṣaḫr al-Ġaiy mit Abū 'l-Muṯallim, deren Gedichte auf drei Stellen verteilt sind, steht am Ende des ersten, umfangreichsten Teiles (am Rande von fol. 132v) تمّت. Eben dieser Teil ist aber am Rande von fol. 129r als

1) Siehe *N. Hud. II*, S. XVII.

منتزع من شعر صَخْرٍ وابى المُثَلَّم bezeichnet. Auch bei ad-Dāḫil und Sā'ida b. al-'Aglān fehlt der Schlußvermerk, vermutlich deshalb, weil der Sammler von **Vat.** es für möglich hielt, daß außer den wenigen bekannten Stücken (von ad-Dāḫil nur eins, von Ibn al-'Aglān nur zwei) vielleicht doch noch andere existieren könnten.

Für die Feststellung der Überlieferer der Rez. x bietet leider auch **Vat.** keinerlei Aufschlüsse. Da im Šarḥ dieser Rezension außer al-Aṣma'ī keine Gewährsmänner genannt sind, ist nur auf indirektem Wege einige Aufhellung zu erwarten. Meine bisherigen, umfangreichen Versuche haben aber noch zu keinem gesicherten Ergebnis geführt. Sicher ist bis jetzt nur, daß der Text der Verse in Rez. x auf al-Aṣma'ī und nur auf ihn zurückgeht. Es wird wohl das in Cod. **A.** am Schluß von Ged. XXX genannte كتاب الاصمعى, das scheinbar al-Ḥulwānī noch kannte, in verschiedenen, in Einzelheiten voneinander abweichenden, im wesentlichen aber identischen Abschriften noch längere Zeit in Umlauf gewesen sein. Eines dieser Exemplare wurde frühzeitig — wir wissen bis jetzt noch nicht, wann und von wem — mit einem knappen interlinearen Šarḥ versehen, der dann auch anderen Abschriften des *Kitāb al-Aṣma'ī* nachträglich am Rande beigefügt wurde. So erklärt sich die auffallende Erscheinung, daß der Šarḥ der Rez. x sowohl in **K.** als auch in **Vat.** an manchen Stellen eine andere Lesart voraussetzt als der kommentierte Vers aufweist. Durch **Vat.** ist sicher geworden, daß der Šarḥ von **K.** nicht, wie Fr. Krenkow vermutet hatte, von aš-Šinqīṭī stammt, sondern, wie ich von jeher angenommen hatte, viel älter ist. Er ist ja in dem aus dem 7. Jh. d. H. stammenden **Vat.** schon vollständig vorhanden, ja er steht dort nicht, wie in **K.**, am Rande, sondern zwischen den einzelnen Versen. Meine Annahme, daß die Scholien „von späteren Abschreibern angesammelt"[1]) worden seien, und daß sie „erst im Laufe von Jahrhunderten beigefügt wurden"[2]), wird dadurch hinfällig. Außer den wenigen, von

1) *N. Hud. I*, S. 8. 2) *N. Hud. II*, S. XXIII.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000028

Aš-Šinqīṭī als seine Hinzufügung gekennzeichneten Stellen und einigen ganz wenigen scheinbaren Zusätzen in K., denen aber eine versehentliche Weglassung in Vat. entsprechen könnte, konnte ich keine Spuren eines allmählichen Anwachsens des Šarḥ entdecken. Nach alledem ist anzunehmen, daß der Šarḥ der Rez. x seine uns nunmehr auch durch Vat. bezeugte Gestalt schon verhältnismäßig früh, etwa im 4. Jh. d. H. erhalten hat, wenn nicht noch früher. Die starke Betonung der Überlieferung al-Aṣma'ī's ist nur in einer Zeit verständlich, wo die Grenzen zwischen den einzelnen Schulen noch nicht ineinanderflossen, und es liegt nahe, anzunehmen, daß die Schule al-Aṣma'ī's — اصحاب الاصمعى — die eifrigsten Überlieferer und ersten Kommentatoren unserer Rezension stellte. Dafür finden wir auch in der eklektischen Rezension Sukkarī-Ḥulwānī Beweise. Wenn z. B. zu Vers 9 des Gedichtes von Mālik b. al-Ḥāriṭ (Kosegarten Nr. I) gesagt wird هذا آخر ما فى رواية الجحى وابى عبد الله واما اصحاب الاصمعى فيجعلونها قصيدة واحدة لمالك بن الحرث الى آخره so finden wir das sowohl in K. (Rez. x) als in Vat. bestätigt, indem dort alle 19 Verse vorbehaltlos dem Mālik b. al-Ḥāriṭ zugeschrieben werden. Von den unmittelbaren Schülern al-Aṣma'ī's scheint Abū Naṣr al-Bāhilī der Überlieferung (wenigstens des Textes der Verse) von Rez. x am nächsten zu stehen. Eine Nachprüfung der in Cod. Leiden (ed. Kosegarten) gemachten Angaben über die Lesart einzelner genannter Gewährsmänner findet in Vat. nur in bezug auf al-Bāhilī die weitestgehende Bestätigung. Meine Vermutung, daß die Überlieferung später über Ibn Duraid gegangen sei[1]), wird in Vat. wenigstens insofern bestätigt, als Ibn Duraid ebenso wie Vat. von dem Gedichte des Abū Kabīr, Bajraktarević Nr. III mehr Verse kennt als Sukkarī, und die von Bajraktarević zu VII 3 mitgeteilten Varianten des Ibn Duraid sich sämtlich mit der Lesart von Vat. decken. Meine Untersuchungen in dieser Richtung sind aber noch nicht abgeschlossen und

1) *N. Huḍ. II*, S. XXIVff.

es wäre hier auch nicht der Platz, alle Einzelheiten anzuführen.

Über das Verhältnis von **Vat.** zu **K.** ist abschließend noch zu bemerken: **Vat.** ist nicht nur älter als **K.**, sondern auch älter als die Vorlage von **K.**, der Codex Medinensis, von dem wir wissen, daß er i. J. 822 d. H. geschrieben ist. Die in **Vat.** vorliegende Rez. x ist ebenso wie in **K.** nur eine Auswahl aus einer vollständigen Hs. der Rez. x, die aber mit dem Archetypus von Medina nicht identisch war. Das ergibt sich aus einigen kleinen aber wichtigen Abweichungen zwischen **K.** und **Vat.** So heißt z. B. der Dichter von Kosegarten Nr. ١٣٢ in **K.** (Rez. x) 'Amr ibn ad-Dāḫil, in **Vat.** aber ad-Dāḫil, wie nach Kosegarten ١٣٢ al-Aṣma'ī las. Eine auffallende Abweichung zwischen **Vat.** und **K.** findet sich in bezug auf das Gedicht des Abū Ḏu'aib, das in unserer Ausgabe, wie in allen Hss. an erster Stelle steht. In **K.** ist dieses Gedicht in dem auf Rez. x beruhenden Ǧuz' I enthalten, müßte sich also mit **Vat.** decken. Das ist aber nicht der Fall, sondern die Lesart der Verse von **K.** entspricht an vielen Stellen der Lesart von **A.** (Sukkarī) und die Lesart von x ist am Rande als Variante notiert. Der Šarḥ aber ist in **K.** und **Vat.** bis auf einige geringfügige Abweichungen (Vers 18, 19, 21, 24) identisch. Diese verwirrende Erscheinung ist wohl so zu erklären, daß für dieses verbreitetste aller Gedichte des Abū Ḏu'aib die Lesart Sukkarī's noch bekannt war, obwohl es in der dem Kompilator von Med. vorliegenden Sammlung fehlte und aus Rez. x zu ergänzen war. So übernahm der Kompilator des Archetypus von **K.** die Lesart Sukkarī's, wo sie ihm besser schien und notierte die Lesart der Rez. x als Variante. Den Šarḥ aber übernahm er unverändert aus Rez. x. So konnte es kommen, daß stellenweise in **K.** der Šarḥ eine andere Lesart voraussetzt als sie der Text aufweist. In **Vat.** dagegen beruht auch dies Gedicht nur auf Rez. x und Šarḥ und Text decken sich überall.

Die ganze Ausbeute an Varianten und möglichen Verbesserungen zu den Editionen kann nicht an dieser Stelle geboten werden. Sie wird, um eine weitere Zersplitterung des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000030

Materials zu vermeiden, in einem Supplementum Huḏailiticum zu bringen sein, das nach dem bis jetzt vorliegenden Material enthalten könnte:

1. den Šarḥ des Dīwān des Abū Ḏu'aib in der umfangreicheren Rezension Sukkarī's, wie sie in der Sonderhandschrift **A.** (ش ١٩) in Kairo erhalten ist. Für die Lücke dieser Hs. (Ged. XVI 3—XIX 2) steht der knappere Šarḥ der Rez. x in **K.** und **Vat.** als Ersatz zur Verfügung.

2. die Varianten zum Text der oben (S. 17) bezeichneten, durch **Vat.** neu gewonnenen Teile der Rez. x.

3. die Varianten zum Šarḥ der auf Rez. x beruhenden Teile der bisherigen Editionen[1]).

4. Namen-, Wort- und Sachregister zu den gesamten Huḏailitendichtungen.

Das Erscheinen eines solchen „Supplementum Huḏailiticum" muß einer glücklicheren Zeit vorbehalten bleiben. Soweit es mir noch gegönnt ist, wird es von mir vorbereitet werden.

1) Siehe die Tabelle *N. Huḏ. II*, S. XXVI.

Die angeblichen bolgartürkischen Lehnwörter im Ungarischen

Von Johannes Benzing, Berlin

Die Frage der ältesten türkischen Lehnwörter im Ungarischen ist in vielen ungarischen und anderen sprachwissenschaftlichen Veröffentlichungen schon oft behandelt worden. Seit der ausführlichen Zusammenstellung dieser Wörter durch Zoltán Gombocz in seinem Werke „Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache" (MSFOu. XXX, Helsinki 1912) galt die Frage als im wesentlichen abgeschlossen.

Auf Grund der Übereinstimmung gewisser lautlicher Merkmale eines Teiles dieser ältesten türkischen Lehnwörter mit entsprechenden Besonderheiten im Tschuwaschischen wurden diese Entlehnungen allgemein als bolgarische[1]) angesehen. Der Zeitpunkt der Übernahme wurde gewöhnlich in das V.—VIII. Jahrh. (bei Gombocz, a. a. O., S. 205: ca. 600 bis ca. 800) verlegt, in welcher Zeit die Ungarn und die Bolgaren an der mittleren Wolga oder aber im nordkaukasischen Vorlande und im Dongebiete Nachbarn gewesen sind[2]).

Bei der geringen Verschiedenheit der türkischen Mundarten ist man auf verhältnismäßig wenige Sondermerkmale angewiesen, die als Unterlage für den Nachweis engerer Verwandtschaft dienen können. Das Hauptmerkmal für die Unterscheidung der „bolgarischen" von den späteren türkischen, besonders den osmanischen Lehnwörtern ist der

1) Entsprechend dem in vielen Veröffentlichungen befolgten Brauche wird auch hier zur Unterscheidung von den slawisierten heutigen Bulgaren und dem Bulgarischen das bekannte türkische Volk und seine Sprache „Bolgaren" und „Bolgarisch" genannt.

2) Vgl. hierzu die ausführliche Arbeit Géza Fehérs, Bulgarisch-ungarische Beziehungen in den V—XI. Jahrhunderten [KSz. XIX (1921), 5—190].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000032

Wechsel türk. *z* // tschuw. *r*. In meinen Tschuwaschischen Forschungen II[1]) habe ich gezeigt, daß das türkische *z* und das *z* < alttürk. *ð* gemeinsam zu *r* verschoben worden sind, ohne auf die Zeit dieses Lautwandels einzugehen.

Die Angaben, die Maḥmūd von Kaschgar in seinem 1073 fertiggestellten Dīwān luġāt at-Turk über das Bolgarische (und das Suwarische) macht, zeigen, daß zu seiner Zeit das Bolgarische noch den Laut *z* hatte. Von einem Übergang *z* > *r* weiß er nämlich nichts zu berichten, dagegen erwähnt er den Übergang *ð* > *z* „bei einigen von den Kiptschaken, bei den Jämäken, Suwaren, Bolgaren und denen, die längs der russischen und rhomäischen Grenze wohnen“[2]). Er gibt auch verschiedene Beispiele hierzu, die ich in anderem Zusammenhang zu besprechen gedenke. Hier sei nur auf das bolgarische (und suwarische) Wort *azaḫ* „Fuß“ hingewiesen, das heute im Tschuwaschischen *ura* (*ora*) < **azaḫ* lautet. Das beweist, daß zur Zeit der Abfassung des Diwans, also etwa um die Mitte des XI. Jahrh., das *z* noch nicht zu *r* verschoben war. Als bisher ältester Beleg für *r* < *z* (< *ð*) gilt das 1230 in den russischen Chroniken genannte *trunowe*[3]). Damit sind zwei Anhaltspunkte für die früheste und späteste Frist dieses Lautwandels festgelegt.

Neben den türkischen Lehnwörtern im Ungarischen mit dem Lautwandel *r* < *z*, z. B. *ökör* „Ochse“, finden wir bei Gombocz (S. 169) auch zwei mit *z* < *ð*: *búza* „Weizen“ und *túzok* „Trappe“. Ein glücklicher Zufall, nämlich zwei Entlehnungen desselben Wortes zu verschiedenen Zeiten, eine ins Ungarische, eine ins Tatarische, läßt uns die Geschichte

1) S. ZDMG 94 (1940), S. 391—398.

2) S. Kāšġ. I 33, 14—17. Der den Rhomäern nächste Stamm sind nach Kāšġ. I 27, 16 die Petschenegen.

3) *Trunowe* (< *turun* + slaw. Endung) ist die Bezeichnung der Fürsten der Bolgaren. Vgl. A. Samojlovič, Turun — tudun [im Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii, V (Petrograd 1918), S. 398—400]. Auch bei den Chasaren und Awaren ist dieser Titel im VII/VIII. Jahrhundert überliefert in der Form *Τουδουν*, *Tudun*, s. A. A. Šachmatov, Zamětka ob jazykě volžskich bolgar [Sborn. Muz. Antrop. i Etnogr., V (1918), S. 395—397].

Deutsche Morgenländische Gesellschaft

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000033

des „Weizens“ genau verfolgen. Die alttürkische Form **buqdaj* dürfte wohl (entweder über **būðaj*, oder über **buð[q]aj*) ein frühbolgarisches **buzaj* ergeben haben, dessen weitere Entwicklung die folgende Aufstellung zeigt:

frühbolgarisch
(und chasar.?) **buzaj* > spätbolg. **buraj* > tschuw. *pĕri*
↓ ↓ „Dinkel, Spelt“.
Entlehnungen: ung. *búza* tat. *boraj*
„Weizen“. „Dinkel, Spelt“ (*boqdaj* ist „Weizen“).

Ein weiteres wichtiges Sondermerkmal für die Feststellung „bolgarischer“ Lehnwörter im Ungarischen war der in gewissen Wörtern unter noch nicht geklärten Bedingungen eintretende Wandel *a* > *y*, *i*, den wir auch im Tschuwaschischen finden. Hier sei nur ein Beispiel genannt: türk. *jaz-* „schreiben“ // tschuw. *zyr-* < **jyr* ~ ung. *ír* „schreiben“. Jedoch sind im Tschuwaschischen schon lange einige arabische Wörter bekannt, deren *a* ebenfalls zu *y (i)* verschoben ist:

hypar „Nachricht“ (Paasonen S. 46) < ar. *ḫabar*
myskara } „Spaß, Possen“
miskara } (Paasonen S. 88) < ar. *masḫara*
irsĕr „schmutzig, unflätig, ekelhaft“
(wörtl. **ir* „Scham“ + *sĕr* „-los“)
(Paasonen S. 17) < ar. *ʿār* „Scham“
zyn „Mensch“ < pers. *ǧān* „Seele“[1])
item „Mensch“ (Ašm. III 154)
(gewöhnlich *etem* < tat. *ədəm*) < ar. *ādam*
hyrăz „Tribut, Abgabe“ < ar. *ḫarǧ/ḫarāǧ*
**Isan* heidnischer Name (in *Isanpaj* [> *Isampaj*, *Issenpaj*], *Isentej* [*Issentej*], *Isenmărsa*, [demin.] *Isenek*)[2]) < ar. *Ḥasan*
Imet heidnischer Name < ar. *Aḥmad?*

1) Es besteht allerdings auch die Möglichkeit, daß *zyn* „Mensch“ über **zy(l)n(ă)* auf alttürk. *jalɤuq* „Mensch“ zurückgeht.

2) Bei den Formen mit *e (Isen)* könnte tat. *isən* „gesund“ eingewirkt haben. Die Belege mit *a (Isan)* lassen jedoch die Ableitung aus diesem tatarischen Worte nicht zu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000034

Diese Beispiele beweisen wohl, daß die Lehnwörter aus dem islamischen Kulturkreise dieselbe Lautverschiebung mitgemacht haben, wie die bolgarischen Wörter, und daß infolgedessen der Lautübergang $a > y$, i zumindest nicht vor der Islamisierung des bolgarischen Gebietes im Anfang des X. Jahrh. geschehen sein kann. Selbst zur Zeit Maḥmūds von Kaschgar war offenbar dieser Lautwandel noch nicht eingetreten, wenigstens läßt sich dies aus der suwarischen Benennung des Honigs, *bal*[1]), erschließen, die heute im Tschuwaschischen *pyl* lautet.

Da wir nach den obigen Darlegungen allen Grund zur Annahme haben, daß der Wandel $z > r$ und $a > y(i)$ im Bolgarischen nicht vor dem XI. Jahrh. erfolgt ist, können die Ungarn die bisher für bolgarisch gehaltenen Lehnwörter keinesfalls von den Bolgaren übernommen haben, denn um diese Zeit hatten sie keine Berührung mehr mit den Bolgaren. Von *búza* „Weizen" wird man annehmen können, daß es ein altes Lehnwort ist; die Wörter mit dem Lautwandel $z > r$ müssen jünger sein und sind wohl erst nach der Landnahme zu den Ungarn gekommen. Ob etwa die Petschenegen die Überbringer gewesen sein können, läßt sich aus der Sprachgeschichte vorerst nicht ermitteln.

1) Kāšg. III 116: „*bal* der Honig, in der Mundart der Suwaren, Kiptschaken und Ogusen; die Türken nennen ihn *arı jaqı*".

Die französischen und amerikanischen Ausgrabungen in Khorsabad

Von **Bruno Meissner, Zeuthen (Mark)**

Die französischen Ausgrabungen in Khorsabad, die von Botta und Flandin (Monument de Ninive) begonnen und von Place (Ninive et l'Assyrie) beendet worden sind, galten immer als ein Muster tüchtiger Ausgrabetechnik, auf die man sich vollkommen sicher verlassen konnte. Tatsächlich sind die Pläne von Place auch von allen Interessenten ihren Ausführungen zugrunde gelegt worden.

Der Hügel von Khorsabad umschließt zwei gesonderte Teile, eine von einer Stadtmauer umgebene Stadt und einen von einer Festungsmauer umgebenen Palast, dessen Ecken nach den vier Himmelsrichtungen orientiert sind. Der Palast, der auf eine 14 m hohe Terrasse gestellt ist, sitzt rittlings auf der Stadtmauer und besteht aus zwei Rechtecken, von denen das eine über die Stadtmauer in die Wüste, das andere in die Stadtanlage hineinreicht. Zu dieser Terrasse führte nach der Annahme der französischen Ausgräber auf der nordöstlichen Seite des Palastes aus der Ebene eine Rampe hinauf, im Südosten dagegen eine riesige Doppeltreppe (Abb. 1; Khorsabad II, Pl. 76). Obwohl Place verhältnismäßig wenig Bauinschriften in Khorsabad gefunden hat, aus denen die Bestimmung der verschiedenen Baulichkeiten hervorgeht, hat er doch von sich aus fast alle Teile des Palastes identifiziert. Daß er dabei nicht immer das Richtige getroffen hat, werden wir nachher noch sehen. — Auf dem nordwestlichen und westlichen Teil des Palastareals ist inmitten einer unbebauten Fläche zuerst ein von Place „Temple" genanntes Gebäude zu erwähnen, das aber so schlecht erhalten ist,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000036

daß Place's Rekonstruktion wohl als reine Phantasie zu gelten hat. Südöstlich davon erhebt sich nach Place ein sogenanntes „Observatoire", das aber nach Analogie anderer ähnlicher Anlagen vielmehr als ein „Tempelturm" *(ziḳḳurratu)* anzusprechen ist. Der übrige Teil der Terrasse wird von dem eigentlichen Palaste eingenommen: den Staatsgemächern (Sérail), den Wirtschaftsgebäuden (Dépendance) und dem „Frauenhaus" (Harem). Um die „Höfe" VIII, VII und VI gruppieren sich gemäß Place die Prunkräume, die teils für die Öffentlichkeit, teils für den König selbst bestimmt waren. Zu den Wirtschaftsgebäuden gelangte man entweder von den einfacheren Staatsgemächern oder von der Stadt aus über die schon erwähnte Doppeltreppe durch einen riesigen Hof (XV), um den herum das Arsenal und die Wirtschaftsräume untergebracht waren. In dem getrennt vom Sérail und von der Wirtschaftsabteilung um die Höfe XXVI—XXXI liegenden Wohnungskomplex will Place den Harem erkennen, weil er fast hermetisch von den andern Teilen des Palastes abgeschlossen sei und in sich aus mehreren kleinen Wohnungen von zwei Zimmern bestünde.

Wenn man diese scheinbar vollkommene Beschreibung des Palastes nebst den guten Plänen betrachtete, mußte man glauben, daß hier eine Fortsetzung der Ausgrabungen nichts wesentlich Neues würde zutage fördern können. Um so mehr ist der Mut anzuerkennen, den Breasted aufbrachte, in Khorsabad mit den Mitteln des Chicago Oriental Institute den Spaten von neuem anzusetzen. Es handelte sich hierbei nicht um eine vollkommen neue Ausgrabung mit der Wiederaufdeckung aller von Place bereits freigelegten Räume, sondern man begnügte sich damit, einige Zimmer, die Neuigkeiten versprachen, nochmals nachzukontrollieren und die südlichen Baulichkeiten, die Place ganz übersehen hatte, erstmalig auszugraben.

Die Ausgrabungen der Amerikaner haben nun gezeigt (Abb. 2; Khors. II, Pl. 70), daß der Hof VIII tatsächlich zu den Prunkgemächern führt, aber der Raum, den Place als Hof VII bezeichnet, ist in Wirklichkeit kein Hof, sondern

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000037

der Thronsaal selbst, der allerdings sehr breit war und zur Bedachung 10 m lange Stämme brauchte (Abb. 3; Khors. I, Fig. 71). Der Thron stand nicht den Eingängen gegenüber, sondern an einer Schmalseite des Zimmers. Relieffragmente von der Basis des Thrones sind noch erhalten (Khors. I, Fig. 79; 80). Eine hier gefundene Inschrift (Khors. I, 129ff.) ist ein Duplikat zu Sarg. Ann. 315f. (ed. Winckler). Eine zweite scheint eine Überschrift des ganzen Palastes zu sein; denn sie lautet:

Palastinschrift (Khors. I, 129):

1. *(m)Šarru-kênu* (geschr. *GI.NA*) *šar kiššati šar (mât) Aššur [. . .]*
2. *i-na bi-bil libbi-ja$_5$ âla êpuš-[ma . . .]*
3. *Dûr-(m)Šarru-kên šùm-šú a[b -bi]*
4. *êkal ta-aṣ-ba(?)-ti*[1] *šá i-na [kibrât]*
5. *arba'i lâ îšû* (geschr. *NI·TUK*) *ina gab-ri-šá ki-rib-šú [ab-ni]*

Übersetzung:

1. Sargon, König der Gesamtheit, König von Assyrien [. . .].
2. Im Wunsche meines Herzens habe ich eine Stadt gemacht und [. . .]
3. Dûr Šarrukên [habe ich] ihren Namen genannt.
4. Einen Palast nach Wunsch(?), der in den vier [Weltteilen]
5. nicht seines Gleichen hat[2]), habe ich darin [gebaut].

Untersuchungen an den an der Westseite des Hofes VIII liegenden Zimmern 11—12 haben das Ergebnis gebracht, daß hier ein königlicher Baderaum lag (Khors. I, 20ff.; 72).

Unter den andern Nordwestzimmern haben die Amerikaner nur noch das kleine Zimmer 7 (nach Place) nochmals

1) Das *ba* in *ta-aṣ-ba(?)-ti* ist unsicher. Wenn die von Jacobsen vorgeschlagene Lesung sich bewähren sollte, müßte hier eine Pluralform von *taṣbîtu* „Wunsch" vorliegen, die sonst aber nicht nachzuweisen ist. Ob an der unsicheren Stelle vielleicht *ta-aṣ-lil(?)-ti* zu lesen ist?

2) Das *ina* vor *gab-ri* ist unklar, Jacobsen's Lesung *ištet gab-ri* unwahrscheinlich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000038

ausgegraben, wobei sehr wertvolle Reliefs mit Jagddarstellungen und Trinkszenen zutage gekommen sind.

Die westlich an den großen Hof XV sich anschließenden Baulichkeiten, die sich um die Höfe XXVI und XXVII gruppieren, sind von Place als zum Harem gehörig angesprochen worden. Dazu paßte, daß Oppert in seiner ersten Bearbeitung der dort gefundenen Inschriften (Expédition en Mésopotamie II, 339) aus ihnen Beziehungen zu Sargon's intimsten Familienleben herauslesen zu können meinte. Aber diese Interpretation ist, wie sich inzwischen herausgestellt hat, vollkommen abwegig. Deshalb hat Koldewey (Tempel von Babylon und Borsippa, S. 64; vgl. Andrae, Anu-Adad-Tempel, S. 80; Opitz in Archiv für Orientforschung, XIII, 69) sich mit Recht gegen diese Identifikation gewandt und behauptet, daß hier nicht Frauenhäuser, sondern Tempel gelegen haben müssen. Dazu stimmt die hinter den Tempeln im NW liegende Tempelpyramide (nicht „Observatoire", wie Place meint), die übrigens, wie Koldewey a.a.O., S. 65 zeigt, von Place entweder falsch skizziert oder falsch rekonstruiert ist. Die Tempelpyramide ist von den Amerikanern leider nicht von neuem untersucht worden, aber Koldewey's Behauptung, daß hier Tempelanlagen, und nicht Haremsgebäude zu suchen sind, ist durch die Amerikaner glänzend bestätigt worden. Sie haben nämlich unter den Stufen des Einganges mehrerer dieser Räume eine Anzahl Inschriften mit an verschiedene Götter gerichteten Gebeten gefunden, die die Tempel des Adad (Nr. 166), der Ningal (Nr. 180), des Ninurta (Nr. 173), des Ea (Nr. 192), des Šamaš (Nr. Z″) und des Sin (Nr. 165, 167) fest bestimmen (Abb. 4). Südwestlich von diesen Tempeln, außerhalb des eigentlichen Palastes, sind durch die amerikanischen Ausgrabungen noch sehr umfangreiche Überreste eines Nebo-Heiligtums (H) zutage getreten, die gar nicht mit den Plänen Place's übereinstimmen (Abb. 2; Khors. II, 56ff.; Pl. 71). Auf einer nach Nordwesten heraufführenden Rampe führt der Weg über den Vorhof und den Zentralhof in das Allerheiligste. Diese besonders große Anlage zeigt uns wieder die Bedeutung des

Nebo-Kultes, der von Babylon herkommend auch in Assyrien schon seit Adad-nirâri III eine bedeutsame Rolle gespielt hat[1]).

Da diese Gebete an die Götter inhaltlich recht interessant sind, und die übrigens sehr gute Bearbeitung derselben durch Jacobsen nicht in aller Händen ist, möchte ich mir erlauben, hier nochmals eine Umschrift und Übersetzung der Gebete an die Götter zu geben:

Von diesen Inschriften hatten die Franzosen nur eine an Ea gewidmete gefunden (Winckler, Inschr. Sargon's, S. 192), ohne sie aber archäologisch auszuwerten.

I. Gebet an Adad (Khors. I, 130)

1. *(il)Adad gú-gal*[2]) *šamê(e) u irṣiti mu-nam-me-ru*
2. *parakkê*[3]) *a-na (m)Šarru-kênu šar kiššati šar (mât)Aššur šakkanak*
3. *Bâbili šar (mât)Šumeri u Akkadî ba-nu-u*
4. *ku-me-ka*[4]) *uk-ki-ip-šú zunnê ina šamê* (geschr. *AN. MEŠ*)
5. *mêlê* (geschr. *A. KAL. MEŠ*) *ina naḳ-bi áš-na-an u piš-šá-tú*[5])
6. *kùr-ri-na ta-mir-tuš*[6]) *ba-'u-la-te-šú*
7. *ina nuḫši* (geschr. *ḪÉ. NUN*) *u ṭuḫ-di šur-bi-ṣa a-bur-riš*
8. *iš-di (iṣ)kussî-šú ki-in šul-bi-ra palâ-šú*

Übersetzung:

1. Adad, der Garteninspektor(?) Himmels und der Erde, der erglänzen läßt

---

1) Im Nebo-Tempel ist außer dem Gebet an Nebo auch noch eine Reihe anderer Inschriften gefunden worden (Khors. II, 104ff.); die wichtigste ist die assyrische Königsliste, von der nach überlangem Warten Poebel im AJNES. I, 247ff. jetzt die erste Hälfte publiziert hat.

2) Zur Bedeutung von *gugallu* vgl. Meissner, Stud. zur assyr. Lexikogr. IV, 8f.

3) Zur Bedeutung von *parakku* vgl. Schott in ZA. NF. VI, 19—23.

4) Vgl. die verschiedenen Schreibungen von *kûmu* in diesen Gebeten: *ku-mi-i-ki* (II, 3), *ku-mi-ka* (III, 3), *ku-me-ka* (V, 33), *ku-um-mi-ka* (VII, 4).

5) Jacobsen liest *gir-šá-tu* und übersetzt leak, was wohl nicht richtig sein dürfte.

6) Zur Bedeutung von *tamirtu* s. Jacobsen und Loyd, Sennacheribs Aqueduct at Jerwan, S. 33, Anm. 7; RA. XXXVII, 4.

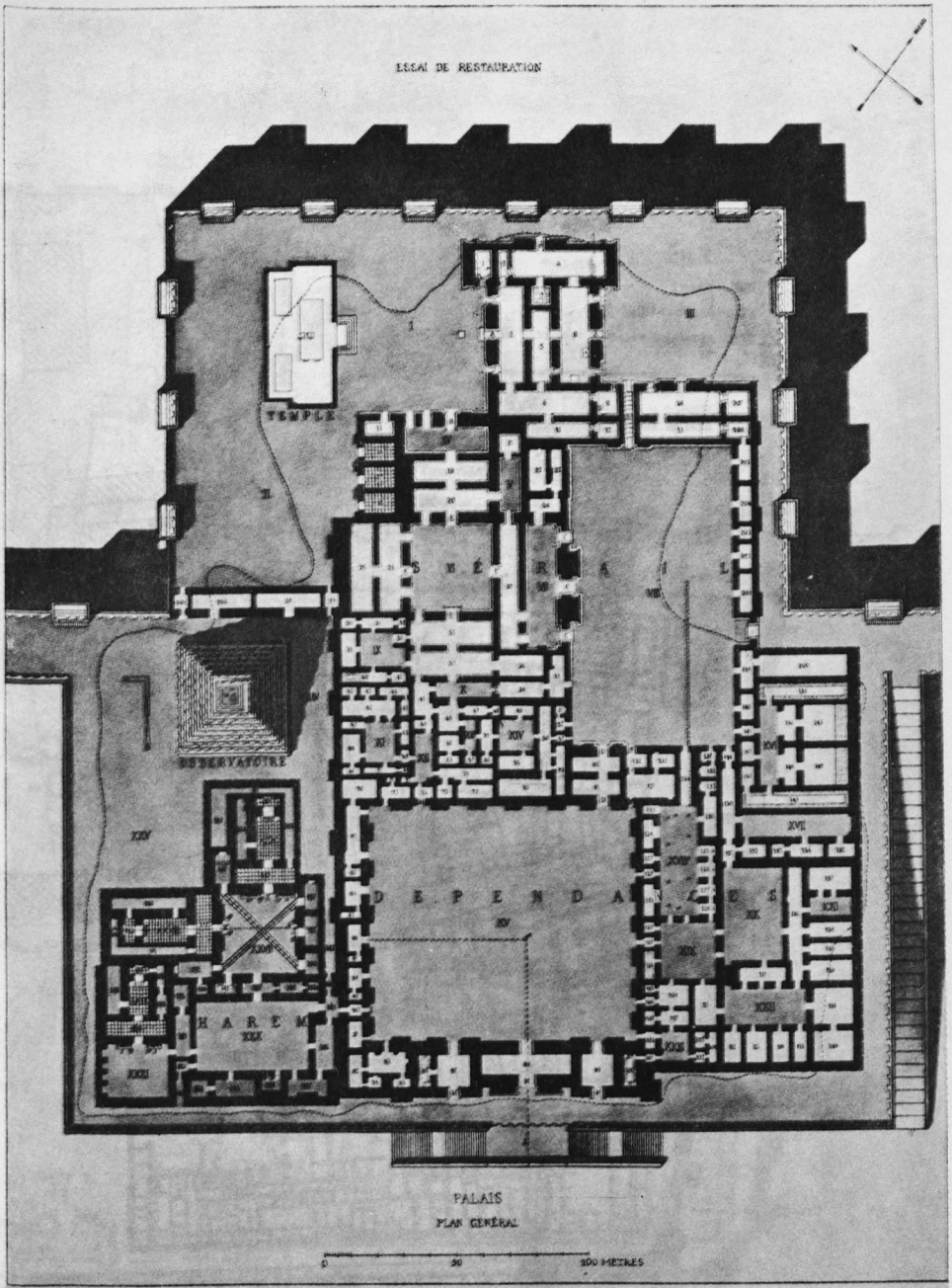


Abb. 1. *Plan von Dûr-Šarrukên nach den französischen Ausgrabungen von* Place. — Loud & Altman, Khorsabad II, Pl. 76

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000041

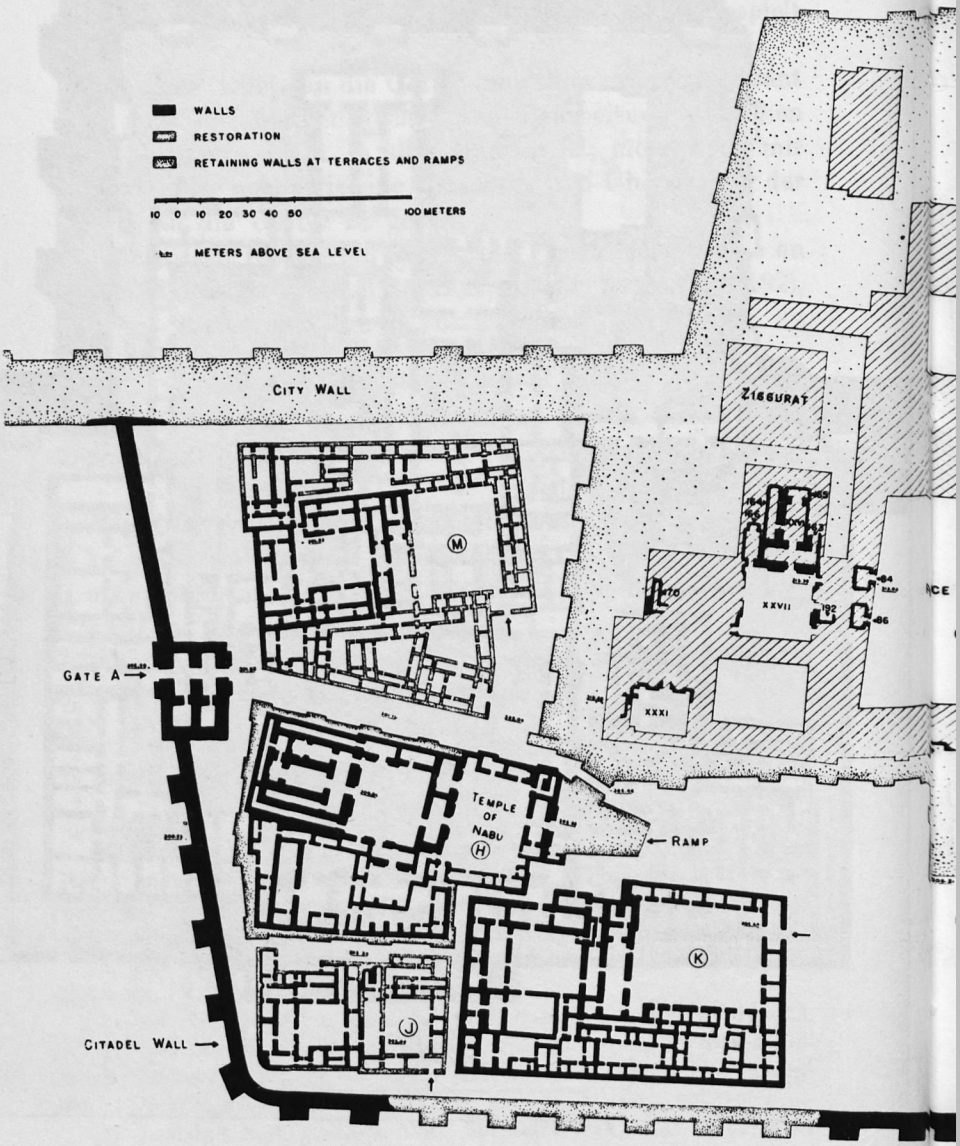
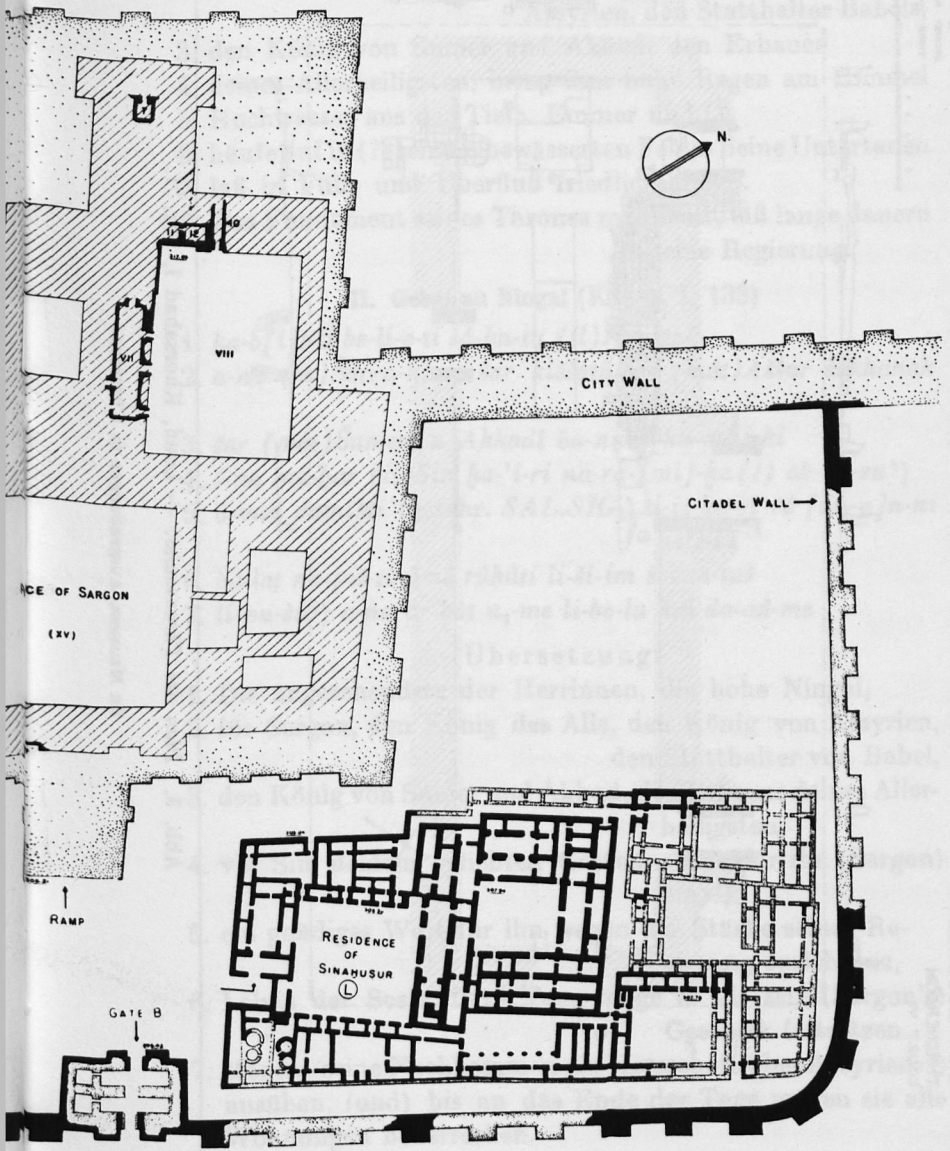


Abb. 2. *Plan von Dûr-Šarrukên nach den amerikanischen u*

Zu Meissner, Ausgra

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000042



usgrabungen. — Loud & Altman, Khorsabad II, Pl. 70.

ngen in Khorsabad

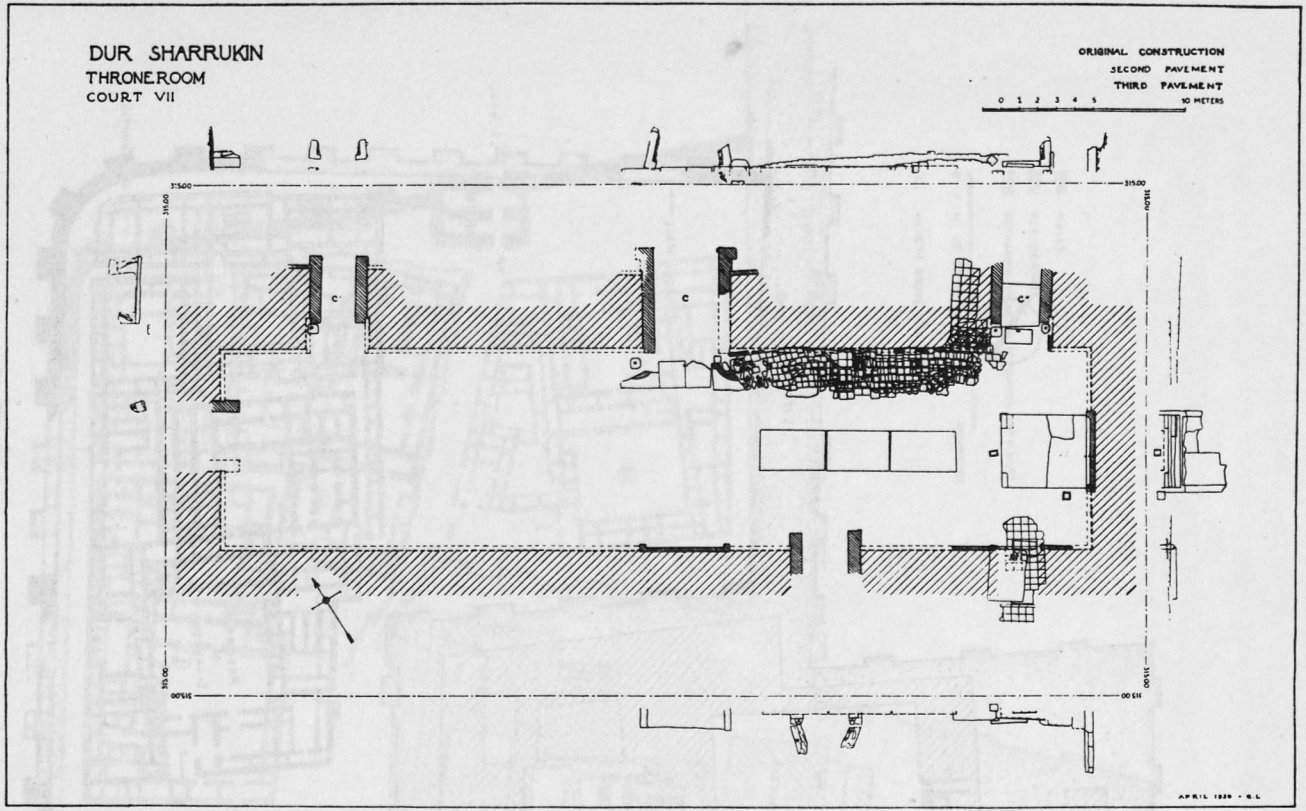


Abb. 3. *Plan des Thronsaales.* — Loud, Khorsabad I, Fig. 71.

Zu Meissner, Ausgrabungen in Khorsabad

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000044

2. die Hochsitze für Sargon, den König des Alls, den König von Assyrien, den Statthalter Babels,
3. den König von Sumer und Akkad, den Erbauer
4. deines Allerheiligsten, bring ihm nahe Regen am Himmel
5. Hochwasser aus der Tiefe. Emmer und Öl
6. häufe auf in (?) seinem bewässerten Felde. Seine Untertanen
7. laß in Fülle und Überfluß friedlich ruhen.
8. Das Fundament seines Thrones mach fest, laß lange dauern seine Regierung.

II. Gebet an Ningal (Khors. I, 133)

1. *ka-b[i]t-ti be-li-e-ti šá-ḳu-tu (il)Nin-gal*
2. *a-na (m)Šarru-kênu šar kiššati šar (mât)Aššur šakkanak Bâbili*
3. *šar (mât)Šumeri u Akkadî ba-nu-u ku-mi-i-ki*
4. *i-na ma-ḫar (il)Sin ḫa-'i-ri na-ra-[mi]-ka (!) ab-bu-su*[1])
5. *a-mat damiḳti* (geschr. $SAL.SIG_5$) *ti-iz-ka-ri šá [du-u]n-ni palê-šú*
6. *ba-laṭ na-piš-ti ûmê rûḳûti li-ši-im ši-ma-tuš*
7. *li-pu-šú*[2]) *a-na ar-kàt* u_4*-me li-be-lu kal da-ad-me*

Übersetzung:

1. Die angesehendste der Herrinnen, die hohe Ningal,
2. für Sargon, den König des Alls, den König von Assyrien, den Statthalter von Babel,
3. den König von Sumer und Akkad, den Erbauer deines Allerheiligsten,
4. vor Sin, deinem geliebten Gatten, ‹tritt für ihn (Sargon) ein›[1]),
5. ein gnädiges Wort für ihn wegen der Stärke seiner Regierung sprich aus,
6. Leben der Seele, ferne Tage möge er als sein (Sargon's) Geschick festsetzen.
7. Mögen ‹seine Nachkommen die Herrschaft über Assyrien›[2]) ausüben, (und) bis an das Ende der Tage mögen sie alle Wohnungen beherrschen.

1) Vom Schreiber fälschlich *ṣab-ti-ma* ausgelassen.
2) Vom Schreiber fälschlich ausgelassen *mârûšu bêlût (mât)Aššur.*

III. Gebet an Ninurta (Khors. I, 131)

1. *(il)Ninurta bêl a-ba-ri šá šu-tú-ḳat dan-nu-su*
2. *a-na (m)Šarru-kênu šar kiššati šar (mât)Aššur šakkanak Bâbili*
3. *šar (mât)Šumeri u Akkadî ba-nu-u ku-mi-ka*
4. *ši-bu-tam šuk-ši-su liš-ba-a bu-'a-a-ri*
5. *[ina] ki-rib É-sag-íl u É-šár-ra ki-in palâ-šu*
6. *[m]ur-ni-is-ḳi-šú šu-te-ši-ra šul-li-ma ṣi-in-di-šú*
7. *šu-ut-lim-šú e-mu-ḳ[an la] šá-na-an dun-nu zik-ru-ti*
8. *(iṣ)kakkê-šú šu-ut-bi-ma li-na-ar ga-ri-šú*

Übersetzung:

1. Ninurta, Herr der Stärke, dessen Macht übergroß ist,
2. für Sargon, den König des Alls, den König von Assyrien, den Statthalter Babels,
3. den König von Sumer und Akkad, den Erbauer deines Allerheiligsten,
4. Greisenalter laß ihn erreichen, er möge sich sättigen mit Freude(?).
5. [In]mitten von E-sagil und E-šarra befestige seine Regierung.
6. Seine [P]ferde bring in Ordnung, mach fertig sein Geschirr!
7. Verleih ihm Kräf[te ohne] gleichen, Macht der Männlichkeit!
8. Richte auf seine Waffen, er möge vernichten seine Feinde!

IV. Ein Gebet an Šamaš

ist nicht gefunden. Darum ist die Lokalisierung des Samaš-Tempels (Z'') nicht ganz sicher.

V. Gebet an Sin (Khors. I, 130)

1. *(il)Sin ilu ellu pâris(is) purussê mu-šak-lim*
2. *ṣa-ad-di a-na (m)Šarru-kênu šar kiššati šar (mât)Aššur šakkanak*
3. *Bâbili šar (mât)Šumeri u Akkadî ba-nu-ú*
4. *ku-me-ka ina ku-un lib-bi-ka ki-niš naplis-su-ma*
5. *bu-un-ni-ka šá me-šá-ri šu-ut-ri-ṣa e-li-šú*
6. *šu-ut-lim-šú ûmê ṭûb šêri ru-ḳu-ti*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000046

7. *šanâti ḫu-ud lib-bi ši-me ši-ma-tuš*
8. *it-ti šamê(e) u irṣiti šu-ri-ik palâ-šú*
9. *elî kib-rat arba-'i ki-in (iṣ)kussâ-šú*

Übersetzung:

1. Sin, reiner Gott, Entscheider der Entscheidungen, der zeigt
2. die Vorzeichen, auf Sargon, den König des Alls, den König von Assyrien, den Statthalter
3. von Babel, den König von Sumer und Akkad, den Erbauer
4. deines Allerheiligsten, in der Festigkeit deines Herzens blick auf ihn treulich.
5. Dein gerechtes Antlitz breite aus über ihn.
6. Verleih ihm ferne Tage des körperlichen Wohlbefindens,
7. Jahre der Herzensfreude setz fest als sein Geschick!
8. So wie Himmel und Erde mach lang seine Regierung!
9. Über die vier Weltteile befestige seinen Thron!

VI. Gebet an Ea (Khors. I, 132)

1. *(il)Nin-igi-kù bêl ni-me-ḳi pa-ti-ḳu*
2. *kal gim-ri a-na (m)Šarru-kênu šar kiššati šar (mât)Aššur*
3. *šakkanak Bâbili šar (mât)Šumeri u Akkadî*
4. *ba-nu-u ku-me-ka naḳ-bi-ka šu-up-ta-a*
5. *šu-bi-la kùp-pi-šú ma-a-mi ḫi-iṣ-bi u ṭuḫ-di*
6. *šum-ḳi-ra ta-mir-tuš uz-nu rapaš-tu ḫa-si-su*
7. *pal-ka-a ši-i-mi ši-ma-tuš*
8. *e-piš-tuš šul-li-ma lik-šu-da ni-is-mat-su*

Übersetzung:

1. Ea, der Herr der Weisheit, Schöpfer
2. aller Dinge, für Sargon, den König des Alls, den König von Assyrien,
3. den Statthalter von Babel, den König von Sumer und Akkad,
4. den Erbauer deines Allerheiligsten, laß deine Tiefen sich öffnen,
5. laß seine Quellen Wasser des Überflusses und der Fülle bringen
6. und sein Feld bewässern! Ein breites Ohr und einen weiten
7. Verstand bestimme als sein Geschick!
8. Sein Werk mach fertig, er möge erreichen seinen Wunsch!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000047

VII. Gebet an Nabû (Khors II, 103)

1. *(il)Na-bi-um ṭup-šar gim-ri sa-ni-ḳu*
2. *mit-ḫar-ti a-na (m)Šarru-kênu šar kiš-šá-ti*
3. *šar (mât)Aššur(KI) šakkanak Bâbili šar (mât)Šumeri*
4. *u Akkadî ba-nu-u ku-um-mi-ka*
5. *i-na ku-un lìb-bi-ka ki-niš naplis-su-ma*
6. *bu-ni-ka ša mi-ša-ri šu-ut-ri-ṣa*
7. *ṣi-ru-uš-šu šu-ut-lim-šu ûmê*
8. *ṭûb šêri ru-ḳu-ti šanâti*
9. *ḫu-ud lìb-bi ši-i-mi ši-ma-tuš*
10. *it-ti šamê(e) ù ir-ṣi-tim*
11. *šu-ri-ik palâ-šu li-tip-pu-uš*
12. *ri-é-um-ut ša gi-mir*
13. *ma-ti-tan it-ti aš-ri ù ḳí-gal-li*
14. *li-ku-na tim-me-en-šu*

Übersetzung:

1. Nebo, der Schreiber der Gesamtheit, der aufrecht erhält
2. das Gleichgewicht[1]), auf Sargon, den König des Alls,
3. den König von Assyrien, den Statthalter von Babel, den König von Sumer
4. und Akkad, den Erbauer deines Allerheiligsten,
5. blick in der Treue deines Herzens getreulich hin und
6. dein gerechtes Antlitz richte auf ihn hin.
7. Verleih ihm ferne Tage
8. des körperlichen Wohlbefindens, Jahre
9. der Herzensfreude bestimme als sein Geschick!
10. So wie Himmel und Erde
11. mache lang seine Regierung. Er möge ausüben
12. die Hirtenschaft über alle
13. Länder. Wie der Ort und die Grundfläche (der Welt)
14. möge bestehen sein Fundament.

Nordwestlich vom Nebo-Tempel in der von Festungsmauer und Stadtmauer gebildeten Ecke, in der Nähe des Tores A,

1) Vgl. Burrows in JRAS, Cent. Suppl. 32, 2; Thureau-Dangin, Text. math. 222.

liegt ein Gebäudekomplex M (Khors. II, Pl. 70), dessen Bedeutung mangels einer Inschrift nicht näher zu bestimmen ist. Ebenso geht es uns mit den in der Süd- und Südostecke der Festungsmauer gelegenen Baulichkeiten J und K (Khors. II, 70), in denen wieder keine den Bau bestimmenden Inschriften gefunden sind. Ein Vergleich von Loud's und Place's Plänen zeigt, daß beide vollkommen voneinander verschieden sind, ja daß einige Baulichkeiten auf den französischen Plänen total fehlen.

Neben dem in der Mitte des Südosttraktes der Festungsmauer liegenden Tor B und zugleich in der Ecke, wo die Festungsmauer sich nach Norden wendet, befindet sich der Palast des Sin-aḫ-uṣur (L), des Bruders des Königs Sargon, von dessen Existenz wir erst jetzt Näheres erfahren[1]). Diese sehr umfangreiche Baulichkeit suchen wir bei Place vergeblich. Bei ihm schließt der Sargonspalast ziemlich unmittelbar südlich vom Hofe XV ab. Die Inschrift, die die Bedeutung des Baues L festsetzt, lautet:

VIII. Bauinschrift des Palastes des Sin-aḫ-uṣur (Khors. II, 104)

1. *(m. il)Sin-aḫ-ú-ṣur* (geschr. *AN. EN. ZU. ŠIŠ-ú-ṣur*) *(am.) sukkalmaḫḫu ta-lim (m)Šarru-kênu šar kiš-šat*
2. *šar (mât)Aššur šakkanak Bâbili šar (mât)Šumeri u Akkadî*
3. *mi-gir ilâni rabûti bîtu šá-a-šú ištu uššî-šu adî gab-dib-bi-šú*
4. *ir-ṣi-ip ú-šak-lil ilâni rabûti a-ši-bu-ut*
5. *(mât)Aššur u âlu šá-a-šú ina ḳir-bi-šú ik-ri-ma (immer) niḳê*
6. *ellûti ma-ḫar-šú-un iḳ-ḳi ina ku-un lìb-bi-šú-nu elli (m)Šarru-kênu*
7. *ik-tar-ra-bu-ma šá (m.il)Sin-aḫ-uṣur aḫi ta-lim-me-šú iḳ-bu-u šá ṭa-bu-uš*

---

1) Der Sargon, 8. Feldz. Z. 132 (ed. Thureau-Dangin) erwähnte Sin-aḫ-uṣur (geschr.: *I. 30. PAP. PAP*) wird unser Bruder Sargons sein. Da der Zusammenhang aber unklar ist, läßt sich Sicheres nicht ausmachen. Der John's, Assyr. Deeds and Documents, Nr. 194, Rs. 2 (geschr.: *I. 30. PAP. PAP*) als Zeuge in einem Vertrage aus dem Jahre 677 aufgeführte Sin-aḫ-uṣur wird dagegen aus chronologischen Gründen von dem gleichnamigen Bruder Sargons zu trennen sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000049

Übersetzung:

1. Sin-aḫ-uṣur, der Oberminister, der leibliche Bruder Sargon's, des Königs des Alls,
2. des Königs von Assyrien, des Statthalters von Babel, des Königs von Sumer und Akkad,
3. der Liebling der großen Götter, hat dieses Haus von seinen Fundamenten bis zu seiner Brustwehr
4. hergestellt und vollendet. Die großen Götter, die
5. Assyrien und diese Stadt bewohnen, hat er darin eingeladen und reine
6. Opfertiere vor ihnen geopfert, auf daß sie in der Treue ihres reinen Herzens
7. Sargon segneten und, was Sin-aḫ-uṣur, seinen leiblichen Bruder angeht, sprächen, was gut für ihn ist.

Mit diesen Baulichkeiten ist die große Palastterrasse nun fast vollkommen besetzt. Ein weiterer Königspalast (Abb.5, F; Khors. II, Pl. 75; Khors. II, S. 90) in Dûr-Šarrukên liegt noch an dem südlichen Teile der Südweststadtmauer. Auch hier wollen die französischen und die amerikanischen Pläne absolut nicht miteinander übereinstimmen. Es genügt m. E. nicht, den französischen Plan um 90 Grad nach dem Zeiger der Uhr zu drehen, um beide Pläne in Übereinstimmung zu bringen, sondern die Franzosen müssen grobe Fehler gemacht haben, die eine Übereinstimmung beider Ausgrabungspläne unmöglich machen.

Der Bau F, der auf dem Fußboden der Türen (*pavé des portes*; Khors. II, 77a) übrigens die bekannten Inschriften trägt, bietet in Khorsabad das einzige Beispiel für ein Säulenportal (Abb. 6; Khors. II, 30), das also nach Opitz' und meinen Untersuchungen ein *bît ḫilâni* ist (s. Meissner und Opitz, Studien zum Bît ḫilâni im Nordpalast Assurbanaplis in Ninive). Zum Zimmer 15 (Khors. II, Pl. 75) führt ein durch zwei Säulen flankiertes Säulenportal. Auf das Dach gelangt man über eine Treppe aus Zimmer 21 (Khors. II, 27ff.), so daß wir hier eine ähnliche Anlage wie im Nordpalast Assurbanaplis in Ninive anzunehmen haben werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000050

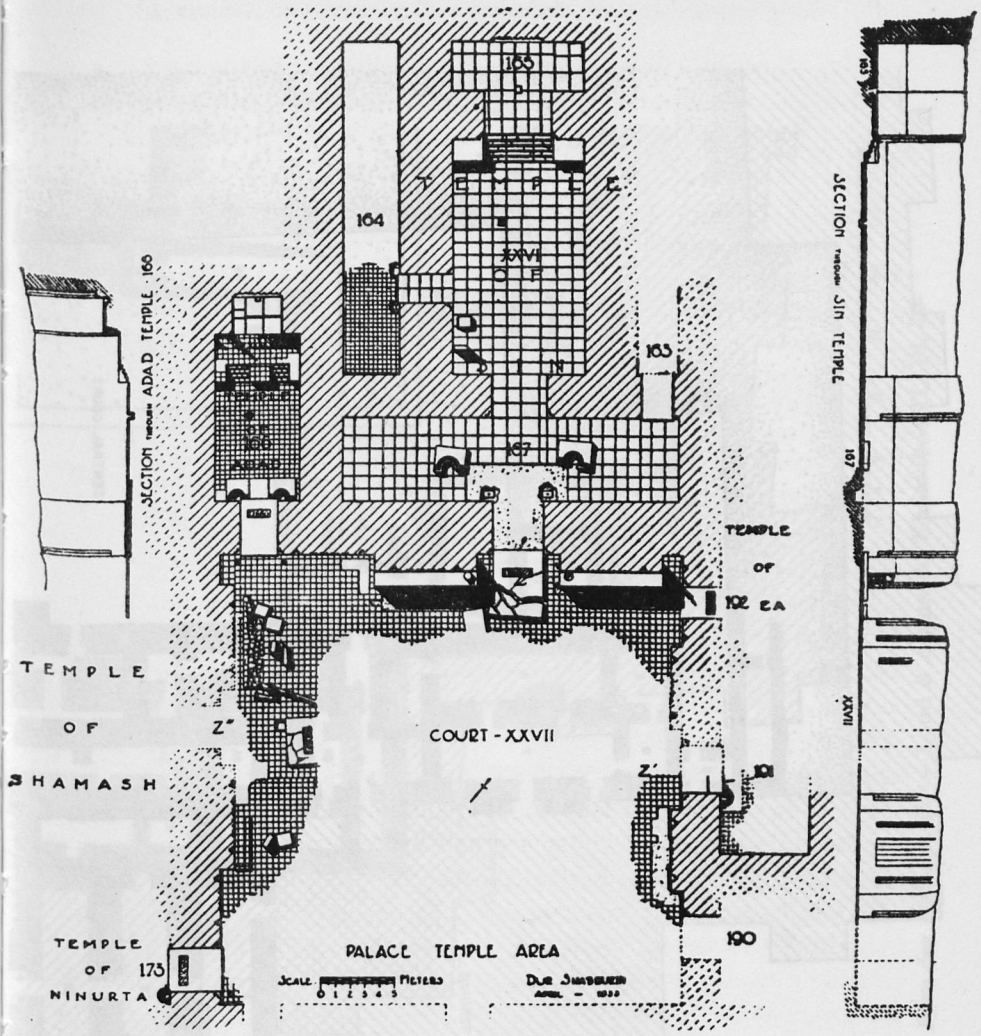
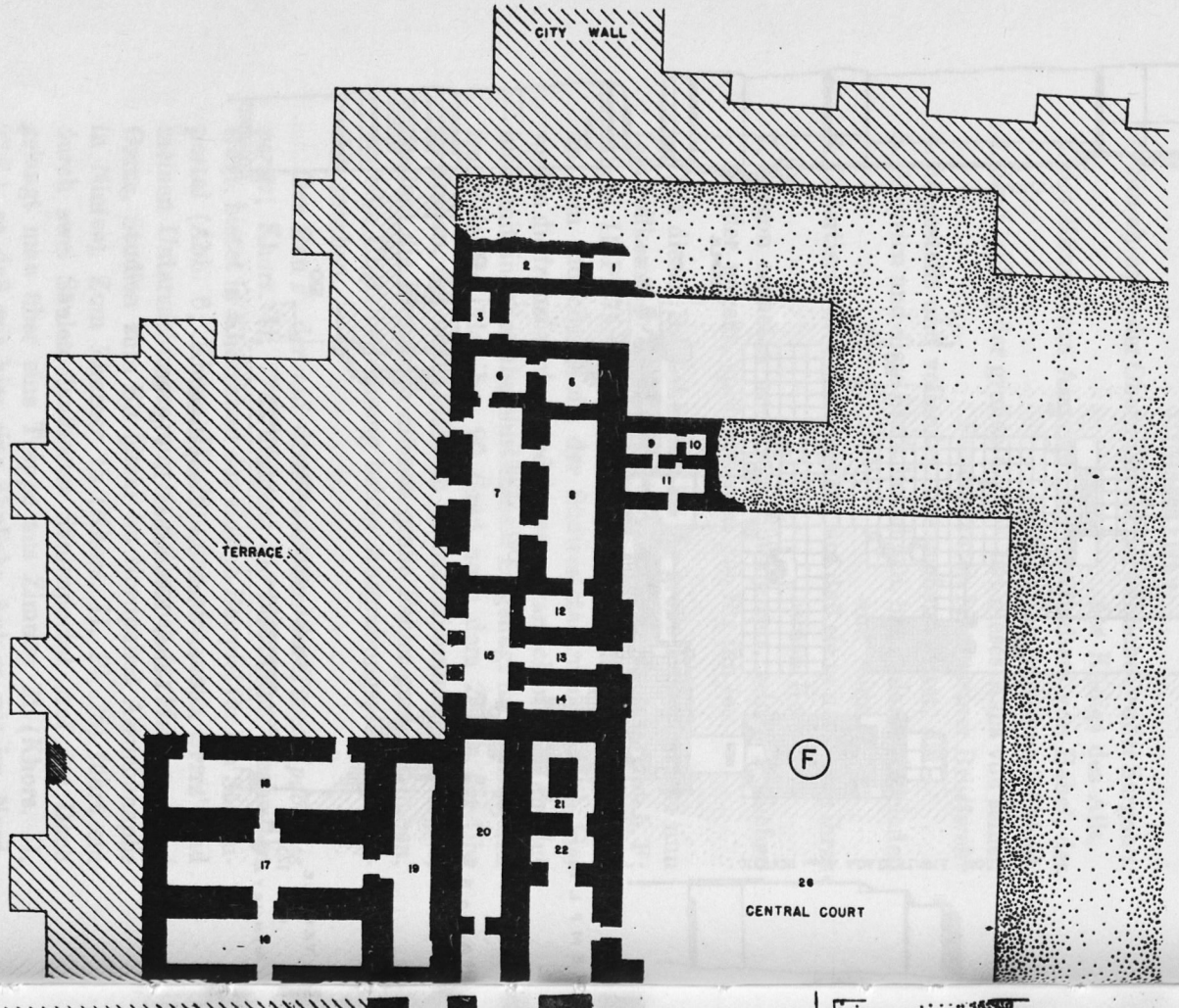


Abb. 4. *Plan der Tempelstadt.* —
Loud, Khorsabad I, Fig. 98.

Zu **Meissner**, Ausgrabungen in Khorsabad

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000051



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000052

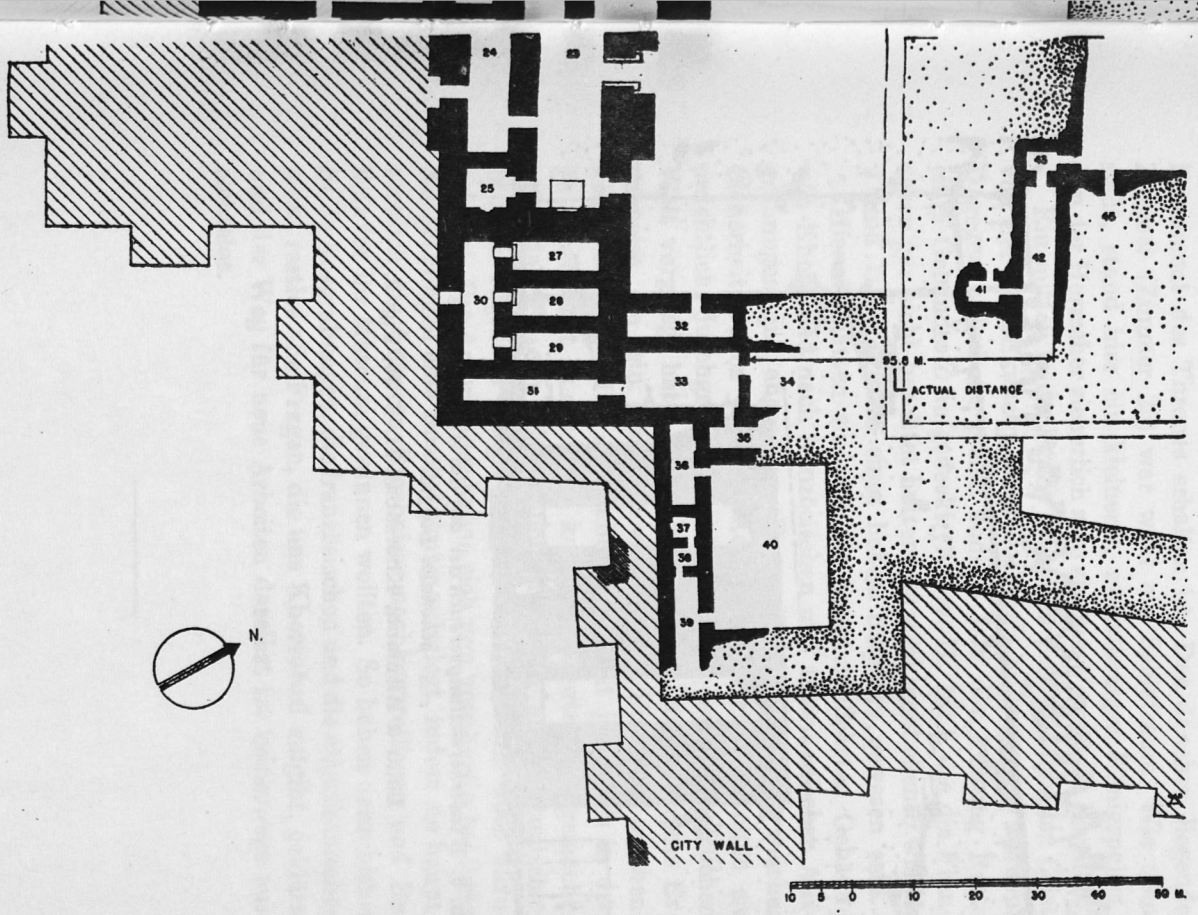


Abb. 5. *Plan des Palastes F.* — Loud & Altmann, Khorsabad II, Pl. 75.

Zu Meissner, Ausgrabungen in Khorsabad

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000053

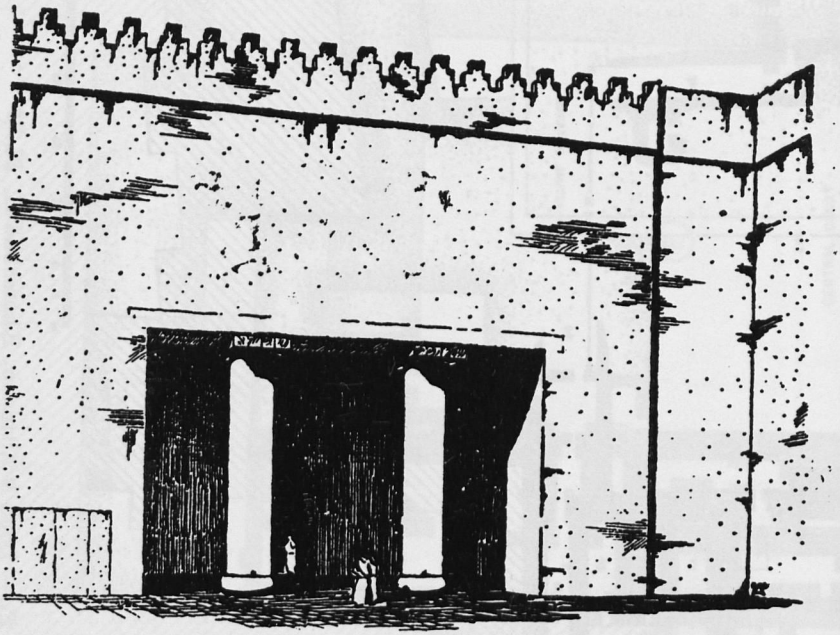


Abb. 6. *Wiederherstellungversuch der auf die Außenterrasse des Palastes F gehenden Loggia.* —
Loud & Altmann, Khorsabad II, S. 30, Fig, 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000054

An den großen Zentralhof (Zimmer 26) schließt sich unmittelbar das Throngemach (Zimmer 23) an, in dem noch das Postament des Thrones erhalten ist. Das daneben liegende Zimmer (Zimmer 25) war wohl ein Schlafraum. Wie man sieht, stand hier ein kleinerer, zweistöckiger Königspalast, den der Herrscher sicherlich zum eigenen Vergnügen benutzte.

Ein mitten in der Stadt gelegener Gebäudekomplex G ist von den Amerikanern nicht nochmals ausgegraben worden. Dagegen haben sie gleich südlich von der Festung Reste eines Gebäudes Z aufgedeckt (Khors. II, 78f.), die die Franzosen gar nicht beachtet hatten. Es wird wohl ebenso wie M, J und L der Palast eines hohen Beamten gewesen sein.

Hiermit hätten wir also die hauptsächlichsten Gebäude von Khorsabad nach französischen und amerikanischen Ausgrabungen uns angesehen. Erstaunlich ist es, mit welcher Sicherheit Place die Resultate seiner Arbeiten, ohne sie ordentlich durchgeprüft zu haben, der wissenschaftlichen Welt vorgelegt hat. Jedenfalls sehen wir, daß auf seine Ergebnisse, die rein äußerlich einen guten Eindruck machen, kein Verlaß ist. Die Ausgrabetechnik hat jedenfalls in den 75 Jahren seit Place einen kolossalen Fortschritt gemacht; und, daß Place's Pläne auch fürderhin architektonischen Studien zugrunde gelegt werden, ist wohl kaum noch anzunehmen. Die Amerikaner haben sich von vornherein bei ihren Ausgrabungen eine Beschränkung auferlegt, indem sie hauptsächlich die früheren Ergebnisse nachkontrollieren und Reliefs für ihr Museum gewinnen wollten. So haben denn bisher beide Ausgrabungen, die französischen und die amerikanischen nicht restlos alle Fragen, die uns Khorsabad aufgibt, geklärt, und der Weg für neue Arbeiten daselbst ist keineswegs aussichtslos.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000055

Die buddhistische Kosmogonie

Von **Herbert Günther**, Wien

Unter den mannigfachen Bestandteilen, die dem Mythus angehören, nehmen die Aitien, Erzählungen, welche erklären wollen, warum etwas entstanden und warum etwas so geworden ist, eine hervorragende Stellung ein. Sie finden sich zu allen Zeiten auf allen Stufen des menschlichen Denkens. Berichtet dann das Aition von der Entstehung des Menschengeschlechtes und seiner Kultur, so nähert es sich den höchsten Problemen, die den menschlichen Geist beschäftigen, und es ist nicht mehr weit bis zu der Frage, wie die ganze Welt, in der der Mensch lebt, entstanden ist. Der Primitive ist aber noch weit davon entfernt, den Menschen auf eine höhere Stufe als das Tier zu stellen, vielmehr gehört auch er zu seiner Umwelt, ist mithin also ein Teil von ihr, und alles, was ihn umgibt, wird mit Hilfe der Personifikation und der bildhaften Phantasie auf magische Potenzen zurückgeführt. Diese Vorstellung ist auch für den Inder der Ausgangspunkt seines Denkens gewesen und erlangte in den Upaniṣaden zum erstenmal ihren spekulativen Ausbau. Aber auch in der Folgezeit trat kein grundlegender Wandel in seiner Anschauung ein, hat doch das mythische Vorstellen, aus dem Unbewußten schaffend und bildhaft, die gleiche Beweiskraft wie das bewußt zergliedernde logische Denken. Aus dieser primitiven Grundanschauung indischen Denkens erklärt sich auch das für unser modernes, d. h. am Griechentum geschultes Denken unverständliche Durcheinander von Substanzen und Qualitäten, die mangelnde Unterscheidung von Geist und Materie. So umfaßt beispielsweise in den Upaniṣaden der Begriff *brahman* beide Aspekte, den des materiellen Urstoffes und den des Geistes, der All-Seele. Auf dieser

frühen Stufe des Denkens wird vielmehr nur eine Unterscheidung zwischen Grob- und Fein(st)materiellem gemacht. Daraus ergibt sich ebenfalls, daß eine Kosmogonie nicht wertgeordnet ist, indem das Gröbere minderwertiger ist als das Feinere, im Gegenteil, geistige und materielle Werte können ohne weiteres miteinander vertauscht werden. Man kann in Indien aber auch weniger von einer Schöpfung reden, da sie einen außenstehenden Schöpfer postuliert, der die Welt aus dem Nichts zu einer Zweckmäßigkeit schafft, sondern die Welt entsteht aus etwas noch nicht näher Definierbarem infolge eines Emanationsprozesses, eines „es geschieht". Erklärt doch auch Chānd. Up. VI 2, 2: „Aber wie könnte es wohl, o Teurer, sein, sprach er? Wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende geboren werden? Also, ein Seiendes vielmehr, o Teurer, war dies im Anfang, eins, nur ohne Zweites." Die Fortsetzung und nächste Folgerung ist dann, daß in dem Maße, wie bei der Emanation aus dem mehr oder minder fein gedachten Urstoff alles entsteht, in einer neuen Umwandlung bei der Reabsorbtion dies alles auch wieder in den Urstoff zurückkehrt. Da auch der ältere Buddhismus keinen wesentlichen Unterschied zwischen Geistigem und Materiellem macht, die Welt nicht scheidet in eine wahrnehmbare Außenwelt und eine von der Wahrnehmung abtrennbare Seelensubstanz, sondern beide Begriffe als Potenzen ineinander überfließen läßt, ist es ratsam, die Vorlagen seiner Kosmogonie in einer diesem primitiven Denken verwandten Schicht zu suchen.

Einer nur flüchtigen Betrachtung mag es freilich so vorkommen, als ob in der buddhistischen Darstellung von der Entstehung der Welt und des Menschengeschlechtes der ausgeprägte Dualismus von Geist und Materie, wie ihn das spätere klassische Sāṃkhya-System kennt, vorläge, aber die Geistesmonaden, die fälschlich als Seelen anzusprechen sind. sind kein reiner Geist, sondern etwas Stoffliches, wenn auch in sehr feiner Form.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich dann auch noch, daß hier eine Zusammenfassung der verschiedensten Auffassungen

vorhanden ist. Älteres, soweit es nicht mit der neugewonnenen Erkenntnis im Widerspruch steht, findet sich unmittelbar neben diesem Neuartigen. Das erklärt sich auch dadurch noch, daß selbst in den ältesten Upaniṣaden, an die vornehmlich anzuknüpfen sein wird, sich verschiedene Stufen der Entwicklung aufweisen lassen. Und schließlich entsteht keine neue Anschauung ohne auf frühere oder anderwärts entstandene Ideen zurückzugreifen und sie in ihrem Sinne zu verarbeiten.

Während aber sonst in den buddhistischen Texten eine logisch zergliedernde Diktion vorherrscht, werden hier die Gedanken über den Uranfang der Welt und des Menschengeschlechtes und letzthin auch seiner Entwicklung, bzw. seines Absinkens aus einem seligen Urzustand, in der Form eines offenbar selbsterfundenen Mythos vorgetragen. Sobald aber die buddhistische Darstellung ihres mythischen Beiwerkes entkleidet wird, tritt schlicht die Auffassung über den Menschen und den anfangslosen Saṃsāra hervor. Vielleicht wurde die mythische Einkleidung sogar bewußt vorgenommen, um das, was die Grenzen des mit dem Denken zu Erreichenden berührt, dem Hörer in einem anschaulichen Bild als einem Hinweis auf eine höhere Wirklichkeit ahnen zu lassen, zumal für eine frühe Zeit die mythische Vorstellungsbildung die einzige Form ist, in der der Mensch seine äußere und innere Welt sich verständlich zu machen vermag[1]).

Die erste Nachricht über die buddhistische Kosmogonie und den „Fall des Menschen" verdanken wir Oldfield[2]), der nach Hodgson von den Buddhisten Nepals berichtet, wie sie sich dieses Ereignis vorstellten. Auf pp. 124f. sagt er: „The earth is believed to have been originally uninhabited;

1) Vgl. Usener, ARW VII (1904), pp. 6ff.

2) Henry Ambrose Oldfield, Sketches from Nipal, historical and descriptive, with anecdotes of the court life and wild sports of the country in the time of Maharaja Jang Bahadur, G. C. B. to which is added an essay on Nipalese Buddhism, and illustrations of religious monuments, architecture, and scenery, from the author's own drawings. London 1880, vol. II.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000058

... When the earth was quite unoccupied, the inhabitants of one of Brahma's heavens used frequently to pay flying visits to it. These beings — some of whom were male and some female — were in the habit of speedily returning again to their home in the heavens. Their natures were so elevated and their minds so pure that they were free from all the animal passions; they neither felt hunger, nor were they conscious that they were of opposite sexes. One day, on alighting upon the earth, Adi Buddha suddenly created in them such a feeling of hunger that they ate some of the earth, which had the taste of almonds, and in consequence of eating it they lost the power of flying back to heaven, and were obliged to remain for ever on earth. They were now driven to eat of the fruits of the earth for sustenance, and by doing so their sexual desires were excited; they associated together, and their union gave rise to mankind. On the unfortunate occasion of these beings leaving heaven for the last time, Maha Samvat was their leader; and on their being constrained to remain below he was made king of the whole earth.

This legend is evidently based upon a confused idea of the Mosaic history of the origin and fall of mankind, which had been probably derived from the Jesuit missionaries who, several centuries ago, had penetrated into Thibet, whence some of them found their way into Nipal. Though existing in some of their early books, this legend is not to be found in the sacred scriptures."

Zu diesem irrigen Urteil war Oldfield seiner Zeit gezwungen, da die Pāli-Texte damals erst erschlossen wurden, und er noch nichts davon wußte, daß auch in dem vorchristlichen buddhistischen Kanon die Kosmogonie behandelt war. In der Tat bietet die buddhistische Version einige Übereinstimmungen mit der christlichen Erzählung, aber weniger mit der biblischen als vielmehr mit der Auffassung einiger Kirchenväter der ersten Jahrhunderte. Diese Übereinstimmungen können nur nebenher gestreift werden, und die Frage, ob eine Beeinflussung von buddhistischer Seite her

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000059

vorliegt, muß einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben[1]). Im folgenden soll vielmehr gezeigt werden, daß die buddhistische Kosmogonie eine alte indische Tradition fortsetzt.

Die früheste Version der buddhistischen Kosmogonie findet sich im Dīgha-Nikāya, das in mancher Beziehung eine alte Tradition wiedergibt. Dort steht sie im Aggañña-sutta, dem Sūtra über Urgeschichten, XXVII 10ff., und mit Teilen daraus in wörtlicher Übereinstimmung und einigen Zusätzen in XXIV 2, 5f. und I 2, 1f. Dazu kommt noch in etwas abweichender Form, die aber letzten Endes auch wieder auf Vorstellungen des Pāli-Kanons zurückgeht, mit einem Zusatz aus dem Aṅguttara-Nikāya, die Darstellung Vasubandhu's in seinem Abhidharmakośa[2]).

Die Schilderung des Urzustandes lautet nun in Dīgha XXVII 10ff.:

„Vāseṭṭha, es kommt aber die Zeit, daß irgendwann einmal nach Ablauf eines langen Zeitraumes diese Welt vergeht.

1) Eine Beeinflussung von christlicher Seite ist schon deswegen unmöglich, als der Pāli-Kanon schon im 1. vorchristlichen Jahrhundert fixiert war. Dagegen ist buddhistischer Einfluß auf die Kirchenväter durchaus wahrscheinlich. Wie mir Herr Prof. Fr. Heiler mitteilt, soll Pantaenus, der Lehrer des Clemens Alexandrinus, welcher Buddha ausdrücklich nennt, nach Eusebius eine Indienreise unternommen haben, was die Kirchenhistoriker zumeist so verstehen, daß unter Indien Südarabien gemeint sei, während Heiler darunter das wirkliche Indien zu verstehen geneigt ist. Auch er hält den indischen Einfluß für beträchtlicher als zumeist angenommen wird.

2) Weitere Literatur, in der sich dieses Sūtra findet, macht R. O. Franke, Dīghanikāya. Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons, p. 273, Anm. 1 namhaft. Dazu kommt noch die Bearbeitung von Vasubandhu durch Louis de la Vallée Poussin, Bouddhisme. Études et Matériaux. Cosmologie: Le monde des être et le monde-réceptacle. Vasubandhu et Yaçomitra. Troisième chapitre de l'Abhidharmakoça. Kārikā, Bhāṣya et Vyākhyā. Avec une analyse de la Lokaprajñapti et de la Kāraṇaprajñapti de Maudgalyāyana. Versions et textes établis d'après les sources sanscrites et tibétaines. [= Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques. Memoires. Deuxième serie. Tome VI.] Bruxelles 1914 bis 1919.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000060

Wenn die Welt vergeht, werden die Wesen gewöhnlich zu Ābhassara(göttern). Dort bestehen sie aus Geist *(manomaya)*, nehmen Freude als Nahrung zu sich *(pītibhakkha)*, erstrahlen im eignen Lichte *(sayaṃpabha)*, wandeln im Raume *(antalikkhacara)* und verharren für gar lange Zeit in Glanz und Herrlichkeit *(subhaṭṭhāyin)*. Vāseṭṭha, es kommt aber die Zeit, daß irgendwann einmal nach Ablauf eines langen Zeitraumes diese Welt sich entfaltet. Wenn sich die Welt entfaltet, scheiden die Wesen gewöhnlich aus der Welt der Strahlengötter ab und kommen hienieden (zu neuem Dasein). Auch hier bestehen sie noch aus Geist, nehmen Freude als Nahrung zu sich, erstrahlen im eignen Lichte, wandeln im Raume und verharren für gar lange Zeit in Glanz und Herrlichkeit.

Vāseṭṭha, zu dieser Zeit gibt es einzig und allein das Wasser *(ekodakībhūtaṃ)* und tiefe Finsternis herrscht da. Nicht kennt man Sonne noch Mond, nicht Gestirne noch Sterne, nicht Nacht noch Tag, nicht Monat noch Halbmonat, nicht Jahreszeiten noch Jahre, nicht Weib noch Mann. Die [Strahlen]-Wesen haben nur die Bezeichnung „Wesen".

Soweit vorerst die Beschreibung des Urzustandes. Die beiden Zentralbegriffe in dieser Ausführung sind die unterschiedslosen Wesen *(satta)* und die Urwasser *(ekodakībhūta)*. Von diesen soll zuerst der Begriff *satta* mit seinen Epitheta untersucht werden.

Wenn Franke[1]) in seiner Übersetzung diesen Terminus *satta* mit „Individuum" wiedergibt, so ist das leicht irreführend, als der Gedanke an die Individualität mit hineinspielen kann, obwohl ausdrücklich erklärt wird, daß diesen Gebilden alles abgeht, was sie zu einer Persönlichkeit machen könnte. Vielmehr ist hier unter *satta*, das in der alltäglichen Sprache mit „Individuum" wiederzugeben ist, der einer mythischen Sphäre angehörige Ausdruck für einen philosophischen Terminus zu verstehen, der in populärer Denkweise auch als „Seele" zu übersetzen wäre, wenn man bei

1) R. O. Franke, loc. cit. p. 277.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000061

diesem westlichen Begriff die Vorstellung des Ewigen, Einheitlichen und rein-geistigen Immateriellen ausschaltet. *satta* bedeutet hier das „mentale Gebilde", das die Verbindung zwischen zwei aufeinanderfolgenden Existenzen darstellt und bei der Empfängnis nach medizinischer Anschauung als das Lebensprinzip in den Mutterschoß eingeht[1]). Diese Vorstellung steht aber auch mit der Lehre des Buddhismus, daß etwas nicht der Ātman ist *(anattavāda)*[2]), auf die seine Anhänger immer sehr stolz waren, in keinem Widerspruch, denn das Lebensprinzip wird ja durchaus anerkannt[3]). Dieses Lebensprinzip, das häufig auch *jīva* genannt wird[4]), findet der Buddhismus dann in dem Bewußtseinserlebnis, das den Mittelpunkt seiner Lehre darstellt. Damit ergibt sich, daß *satta* ein Synonym ist für den speziell philosophischen Terminus *viññāṇa*.

Während in den rein philosophischen Lehrpartien von einer *viññāṇassa gabbhāvakkanti* die Rede ist, einer „Herabkunft des Bewußtseins in den Mutterschoß"[5]), wird an zwei Stellen[6]) von der *sattānaṃ gabbhāvakkanti* gesprochen. Ein weiterer Beleg für den synomyen Gebrauch von *satta* = *viññāṇa* ist Petavatthu I 8, 1, wo *gatasatta* dem gebräuch-

1) Vgl. Majjhima I p. 265, Milinda 132f, Divyāvadāna p. 1.

2) Der Buddhismus konnte die Seelenvorstellung der Upaniṣaden ablehnen, da auf der letzten Stufe des *ātman*-Begriffes er ganz und gar untätig ist, alle Tätigkeit nur der Materie zugeteilt wird. Dieser Gipfelpunkt in der Entwicklung zeigt sich Ka. Up. III 3—4 in dem Beispiel der Wagenfahrt, wo der *ātman* sie nur als das empirische Erlebnis genießt. Er ist für den Ablauf selbst gar nicht notwendig. Der Organismus würde auch ohne ihn funktionieren.

3) Vgl. Helmuth v. Glasenapp, Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen, pp. 5—70.

4) Z. B. Dīgha I p. 157, Majjh. I p. 426, Saṃy. II p. 61, Aṅg. II p. 41, Udāna, p. 67. Die Frage *taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ* oder *aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ* wird deutlich abgelehnt in Saṃy. V p. 418. Für Dīgha I p. 157 und 159 vgl. Sumaṅgalavilāsinī I p. 319: „Bei eurer Lehre wird die Form vernichtet, das *satta* (Lebensprinzip) nicht vernichtet, daher ergibt sich bei eurer Lehre, daß das *satta* ewig ist."

5) Z. B. Dīgha II p. 63, Saṃy. II p. 91.

6) Saṃy. I p. 38, Mil. 128f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000062

licheren *aviññāṇaka* entspricht[1]). Dieser *satta*-Begriff hat trotz seines relativ späten Auftretens innerhalb des buddhistischen Kanons seine Wurzeln in der primitiven Denksphäre, wo noch der ganze Mensch als die „Seele", d. h. das Mächtig-Wirkungsvolle, aufgefaßt wird[2]). Auch hier rechtfertigt sich schon eine Anknüpfung an die Vorstellungswelt der Upaniṣaden[3]), der Ausdruck blieb eben neben den noch im einzelnen zu besprechenden Epitheta bei fortgeschrittenerer psychologischer Erkenntnis, wo der Nachdruck immer stärker auf das Geistige gelegt wurde, erhalten und wurde in diesem neuen Sinne mit neuem Inhalt gefüllt.

Die Lehre, daß das *viññāṇa* (skt. *vijñāna*) als Verbindungsglied zwischen zwei aufeinanderfolgenden Existenzen beim Tode aus dem Menschen auszieht, ist eine direkte Fortsetzung der Lehre der Upaniṣaden. Dort steht es Bṛh. Up. IV 4, 2 und in derselben Upaniṣad heißt es IV 4, 6, daß bei dem, der ohne *karma* ist, kein *vijñāna* mehr auszieht[4]).

Wird also die Existenz des *satta* = *viññāṇa-vijñāna* zugestanden, so wird aber die Vorstellung von seiner Unwandelbarkeit in Majjh. I 258 als durchaus irrige Ansicht bekämpft[5]). Dieser Begriff der Wandelbarkeit, der über die Upaniṣaden hinaus auf Grund weiterer psychologischer Erkenntnisse gewonnen wurde, ist auch bei dem Terminus *satta* vorauszusetzen, was zwar in dem Zusammenhang, wo es gebraucht

1) Vgl. z. B. Jāt. I p. 466, 468, Dhp.Co. I p. 6. *gatasattva* „entseelt" ist häufig im Epos, z. B. MBh. I 226, 9; II 65, 42; 69, 20; III 39, 63; 52, 48; 68, 30; IV 13, 36 usw. Vgl. auch XII 13, 6: *avināśo 'sya sattvasya* und XII 13, 7: *sahotpattiḥ sattvasya.*

2) G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, pp. 255, 261.

3) Vgl. Bṛh. Up. I 2, 4. I 4, 3. I 4, 17. I 6, 3. Aufschlußreich ist auch wieder Chānd. Up. VIII 7, 4, wo zuerst die ganze Gestalt, angetan mit allem Schmuck und Kleidern, die sich im Auge widerspiegelt, als das Selbst angesehen wird, bis dann die Auffassung zu immer höheren geistigen Werten fortschreitet. Man vergleiche dazu auch noch Chānd. Up. VIII 8, 1f. und Śat. Br. XIII 6, 1, 11.

4) Siehe Helmuth v. Glasenapp, Der Ursprung der buddhistischen Dharma-Theorie [= WZKM 46], p. 251. Entwicklungsstufen des indischen Denkens, p. [85] 357. Die buddhistischen Entsprechungen finden sich Saṃy. I p. 122, III p. 54, 124, II p. 66, 82, Dīgha II p. 63.

5) Vgl. auch noch Saṃy. II p. 94.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000063

wird, nicht gesagt ist, sich aber daraus erklärt, daß *satta* nicht der philosophischen Ausdrucksweise angehört und deshalb auch nicht näher definiert zu werden brauchte.

Das *vijñāna* stellt in den Upaniṣaden einen gewissen Höhepunkt dar[1]), und an diese Stufe in der Entwicklung des *ātman*-Begriffes ist die buddhistische Auffassung vom *satta* als etwas Geistigem im Menschen anzuknüpfen. Diese Anknüpfung ist auch dadurch noch berechtigt, als hier wie dort noch nicht die Reingeistigkeit erreicht ist. Vielmehr ist der *ātman*, auch *vijñānamayaḥ puruṣaḥ* in Bṛh. Up. II 1, 16; IV 3, 7; IV 4, 22 genannt und bei der Gleichsetzung von *brahman* und *ātman* auch als *vijñānaghana* „Erkenntnismasse" geschildert, etwas durchaus Feinmaterielles. Dieses *vijñāna* hat nun, wie Frauwallner[2]) gezeigt hat, hier keinen Anknüpfungspunkt an ältere Spekulationen, sondern da war der Zentralbegriff das *manas*. So wird der *ātman* in Chānd. Up. III 14 *manomaya* genannt und in derselben Upaniṣad wird dann weiter ausgeführt, daß das *manas* dem *ātman* angehört, der in diesem System als Erkenntnis gefaßt wird. An diese Auffassung des *ātman*-Begriffes knüpft also der Buddhismus an, wenn er seinem *satta* das Epitheton *manomaya* gibt[3]).

Die Gleichsetzung von *viññāṇa* und *manas* wird aber auch noch an anderen Stellen des Kanons gebracht, die einen durchaus altertümlichen Charakter tragen. Dīgha I p. 21 heißt es: *yañ ca vuccati cittaṃ ti vā mano ti vā viññānan ti vā*, eine Stelle, wo diese Synonyma für das unvergängliche „Ich", den *ātman*, gebraucht, als irrige Ansicht dargelegt werden[4]).

1) Betty Heimann, Studien zur Eigenart indischen Denkens, pp. 68f.

2) Erich Frauwallner, Untersuchungen zu den älteren Upaniṣaden [= ZII IV], p. 21.

3) Betty Heimann, loc. cit. p. 58 hat nicht gesehen, daß *manas* und *prajñā* zwei verschiedenen Richtungen innerhalb der Upaniṣaden angehören. Das *manas* hat durchaus längere Zeit Gültigkeit gehabt. Vgl. auch noch Śat. Br. X 5, 31ff., Chānd. Up. III 18, 1f. und auch Bṛh. Up. I 2, 1: *tan mano 'kuruta, ātmanvī syām iti.* Ferner gehört in diesen Betrachtungskreis auch die Auffassung vom *mānasaḥ puruṣaḥ* Bṛh. Up. II 5, 7 und VI 2, 15. Dazu noch Nirukta Par. II 9, eine Auffassung, die fortlebt bei Yājñ. III 194.

4) Vgl. auch noch Saṃy. II p. 95.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000064

Diese Stellen sind nun sehr wichtig, denn sie geben die Beantwortung für die Frage, an welche Geistesströmungen der ältere Buddhismus angeknüpft hat. Einmal stellt der Buddhismus nur die Fortsetzung der kleinen Gruppe von Systemen dar, die das Wesentliche im Menschen als etwas Geistiges, als Erkenntnis fassen. Das ist aber vor allem die Yājñavalkya- und Śāṇḍilyalehre[1]), die beide wieder in enger Beziehung zueinander stehen. Andererseits hat der Buddhismus hier in seiner Kosmogonie den älteren Ausdruck *manomaya*, der genau dem jüngeren *vijñānamaya* entspricht, bewahrt. Dadurch aber, daß *manas* und *viññāṇa* unterschiedslos gebraucht werden, ergibt sich, daß der Buddhismus die ältere Terminologie noch beibehielt, obwohl er schon die neuere Richtung vertrat.

Geht also die Vorstellung vom Wesentlichen im Menschen als etwas Intellektuellem auf alte Vorstellungen zurück, so ist auch die Anschauung vom Leuchten nur eine Fortsetzung der Spekulationen in den Upaniṣaden. Daß das Selbst leuchtend ist, ist ein geläufiger Zug in den älteren Upaniṣaden. Man vergleiche nur Bṛh. Up. IV 3, 7: *puruṣaḥ hṛdy antarjyotiḥ* oder IV 3, 9: *svayaṃ nirmāya svena bhāsā svena jyotiṣā prasvapiti*[2]) und an derselben Stelle IV 3, 6 gilt der *ātman* selbst als Licht: *ātmajyotiḥ... ātmanaivāyaṃ jyotiṣāste palyayate karma kurute.* Diese Freiheit vom Grobmateriellen wird auch sonst noch durch die Metapher *jyotiṣāṃ jyotiḥ* ausgedrückt[3]). Aber wichtiger als Beweis für die Richtigkeit, daß das buddhistische *satta* = *vijñāna-manas* an den *ātman*-Begriff der Upaniṣaden anzuschließen ist, ist der Umstand, daß es in diesem Zusammenhang eine Anzahl von Wörtern gibt, in denen

1) Ich verweise hier besonders auf die lichtvollen Ausführungen von Erich Frauwallner, loc. cit. pp. 23, 25.

2) Man beachte hier, daß ausdrücklich von dem eigenen Lichte die Rede ist, und verbinde das *svena bhāsā* mit pāli *sayaṃpabha.*

3) Bṛh. Up. IV 4, 16. Ferner Muṇḍ. Up. II 2, 9, das seinen Vorläufer in Vāj. Saṃh. 34, 1 hat. Eine späte Upaniṣad beschreibt dann das Leuchten als „rauchlose" Flamme, wodurch wieder die Freiheit vom Grobmateriellen bezeichnet wird. Ka. Up. IV 13: *aṅguṣṭhamātraḥ puruṣo jyotir ivādhūmakaḥ.*

svayaṃ = pāli *sayaṃ* als erstes Glied im Kompositum auftritt. So schon in der alten Bṛh. Up. IV 3, 9 (14) [Mādhy. IV 3, 16] heißt es: *atrāyaṃ puruṣaḥ svayamjyotir bhavati*[1]). Zieht man nun noch das *svena bhāsā* aus Bṛh. Up. IV 3, 9 heran, so stellt sich der Buddhismus wieder in enge Beziehung zu den hier vorgetragenen Lehren, wenn er dem *satta* das Epitheton *sayaṃpabha* gibt.

Hier im Leuchten hatte der Ātman der Upaniṣaden seinen Höhepunkt, den der reinen, von allen Sinnesorganen freien Erkenntnis, erreicht. Doch wird diese Vorstellung von dem reinen „Erkenntnislicht", wie es Māṇḍ. Kār. 3, 35 heißt, auch schon einer Vorstufe zugeschrieben, wo zwar das Wesentliche bereits in der Erkenntnis gesucht wurde, die Erkenntnis jedoch noch nicht rein und noch nicht von den Sinneswahrnehmungen unabhängig ist. Zu dieser Übergangsstufe gehört einmal Bṛh. Up. IV 3, 7: *yo 'yaṃ vijñānamayaḥ puruṣaḥ prāṇeṣu hṛdy antarjyotiḥ sa samānaḥ sann ubhau lokau saṃvartati.* Dazu stellt sich auch die Erörterung von Bṛh. Up. (Mādhy) II 4, 15: *yatra hi dvaitam iva bhavati, tad itara itaraṃ paśyati... jighrati... abhivadati... śṛṇoti ... manute... vijānāti.* War er doch bereits vorher (II 4, 12) „Erkenntnismasse" *(vijñānaghana)* genannt worden. Hier hat also der Buddhismus wieder eine ältere Stufe bewahrt, oder zumindest auf sie zurückgegriffen. Doch werden wir später noch einmal auf dieses Problem zurückkehren.

Eng verbunden mit der Idee des Leuchtens ist die Lehre vom Raum-Äther *(ākāśa)*. Die Anschauung, wie sie die Upaniṣaden vortragen, daß der *ākāśa* im Herzen gleich dem Weltraume sei und wie dieser alle Dinge umfasse und daß der *ātman* im Traumschlafe dort weile (Bṛh. Up. II 1, 17—20), ist dem Buddhismus durchaus fremd. Die Lehre vom *ākāśa* hat in den Upaniṣaden schon ein Stück Geschichte hinter sich, wenn Bṛh. Up. III 8 Yājñavalkya erklärt, daß alles im *ākāśa* verwoben sei, dieser aber im Brahman. Hier ist die

1) Ferner findet sich *svayamjyotiḥ* noch Sarvopaniṣad 3: *āvirbhāvatirobhāvahīnaḥ svayamjyotiḥ*, Haṃsa 2: *sarvatrāvasthitaḥ svayamjyotiḥ*, und Mukti Up. II 75 hat sogar *svayamprabhaḥ sarvagato 'ham avyayaḥ*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000066

Stellung des *ākāśa* einer älteren Stufe gegenüber, wo der Raum das letzte Absolute ist, verschoben. Diese ältere Auffassung vertritt Chānd. Up. I 9, 1, wenn es dort heißt: *sarvāṇi ha vā imāni bhūtāny ākāśād eva samutpadyanta ākāśaṃ pratyastaṃ yanty ākāśo hy evaibhyo jyāyān ākāśaḥ parāyaṇaṃ.* Wenn dann nach Bṛh. Up. III 2, 13 der *ātman* des Sterbenden in den *ākāśa* eingeht, so ist der *ākāśa* eben die Stätte des *ātman*. Diese Verbindung des Raumes und des *ātman*'s, wo die Idee des Wandelns vorherrscht, bringt auch der Buddhismus zum Ausdruck, wenn er die *satta*'s, die, wie bislang schon gezeigt wurde, alle Züge des brahmanischen *ātman* an sich tragen, als *antalikkhacara* „im Raume wandelnd" beschreibt. Aber er knüpft nicht ohne weiteres an die Spekulationen der Upaniṣaden über den *ākāśa* an, der den älteren Vorstellungen von den drei Welten, der Erde *(pṛthivī)*, der Zwischenwelt *(antarikṣa)* und dem Lichtraum *(dyu)* übergeordnet ist, wie es ganz deutlich Chānd. Up. III 14, 3 ausführt, wo es vom *brahman* heißt: *jyāyān pṛthivyā jyāyān antarikṣāj jyāyān divo jyāyān ebhyo lokebhyaḥ.* Zwar kennt auch der Buddhismus den allem übergeordneten *ākāsa*, wie die stehende Formel *ananto ākāso* z. B. Dīgha I p. 183, Aṅg. II p. 184, II p. 40 usw. zeigt, doch gehört er erst einer späteren Phase an[1]), und hat dann den älteren Begriff *antarikṣa-antalikkha* völlig verdrängt. Die Raumvorstellung beim *brahman* ist auch dem Buddhismus bekannt, doch ist dabei zu beachten, daß die Stellung des ehemals neutralen Brahmans sich verschoben hat und zum persönlichen Gott Brahmā und der Brahmawelt geworden ist. Dieser Gedanke wird Dīgha I 2, 2 und XXIV 2, 15 ausgeführt, wo nach dem Erscheinen des leeren Brahmapalastes *(suñña brahmavimāna)*[2]), der die Vorstellung der Brahmawelt in den

1) Der ältere Buddhismus kennt nur vier Elemente, *paṭhavī-dhātu, āpo-dhātu, tejo-dhātu* und *vāyo-dhātu*. Vgl. z. B. Majjh. 115, Saṃy. XXV 9, XVIII 9, XXVI 9, Dīgha XXXIII 2, 2, XVI. Später tritt dann zu diesen vier Elementen noch der *ākāsa* und das *viññāṇa*.

2) *suñña* bedeutet in erster Linie die räumliche Unbegrenztheit. Es ist also ein Synonym für *ananta*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000067

Upaniṣaden gewissermaßen fortsetzt, die *satta* genannten Geistesmonaden immer noch *antalikkhacara* genannt werden. Das heißt aber mit anderen Worten, der Raum ist einmal dem alten *brahman* der Upaniṣaden übergeordnet, zugleich aber auch noch ein Wesensmerkmal dieses *brahman*. Hier hat der Buddhismus gegenüber den entwickelteren Lehren der Upaniṣaden, wo der *ākāśa* heruntergedrückt wurde unter den alles überwiegenden Begriff *brahman*, eine Sonderentwicklung durchgemacht[1]).

Wie weit der Begriff *antarikṣa*, bzw. *antalikkha*, in der Philosophie eine Rolle spielte, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Spuren lassen sich jedoch noch aufweisen. So erklärt Bṛh. Up. I 5, 4 = Śat. Br. XIV 4, 3, 11: *trayo lokā eta eva*: *vāg evāyaṃ lokaḥ* (die Erde), *mano 'ntarikṣalokaḥ*, *prāṇo 'sau lokaḥ* (die Lichtwelt), also das *manas* gehört dem *antarikṣa* an[2]). Bereits im vorhergehenden war erörtert worden, daß der Buddhismus an der älteren Vorstellung des *manas* anknüpfte. Auch hier, wo er den *manomaya satta*'s den *antalikkha* zuweist, hat er wieder eine ältere Vor-

1) Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß der Begriff *ākāśa* sowohl die Vorstellung des *antarikṣa* als auch die des *dyu* in sich einschließt, wie es in Chānd. Up. III 14, 3 durchschimmert. In der ältesten Periode war der Hauptbegriff des Raumes der *antarikṣa*, in der vedischen Sprache ist *ākāśa* noch nicht einmal belegt. In der personifizierenden Vorstellung, wo *manas-viññāṇa* = *satta* ist, werden diese Wesen als Götter gefaßt. In späteren Texten, wie Bu I 29, Mil 181, 285, KhA 120, SnA 476 heißen die Götter *ākāsaṭṭha*. Der Begriff *antarikṣa* ist also verschwunden.

2) Für die Richtigkeit der Zusammengehörigkeit von *ākāśa-antarikṣa* und *vijñāna-manas-satta* kann auch Śat. Br. IX 4, 1, 12 geltend gemacht werden, wo das *manas* als *gandharva* gefaßt wird. Darauf macht Helmuth v. Glasenapp, WZKM 46, p. 251 aufmerksam. Nun ist ja in mythischer Sprache *gandharva-gandhabba* ebenfalls eine Bezeichnung für das Verbindungsglied zwischen zwei aufeinanderfolgender Existenzen, also = *viññāṇa-satta*. Vgl. Majjh. I p. 265, II p. 157, Mil. 123. Ferner stellt sich in diesen Zusammenhang auch noch Śat. Br. IV 5, 2, 13: *antarikṣāyatanā vai garbhāḥ*. Das *manas-viññāṇa-satta* ist ja eine Vorstufe des Embryo (*garbha*). Mit *āyatana* wird der Bereich des *garbha-gandharva-manas* angegeben, der hier wieder *antarikṣa* genannt wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000068

stellung bewahrt, die in der Folgezeit nicht mehr ihre Gültigkeit hatte. Es ist aber auch möglich, daß bewußt die Vorstellung des *ākāśa* im Herzen und im Weltall wegen der speziellen brahmanischen Ausdeutung beseitigt wurde. Doch spricht alles eher für eine Fortsetzung einer älteren Tradition.

Die Vorstellung des Wandelns ist in der Parallelversion des Mahāvastu I 338f. noch weiter ausgeführt, indem zu dem Ausdruck *antalikkhacara* noch *yenakāmaṃgata* hinzutritt. Diese an sich überflüssige Hinzufügung braucht nicht notwendigerweise auf die Vorstellungen der Upaniṣaden zurückgehen, hat aber in sprachlicher Hinsicht damit eine Verbindung. So heißt es Bṛh. Up. (Mādhy.) IV 3, 13c: *sa iyate amṛto yatrakāmam*, wo im Zusammenhang von der Loslösung des *ātman* von allem Körperlichen im Traumschlaf[1]) die Rede ist. Ebenso heißt es von dem als *prāṇa* gefaßten *ātman* in Bṛh. Up. II 1, 18: *evam evaiṣa etat prāṇān gṛhītvā sve śarīre yathākāmaṃ parivartate*[2]).

Mit der Loslösung vom Grobmateriellen und allem Körperlichen bei der zunehmenden Vergeistigung steht in engem Zusammenhang die Vorstellung von der Individualitätslosigkeit. Von diesen Geistesmonaden *(satta)* wird ja auch ausdrücklich gesagt, daß man bei ihnen kein Einzelindividuum zu unterscheiden vermag, daß nur der Allgemeinbegriff „Wesen" *(satta)* für sie zutrifft. Das besagt aber noch nicht, daß sie nun ganz und gar formlos sind, sondern nach der Einteilung der Welt in *kāmaloka*, *rūpaloka* und *arūpaloka*, die wohl erst eine späte Systematisierung darstellt, gehören sie als Götterklasse[3]) noch immer der Formwelt, dem *rūpaloka*, an. Auch dieser Begriff der Formhaftigkeit unter Abzug der Individualität ist nur eine Fortsetzung der Vorstellung der

1) Bṛh. Up. (Mādhy.) IV 3, 12: *svapnena śārīram abhiprahatya...*

2) Vgl. dazu auch noch Chānd. Up. VII 3, 2, wo es von dem, der das *manas* als *brahman*, als das letzthin Seiende verehrt, heißt, daß er nach Belieben wandelt: *tatrāsya yathākāmacāro bhavati.*

3) Es ist auffallend, daß in dieser alten Version noch nicht die Rede ist von den über den Ābhassaragöttern gelegenen Götterwelten und -klassen. Darüber siehe später.

Upaniṣaden. Gerade im Tiefschlaf, der einen Zentralpunkt innerhalb der Spekulation der Upaniṣaden darstellt[1]), kann sich der *ātman* von den Körperteilen loslösen. Er tritt dann aus dem Leib heraus in den *ākāśa*, der entweder im Herzen liegt oder das Weltall ist, wie bereits dargelegt wurde, und steht dann in „eigner Gestalt" da. So heißt es beispielsweise Chānd. Up. VIII 3, 4: *ya eṣa samprasādo 'smāc charīrāt samutthāya paraṃ jyotir upasampadya svena rūpeṇābhiniṣpadyata eṣa ātmeti* mit der Parallelstelle VIII 12, 2: „Was nun diese Vollberuhigung ist, so erhebt sie sich aus diesem Leibe, geht ein in das höchste Licht und tritt hervor in eigner Gestalt. Diese ist der *ātman*." Beachtenswert ist auch wieder die Vorstellung des Lichtes. Ferner gehört hierher noch Bṛh. Up. IV 3, 11: *svapnena śārīram abhiprahatya* . . . Auf dieser Stufe fällt dann auch das Ich weg, wie Chānd. Up. VIII 11, 1 ausführt, und eine späte Upaniṣad, Maitr. Up. II 7 (10) erklärt dann auch vom reinen *ātman*, er sei *nirmama* „ichlos".

Diese letzte Stufe der objektlosen Erkenntnis, wo es außer ihr kein zweites gibt, wie oben (p. 54) bereits angedeutet wurde, ist vom Buddhismus aber zumindest modifiziert worden, denn die Wesen ahmen einander in ihren Handlungen nach. Diese Vorstellung der Tätigkeit ist aber auch aus den Upaniṣaden übernommen; zumal der *ātman* selbst ohne Zweites seine Funktion noch fortsetzt. Beispielsweise sei nur Bṛh. Up. IV 3, 23f. genannt, wo es von ihm heißt: „Wenn er nicht sieht (riecht, schmeckt, spricht, hört, denkt, berührt, erkennt), so ist er doch sehend (riechend usw.), obschon er nicht sieht (riecht usw.); denn für den Sehenden gibt es keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist. Nicht aber gibt es ein Zweites außer ihm, und kein anderes von ihm verschiedenes, was er sehen könnte." Die verschiedenen Sinnesfunktionen werden auch von den individualitätslosen Geistesmonaden[2]) des Buddhismus beibehalten,

1) Vgl. B. Heimann, Studien zur Eigenart indischen Denkens, pp. 130ff.

2) A. Hillebrandt hatte in der Zeitschrift für Buddhismus IV p. 44 darauf hingewiesen, daß die Vorstellung von der Loslösung des *ātman*

aber an die Stelle des einen, unvergänglichen *ātman* ist eine Vielzahl vergänglicher *satta* getreten. Damit aber sondert sich der Buddhismus von den strengen Lehren der Upaniṣaden von der einen All-Seele ab, und nähert sich den Kreisen, aus denen das spätere Sāṃkhya-System sich entwickelte. Die Entwicklung zu einer Vielzahl von Geistwesen hat Glasenapp mit gutem Glück aus dem Begriff *puruṣa* als Einzelgeist abgeleitet[1]).

Im Ringen um das Wesentliche im Menschen war man bei der fortschreitenden sich verfeinernden Art des Denkens zu der Auffassung des Geistigen gelangt, ohne jedoch damit eine ausgesprochene Scheidung vom Stofflichen zu machen.

---

aus dem Körper auf primitive Anschauungen zurückgeht. Wie in so vielem wurde dieses primitive Gedankengut aufgegriffen und weiter ausgebildet. Eine Vorstufe der individualitätslosen Geistesmonade zeigt sich darin, daß beim Erwerb der übernatürlichen Fähigkeiten (*iddhi*) der Betreffende imstande ist, einen geistigen Körper aus sich zu entlassen. Z. B. Dīgha I p. 77: *so evaṃ samāhite citte parisuddhe pariyodāte anaṅgaṇe vigatūpakkilese mudubhūte kammaniye ṭhite āneǰjappatte manomayaṃ kāyaṃ abhinimmināya cittaṃ abhiniharati abhinimmināti. So imamhā kāyā aññaṃ kāyaṃ abhinimmināti rūpiṃ manomayaṃ sabbaṅgapaccaṅgiṃ ahīnindriyaṃ.* Dazu gehört auch die falsche Vorstellung vom *ātman* in Dīgha I 34: *atthi kho bho añño attā dibbo rūpī manomayo sabbaṅgapaccaṅgī ahīnindriyo.* Vgl. auch Dīgha I p. 186. An diese Auffassung schließt sich aber Vasubandhu in der Darlegung der Kosmogonie an, offensichtlich durch ein Mißverstehen des Ausdruckes *satta* = *sattva*. Louis de la Vallée Poussin, Cosmologie, p. 108f.: „Les hommes du commencement des l'âge cosmique sont comme les rūpāvacara. Il est dit dans le Sūtra: „Il y a des êtres de rūpa, nés du manas, munis des membres et des sous-membres, aux organes complets et intacts, beaux, colorés, allant ou ils veulent dans l'espace, nourris de joie, vivant longtemps." Vgl. auch daselbst p. 320: „Ils sont beaux (*surūpin*), d'origine spirituelle (*manomaya*), possédant organes et membres au complet . . . allant à travers l'espace, vivant longtemps." Vasubandhu, der *surūpin* und die Vollständigkeit aller Glieder betont und hinzufügt, sieht nicht den Widerspruch, wenn er daselbst dann noch erklärt: „A cette époque, il n'y a . . . ni homme, ni femme. Le seul nom est ‚être vivant' (*sattva*)." Doch gibt seine Darstellung den Schlüssel für den Bericht von Oldfield: „some of whom were male and some female", der eingangs zitiert wurde.

1) Helmuth v. Glasenapp, Entwicklungsstufen des indischen Denkens, pp. 57ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000071

Die Funktionen des *manas*, wie sie beispielsweise Bṛh. Up. (Mādhy.) I 5, 9 anführt, werden kaum für etwas Rein-Geistiges gehalten, vielmehr war man sich ihrer Abhängigkeit von materiellen Faktoren bewußt. Aus diesem Grunde manifestiert sich auch der *ātman* in feinerer oder gröberer stofflicher Form. Von der materiellen Nahrung werden die Organe aufgebaut und erhalten, ja, die materielle Nahrung wird geradezu zu den Organen. Kennt doch auch Taitt. Up. 2 fünf verschiedene Manifestationen des einen *ātman*, die von der materiellen Auffassung[1]) des *annamaya ātman* „des aus Nahrung bestehenden *ātman*", schließlich in aufsteigender Linie zum Höhepunkt der Ātman-Auffassung, zum *ānandamaya ātman* „dem aus Wonne bestehenden *ātman*" führen. Für die buddhistische Auffassung, die einen besonderen Nachdruck auf das *manas* legt, ist nun eine Stelle der Chānd. Up. von ausschlaggebender Wichtigkeit. Dort heißt es VI 5, 1 ff., daß das Feinste der Nahrung zum *manas* wird: *annam aśitaṃ tredhā vidhīyate tasya yaḥ sthaviṣṭho dhātus tat purīṣaṃ bhavati yo madhyamas tat māṃsaṃ yo 'ṇiṣṭhas tan manaḥ*. Denselben Gedanken, daß das Bestehen des Wesentlichen durchaus von der Nahrung abhängig ist, bringt zwar nicht für das *manas*, wohl aber für den einer früheren Entwicklungsstufe angehörigen *prāṇa* Chānd. Up. I 2, 9 zum Ausdruck, wenn dort berichtet wird, daß der *prāṇa* mit der Nahrung, die er zu sich nimmt, die anderen *prāṇa*'s erhält: *apahatapāpmā hy eṣo tan yad aśnāti yat pibati tenetarān prāṇān avati* . . .[2]). Diese durchaus materielle Anschauung, die zugleich auch zeigt, daß selbst bei der Betonung des Geistigen dieses doch nicht rein-geistig ist, sondern etwas

1) Z. B. nennt Bṛh. Up. (Mādhy.) IV 4, 6 den *ātman* unter anderem auch *pṛthivīmaya*.

2) Vgl. ferner Bṛh. Up. I 3, 17 und IV 2, 21. Ein Nachhall von der Vorstellung, daß die Nahrung zu dem Organ wird, also Nahrung = Organ, findet sich Saṃy. II p. 13, wo von dem *viññāṇa* als Nahrung *āhāra* gesprochen wird. Vgl. auch Majjh. III p. 85 und Saṃy. IV p. 235, wo von einer *nirāmisa* (nicht grobmateriellen) und *sāmisa* (grobmateriellen) *pīti* die Rede ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000072

feinstofflich Fluidales[1]), kommt auch in dem buddhistischen Epitheton *pītibhakkha* zum Ausdruck, wobei aber der älteren Auffassung gegenüber auf Grund der fortgeschritteneren psychologischen Überlegung auch die grobmaterielle Nahrung zu etwas Geistigem geworden ist.

Hat sich aus dem Vorhergehenden nun wohl mit genügender Deutlichkeit ergeben, daß der Buddhismus Beziehungen zu der Yājñavalkya-Lehre, besonders aber auch zur Śāṇḍilya-Lehre hat, so erhebt sich die Frage, ob mit dem Ausdruck *pītibhakkha* ein Zugeständnis zu der in der Yājñavalkya-Lehre vorkommenden Auffassung des Ātmans als *ānanda*[2]) gemacht wird. Die Frage ist zu verneinen, denn auch die Freude ist nach buddhistischer Auffassung nicht unbegrenzt dauernd und daher leidhaft. Saṃy. IV p. 216f. wird ausdrücklich alles, was gefühlt wird, ganz gleich, ob es nun angenehm *(sukha)* oder unangenehm *(dukkha)* oder keins von beiden ist, als leidhaft *(dukkha)* gelehrt. Mit *pīti* wird nur ganz allgemein das längere Dauern des wonnevollen Gefühls bei den der fast nur leidvollen menschlichen Existenz überlegenen Göttern zum Ausdruck gebracht[3]).

1) Zu der Reingeistigkeit ist man auch in späterer Zeit noch nicht vorgedrungen. Maitr. Up. VI 13 (in der Übersetzung von Deussen) heißt es: „... nämlich die Essenz der Nahrung ist der Prāṇa, die des Prāṇa das Manas, die des Manas die Erkenntnis, die der Erkenntnis die Wonne." Diese Essenz ist also durchaus etwas Hauchartiges, Fluidales. Vgl. auch Helmuth v. Glasenapp, Entwicklungsstufen des indischen Denkens, p. 41.

2) Erich Frauwallner, Untersuchungen zu den älteren Upaniṣaden, p. 2.

3) Daß auch das *viññāṇa* dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist, wird an vielen Stellen des buddhistischen Kanons zum Ausdruck gebracht. Wichtig ist, daß an der bereits genannten Stelle, wo *manas*, *viññāṇa* und *citta* als Synonyma gebraucht werden, dieser Wandel betont wird (Saṃy. II p. 95), was also für die frühe Auffassung vom Wandel spricht. Wie wir später noch sehen werden, sind ja auch die *satta's* (= *viññāṇa*) der Kosmogonie dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Zu diesem Wandel vgl. auch noch Helmuth v. Glasenapp, Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie [= ZDMG 92], p. 387.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000073

Größere Schwierigkeiten der Erklärung bietet der Ausdruck *subhaṭṭhāyin*, da er keinen Anknüpfungspunkt an die Spekulationen der Upaniṣaden hat. Über die eigentliche Bedeutung war sich auch der Kommentator Buddhaghosa[1]) zu dieser Stelle nicht im klaren. Doch greifen wir wohl nicht fehl, wenn wir es auf die allgemein glänzende und strahlende Erscheinung beziehen, so wie der vedische Ausdruck *śúbh* sich auf das stattliche Äußere der Maruts bezieht[2]). Es ist dann nur eine gewisse Variation zu dem sich an die Spekulationen der Upaniṣaden anschließenden *sayaṃpabha*.

Während die Pāli-Fassung keine varia lectio aufführt, findet sich in der Parallelversion des Mahāvastu statt *subhaṭṭhāyin* ein *sukhasthāyin*. Ganz allgemein wird damit die Forderung nach einem leidlosen, glücklichen und wonnevollen Zustand in der jenseitigen Welt im Gegensatz zu dem leidvollen Diesseits erhoben[3]). Bereits vom *prāṇa*, der eine Vorstufe in der Entwicklung des Ātman-Begriffes zum *manomaya*, *vijñānamaya* und *ānandamaya*[4]) darstellt, heißt es, daß er frei vom Tode ist[5]) und unberührt vom Bösen[6]). Bei der ganzen Wandlung des Wonnebegriffes, die er im Buddhismus durchgemacht hat, ist es kaum angebracht, diese Vorstellung an die Spekulationen der Upaniṣaden anzuschließen.

Die Auffassung von dem wonnevollen Fortdauern gab nun aber schon frühzeitig Anlaß, die oft primitiven und ganz sinnlich gedachten Freuden der Himmelsvorstellungen auch auf die Brahmawelten zu übertragen. Berichtet doch bereits Chānd. Up. VIII 4, 2 und VIII 12, 3: *sa uttamaḥ puruṣaḥ sa tatra paryeti jakṣan krīḍan ramamāṇaḥ strībhir vā yānair vā*

1) Vgl. R. O. Franke, Dīghanikāya, p. 26 Anm. 4.

2) RV VII 56, 6: *śubhá śóbhiṣṭhāḥ*. I 165, 1: *káyā śubhá sávayasaḥ sánīḷāḥ samānyá marútaḥ sám mimikṣuḥ*.

3) Heißt es doch bereits Bṛh. Up. IV 3, 7: *sa vā ayaṃ puruṣaḥ jāyamānaḥ śarīram abhisampadyamānaḥ pāpmabhiḥ saṃsṛjyate sa*.

4) Taitt. Up. 2. Über die Zerreißung von *vijñāna* und *ānanda* siehe Erich Frauwallner, Untersuchungen zu den älteren Upaniṣaden, p. 33.

5) Bṛh. Up. I 5, 21.

6) Chānd. Up. I 2, 2ff.

jñātibhir vā, und ähnlich auch Bṛh. Up. (Mādhy.) IV 3, 14: *uteva strībhiḥ saha modamānaḥ*. Weitere szenische Details werden dann Kauṣ. Up. I 3ff. eingefügt. Hier ist also der *ātman* ganz persönlich anthropomorph gedacht. Von diesen rein sinnlichen Freuden ist hingegen die buddhistische Auffassung vollkommen frei, was wiederum darauf schließen läßt, daß sie aus älterer Quelle geschöpft ist. Andererseits können die Sinnesfreuden auch auf Grund der starken Betonung des Überindividuellen, des Geistigen, bewußt aus der Vorstellung von der Brahmawelt ausgemerzt worden sein. Der Buddhismus hat dann an der alten Auffassung von der individualitätslosen Geistigkeit festgehalten, es gibt da keine Differenzierung der Geschlechter.

Aus den vorangegangenen Einzeluntersuchungen hat sich nun ergeben, daß die buddhistische Auffassung von den Geistesmonaden sich engstens an die Spekulation der älteren Upaniṣaden über den *ātman* anschließt. Es ließ sich sogar nachweisen, aus welchem Kreis der Buddhismus seine Gedanken genommen hat. Er setzt die ältere Auffassung, wo das *manas* der Zentralbegriff war wie in Chānd. Up., fort, doch ist auch das Gedankengut der Yājñavalkya-Lehre aus Bṛh. Up. mitbenutzt worden. Knüpft er somit auch an eine recht alte Vorstellungswelt an, so zeigt sich doch der gewaltige psychologische Fortschritt, indem das Bewußtsein *(manas-viññāṇa)* nicht mehr als das Ewige, Unwandelbare aufgefaßt wird, sondern daß es eingeordnet ist in den Erlebnisstrom, der seit anfangslosen Zeiten im Wandel von Ursache und Folge steht. Damit aber sank der alles beherrschende *ātman*-Begriff aus seiner einzigartigen Stellung herab.

Auch die Terminologie in ihrer personifizierenden Art erklärt sich aus altertümlicher, primitiver Anschauung, wo noch nicht scharf geschieden wurde zwischen Persönlichem und Unpersönlich-Abstraktem. Allerdings macht sich hier die Tendenz bemerkbar, dies Wandelbare und unpersönlich begrenzt Dauernde als etwas Persönliches zu fassen, im Gegensatz zu dem im Buddhismus neu gefundenen Begriff des

ungewordenen, ewigen und unwandelbaren Nirvāṇa[1]), von dem diese Geistesmonaden[2]) noch weit entfernt sind. Beigetragen zu der persönlichen Auffassung hat auch die ma-

1) Daß die Vorstellung vom Nirvāṇa nicht an die Auffassung des brahman in den Upaniṣaden anzuschließen ist, hat Helmuth v. Glasenapp mit Recht hervorgehoben. Er sagt, Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie [= ZDMG 92], p. 407: „Unzweifelhaft weist das, was über die Erfahrung des Nibbāna gesagt wird, manche Züge auf, die auch von der Erfahrung des Brahma der Upaniṣaden gelten. Während aber das Brahma als *cit* oder *vijñāna-ghana* bezeichnet wird, wird ja gerade vom Nibbāna gelehrt, daß es dort kein Bewußtsein gibt... man hat daher kein Recht, die Idee des Nirvāṇa mit der des Brahma zu verbinden." Die Auffassung des *brahman-ātman* wird im *viññāṇa* fortgeführt. Daß das Nirvāṇa davon ganz verschieden ist, wird auch Aṅg. IV p. 105 dargelegt, doch darüber später.

2) Es sei hier bei den präexistenziellen Geistesmonaden auf einige Übereinstimmungen mit der frühchristlichen Seelenauffassung bei Origenes hingewiesen. Die für ihn wirkliche, d. h. transzendentale Welt ist bevölkert von einer Vielzahl von Vernunftwesen (creaturae rationabiles), die ebenfalls eine feine Substanz sind, da reine Geistigkeit nur Gott gehört, die aber leuchtend sind und sich von geistigen Speisen nähren. De princ. I 7, 1, II 2, 2. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch noch seine Auffassung von deren Geschlechtslosigkeit, was in der Folgezeit einen langen Streit erweckte. Vgl. Hieronymus, In Eph. V 28—29, Rufinus, Apol. I 24, Hieronymus, Apologia adv. libros Rufini 1 29, Epist. ad Eph. V 29. Ex Ḥieronymi epistola 38, alias 61, ad Pammachium. Beachtlich ist auch die Kosmogonie des Origenes, der ein Entstehen und Vergehen annimmt. Vgl. De princ. II 3, 1, III 5, 3 und Hieronymus, Epist. cxxiv, 5 ad Avit. [Migne Patrologiae Cursus Completus, series Latina, vol. xxii, col. 1063]: In secundo autem libro mundos asserit innumerabiles, non iuxta Epicurum uno tempore plurimos et sui similes, sed post alterius mundi finem alterius esse principium ... Die Anschauungen des Origenes allein auf Platon zurückzuführen, ist wohl nicht angängig, denn sie unterscheiden sich gerade in den wesentlichsten Punkten. Diesen Fehler begeht E. de Faye, Origène, sa vie, son œuvre, sa pensé, Paris 1923—28, obwohl er auf p. 70 richtig erkennt: Pourquoi Origène a-t-il substitué aux Idées éternelles de Platon d'autres termes pour désigner les entités transcendantes? Parce que ces entités telles qu'il les concevait, étaient moins abstraites que les idées éternelles. Celles d'Origène sont plutot des esprits. Elles ont leur libre arḥitre; elles sont presque des personnes." Sollten nicht eher östliche (indisch-iranische) Vorstellungen eingewirkt haben? Eine eingehende Untersuchung dieses Problems dürfte wohl Klarheit bringen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000076

terialistische Ausdeutung der Brahmawelt, die schon verhältnismäßig früh aus dem Absoluten zu einer Götterwelt herabsank. Andererseits war sie aber auch durch die mythologische Darstellung bedingt.

Die Altertümlichkeit der buddhistischen Auffassung zeigt sich aber nicht allein in der Schilderung der Geistesmonaden, sondern auch darin, daß die Materie als Gegenpol des Geistigen noch nicht die feste Stellung erlangt hat, wie z. B. im späteren Sāṃkhya-System. So erinnert die Betonung der Präexistenz der Geistesmonaden an eine Stelle der Ka. Up., in der zum ersten Male Sāṃkhya-Ideen behandelt werden. Dort heißt es vom *ātman* IV 6: *yaḥ pūrvaṃ tapaso jātaṃ adbhyaḥ pūrvaṃ ajāyata* . . . Man war eben noch ganz erfüllt von dem neuen, großen Gedanken der Geistigkeit, des *ātman*'s, und begann erst langsam auch der Materie eine besondere Beachtung zu widmen, aber den entscheidenden Schritt zur Gegensätzlichkeit der beiden Begriffe hat der Buddhismus noch nicht gemacht. Vielmehr knüpft er wieder an die Vorstellung der älteren Upaniṣaden von der „Schöpfung" aus den Urwassern an.

Die Wasser als der Quelle alles Seins und die undurchdringliche Finsternis, wo es noch nicht den Unterschied von Tag und Nacht gibt, sind deutlich eine Weiterführung der vedischen Anschauung im Schöpfungshymnus[1]), wo zum erstenmal der Dichter sich zu philosophischer Betrachtung erhebt. Auch die Upaniṣaden kennen als den Urquell die Wasser, die am Anfang der Welt standen. So spricht Bṛh. Up. V 6, 1: *āpa evedam agra āsuḥ*[2]).

In den Upaniṣaden nun, die auch für die Ausdeutung der Geistesmonaden von ausschlaggebender Bedeutung waren, wird dann ausgeführt, wie aus dem Rahm der Wasser die

1) RV X 129, 2ab: *ná mṛtyúr āsīd amṛ́tam ná tárhi*
ná rā́tryā áhna āsīt praketáḥ und
3ab: *táma āsīt támasā gū́ḷhám ágre*
'praketám salilám sárvam á idám.

2) Vgl. auch noch Śat. Br. XI 1, 61, Taitt. Saṃh. V 7, 5, 3. Ähnlich auch später noch Manu I 8.

Erde mit all ihren Gewächsen und Tieren entstand. So berichtet Bṛh. Up. I 2, 2: *tat yad apāṃ śara āsīt samahanyata sā pṛthivy abhavat* „Das, was der Rahm der Wasser war, das wurde gekernt, das wurde die Erde." Ausführlicher ist Chānd. Up. Dort heißt es VII 10, 1: *āpa evemā mūrtā yeyaṃ pṛthivī yad antarikṣaṃ yad dyaur yat parvatā yad devā manuṣyā yat paśavaś ca vayāṃsi ca tṛṇavanaspatayaḥ śvāpadāny ā-kīṭapataṅgapipīlikam āpa evemā mūrtā*[1]). Hier hat sich aber noch eine uralte Überlieferung erhalten, denn der Raum — hier noch *antarikṣa* genannt — ist noch nicht zu der alles beherrschenden Stellung aufgerückt, er ist noch in den Wassern latent verborgen, während später, wie auch bei der buddhistischen Version, er der stofflichen Welt übergeordnet ist. Aber noch einen anderen abweichenden Zug bringt die buddhistische Darstellung; während die Schöpfung in den Upaniṣaden vornehmlich mit der Anstrengung, dem *tapas*, einer Urform verbunden ist, oder aber auch mit dem Opfer gleichgesetzt wird, ist dies alles im Buddhismus auf Grund seiner ablehnenden Haltung gegenüber allem Rituellen, Opfer und *tapas* ausgemerzt worden. Der Vorgang, betrachtet unter der Unpersönlichkeit eines ewigen Naturgesetzes tritt demgemäß auch stärker in den Vordergrund. So lautet denn der Bericht in Dīgha XXVII 11 weiter:

„Vāseṭṭha, da nun breitete sich irgendwann einmal nach Ablauf eines langen Zeitraumes für diese Wesen über dem Wasser rahmgleich eine Erdhaut *(rasa-paṭhavi)* aus. Sie war ausgestattet mit Aussehen (Farbe, *vaṇṇasampanna)*, Duft und Geschmack, wie wohlgelungene Schmelzbutter, oder wie wohlgelungene frische Butter, solches Aussehen hatte sie, wie tadelloser Bienenhonig schmeckte sie.

Vāseṭṭha, da war nun ein Wesen von lüsterner Natur. Das kostete mit dem Finger die Rahmhaut [indem es bei sich dachte]: „Was mag das wohl sein?" Als es mit dem Finger die Rahmhaut kostete, schmeckte sie ihm, und so lernte es den Appetit *(taṇhā)* kennen. Vāseṭṭha, auch die

1) Vgl. Śat. Br. VI 1, 3, 1.

anderen Wesen folgten dem Beispiel, wie sie es von diesem Wesen gesehen hatten, und kosteten mit dem Finger die Erdhaut. Ihnen, die die Erdhaut mit dem Finger kosteten, schmeckte sie, und auch sie lernten den Appetit kennen. Vāseṭṭha, da machten sich diese Wesen daran, mit beiden Händen bissengroße Klumpen aus der Erdhaut zu formen und zu genießen. Vāseṭṭha, als diese Wesen sich nun daran machten, mit den Händen bissengroße Klumpen aus der Erdhaut zu formen, da schwand diesen Wesen ihr eigener Glanz. Als ihr eigener Glanz geschwunden war, wurden Sonne und Mond sichtbar, als Sonne und Mond sichtbar geworden waren, erschienen die Sternbilder und Sterne. Als diese erschienen waren, kannte man Tag und Nacht, ... Halbmonate und Monate, ... Jahreszeiten und Jahre, Vāseṭṭha, so hatte diese Welt sich wieder einmal entfaltet."

Besondere Beachtung verdient in dieser Darstellung, daß die Wesen unter Anführung eines, von lüsterner Natur sind *(lolajātika)*. Halten wir uns vor Augen, daß diese Wesen aus *manas* bestehen *(manomaya)*, so zeigt sich doch deutlich eine Verschiebung innerhalb der Funktionen des *manas* gegenüber der älteren Vorstellung in den Upaniṣaden. Mitgewirkt hat natürlich auch der Umstand, daß das *manas* oder *viññāṇa* nicht mehr als der eine absolute *ātman* galt[1]), aber entscheidend ist, daß auch schon in den älteren Upaniṣaden, wenn auch nicht durchwegs festgehalten, das *manas* zum Organ der Begierden herabgesunken ist. Belege dafür sind Bṛh. Up. II 4, 11 *evaṃ sarveṣāṃ saṃkalpānāṃ mana ekāyanam*[2]), und Bṛh. Up. III 2, 7 *mano vai grahaḥ sa kāmenātigraheṇa gṛhītaḥ manasā hi kāmān kāmayate.* Diese letzte Stelle nun, wo das *manas* als *graha* „Greifer" bezeichnet wird, dürfte der Ausgangspunkt gewesen sein für die enge Beziehung, die im Buddhismus zwischen *manas* und *phassa* oder *saṃphassa* „Berührung" besteht. Darunter versteht man die

1) Ebenso wie *cakkhu, sota* usw. ist auch das *mano anattā*. Saṃy. IV 49. Vgl. auch Saṃy. IV p. 54, Majjh. III pp. 282—83, Aṅg. V p. 109, Saṃy. IV pp. 1—5, 130f., 134f., 146ff., 151, 155f., IV p. 82.

2) Chānd. Up. VII 4, 2f. hält sogar den *saṃkalpa* für das *brahman*.

Vereinigung *(saṃgati)* des äußeren und inneren Bereiches *(āyatana)* und des dazu gehörigen *viññāṇa*, und unterscheidet demgemäß sechs Gruppen der „Berührung" *(phassakāyā)*, deren letzte der *manosaṃphassa* ist. Aus den „Berührungen" gehen dann die sechs Gruppen der Gefühle *(vedanākāyā)* hervor, die als letzte die *manosaṃphassajā vedanā* haben, daraus folgen dann die „Vorstellungen" *(saññā)* und weiterhin *saṃcetanā* und *taṇhā*[1]). Man beachte noch, daß in der Darstellung der Kosmogonie die Wesen die *taṇhā*, den Appetit, kennenlernen, also zur letzten Stufe durchdringen. Die Wesen, d. h. abstrakt gesprochen, das *manas-viññāṇa* hat hier die Funktion, die es auch in den philosophischen Texten einnimmt.

Der oben geschilderte Zustand, wo aus den Urwassern sich eine rahmgleiche Erdhaut gebildet hat, dauert nun eine geraume Zeit, aber die Weltentwicklung, die ihren Lauf jetzt begonnen hat, ist nicht aufzuhalten, und damit tritt auch eine stärkere Verschlechterung, eine Zunahme des Grobmateriellen ein, die sich auch auf die geistigen Wesen erstreckt. Im Abschnitt 13 heißt es weiter:

„Vāseṭṭha, diese Wesen verbrachten nun eine lange Zeit, während sie diese Erdhaut aßen, sich davon nährten und sie genossen. Und da entwickelte sich eine gewisse Festigkeit[2]) im Körper dieser Wesen, und zum Vorschein kamen Schönheit und Häßlichkeit. Die einen Wesen waren schön von Aussehen, die anderen häßlich. Da verachteten die Wesen, die schön von Aussehen waren, jene, die häßlich aussahen [indem sie sagten]: „Wir sind schöner als jene, jene sind häßlicher als wir." Wegen ihres Stolzes über ihre Schönheit wurden sie hochmütig und die Erdhaut verschwand."

Auch die folgenden Abschnitte berichten nur, daß an Stelle

1) Ausführlich bei Magdalene und Wilhelm Geiger, Pāli Dhamma, p. 82f.

2) *tathā tathā tesaṃ sattānaṃ kharattañ ceva kāyasmiṃ okkami. kharattaṃ* übersetzt R. O. Franke, Dīghanikāya, p. 278 fälschlich mit „Säuren". Es ist wieder an die schon besprochene Vorstellung von Chānd. Up. VI 5, 1ff., wo das feinste der Nahrung zum *manas*, das mittlere zu Fleisch wird, anzuknüpfen. Je grobmaterieller die Nahrung der Wesen ist, um so gröber werden sie selbst.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000080

der Erdhaut eine Erdborke erstand, die auch aus Strafe für den zunehmenden Stolz der Wesen verschwand, desgleichen vergeht auch nach der Erdborke die *badālatā*-Pflanze, bis dann schließlich der Reis erschien, der aber auch noch eine bessere Sorte war, als die heutige. Der Bericht fährt dann fort:

„Vāseṭṭha, als für jene Wesen nun die *badālatā*-Pflanze verschwunden war, erschien wildwachsender Reis ohne Spelzen und Hülsen, wohlduftend mit hülsenlosen Körnern. Was sie davon abends zum Abendessen holten, das war am Morgen wieder nachgewachsen und nachgereift. Was sie morgens zum Frühstück holten, war abends wieder nachgewachsen und nachgereift. Vāseṭṭha, während diese Wesen nun lange Zeit den wildwachsenden Reis aßen, sich davon nährten und ihn genossen, nahm die Festigkeit in ihrem Körper in immer stärkerem Maße *(bhiyyoso mattāya)* zu und zum Vorschein kam [immer stärker der Unterschied] von Schönheit und Häßlichkeit. Und es entstanden die weiblichen Geschlechtsorgane beim Weibe und die männlichen beim Manne. Und das Weib betrachtete zu lange den Mann, und der Mann betrachtete zu lange das Weib. Da sie einander zu lange betrachteten, entstand die Liebesleidenschaft und eine quälende Begierde zog in ihren Körper ein. Wegen dieser quälenden Begierde machten sie sich an die Ausübung des Geschlechtsverkehres[1]). Vāseṭṭha, als jene Wesen damals sahen, wie sie

1) Hier hat der Buddhismus einen allgemeinen Völkergedanken zum Ausdruck gebracht: Aus der Erde und ihren Pflanzen entsteht dem Menschen seine Nahrung und damit auch das Geschlechtsverlangen, aus der Erde entstehen ihm auch seine Zeugungsorgane. R. O. Franke, Dīghanikāya, p. 28 Anm. 4 erörtert *upanijjhāyanti*, das sowohl zu *dhyai* „denken", als auch *kṣai* „brennen" gehören kann. Wie durch das Sehen die sinnliche Glut entfacht wird, schildert John Milton, Paradise Lost, IX 1020f., sehr gut:

He on Eve
Began to cast lascivious eyes; she him
As wantonly repaid; in lust they burn, . . . und 1036ff.:
For never did thy beauty, since the day
I saw thee first and wedded thee, adorned
With all perfections, so inflame my sense
With ardour to enjoy thee, fairer now
Than ever — . . .

den Geschlechtsverkehr ausübten, da bewarfen die einen sie mit loser Erde *(paṃsu)*, die anderen mit Erdklumpen *(leḍḍu)*, andere wieder mit Kuhmist: „Stirb, du unreines Geschöpf, stirb, du unreines Geschöpf! Wie kann nur ein Wesen so etwas mit einem Wesen machen!" So kommt es, daß in manchen Gegenden unter den Leuten, wenn die Braut fortgeführt wird, die einen mit loser Erde, die anderen mit Erdschollen und andere wieder mit Kuhmist nach ihnen werfen[1]). Sie handeln da unter der Nachwirkung jener alten, urzeitlichen Vorstellung, aber die Bedeutung davon wissen sie nicht."

Damit hat die Entwicklung der Geistesmonaden zum Menschen ihren Abschluß gefunden. Es wird dann noch weiter berichtet, wie die Menschen, um die den anderen anstößige Ausübung des Geschlechtsverkehres zu verbergen, darauf verfielen, sich Häuser zu bauen[2]). Die in den Menschen erwachte Begierde treibt sie dann auch weiter dazu, sich Vorräte anzulegen, worauf dann der wildwachsende Edelreis verschwindet, und statt dessen der heutige, gewöhnliche Reis angebaut werden muß. Damit hat auch die Entwicklung der Erde ihren Abschluß gefunden, sie hat den heutigen Tiefstand erreicht. Aber die Menschen steigen infolge ihrer Begierden immer noch tiefer herab, es entstehen alle Laster, wie Diebstahl usw.[3]), und um diesem Unwesen zu steuern, wählen sie

1) R. O. Franke, loc. cit. p. 279 übersetzt *leḍḍu* mit „Asche". Auch sie ist apotropäisch und fruchtbarkeitsfördernd, aber davon steht im Text nichts. Der Buddhismus hat hier aber einen alten Fruchtbarkeitsritus beschrieben, der sonst in Indien sich bei Hochzeiten weniger erhalten hat. Auf das Bewerfen mit Erde und Kuhmist, um Fruchtbarkeit zu erwecken, macht J. J. Meyer, Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation, I p. 126, aufmerksam. Vgl. auch im Index die Stichworte Erde, Mist, Schlamm. Vielleicht ist hier *leḍḍu* sogar als Schlamm zu übersetzen.

2) Denselben Grund führt auch R. Thurnwald, Psychologie des primitiven Menschen, p. 125 an.

3) Sūtra XXVI des Dīghanikāya berichtet eingehend von der Verschlechterung des Menschengeschlechtes. Die Lebenszeit wird kürzer, Mord und Totschlag sind an der Tagesordnung, alle sittlichen Schranken sind gebrochen. In dieser Zeit, die in einem allgemeinen Massenmord

sich dann ein Oberhaupt, der der mythische Begründer aller Dynastien ist: Mahāsammata. Damit stellt sich dann auch die buddhistische Kosmogonie in den Kreis der so weit verbreiteten Aitien.

In den wesentlichen Zügen setzt die buddhistische Kosmogonie die Spekulation der Upaniṣaden fort. Sie trägt den ganz allgemein indischen, und zugleich auch primitiven Charakter an sich, daß der Mensch eingeordnet ist in die Welt, nicht über oder außerhalb ihr steht, oder daß sie etwa nur zu seinem Zwecke geschaffen wurde. Ich glaube, daß es nicht zu voreilig ist, wenn wir hier auch auf die Chronologie einen Blick werfen. Die für die Fassung im Buddhismus wichtigen Upaniṣaden, Bṛh. Up. und Chānd. Up., die untereinander wieder in enger Beziehung stehen, weisen Stücke verschiedenen Alters auf. Wenn auch der Buddhismus die älteren Gedanken sich nutzbar gemacht hat, so zeigt seine Kosmogonie doch auch die neueren Strömungen. In einer Zeit also, wo die neuernde Richtung noch nicht die allgemeine Gültigkeit gefunden hat, tritt nun der Buddhismus auf. Nehmen wir einen Zeitraum von etwa hundert Jahren an, bis neuernde Gedanken ihre Wirkung auszuüben beginnen, so treten die buddhistischen Lehren gut ein Jahrhundert nach der ausgebildeten Yājñavalkya-Lehre auf.

Wir haben nun noch zu untersuchen, aus welchem Anlaß die Geistesmonaden aus ihrer seligen Welt abscheiden und sich immer tiefer in die materielle Welt verstricken, und wie umgekehrt der Weg aus der Welt in die höhere, geistige Welt der Strahlengötter führt. In gewisser Weise beantwortet die Darstellung der Kosmogonie schon von selbst die eben gestellte Frage. Heißt es doch, daß ein Wesen von lüsterner Natur war, und seinem Impuls folgend, sich mit der groben Materie befleckte und dadurch die Fähigkeit verlor, im eignen Lichte zu erstrahlen und sich notgedrungen durch die zunehmende Begierde von dem seligen Urzustande immer mehr

endet, kommen einige zur Einsicht und ziehen sich von diesem Treiben zurück, hegen wieder freundliche Gesinnung gegeneinander und damit nimmt dann auch ihre Lebensdauer und ihre Schönheit zu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000083

entfernen mußte. Und die Erklärung dafür läge in der oben geschilderten Verschiebung des *manas* zum Organ der Begierden und des Wollens. Dieses Wollen für den „Fall" der Wesen verantwortlich zu machen, liegt schon deshalb sehr nahe, weil in der mitgeteilten Version, wie auch in anderen indischen Schriften nichts vom Karman und seiner Macht gesagt wird, sondern daß allein der Wunsch oder das Wollen, mit anderen Worten, die geistige Einstellung allein entscheidend ist[1]). Zieht man auch noch den Umstand in Betracht, daß die buddhistische Version eine alte Tradition fortsetzt, so könnte sie also an eine Zeit anknüpfen, wo die Idee des Karman noch nicht Allgemeingut geworden war. Gibt doch Bṛh. Up. III 2, 13 und IV 4, 2—6 ganz deutlich zu verstehen, daß die Lehre vom Karman etwas ganz Neues und demgemäß nicht für jedermanns Ohren bestimmt ist. Diese altertümliche Auffassung, die noch nichts vom Karman weiß, ist in zwei Fassungen vorhanden, und könnte als Beweis für die vorgetragene These angeführt werden.

An erster Stelle ist Jaiminīya Brāhmaṇa Upaniṣad III 27, 15ff. zu nennen, wo es in der Erörterung der zwei Wege, die der Mensch beschreiten kann, und seines Hin- und Hergehens zwischen Sonne und Mond, heißt:

„All diese Welten, die wir zuvor genannt haben, die alle sind erreicht, die sind ersiegt, in denen allen ist aber Bewegung nach Wunsch gestattet, wer so weiß. Wenn da nun

1) Die bekannte indische Auffassung, daß der letzte Gedanke vor dem Tode für die Wiedergeburt von entscheidender Bedeutung ist, wie Rāmāyaṇa VII 17 ausführt, ist auch dem Buddhismus bekannt. Dīgha II pp. 212, 250 und besonders Aṅg. II p. 129 führen aus, daß es von dem Grad der inneren Entwicklung, der im Augenblick des Todes erreichten Bewußtseinshöhe, abhängt. in welcher Göttersphäre der Mensch wiedergeboren wird. Da ist also vom Karman nicht die Rede. Eine lohnende Untersuchung wäre es einmal, die Beziehungen zwischen den Meditationsstufen und dem Karman herauszustellen. Da gerade hier so viel von der geistigen Einstellung abhängt, also die alte Vorstellung vom Wollen fortlebt, würden sich m. E. wieder enge Berührungspunkte zwischen dem Buddhismus und dem Ausgang der älteren Upaniṣadenzeit ergeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000084

einer wünschen sollte: „möchte ich wieder hier [auf Erden] geboren werden, so wird er in der Familie, wo er es beabsichtigt, geboren, sei es in der Familie eines Brahmanen oder in der Familie eines Königs. Bescheid wissend geht er wieder emporsteigend in jene Welt. Das aber hat Śāṭyāyani gesagt: Diese Welt (die irdische) ist vielfach mit vielem Übel behaftet. Jener Welt zuliebe reden und mühen sie sich. Wer würde jenes aufgebend wieder hieher gehen? Dort würde er bleiben."

Wenn auch der Verfasser dieses Stückes ganz im Anfang seiner Darstellung von der Brahmawelt weiß, so ist er doch auf einem älteren Standpunkt, wo die höchsten Welten die von Sonne und Mond waren, stehengeblieben. Ähnlich äußert sich auch Praśna-Up. I 9—10, wo der zur Sonne gelangte, nicht wiederkehrt, während der zur Welt des Mondes gelangte, wiederkehren kann, aber auch nur, wenn er es wünscht. Hier ist also auch nichts vom Karman gesagt.

Trotz dieser Zeugnisse ist es aber nicht angängig, die buddhistische Version an diese Auffassung unmittelbar anzuschließen, denn die Idee des Karman ist im Buddhismus ein zu ausgeprägter Faktor. Wird doch das Befreiungsziel als „die Vernichtung jeglichen Karmans" *(sabbakammakkhaya)* in Aṅg. II 24 bezeichnet. Außerdem wird an anderer Stelle, wo die Kosmogonie kurz dargelegt wird, das Karman ausdrücklich genannt. Daß in der angeführten großen zusammenhängenden Darstellung nichts vom Karman gesagt ist, erklärt sich vielleicht daraus, daß die Wirkung des Karman als so selbstverständlich galt, daß nicht näher darauf eingegangen werden brauchte. Zu beachten ist auch noch, daß im Paṭiccasamuppāda, der mit zu dem ältesten Bestandteil des Buddhismus gehört, als Vorstufe des *viññāṇa* die *saṃkhāras* stehen. In diesen wirkt die bildende, formende Kraft, die das Schicksal des Menschen gestaltet. Deshalb wird auch deren Beruhigung, d. h. deren Nicht-mehr-Wirksamkeit als das Endziel, das Nirvāṇa, bezeichnet (vgl. z. B. Aṅg. IV 423, V 320, 322, 354, 355, 358 usw. *sabbasaṃkhārasamatha*).

An zwei Stellen, Dīgha XXIV 2, 15—16 und I 2, 1—2; 4—5, die im Wortlaut abgesehen von ganz geringfügigen Ab-

weichungen, mit unserer eingangs gebrachten Darstellung übereinstimmen, wird ausdrücklich vom Karman als der Ursache für das Abscheiden der Wesen aus ihrer seligen Welt gesprochen. Da sich auch hier eine enge Beziehung zu den für die Auffassung von den Geistesmonaden und der „Schöpfung" aus den Urwassern wichtigen Upaniṣaden nachweisen läßt, sei die Version ausführlich gebracht:

„Ihr bhikkhus, es kommt aber die Zeit, daß irgendwann einmal nach Ablauf eines langen Zeitraumes diese Welt vergeht. Wenn die Welt vergeht, werden die Wesen gewöhnlich zu Ābhassara (göttern). Dort bestehen sie aus Geist, nehmen Freude als Nahrung zu sich, erstrahlen im eignen Lichte, wandeln im Raume und verharren für gar lange Zeit in Glanz und Herrlichkeit. Ihr bhikkhus, es kommt aber die Zeit, daß irgendwann einmal nach Ablauf eines langen Zeitraumes diese Welt sich entfaltet. Wenn sich die Welt entfaltet, erscheint der leere Brahmapalast. Dann scheidet irgendein Wesen nach Ablauf seiner Lebensdauer oder nach Erschöpfung seines Karmans aus der Welt der Ābhassaragötter ab und nimmt seine Existenz im leeren Brahmapalast. Dort besteht es aus Geist, nimmt Freude als Nahrung zu sich, erstrahlt im eignen Lichte, wandelt im Raume und verbleibt so für gar lange Zeit in Glanz und Herrlichkeit. Wenn es dort lange Zeit allein gewohnt hat, empfindet es keine Freude mehr, und es entsteht ihm das unruhige Verlangen: „Ach, wenn doch auch andere Wesen hieher kämen!" Dann scheiden andere Wesen, deren Lebensspanne abgelaufen ist oder deren Karman sich erschöpft hat, aus der Welt der Ābhassaragötter ab und erscheinen im leeren Brahmapalast zur Gesellschaft jenes Wesens. Auch sie bestehen aus Geist, . . . usw. Ihr bhikkhus, da kommt nun dem Wesen, das dort zuerst entstanden war, der Gedanke: „Ich bin Brahmā, der große Brahmā, der Allmächtige, der keinem Untergebene, der, dessen Auge nichts verborgen ist, der Unumschränkte, der Herr, der Wirkende, der Schöpfer, der höchste Regierer, der, der alles nach seinem Willen lenkt, der Vater des Gewordenen und des Werdenden. Von mir sind diese Wesen geschaffen. Und weshalb? Mir kam

früher der Gedanke: Ach, wenn doch auch noch andere Wesen hieher kämen. So war der Wunsch meines Geistes *(iti mamaṃ ca manopaṇidhi)*, und diese Wesen sind hieher gekommen." Und diesen Wesen, die nach jenem erschienen waren, kam der Gedanke: Das ist Brahmā, der große Brahmā, der Allmächtige ... usw. Von ihm, dem erhabenen Brahmā, sind wir geschaffen worden. Und weshalb? Ihn sahen wir hier zuerst entstanden, wir sind nach ihm erschienen."

In den Grundzügen ist auch diese Fassung eine Fortsetzung der Gedanken aus den genannten Upaniṣaden. Man vergleiche Chānd. Up. VI 2, 3 und vor allem Bṛh. Up. I 4, 3, wo es von dem einen *ātman-brahman* heißt: *sa vai naiva reme, tasmād ekākī na ramate, sa dvitīyam aicchat sa haitāvān āsa yathā strīpumāṃsau saṃpariṣvaktau sa imam evātmānaṃ dvedhāpātayat tataḥ patiś ca patnī cābhavatāṃ tasmād idam ardhabṛgalam iva sva iti ha smāha Yājñavalkyas tasmād ayam ākāśaḥ striyā pūryata eva tāṃ samabhavat tato manuṣyā ajāyanta.* Hier heißt es also ganz deutlich, daß das Urwesen allein war und sich nach Gesellschaft sehnte, aber im Gegensatz zum Buddhismus wird die Gesellschaft noch ganz primitiv in der geschlechtlichen Umarmung[1]) gesehen, und sie geht aus dem einen, offenbar androgynen Wesen hervor. Dieser Zug ist nun ausgemerzt worden und die einer anderen Richtung angehörige Anschauung von der Vielheit der Geistesmonaden ist in der buddhistischen Fassung zum Ausdruck gebracht worden.

Auch die Erkenntnis, die der Gott Brahmā in der buddhistischen Version ausspricht, daß er die Schöpfung sei,

1) Für den Primitiven ist alles Werden und Wachsen identisch mit der Geschlechtsbetätigung des Menschen. Im Rausche des wilden Geschlechtsgenusses kann er die Vereinigung mit der Gottheit erlangen, und damit vergleicht sie auch Bṛh. Up. IV 3, 21. Als ein Opfer wird der Geschlechtsverkehr in Bṛh. Up. VI 4, 3 und Chānd. Up. V 8, 1—2 dargestellt. Bṛh. Up. II 4, 1 nennt das Geschlechtsglied den Sammelpunkt aller Wonnen, *sarveṣām ānandānām upastha ekāyanam eva.* Vgl. auch Kulārṇavatantra VIII 107—109. Auf die Gottheit wird dann von dem Primitiven auch das übertragen, was ihn machtvoll bewegt. „Zeugungskraft und Zeugungsdrang ist das Wunder seines Leibes und Lebens", A. Dieterich, Mutter Erde², p. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000087

weil er zuerst da war, und daß er der große Brahmā sei, ist eine Reminiszenz an die Darstellung von Bṛh. Up. I 4, 10: *brahma vā idam agra āsīt tad ātmānam evāved ahaṃ brahmāsmīti tasmāt tat sarvam abhavat*, und vor allem auch von Bṛh. Up. I 4, 5: *so 'ved ahaṃ vāva sṛṣṭir asmy ahaṃ hīdaṃ sarvam asṛkṣīti tataḥ sṛṣṭir abhavat*. Während hier aber noch von dem neutralen *brahman* gesprochen ist, dieses Absolute aber doch irgendwie persönlich gedacht wird, denn es denkt, spricht und hat Gemütsregungen, hat der Buddhismus eine neuere Richtung eingeschlagen. Da ist das neutrale *brahman* durch den persönlichen Gott *Brahmā* hypostasiert, ja, dieser persönliche Gott, wenn auch höher gestellt als die vedischen und nachvedischen Götter, hat bereits ein Stück Geschichte durchlaufen, auch über ihn gibt es noch höhere Welten.

Wenden wir uns jetzt der zweiten Frage zu, wie man zu der Welt der Ābhassaragötter gelangt.

Nach den ältesten Anschauungen gelangen die Menschen, die mit Wissen und Glauben ausgezeichnet sind, auf dem Weg, der zu den Göttern führt *(devayāna)*, in die Brahmawelten oder zu dem mehr oder minder persönlich-unpersönlich gedachten Brahman. Dieser Weg ist bereits dem AV XVIII 4,2 bekannt, wo ihn freilich alle Guten gehen. Die Upaniṣaden haben aber unter diesen schon eine Auswahl getroffen[1]). Die verschiedenen Theorien über diesen Götterweg, dem in manchen Upaniṣaden ein Väterweg *(pitṛyāna)* gegenübersteht, sind in diesem Zusammenhang belanglos. Vielmehr soll gezeigt werden, wie weit die Vorstellung von dem Götterweg innerhalb des Buddhismus noch fortlebt. Eine recht altertümliche Stelle, in der es heißt, daß der *devayāna* zur Brahmawelt führt und daß der, der ihn beschreitet, nicht durch Wiedergeburt von der Erlangung der Brahmawelt gehindert wird, ist Suttanipāta 139:

so devayānaṃ āruyha virajaṃ so mahāpathaṃ
kāmarāgaṃ virājetvā brahmalokūpago ahu
na naṃ jāti nivāresi brahmalokūpapattiyā.

1) Vgl. besonders Helmuth v. Glasenapp, Entwicklungsstufen des indischen Denkens, pp. 315f.

Während aber sonst nichts weiter darüber ausgesagt wird, ist wohl anzunehmen, daß der Aufenthalt in der Brahmawelt ähnlich gedacht ist, wie er Chānd. Up. VII 25, 2; VIII 2, 1 ff. VIII 12, 3 geschildert wird. Nur wird beim Buddhismus der Unterschied noch hinzukommen, daß es dort keine geschlechtlichen Freuden gibt und daß auch die Individualität aufhört. Bereits eingangs wurde dargelegt, daß die Geschlechtlichkeit ein späterer Eindringling in die Auffassung vom absoluten Brahman ist. An sich haftet in Indien der Geschlechtlichkeit nichts Schuldhaftes an, etwa wie unter dem Einfluß der Kirchenväter im christlichen Denken als Erbsünde, aber als Ausdruck der stärksten Lebensbejahung war sie für ein höheres geistiges Streben, das die Loslösung von allem Irdischen bezweckte, ein nicht zu unterschätzendes Hindernis. Je weniger ein Wesen von sinnlichen Begierden beherrscht wird, um so höher steht es in der geistig-sittlichen Ordnung[1]),

1) Eine spätere Klassifizierung unterscheidet demgemäß auch die einzelnen Götterwelten je nach dem Grade ihrer Geschlechtlichkeit. Ausführlich hat darüber Vasubandhu in seinem Abhidharmakośa gehandelt, bei Louis de la Vallée Poussin, Abhidharmakosha de Vasubandhu, traduit et annoté par —. Paris, Louvain 1923—31, Kapitel 3, pp. 164f.: „Les Cāturmahārājikāyikas et les Trāyastriṃśas demeurent sur la terre ferme; mais ils apaisent le feu du desir (*paridāhavigama*) par l'émission de vent, attendu qu'il ne porte pas de semence. Les Yāmas apaisent le feu du desir par étreinte, les Tuṣitas en prenant la main, les Nirmānaratis en riant, les Paranirmitavaśavartins en regardant." Auf p. 165 wird dann ausgeführt, daß es sich hierbei nicht um den Akt, sondern um die Dauer handle. Die Götter der höchsten Sphären haben keine Sexualorgane mehr, werden aber trotzdem als männliche Wesen aufgefaßt. Diese Vorstellung von der Geschlechtslosigkeit beherrscht die ganze ältere Zeit. DhpCo. I p. 270 erklärt, daß nur die Brahmawelt den Frauen verschlossen ist. Dieser Gedanke ist fortgeführt im Saddharmapuṇḍarīkasūtra (Saddh.) VIII 18—19 und p. 202, XXII, p. 405 und ganz deutlich XXIV 31:

na ca istriṇa tatra saṃbhave nāpi ca maithunadharma sarvaśaḥ upapāduka te jinorasāḥ padmagarbheṣu niṣaṇṇā nirmalāḥ.

Da auch Frauen der Erlösung teilhaftig werden können, wie die buddhistische Literatur an verschiedenen Stellen ausführt, z. B. Vinaya II p. 254 = Aṅg. IV p. 276, Majjh. I pp. 490ff., Aṅg. II p. 157, IV p. 75, Saddh. XVI pp. 323f., X p. 224, XVIII p. 355, 366, X pp. 225f., so müssen sie doch erst als Männer wiedergeboren werden. Vgl. z. B.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000089

und die Brahmawelt ist eine hohe Stufe, wie auch die Darstellung von dem Absinken aus diesen geistigen Welten zeigte.

Vom Götterweg wird dann auch noch Dīgha XI 67, vol. I, p. 215 gesprochen. Hier heißt er der *devayāniya magga* und wird durch geistige Versenkung erreicht, führt aber nur zu den Götterwelten niederer Ordnung. Seine Fortsetzung

---

Saddh. XXII pp. 418f., Śikṣās. p. 219. Ein derartiger Geschlechtswechsel ist auch dem Pāli-Kanon bekannt, z. B. Dīgha II pp. 271f., ferner Mil. 267 und DhpCo. I p. 327, Saddh. XI pp. 267f. Dieser Geschlechtswechsel ist zum Teil bedingt durch die Mißachtung des Weibes bei den Brahmanen, hat aber auch seine psychologischen Hintergründe. I. B. Horner, Women under primitive Buddhism, pp. 110f. hat richtig erkannt: „The life which they (die Frauen) would have to lead henceforth was to be celibate and totally unencumbered. In a word, motherhood was to be extirpated ... Disaster would follow as night follows day with any in the Order who heard the call of motherhood supreme." Daß die Frauen dies auch erkannten, zeigen die Strophen Therīg. 60—62 und Saṃy. I 129. Die in späterer Zeit wieder einsetzende stärkere Verachtung des weiblichen Geschlechtes hat sich sogar auf die Sprache übertragen. In den alten Texten wird die Frau durchwegs vor dem Manne genannt, offenbar ein Nachhall mutterrechtlicher Verhältnisse. Vgl. z. B. Dīgha I p. 5 und Mil. 53, 261. Diese Wortstellung geht zurück bis auf AV VII 13, 1cd:

evā́ strīṇā́ṃ ca puṃsā́ṃ ca dviṣatā́ṃ várca ā́ dade.

Aber im Saddh. X p. 225 heißt es *puruṣa strī vaivā*, vgl. X pp. 224 bis 226, XVI pp. 332—33, 337 usw., XVIII pp. 354f., 366, II p. 43 und dazu Aṅg. II p. 154. Altertümlich hat sich Saddh. XVI 30, p. 336 *strī vāpi puruṣo pi vā* erhalten. Vgl. auch noch XVIII p. 356. Aber XVIII 10cd, p. 358 ist wieder der Mann vor der Frau genannt.

Die Frage der Geschlechtlichkeit hat auch die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte stark beschäftigt, wie bereits angedeutet wurde (siehe p. 64, Anm. 2). Hieronymus hat sich nicht immer klar geäußert, doch faßt er den Geschlechtswechsel bei der Auferstehung eher psychologisch: Ad. Eph. [= Migne, Series Latina XXVI col. 553]. Augustinus lehnt den körperlichen Geschlechtswechsel ab und faßt ihn rein psychologisch, De civitate Dei XXII 17: Sed mihi melius sapere videntur, qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant. Non enim libido ibi erit, quae confusionis est causa. Daß die ersten Menschen im Paradies geschlechtslos erschaffen waren, ist die Ansicht Gregors von Nyssa (im Anschluß an Origenes) [Migne, Series Graeca XLIV coll. 182ff.]. Bestätigt wird seine Anschauung um 700 von Johannes Damascenus [Migne, Series Graeca XCIV col. 1207]. Auch die spätere Scholastik hat sich damit wieder befaßt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000090

findet er in dem *brahmayāniya magga*, Dīgha XI 80, vol. I, p. 220, der zwar auch nur zur Brahmawelt führt, nicht aber zu Brahmā selbst. Diese Modifizierung ist neu und interessant. Sollte sich hier unter dem persönlichen Gott Brahmā noch das alte neutrale *brahman* verbergen? Es ist auffallend, daß die Bewohner der Brahmawelt hier nicht wissen, wo Brahmā ist, und andererseits erinnert sein Erscheinen an die Auffassung der Upaniṣaden vom *ātman-brahman*-Licht, wenn es p. 220 heißt: „Das ist das Vorzeichen von Brahmās Erscheinen, daß es licht wird, das Glanz hervorbricht." Sicher ist, daß hier das neutrale *brahman* und der persönliche Gott Brahmā miteinander verschmolzen sind.

Wenn auch nicht *devayāna* oder *devayāniya-brahmayāniya magga* genannt, ist er doch Dīgha XIII 4 passim, vol. I, p. 235f. gemeint: „Dies ist der einzige gerade Weg, dies ist der direkte Erlösungsweg, der den ihm Folgenden zur Vereinigung mit Brahmā führt." Wodurch dieser Weg gewonnen wird, wird nicht gesagt, doch läßt sich vermuten, daß hier die Opfer der Brahmanen und ihre sonstigen Observanzen wie Askese *(tapas)* usw. gemeint sind, wenn er abgelehnt wird, und dafür sittliche Zucht als das Entscheidende hingestellt wird[1]).

Es ergibt sich also, daß der Buddhismus die Lehren der Upaniṣaden von dem Weg zu den Göttern, insbesondere zur Welt des Brahmā-Brahman, fortsetzt, aber die Unterscheidung eines *devayāna* und *pitṛyāna* ist ihm nicht bekannt. Diese zwei Wege sind in dem einen *devayāna* zusammen-

1) Die Ablehnung erscheint etwas unmotiviert, wenn es I p. 239 heißt: „Den sie nicht kennen, und den sie nie gesehen haben, zur Vereinigung mit ihm (d. h. Brahmā) weisen sie den Weg mit den Worten: Dies ist der einzige gerade Weg, ... usw. Was meinst du, Vāseṭṭha, erweist sich denn da nicht diese Behauptung der dreivedenkundigen Brahmanen als unüberlegtes Gerede?" Schließlich nennt Buddha I p. 251 die sittliche Zucht selbst einen Weg, der zur Vereinigung mit Brahmā führt: *ayaṃ pi kho Vāseṭṭha Brahmāṇaṃ sahavyatāya maggo.* Der Gedanke an den „Weg" lebt dann fort in dem guten oder bösen Gang (*sugati, duggati*), den einer nach seinem Tode geht. Vgl. z. B. Dīgha I p. 143, Dhp. I 18, Vinaya II p. 195 usw.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000091

gefallen, der im Gegensatz zu den Upaniṣaden auch zur Wiedergeburt führt, denn die Brahmawelt ist nicht das Höchste, auch sie ist dem Vergehen unterworfen. Daß der *devayāna* auch die Funktion des *pitṛyāna* übernahm, ist eine speziell buddhistische Neuerung.

Die Götterwelten, die der einzelne auf seinem Wege zur Brahmawelt durcheilt, umfassen in den ältesten Schichten sieben Klassen[1]). Diese Siebenzahl setzt die älteste brahmanische Tradition fort, Im Śat. Br. IX 5, 2, 8 werden sieben Götterwelten angegeben, ohne daß aber ihre Namen genannt werden *(saptá devalokáḥ)*. Sieben Welten werden dann im Kauṣītakibr. XX 1 aufgezählt, von denen die letzte die Brahmawelt ist. Damit stimmt der Buddhismus überein, im Gegensatz zu Bṛh. Up. III 6, 1, wo neun Welten aufgezählt werden.

Jedoch wurde schon frühzeitig über diese sieben Welten eine neue gefunden[2]), die aber auch nicht die letzte absolute ist, aus der es keine Rückkehr mehr gibt. Daß man über die alten Götterwelten neue setzte, hängt damit zusammen, daß die alten nicht mehr als das letzte Absolute genügten und aus ihnen eine Rückkehr möglich wurde. Aber auch die Ābhassarawelt, die der Buddhismus über die alte brahmanische Welt des *brahman* setzte, fiel unter dasselbe Gesetz der Vergänglichkeit, denn das Unvergängliche und Unwandelbare und Ungewordene fand er im Nirvāṇa. Wieweit die Vielheit der Götterwelten auf die alte Spekulation zurückgeht und aus welchen Kreisen sie stammt, läßt sich nicht nachweisen, nur soviel scheint sicher zu sein, daß die buddhistische Auffassung auf die Weiterentwicklung der brahmanischen einen

---

1) Siehe W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder, pp. 190f.

2) Bereits in vedischer Zeit war der Phantasie über die Götterwelten ein freier Spielraum gegeben. An die Stelle von Himmel und Erde oder Erde, Zwischenwelt und Himmel war eine Vielheit von Götterwelten getreten, so die des Agni, des Varuṇa, des Indra usw. Über diese wurde dann in den Upaniṣaden die des Prajāpati oder des Brahmā gesetzt oder das aller mythischen Persönlichkeit entkleidete neutrale *brahman*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000092

Einfluß ausübte[1]). Immerhin gestattet die buddhistische Kosmogonie einen Einblick in die Chronologie der Spekulation, indem nämlich in der ältesten Zeit die den Ābhassaragöttern übergeordneten Welten wie die der Subha und Parittasubha, als auch die ihnen untergeordneten wie die der Ābha, Parittābha usw., noch nicht bekannt waren. Sie dürften sicherlich keinen mythologischen Hintergrund haben, sondern aus der freien Phantasie oder der philosophischen Konstruktion entnommen sein. Hierfür, daß es über die Ābhassarawelt keine höhere gibt, sondern dann nur noch das Nirvāṇa, bietet Aṅg. IV p. 103f. einen einwandfreien Beweis. Zugleich wird damit auch bewiesen, daß der *devayāna* bis zu dieser Welt weiterführend gedacht wurde. Der Bericht lautet:

„Ihr bhikkhus, ehemals lebte ein Lehrer namens Sunetta, ein Sektenstifter, der der Sinneslust abgekehrt war. Dieser Lehrer Sunetta nun, ihr bhikkhus, hatte viele Hunderte von Schülern. Der Lehrer Sunetta lehrte die Schüler die Art, wie sie zur Brahmawelt gelangen könnten *(brahmalokasahavyatāya dhammaṃ desesi)*. Diejenigen nun, ihr bhikkhus, die die Lehre des Lehrers Sunetta, der die Vereinigung mit der Brahmawelt lehrte, voll und ganz verstanden, die gingen nach dem Ende des Leibes, nach dem Tode, den guten Weg zur Brahmawelt. Von denen aber, die die Lehre nicht voll und ganz verstanden, wurden einige in der Gesellschaft der Paranimmitavasavatti-Götter, einige in der Gesellschaft der Nimmānarati, der Tusita, der Yāma-, der Tāvatiṃsa-, der Cātummahārājika-Götter, der großen Kṣatriya-Familien, der großen Brahmanen-Familien und der großen Bürgerfamilien wiedergeboren. Da kam nun, ihr bhikkhus, dem Lehrer Sunetta folgender Gedanke: „Es ist nicht recht, wenn ich in meinem zukünftigen Lose denselben Weg ginge *(samasamagatiyo assaṃ)* wie meine Schüler. Wie wäre es, wenn ich eine noch höhere Stufe liebevoller Gesinnung betätigen würde?“ Da ihr bhikkhus, betätigte der Lehrer Sunetta sieben Jahre lang eine liebevollere

1) Vgl. die namentliche Übereinstimmung mit dem Vyāsabhāṣya zum Yogasūtra des Patañjali und mit der Yogasiddhāntacandrikā. W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder, pp. 142f.

Gesinnung, und nachdem er sieben Jahre lang eine liebevolle Gesinnung betätigt hatte, kehrte er für die Dauer von sieben Weltentfaltungs- und -untergangsperioden nicht auf diese Welt zurück. Als die Welt nun verging, wurde er ein Bewohner der Ābhassaragötter. Als die Welt sich entfaltete, erschien der leere Brahmapalast. Da war er nun, ihr bhikkhus, Brahmā, der große Brahmā, der Allmächtige, der keinem Untergebene, der, dessen Auge nichts verborgen ist, der Unumschränkte ... Obwohl nun, ihr bhikkhus, der Lehrer Sunetta so lange lebte, so lange Zeit verbrachte, war er doch nicht erlöst von Geburt, Alter, Tod, Kummer, Sorge, Leid, Trübsal und Verzweiflung. Nicht erlöst vom Leiden war er, sage ich. Und weshalb? Weil er vier Dinge nicht erkannt, nicht durchschaut hatte."

Es werden dann die vier Heilswahrheiten, die zum Nirvāṇa führen, genannt. Wichtig ist hier nun folgendes, über die alten sieben Götterwelten ist nur noch die eine der Ābhassaragötter gesetzt, auch aus ihr muß der, der sie erlangt hat, wieder abscheiden. Auch mit der eingangs vorgetragenen Evolution, daß zuerst der leere Brahmapalast, also die Brahmawelt, erscheint, stimmt diese Fassung überein. Auch sie stellt also noch den ältesten mythologischen Bestandteil des Buddhismus dar. Auffallend ist hier, daß die Erlangung der höchsten Götterwelten von der geistigen Stufe der Versenkung abhängig ist. Voll ausgeprägt ist diese Vorstellung bei Vasubandhu[1]).

Hier sind noch einige Bemerkungen über den Weltuntergang einzuflechten. Aṅg. IV p. 100f. berichtet, daß gegen das Ende der Welt nacheinander bis zu sieben Sonnen erscheinen, die alles verbrennen, und deren Flammen bis zur Brahmawelt emporschlagen und auch sie vernichten, während davon die Ābhassara-Götterwelt nicht berührt wird. Wie weit diese Weltvernichtung durch Feuer eine Fortsetzung einer alten Feuerlehre ist, läßt sich vorläufig nicht feststellen.

Daß die Ābhassarawelt von der Vernichtung nicht berührt wird, ist bei Vasubandhu[2]) ausführlich dargelegt. Er

1) Siehe Louis de la Vallée Poussin, Cosmologie, pp. 97f.
2) Louis de la Vallée Poussin, Cosmologie, p. 10. Vgl. auch p. 316.

sagt: „Les êtres qui sont nés depuis peu de temps dans le monde des dieux Ābhāsvaras, connaissent mal la destruction et la création de l'univers: voyant la flamme [de la destruction de l'univers], ils s'effrayent, s'affligent et se troublent: ‚puisse la flamme, ayant brûlé le palais de Brahmā, y disparaître et ne pas monter ici!' Alors les êtres qui sont nés depuis longtemps dans le monde des dieux Ābhāsvara, connaissent bien les révolutions cosmiques, rassurent ces êtres effrayés: ‚N'ayez pas peur, amis! N'ayez pas peur, amis! Déjà auparavant cette flamme, ayant brûlé le palais de Brahmā, y a disparu'."

Auch diese Fassung hat ihr Vorbild im Aṅg. II pp. 126 bis 127; 129, wo es heißt, daß die Flammen der Weltvernichtung bis zur Brahmawelt emporschlagen und daß die Brahmawelt nur ein Weltzeitenalter dauert *(Brahmakāyikānaṃ bhikkhave devānaṃ kappo āyuppamāṇaṃ)*, während die Welt der Ābhassaragötter zwei Weltperioden besteht *(Ābhassarānaṃ bhikkhave devānaṃ dve kappā āyuppamāṇaṃ)*.

Als Resultat meiner Darlegung ergibt sich, daß der Buddhismus auch in mythologischer Hinsicht auf Grund seiner verfeinerten Denktechnik eine vertiefte Weiterentwicklung der kosmogonischen Anschauungen der ältesten Upaniṣaden darstellt, und daß er neben uraltem Gedankengut aber auch die neuernden Bestrebungen, die offenbar in seiner Zeit sich durchzusetzen begannen, zu einem Teil wenigstens mitverarbeitet hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000095

Ugaritisches

Von Otto Eißfeldt, Halle (Saale)

1. Kreta und Ägypten als Bereich des Koscher-wa-Chasis

Von den einmal, in V AB, F 14. 15 oder — bei der noch zu erörternden gesicherten Ergänzung von VI AB, III 18. 19 — zweimal[1] in Parallelstellung vorkommenden Worten *kptr* und *ḥkpt* ist das erste schon von dem Herausgeber der Texte[2]), Ch. Virolleaud, mit dem biblischen Kaphtor identifiziert und als Kreta oder eine andere Landschaft des östlichen Mittelmeerbeckens bestimmt worden[3]), und diese Erklärung des Wortes hat seitdem mit Recht allgemeine Anerkennung gefunden. Dagegen ist man in dem Verständnis von *ḥkpt* noch zu keinem Einvernehmen gelangt. Daß es, schon seiner Parallelstellung mit *kptr* wegen, wie dieses einen geographischen Begriff darstellen müsse, hat wiederum bereits Virolleaud gesehen und in seinem der Bestimmung von *kptr* geltenden Aufsatz ausgesprochen. Die Identifizierung des Namens aber ist, wie es scheint, zuerst W. F. Albright geglückt. In Nr. 70 des Bulletin of the American Schools of Oriental Research setzt er *ḥkpt* mit dem in zwei Amarna-Briefen[4]) als Name der Stadt Memphis vorkommenden *ḥikuptaḥ*, das seinerseits ägyptischem *ḥ.t-kȝ-ptḥ* „Haus der Seele des

1) Mit Recht hat Ch. Virolleaud, La Déesse ʿAnat, Paris 1938, S. 93. 95 VI AB, III 1 nach V AB, F 14—16 zu [*kptr*] *ksʾ* [*ṯbth ḥkpt ʾrṣ nḥlth*] ergänzt, aber da hier anders als in VI AB, III 18. 19, wo doch wenigstens das sicher zu *ḥkp*[*t*] zu ergänzende *ḥkp* stehen geblieben, keins der beiden Worte erhalten ist, sehe ich von der Verwendung dieser Stelle ab.

2) La Déesse ʿAnat, Paris 1938.

3) Kaftor dans les poèmes de Ras Shamra (Revue des Études Sémitiques 1937, S. 137—141); eine ähnliche Mitteilung von ihm in Babyloniaca 17, 1937, S. 150, Anm. 1; La Déesse ʿAnat, 1938, S. 88.

4) Knudtzon 84, 37 und 139, 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000096

Ptaḥ", dem Namen des in Memphis stehenden Ptaḥ-Tempels und dann der Stadt Memphis überhaupt, entspricht, gleich, versteht es hier als Bezeichnung des Landes Ägypten und erneuert im Zusammenhang damit die erstmalig von H. Brugsch[1]) ausgesprochene Vermutung, daß, wohl durch die Phönizier vermittelt, das griechische *Αἴγυπτος* und damit auch unser „Ägypten" eben auf dies *ḥ.t-kꜣ-ptḥ* zurückgehe. Ein paar Wochen oder Monate später, nämlich auf S. 88 und 89 seines Buches „La Déesse ʿAnat", dessen Vorwort das Datum des 15. Mai 1938 trägt, ist dann auch Virolleaud für diese Auffassung eingetreten und etwa gleichzeitig mit ihm, diesmal unter ausdrücklicher Berufung auf Albrights Vorgang, R. Dussaud[2]). J. Aistleitner dagegen lehnt in seinem 1939 abgefaßten Aufsatz über „Die Anat-Texte aus Ras Schamra"[3]) auf S. 204—206 die Deutung von *ḥkpt* als Ägypten und überhaupt die Auffassung des Wortes als geographischen Namen ab und versteht es als ein Appellativum mit der Bedeutung „Bezirk", und unter Berufung auf ihn hat noch ganz kürzlich K. Galling in seiner Anzeige von Virolleaud's Ausgabe des ʿAnat-Textes dieses Verständnis des Wortes erneut mit Nachdruck vertreten[4]).

Nun wiegen die gegen die Gleichsetzung von *ḥkpt* mit dem *ḥikuptaḥ* der Amarna-Briefe und dessen Vorlage, dem ägyptischen *ḥ.t-kꜣ-ptḥ*, vorgebrachten sprachlichen Bedenken, die zudem schon von Albright entkräftet worden sind, leicht gegenüber den für diese Gleichsetzung sprechenden sachlichen Argumenten. Zunächst bleibt es nämlich dabei, daß die Parallelstellung des Wortes mit dem Landesnamen *kptr* auch für *ḥkpt* die Deutung als geographischer Begriff sichert. Da weiter, wie ich in meinem Aufsatz über „Die Wohnsitze

1) Die Geographie des Alten Ägyptens, 1857, S. 83. Weitere Literaturangaben zur Frage in meinem gleich zu nennenden Aufsatz über die Wohnsitze der Götter von Ras Schamra.

2) Revue de l'Histoire des Religions 118, 1938, S. 154—163 und in seinem Buche „Les Découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament", 2. éd., Paris 1941, S. 78. 93.

3) ZAW 57, 1939, S. 193—211.

4) OLZ 46, 1943, Sp. 286f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000097

der Götter von Ras Schamra"[1]) dargelegt habe und im folgenden noch näher begründen werde, es des Künstler- und Handwerkergottes Koscher-wa-Chasis, des Hephaistos von Ugarit, Bereich ist, der mit diesen beiden Namen *kptr* und *ḥkpt* umschrieben wird, dieser Gott zugestandenermaßen von der entsprechenden ägyptischen Gottesgestalt, dem Ptaḥ von Memphis, beeinflußt ist und die von ihm vertretene und geschützte Tätigkeit, das Kunstgewerbe Ugarits, ebenso deutlich ganz enge Beziehungen zu Ägypten wie zu Kreta aufweist, kann neben Kreta eigentlich kein anderes Land als sein Wohnsitz in Betracht kommen denn eben Ägypten.

Freilich kann die hier schon einmal vorausgesetzte Auffassung von *kptr* und *ḥkpt* als Wohnsitz des Koscher-wa-Chasis noch nicht als allgemein anerkannt gelten. Viele Forscher, an ihrer Spitze VIROLLEAUD[2]) und DUSSAUD[3]), sind vielmehr der Meinung, daß in den hier in Betracht kommenden Stellen *kptr* und *ḥkpt* als des obersten Gottes von Ugarit, des El, Wohnsitz genannt würden, während AISTLEITNER[4]), H. L. GINSBERG[5]) und C. H. GORDON[6]) mit ihnen Koscher-wa-Chasis' Bereich umschrieben finden, AISTLEITNER freilich mit der Einschränkung, daß er wenigstens an einer Stelle, VI AB, III 19, in *ḥkpt* eine Bezeichnung der Residenz Els erblickt. Diese Verschiedenheit der Auffassungen ist zunächst einmal durch die Mehrdeutigkeit des Wortes *ʾil* bedingt, das einerseits Eigenname des obersten ugaritischen Gottes, des El, sein, anderseits als Appellativum im Sinne „der Gott" von jedem Gott des ugaritischen Pantheons gebraucht werden kann[7]). Die damit gegebene Unsicherheit ist dann aber wesent-

1) Forschungen und Fortschritte 20, 1944, S. 25—27.

2) A. a. O. (S. 84, Anm. 3.)

3) A. a. O. (S. 85, Anm. 2.)

4) A. a. O. (S. 85, Anm. 3), S. 204—206.

5) The Egyptian God Ptaḥ in Ugaritic Mythology? (Orientalia N. S. 9, 1940, S. 39—44).

6) Ugaritic Grammar, Rom 1940, S. 23; The Poetic Literature of Ugarit (Orientalia N. S. 12, 1943, S. 31—75), S. 56. 65f.

7) Eine Übersicht über den Sprachgebrauch von *ʾil* im Ugaritischen hoffe ich demnächst vorlegen zu können.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000098

lich durch die Tatsache vergrößert worden, daß eine der hier in Betracht kommenden Textstellen, die besonders stark beschädigten Zeilen VI AB, III 18. 19, von dem Herausgeber des Textes, Virolleaud, unzutreffend ergänzt und in dieser ganz allgemein angenommenen Ergänzung der Erörterung der uns angehenden Frage zugrunde gelegt worden ist. So müssen die einzelnen Stellen daraufhin überprüft werden, ob das in ihnen vorkommende *ʾil* als Eigenname des El oder aber als das auf den im jeweiligen Zusammenhang vornehmlich genannten Gott — und das wäre dann Koscher-wa-Chasis — gehende Appellativum „der Gott" aufzufassen ist, während bei VI AB, III 18. 19 die herkömmliche Ergänzung des beschädigten Wortlautes unter die kritische Lupe genommen sein will.

Bei V AB, F 1—25 ist trotz der durch die Versehrtheit der Tafel bedingten Zusammenhangslosigkeit der Erzählung doch so viel klar, daß hier von Al'iyan Baʿal oder von der Ascherat[1] ein Bote zu Koscher-wa-Chasis gesandt wird, der bei seiner Beauftragung auch diese Weisung erhält:

12	*ʾidk qṣl ttn*	Dann richte fürwahr
13	*pnm tk ḫqkpt*[2])	das Antlitz nach Ägypten
14	*ʾil klh kptr*	*ʾil* in seiner Gesamtheit, Kreta
15	*ksʾ ṯbth ḫkpt*	Thron seiner Residenz, Ägypten
16	*qrṣ nḫlth*	Land seines Besitzes,

woran sich — nach einer immer noch nicht einleuchtend erklärten formelhaften Wendung[3]) — in Zeile 18—25 der Befehl

---

1) Die Unsicherheit ist dadurch bedingt, daß in V AB, F 24 von dem Namen des Auftraggebers deutlich nur der erste Buchstabe, ein *q*, erhalten ist, das zu *qlʾiyn bʿl* wie zu *qṯrt* ergänzt werden kann. Virolleaud, Déesse ʿAnat, S. 85—90, Taf. VIII, liest den Namen *qlʾi*[*yn bʿl*], hält also offenbar auch den zweiten und den dritten Buchstaben, die in Wahrheit unkenntlich sind, für gesichert, während Gordon (Orientalia N. S. 12, 1943, S. 56) hier das *q* anscheinend zu *qṯrt* ergänzen möchte.

2) *ḫqkpt* ist eine singuläre, vielleicht auf einem Schreibfehler — *q* ist statt *k* geschrieben und dann stehen gelassen — beruhende Schreibung für *ḫkpt*.

3) 17 *bqlp šd rbt* 18*kmn*.

schließt, vor Koscher-wa-Chasis niederzufallen und ihm die Botschaft zu sagen. Hier, wo Kreta und Ägypten ausdrücklich als Koscher-wa-Chasis' Thron und Besitz bezeichnet sind, kann das in der dem unmittelbar vorangehenden Wendung „Ägypten *ʾil* in seiner Gesamtheit" stehende *ʾil* kaum anders denn als ein eben auf diesen Gott gehendes Appellativum gefaßt, die Wendung also nur als „Ägypten des Gottes in seiner Gesamtheit"[1]) verstanden werden, wie auch in der ihr immer an die Seite gestellten Zeile I AB, I 37 *wymlk bʿrṣ ʾil klh* „Und er ward König über das Land des *ʾil* in seiner Gesamtheit" das *ʾil* appellativ zu fassen, auf den unmittelbar vorher, Z. 36, genannten Al'iyan Baʿal zu beziehen und so zu verstehen ist, daß Al'iyan Baʿals Nachfolger über dessen ganzes Land herrscht.

Bei II D, V ist, obwohl auch hier Anfang und Ende der Episode fortgebrochen sind, doch das völlig klar, daß Koscher-wa-Chasis im Mittelpunkt der Erzählung steht: Dan'el sieht Koscher-wa-Chasis mit einem Bogen kommen und gibt seiner Gemahlin den Befehl, den Gott zu bewirten. Der Gott kommt,

1) „Ägypten des Gottes in seiner Gesamtheit" scheint besagen zu wollen, daß das „Großägypten" des Koscher-wa-Chasis aus Kreta und dem eigentlichen Ägypten besteht. — W. F. Albright, The Ancient Near East and the Religion of Israel (JBL 59, 1940, S. 85—112), S. 108 möchte das *klh* von VAB, F 14, das sonst — und doch wohl mit Recht — allgemein als *kullahu* „(in) seine(r) Gesamtheit" verstanden wird, *kî-lahu* lesen und mit „denn ihm (gehört)" übersetzen, sodaß er für den um das erste Wort von Zeile 14, *ʾil*, gekürzten Abschnitt VAB, F 14—16, diese Übersetzung gewinnt: „denn ihm gehört Kreta, [15] Thron seiner Residenz, Ägypten, [16] Land seines Besitzes". Aber gegen die Annahme, *klh* sei nicht mit dem vorangehenden *ḫkpt ʾil*, sondern mit dem folgenden *kptr* usw. zu verbinden, spricht entschieden die Tatsache, daß II D, V 21. 31 bloßes *ḫkpt ʾil klh* steht und die VAB, F 14—16 darauf folgenden Worte *kptr* bis *nḫlh* fehlen. Denn eine Zusammendrängung des VAB, F 14—16 vollständig mitgeteilten Passus, wie sie VD, V 21. 31 darstellen, wird den Schnitt schwerlich so legen, daß sie von dem zweiten Teil des Ganzen nur das erste, in seiner Isolierung ganz unverständliche Wort (*klh*) bringt, sondern in der Weise, daß sie da aufhört, wo ein Gedanke oder Satz zu Ende ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000100

überreicht Dan'el den Bogen, wird von Dan'el's Frau bewirtet und verläßt dann Dan'el wieder. Dabei hat Dan'el's Aufforderung an seine Gemahlin und die — durch die Mitteilung von Koscher-wa-Chasis' Ankunft unterbrochene — Erzählung von deren Ausführung diesen Wortlaut:

16	*šmᶜ mṯt dnty ᶜd[b]*	Höre, *mṯt dnty*, bereite
17	*ʾimr bpḫd lnpš k[ṯ]r*	ein Lamm aus der Herde für die Seele des Koscher-
18	*wḫss lbrlt ḥyn d*	wa-Chasis, für den Geist des Hiyan, der
19	*ḥrš yd šlḥm šṯqy*	geschickter Hand, gib zu essen, zu trinken
20	*ʾilm sᵍd kbd ḥmt bᶜl*	*ʾilm*, bediene, ehre *ḥmt*, Herrn
21	*ḫkpt ʾil klh tšmᶜ*	von Ägypten *ʾil* in seiner Gesamtheit. Es hörte
22	*mṯt dnty tᶜdb ʾimr*	*mṯt dnty*, sie bereitete ein Lamm
23	*bpḫd lnpš kṯr wḫss*	aus der Herde für die Seele des Koscher- wa-Chasis,
24	*lbrlt ḥyn dḥrš*	für den Geist des Hiyan, der geschickter
25	*ydm ᵍḥr ymġy kṯr*	Hand. Darnach kam Koscher-
26	*wḫss bd dnʾil ytnn*	wa-Chasis, in die Hand Dan'els gab er
27	*qšt bbrkh yᶜdb*	den Bogen, auf seine Knie legte er
28	*qṣᶜt ᵍpnk mṯt dnty*	den *qṣᶜt*. Darauf *mṯt dnty*
29	*tšlḥm tšṯqy ʾilm*	gab zu essen, zu trinken *ʾilm*,
30	*tsᵍd tkbd ḥmt bᶜl*	bediente, ehrte *ḥmt*, Herrn
31	*ḫkpt ʾil klh*	von Ägypten *ʾil* in seiner Gesamtheit.

Nach dem Zusammenhang ist es ohne jeden Zweifel Koscher-wa-Chasis, dem die Gastlichkeit des Dan'el und seiner Gemahlin gilt. So wird nicht nur, wie in V AB, F 13. 14 *ʾil* nach *ḫkpt* in Zeile 21 und 31 als Appellativ zu verstehen und auf diesen Gott zu beziehen, die Wendung also mit „Ägypten des Gottes in seiner Gesamtheit" wiederzugeben sein, sondern es müssen auch *ʾilm* und *ḥmt* von Zeile 20 und 29. 30, die der Form nach Plurale, „Götter" und pluralisches „sie" darstellen, als singularische Aussagen über Koscher-wa-Chasis aufgefaßt, die betreffenden Zeilen also mit „Gib (Sie gab) zu essen, zu trinken dem Gott, bediene, ehre (sie bediente, ehrte) ihn, Herrn von Ägypten" übersetzt werden, wobei *ʾilm* und *ḥmt* mit Gordon[1]) als Majestätsplurale aufzufassen oder aber als Duale zu denken und so zu erklären sein werden, daß der

1) Ugaritic Grammar, 1940, S. 23; Orientalia 12, 1943, S. 65.

Doppelname Koscher-wa-Chasis, der sicher eine einzelne Gottesgestalt meint, grammatisch die Auffassung als Dual zuläßt und dementsprechend behandelt wird, wie von anderen derartigen Doppelnamen Ähnliches zu gelten scheint[1]). Wie sehr diese Auffassung von II D, V, die hier Koscher-wa-Chasis als Herrn von Kreta und Ägypten genannt findet, den Vorzug verdient vor derjenigen, die hier El als Herrn dieser Länder bezeichnet sieht, wird klar ersichtlich, wenn man der eben vorgelegten Übersetzung von Zeile 28—31 die *ʾil* auf El beziehende Dussauds[2]) an die Seite stellt. So lautet sie: „Darauf *mṯt dnty* gibt zu essen und zu trinken den Göttern, sie bedient und ehrt sie. El ist der Herr des ägyptischen Imperium!". Gewiß ist die durch die grammatisch ja mögliche und zunächst gar selbstverständlich scheinende Übersetzung von *ʾilm* mit „die Götter" und von *hmt* mit pluralischem „sie" gegebene Vorstellung von einem anläßlich eines göttlichen Besuches allen Göttern dargebrachten Opfer sinnvoll, aber näher liegt doch der Gedanke, daß die Gastlichkeit eben dem Gott gilt, der, wegen seiner Gabe hoch willkommen geheißen, sich zum Besuch einstellt, um so näher, als auch sonst in den ugaritischen Epen die Bewirtung der bei anderen Göttern oder bei Heroen einkehrenden Gottheiten eine große Rolle spielt. Noch viel weniger paßt die durch die Auffassung von *ʾil* als Eigenname des El bedingte Übersetzung der Zeilen 30 und 31 in den Zusammenhang, wie Dussaud selbst damit

1) In den ugaritischen Epen kommen eine ganze Reihe von Doppelnamen, deren zwei Bestandteile meistens durch *w* „und". verbunden sind, vor — außer *ktr whss* noch *gpn wʾgr*, *qds wʾmrr* und andere, die offenbar immer eine einzige Gestalt bezeichnen, aber anscheinend gelegentlich pluralisch oder eher dualisch konstruiert werden können. Hier muß es bei dem bloßen Hinweis auf die Frage sein Bewenden haben; sie bedarf aber dringend genauerer Untersuchung. — Vgl. auch C. G, Frhr, von Brandenstein, Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten (MVÄG 46, 2), 1943, S. 4. 33, wo zu dem im Text Bo. 2383, Vs. I, 14 genannten Göttinnen-Paar *D Ni-na-at-ta-aš D Ku-li-it-ta-aš* bemerkt wird: „Ninatta und Kulitta, hier als Einheit singularisch aufgefaßt, sind Begleitgottheiten der churrischen . . . Šauška".

2) RHR 118, 1938, S. 159.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000102

zugibt, daß er diese Aussage als eine im Verlauf der zu Ehren der Götter und insbesondere Els, des größten unter ihnen, vollzogenen Zeremonie rezitierte kultische Formel zu betrachten geneigt ist und gar mit der Möglichkeit rechnet, sie gehöre überhaupt nicht zur ursprünglichen Dichtung, sondern stelle eine spätere Erweiterung dar[1]).

Es bleibt noch die Behandlung der beschädigten Stelle VI AB, III 18. 19 übrig, von der wir vorläufig feststellten, daß ihre unzutreffende Ergänzung die Erörterung der Frage, als wessen Bereich *ḫkpt*-Ägypten zu gelten habe, auf eine falsche Fährte gelockt hat. Virolleaud hat sich zur Aus-

1) Voll verständlich wird die Tatsache, daß Virolleaud, Dussaud und mit ihnen andere in V AB, F 12—26 und II D, V 16—31 Kreta und Ägypten als Bereich des El auffassen, erst, wenn man berücksichtigt, daß sie, was an sich möglich und gar das Nächstliegende war, in V AB, F 12. 13 das *ql* von *ʾdk ql ttn pnm* als eine dem hebräischen prohibitiven *ʾal* entsprechende Negation betrachtet und so die Wendung als „Nicht richte das Antlitz usw." verstanden haben. So, als eine an die auf dem Wege zu Koscher-wa-Chasis begriffenen Boten gerichtete Warnung gedeutet, können die gleich darauf genannten Länder Kreta und Ägypten in der Tat nicht als Sitz des Gottes, zu dem die Reise geht, des Koscher-wa-Chasis, verstanden werden, vielmehr ist dann ihre Auffassung als Els Bereich ganz am Platze: die zu Koscher-wa-Chasis gesandten Boten sollen sich ja hüten, Els Territorium zu betreten. Inzwischen hat sich aber herausgestellt, daß jenes *ql* in den ugaritischen Texten keineswegs überall als Prohibitivpartikel zu verstehen ist, sondern gelegentlich zur Verstärkung einer Aufforderung Verwendung findet (vgl. zur Frage Gordons Grammatik, S. 54 § 8. 14), und dies Verständnis des Wörtchens als Jussivpartikel bedingt dann die oben vertretene Auffassung von V AB, F 12—16. Mit Unrecht erneuert B. Hrozny, Die älteste Geschichte Vorderasiens und Indiens, 2. Aufl., 1943, S. 139, wo er den Inhalt von VAB, F 12—16 so wiedergibt: „Nach einem anderen Text aus Ras Schamra . , . sendet die Göttin ʿAnat zu dem Gott Kuschar Boten mit dem Begehren, er möge dem Gotte Baal einen Tempel erbauen. Diese Boten sollen auf ihrer Reise Kreta, genannt *Kaptar*, und Ägypten, genannt *Chikupta* (= Memphis), woraus das spätere *Aigyptos* entstanden ist, meiden. All dies paßt gut zu unserer Identifikation des Gottes Kuschar mit der Hauptstadt Kuschschar der hieroglyphischen ‚Hethiter'", die veraltete Deutung der Stelle.

füllung der fortgebrochenen zweiten Hälften dieser Zeilen an V AB, D 77—79 gehalten, wo die Göttin ʿAnat den Boten, die ihr eine Aufforderung Al'iyan Baʿals, zu ihm zu kommen, überbracht haben, so antwortet:

77 *ʿtm bštm wʿn šnt*	Ihr *bštm* und ich *šnt*
78 *ʾgr lrḫq ʾlm ʾnbb*	*ʾgr* zum fernen Gott, *ʾnbb*
79 *lrḫq ʾilnym*	zur fernen Gottheit,

und danach VI AB, III 18. 19 so ergänzt[1]):

18 *ʿtm bštm wʿ[n šnt ʾgr]*	Ihr *bštm* und ich *šnt ʾgr*
19 *lrḫq ʾilm ḫkp[t lrḫq ʾilnym]*	zum fernen Gott, Ägypten zur fernen Gottheit.

Davon ist, wie keiner weiteren Begründung bedarf, die Wiederherstellung der Zeile 19 ohne Zweifel richtig, und auch für Zeile 18 darf das Vorbild von V AB, 77—79 insofern maßgebend sein, als ihm die Ergänzung von *wʿ* zu *wʿn šnt* und darüber hinaus das Postulat entnommen wird, daß dem wie in V AB, D 77—79, wo *ʾgr* und *ʾnbb* mit Recht als geographische Begriffe in Anspruch genommen werden[2]), ein dem in Zeile 19 erhaltenen *ḫkp*[*t*] paralleler Landesname gefolgt sein müsse. Ein Fehler aber war es, wenn nun das Muster von V AB, D 77—79 auch darin als bindend galt, daß das in ihm stehende *ʾgr* einfach nach VI AB, III 18 übertragen wurde. Vor dieser Voreiligkeit hätte schon die Beobachtung warnen sollen, daß bei aller formalen Ähnlichkeit V AB, D 77—79 und VI AB, III 18—19 inhaltlich doch ganz verschieden sind[3]), indem es sich dort um eine Antwort der ʿAnat an die ihr von Al'iyan Baʿal geschickten Boten handelt, hier jedoch Koscher-wa-

1) Déesse ʿAnat, S. 94f.

2) Ebenda S. 64.

3) Formal ähnliche oder gleiche Abschnitte — Schilderung von Reisen, von Begrüßung, Bewirtung u. dgl. —, die doch inhaltlich insofern verschieden sind, als sie sich jeweilig auf andere Götter oder Heroen beziehen, kommen in den ugaritischen Epen, wie nachher noch (unten S. 102) zu berühren sein wird, häufig vor. Die Verkennung ihrer bloß formalen Ähnlichkeit oder Gleichheit hat auch in anderen Fällen zu Mißverständnissen Anlaß gegeben, die keineswegs schon alle bereinigt worden sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000104

Chasis den ihm von El gesandten Dienern Bescheid gibt. Entscheidend aber spricht gegen sie, daß das in VI AB, III 19 erhaltene *ḫkp*[*t*] sonst in Parallele nicht etwa mit *ʿ ġr*, sondern mit *kptr* vorkommt. Wenn schon in VI AB, III 18. 19 ein dem *ḫkpt* paralleler Name ergänzt werden muß, so kann es nur *kptr* sein, so daß auch hier, wie in V AB, F 12—16 und II D, V 16—31, diese beiden Länder in einem von Koscher-wa-Chasis handelnden Zusammenhang vorkommen. Leider ist aber — anders als dort, wo Kreta und Ägypten deutlich als Thron und Besitz dieses Gottes genannt sind — in VI AB, III 18. 19 nicht ohne weiteres ersichtlich, welche Beziehung hier zwischen ihm und den beiden Ländern besteht. Schuld daran ist die Tatsache, daß die beiden in Zeile 18 gebrauchten Verben *bštm* und *šnt* wohl in ihrer grammatischen Form — das erste 2. pers. masc. plur., das zweite 1. pers. sing. —, aber noch nicht in ihrer Bedeutung durchsichtig sind. Indes läßt sich wenigstens für das zweite, also für den Stamm *šny*, der Sinn mit einiger Sicherheit feststellen. In I K, 119. 222 kommt *yšn* vor, das wahrscheinlich als 3. pers. impf. pi'el von *šny* mit der Bedeutung „verändern"[1]) aufzufassen ist. Da es sich nun einerseits im Zusammenhang von VI AB, III 18. 19 ohne Zweifel um die Reise des Koscher-wa-Chasis zu El handelt und anderseits der Bedeutungsübergang von „anders sein" oder „(sich) verändern" zu „wandern", „(einen Ort) verlassen" sehr leicht und auch mehrfach bezeugt ist[2]), liegt der Gedanke, daß *šny* an unserer Stelle, wo auf *šnt* die beiden Ländernamen Kreta und Ägypten folgen, als „verlassen" zu verstehen, der betreffende Satz also mit „Ich verlasse Kreta zum fernen Gott, Ägypten zur fernen Gottheit" wiederzugeben sei, sehr nahe, um so näher, als diese Auf-

1) Gordon, Orientalia 12, 1943, S. 59 leitet das *yšn* in I K, 119 freilich von *yšn* „schlafen" ab. Aber selbst wenn, was nicht wahrscheinlich ist, das zutreffen sollte, bleibt es doch bei dem, was oben zu VI AB, III 18 und V AB, D 77 gesagt ist, da hier „schlafen" keinesfalls in Betracht kommt.

2) Vgl. etwa das syrische *šᵉnā'* (C. Brockelmann, Lexicon Syriacum, ²1928, S. 789) und wohl auch das *way-yᵉšannœhā* von Esther 2,9 mit der Bedeutung „er ließ sie umsiedeln".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000105

fassung von *šnt* auch an der VI AB, III 18. 19 ähnlichen Stelle V AB, D 77—79 außerordentlich gut paßt; die hier, wo es sich um eine Reise der ʿAnat zu Al'iyan Baʿal handelt, genannten, geographisch noch nicht sicher bestimmten[1]) Länder *ṯġr* und *ỉnbb* sind nämlich offenbar als Wohnsitz der ʿAnat[2]) zu denken, den sie im Begriff, zu Al'iyan Baʿal zu reisen, jetzt verlassen will, so daß ihre Aussage: „Ich verlasse *ṯġr* zum fernen Gott, *ỉnbb* zur fernen Gottheit" ganz am Platze ist. Wie in V AB, F 12—26 und II D, V 16—31 erscheinen also auch in VI AB, III 18. 19 Kreta und Ägypten als Bereich des Koscher-wa-Chasis.

2. Koscher-wa-Chasis und Ptaḥ

Wenn, wie S. 84—94 dargelegt worden ist, Koscher-wa-Chasis, der Patron der Künstler und Handwerker Ugarits, außer zu Kreta auch besonders zu Ägypten engste Beziehungen aufweist, so liegt bei der sonst bezeugten starken Beeinflussung des kanaanäisch-phönizischen Pantheons durch Ägypten der Gedanke nicht fern, daß der ägyptische Künstler- und Handwerkergott, Ptaḥ von Memphis, auf die Gestalt des ugaritischen Gottes eingewirkt haben könne, ja, daß diese am Ende gar eine interpretatio ugaritica des Ptaḥ darstelle. Die uns aus hellenistisch-römischer Zeit über die phönizische Kosmo- und Mythologie zur Verfügung stehenden Nachrichten, die ja zugestandenermaßen großenteils auf guter, weit zurückreichender Überlieferung beruhen, setzen die Identität ihres sicher dem ugaritischen Koscher-wa-Chasis entsprechenden Chusoros mit dem ägyptischen Ptaḥ mehr oder

1) Mit Vorsicht aufzunehmender Versuch ihrer Bestimmung bei Dussaud, RHR 118, 1938, S. 161f. Aistleitner, ZAW 57, 1939, S. 201. 203 erklärt *ṯġr* und *ỉnbb* als Verbalformen, aber das sind sie gewiß nicht.

2) *ỉnbb* scheint auch in Text 6, Z. 9 als Sitz der ʿAnat genannt zu werden. Hier heißt es nämlich in einer Anrede an ʿAnat: *rbṣ lġrk ỉnbb*, was wohl (vgl. Virolleaud, Déesse ʿAnat, S. 64) zu verstehen ist als „Lagere dich (ʿAnat) auf deinem Berge *ỉnbb*".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000106

weniger deutlich voraus. Einmal liegt nämlich, wenn Damascius bei seiner Wiedergabe der Kosmologie des Sidoniers Mochos dessen Chusoros durch *ἀνοιγεύς* erklärt[1]), dieser Erklärung doch wohl eine den Namen des ägyptischen Gottes Ptaḥ und das phönizische Verbum *pātaḥ* „öffnen" kombinierende Volksetymologie[2]) zugrunde. Sodann ist in dem Hephaistos, mit dem Philo Byblius den Chusoros identifiziert[3]), kaum allein und wohl gar nicht einmal in erster Linie der griechische Gott dieses Namens zu suchen, sondern der ägyptische Ptaḥ, der in der interpretatio graeca eben als He-

---

1) Damascius, De primis principiis, ed. Ruelle I, S. 323 § 125ter.

2) Vgl. F. C. Movers, Phönizien (Ersch-Gruber, Allgemeine Encyklopädie III, 24, 1848, S. 319—443), S. 392f.: „Chusor-Phtha . . . der phönizische Hephaistos . . . Übersetzung von פְּתַח, יְפַתַּח . . . Die erste Ordnung der Dinge sein demiurgisches Werk. Wie er in dieser Beziehung mit dem ägyptischen Phtha zusammentrifft usw."; G. Hoffmann, Aramäische Inschriften aus Nerab. Neue und alte Götter (ZA 11, 1896, S. 207—292), S. 253—258: „*Ἀνοιγεὺς* (Ptaḥ)-*Χουσωρός* usw." R. Dussaud, RHR 105, 1932, S. 298f.; 111, 1935, S. 22; Les Découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament, 2. éd., Paris 1941, S. 127 will die bei Damascius stehende Deutung von *Χουσωρός* als *ἀνοιγεύς* „Öffner" daraus erklären, daß in II AB, VII 17—29 von Koscher gesagt wird, er solle in Ba'al's Palast Fenster anbringen, „öffnen" (*ptḥ*). In der Modifizierung, daß hier mit dem Verbum *ptḥ* auf den Namen des mit Koscher identischen oder doch ihm ähnlichen ägyptischen Gottes Ptaḥ angespielt wird, hat diese Annahme in der Tat Anspruch auf ernsthafte Beachtung.

3) Eusebius, Praeparatio Evangelica ed. Dindorf I, 10, 11; bei C. Clemen, Die phönikische Religion nach Philo von Byblos (MVÄG 42, 3), 1939, S. 23 mit Korrektur des *Χρυσωρ* des Textus receptus in *Χουσωρ*. Philo spricht hier von zwei Brüdern als Erfindern des Eisens und seiner Bearbeitung, nennt aber nur einen, eben den Chusor, mit Namen und erzählt auch allein von ihm Genaueres. Sollte unser Koscher-wa-Chasis, eine Einzelgestalt mit einem Doppelnamen, hier aus Mißverstand in zwei Gestalten zerlegt sein, von denen man dann doch nur über eine etwas zu sagen weiß, weil es sich eben in Wirklichkeit auch nur um eine Gestalt handelt? Vgl. auch oben S. 90, Anm. 1 und unten S. 103, Anm. 3 und 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000107

phaistos erscheint [1]). So wäre es an sich schon denkbar, daß in den mythologischen Epen aus Ras Schamra dieser ägyptische Gott mit seinem ägyptischen Namen einmal vorkäme, um so eher, als er, mit dem memphitischen Totengott Sokar zu Ptaḥ-Sokar verschmolzen, in einer ägyptischen Inschrift aus Ras Schamra, nämlich auf der Statuen-Stele des Sesostris-ʿAnch, der im 19. Jahrhundert v. Chr. als Botschafter des Pharao in Ugarit residiert hat, tatsächlich genannt ist [2]). H. L. Ginsberg hat denn auch geglaubt, Ptaḥ in einem jener Texte nachweisen zu können [3]), nämlich in II AB, II 30. 31. Die Zeilen, der Anfang einer von der Göttin Ascherat ihrem Diener gegebenen Weisung, sind in beschädigtem Zustand, mit fortgebrochenen Enden, auf uns gekommen, aber von dem Herausgeber, Virolleaud, so ergänzt worden: [30] *ʿn mḫtr ʿpt*[*ḥ*(?)...] [31]*dg*(?)*y rbt ʿṯr*[*t ym*] [4]). Dieser ganz allgemein

---

1) Vgl. meinen oben S. 86, Anm. 1 genannten Aufsatz. Den in diesem Aufsatz genannten Belegen für die Verbreitung des Ptaḥ-Kultes in Syrien-Palästina sind hinzuzufügen die ägyptisch-hieroglyphischen Inschriften auf Elfenbeinplatten aus Megiddo mit Hinweis auf einen um 1250 v. Chr. in Askalon bestehenden Ptaḥ-Tempel (G. Loud, The Megiddo Ivories, Chicago 1939, S. 12f. Taf. 63; A. Alt, Ägyptische Tempel in Palästina und die Landnahme der Philister [ZDPV 67, 1944, S. 1—20]) und — für eine um etwa ein Jahrtausend spätere Zeit — die mit *ptḥ* gebildeten theophoren phönizischen Personennamen, darunter vornehmlich עבדפתח „Diener des Ptaḥ" in CIS, I 111 und bei M. Lidzbarski, Phönizische und aramäische Krugaufschriften aus Elephantine (Abh. Preuß. Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1912, S. 1—20. Taf. 1—6), Nr. 9. 27. 30. 42. 59.

2) P. Montet, Note sur les inscriptions de Sanousrit-Ankh (Syria 15, 1934, S. 131—133).

3) A. a. O. (S. 86, Anm. 5). Albright schließt sich a. a. O. (S. 88, Anm. 1), S. 107, Anm. 33, Ginsberg's Auffassung an und bemerkt dazu, daß für sie inzwischen sehr wichtiges neues Beweis-Material zu Tage gekommen sei, das er nächstens behandeln werde. Freilich läßt der Zusammenhang dieser Bemerkung es unklar, ob das neue Material das Vorkommen des Gottes Ptaḥ in den ugaritischen Texten im besonderen oder die Verbreitung seines Kultes in Syrien-Palästina und die Abhängigkeit des phönizischen Koscher von diesem ägyptischen Gott überhaupt betrifft.

4) Syria 13, 1932, S. 121.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000108

angenommenen Ergänzung hat sich auch GINSBERG angeschlossen, aber — wie übrigens auch Hans BAUER[1]), von dem er hierin vielleicht abhängig ist[2]) — in der Weise, daß er die von VIROLLEAUD doch gewiß zur Andeutung einiger hier noch anzunehmenden Zeichen gesetzten drei Punkte vernachlässigt, mit ʿ*pt*[*ḫ*] Zeile 30 schließen läßt, und so, wie gleich deutlich werden wird, das *dgy rbt* ʿ*ṯrt ym* von Zeile 31 als unmittelbar darauf folgende Parallele zu *mkṯr* ʿ*ptḥ* von Zeile 30 auffassen kann. Unter Erklärung des in ʿ*ptḥ* über die ägyptische Form des Gottesnamens, *ptḥ*, überschüssigen ʿ als Vorschlagsvokal findet er in diesem ʿ*pt*[*ḫ*] den Ptaḥ und gewinnt damit für II AB, II 30. 31 diese Übersetzung: „Schau, geschickter Werkmann 'Apta[ḥ], Fischer der Herrin Ascherat des Meeres!" Dieses Verständnis der beiden Zeilen, insbesondere die Auffassung von ʿ*pt*[*ḫ*] als Name des ägyptischen Gottes Ptaḥ und seine Parallel-, d. h. Gleichsetzung mit dem „Fischer der Ascherat des Meeres" sucht GINSBERG dann mit V AB, F 9—25 zu stützen und dahin zu ergänzen, daß hier die Identität des Ptaḥ mit Koscher-wa-Chasis erkennbar würde. Die Zeilen 9b—11 dieses Stückes nämlich, von dem wir ja schon oben S. 87 sahen, daß es von der Sendung eines Boten des Al'iyan Baʿal oder der Ascherat zu dem in Zeile 18—23 deutlich als Empfänger der Botschaft genannten Koscher-wa-Chasis handelt, [9]*šmšr* [10]*ldgy* ʿ*ṯrt* [11]*mġ lqdš* ʿ*mrr* übersetzt er nämlich mit „Mach dich auf (?) zu dem Fischer der Ascherat, geh zu *qdš*-ʿ*mrr*", was bei Voraussetzung der Richtigkeit dieser Wiedergabe allerdings bedeuten würde, daß der „Fischer der Ascherat" und Koscher-wa-Chasis dieselbe Gestalt wären. In Wahrheit ist hier aber der „Fischer der Ascherat" nicht als Empfänger der Botschaft, sondern als

1) Die Alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra, 1936, S. 50.

2) In seinen Kitbê Ūgārît, der hebräisch geschriebenen Ausgabe der Ugarit-Texte, Jerusalem 1936 ist er auf S. 23 noch VIROLLEAUD darin gefolgt, daß er am Schluß von II AB, II 30 hinter die letzten lesbaren Zeichen, אדת (= ʿ*pt*) drei in Klammern geschlossene Pünktchen [. . .] setzt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000109

ihr Überbringer, als Bote genannt, der Passus nämlich zu übersetzen: „Mach dich auf (?), o Fischer der Ascherat, geh, o *qdš-ʿmrr*“[1]). Fällt so die Gleichsetzung des „Fischers der Ascherat“ mit Koscher-wa-Chasis und dann auch mit dem angeblichen Ptaḥ von II AB, II 30. 31 dahin, so bricht bei näherer Prüfung auch die zur Auffassung des *ʿpt*[*ḫ*] in II AB, II 30. 31 als Name des ägyptischen Gottes führende Argumentation in sich zusammen. Mit dem sonstigen Verständnis des Passus mag Ginsberg schon recht haben, und auch die Erklärung des *ʿ* in *ʿpt*[*ḫ*] als ein durch die für eine kanaanäisch-phönizische Zunge schwer aussprechbare Doppelkonsonanz *pt* am Anfang des ägyptischen *ptaḥ* bedingter Vorschlagsvokal ließe sich rechtfertigen. Aber die Lesung *ʿptḥ*, auf der Ginsbergs Beweisführung beruht, ist nicht nur unsicher, sondern sogar unwahrscheinlich. Daß das am Ende stehende *ḫ* auf ungewisser Ergänzung beruht, erkennt Ginsberg durch die Einklammerung dieses Buchstabens selbst an. Darüber hinaus ist auch die Lesung des dritten Zeichens *t* nicht über jeden Zweifel erhaben, da der hier stehende waagerechte Keil nicht unbedingt als selbständig und dann als *t* gedeutet werden muß, sondern den Anfang mehrerer anderer Zeichen, etwa eines *m*, darstellen kann. Vor allem aber ist es keineswegs ausgemacht, daß der rein vermutungsweise als *ḫ* gelesene vierte Buchstabe das Wort beschließt, vielmehr spricht der hinter ihm bleibende Raum dafür, daß hier noch zwei Zeichen gestanden haben, die möglicherweise mit dem letzten oder den beiden letzten erhaltenen Zeichen, also mit *ḫ* oder mit *t* und *ḫ* — wenn so zu lesen ist — zu einem Worte gehören, eine Annahme, die durch die Tatsache, daß das dann vorne übrigbleibende *ʿp* als selbständiges Wort, nämlich als die Partikel[2]) „und“, „auch“, „ja“ ohne weiteres verständlich wäre, nur

1) Rein grammatisch betrachtet, kann das *l* vor *dgy* und vor *qdš* als Präposition „zu“ und als Vokativpartikel „o!“ verstanden werden (Gordon, Gramm., S. 71, § 9. 9 einerseits, S. 77, § 11. 6 anderseits). Aber nach Analogie anderer Fälle ist es hier als Vokativpartikel zu verstehen.

2) Gordon, Gramm., S. 36, § 6. 54; S. 75, § 10. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000110

erleichtert wird. Da das von Ginsberg vorgeschlagene Verständnis von *mkṯr* als Partizipium[1]) wohl des Pu'al mit der Bedeutung „geschickt" recht ansprechend ist, darf man vielleicht die Vermutung wagen, daß auf diese Prädizierung des Angeredeten, des Dieners der Ascherat, — mit *ʾp* „und" oder, im steigernden Sinne, „auch", „ja" angeknüpft — noch ein Partizipium ähnlicher Bedeutung gefolgt ist, etwa „gescheit", so daß die beiden Zeilen II AB, II 30. 31 so wiederzugeben wären: „[30] Schau, Geschickter, ja Gescheiter, [31] Fischer der Herrin Ascherat des Meeres". Daß dabei zur Prädizierung dieses Dieners eine Bildung von dem Stamme *kṯr*, gewählt ist, der auch dem ersten Bestandteile des Namens Koscher-wa-Chasis zugrunde liegt[2]), ist freilich auffällig und verleiht scheinbar der von Ginsberg vollzogenen Identifizierung der beiden Gestalten doch wieder erneutes Gewicht. Aber in Wahrheit stellt die Ähnlichkeit der ersten Hälfte des Namens von Koscher-wa-Chasis und der Prädizierung des Dieners der Ascherat nichts weiter als einen neckischen Zufall dar. Denn *kṯr* ist ein im Ugaritischen viel gebrauchter Wortstamm, wie die Tatsache zur Genüge zeigt, daß er nicht nur I K 16 der Benennung einer Menschengruppe, wie es scheint: eines

---

1) Auch Virolleaud, Syria 22, 1941, S. 206 sieht in *mkṯr* ein Partizipium.

2) Daß der erste Bestandteil des Doppelnamens Koscher-wa-Chasis (*kṯr wḫss*) trotz Virolleaud's Neigung, ihn mit akkadischem *kešêru* „stützen (eine Mauer)" in Zusammenhang zu bringen (Syria 22, 1941, S. 206), vom Stamme *kṯr* „geschickt sein" oder ähnlich — der übrigens möglicherweise auch dem akkadischen *kešêru* zugrunde liegt — abzuleiten und als „Geschickt" zu verstehen ist, darf als gesichert gelten. B. Hrozný, a. a. O. (S. 91, Anm. 1), S. 138 f. 143 möchte freilich Namen und Gestalt des ugaritischen Baumeister-Gottes Koscher(-wa-Chasis) als eine „Vergöttlichung der Hauptstadt der hieroglyphischen ‚Hethiter' Kuschschar" erklären und diese Erklärung damit stützen, daß „die Kuschschariter . . . offenbar die besten Erbauer ‚der Fensterhäuser', *bît-chilâni*, in ganz Vorderasien" gewesen sind. Aber dieser Vorschlag gehört zu den unbegründeten Einfällen, an denen es in Hrozný's in vieler Hinsicht bedeutendem Buch leider nicht ganz fehlt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000111

Heeresteiles, der *ktrm*, zugrunde liegt, sondern auch dem häufig vorkommenden Namen der „Charitinnen von Ugarit", der Koscharot (*ktrt*), und daß II K, IV 3 gar dem El neben den Attributen der Weisheit (*ḥkmt*) und der Güte (*ltpn*) mit seiner Bezeichnung als *ktr* auch das der Geschicklichkeit beigelegt wird[1]).

3. Rezitations-Anweisung über Wiederholung einer epischen Episode.

Zu den besonders viel erörterten Stellen der ugaritischen Epen gehören auch die Zeilen II AB, V 103 und 104. 105, von denen die beiden letzteren dadurch als eine Größe für sich gekennzeichnet sind, daß sie durch waagerechte Striche von ihrer Umgebung getrennt sind: Zeile 104 von Zeile 103 durch zwei, Zeile 105 von Zeile 106 durch einen Strich. Nachdem El — so wird in dem Zeile 103 vorangehenden Stück II AB, IV. V 58—102 erzählt — den Bitten der ʿAnat und der Ascherat endlich nachgegeben und zugestanden hat, daß Baʿal einen Palast erhalten soll wie die anderen Götter, ʿAnat das erfreut ihrem Bruder Baʿal mitgeteilt und ihn aufgefordert hat, die nötigen Vorbereitungen zu treffen, er auch bereits damit begonnen hat, heißt es in Zeile 103—105:

103 *yṣkl ktr whss*

104 *wṯb lmspr: ktlṣkn*
105 *glmm*

106 *ʿṯr mġy ktr whss,*

wobei außer den schon erwähnten, hier nachgebildeten horizontalen Strichen auch noch beachtet sein will, daß zwischen den beiden Worten *lmspr* und *ktlṣkn* statt des einen kleinen Keils, der sonst, freilich nicht konsequent, als Worttrenner

1) Bei dem in Text 123, B 5 (RA 37, 1940/41, S. 29 f. 38) vorkommenden Personennamen *ktrmlk* ist nicht ganz sicher zu entscheiden, ob — was wahrscheinlich ist — der erste oder aber der zweite Bestandteil das Prädikatsnomen darstellt, ob er also als „Geschickt ist der König (d. h. der auch sonst so prädizierte El)" oder aber als „Koscher ist König" zu deuten ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000112

verwendet wird, zwei — hier durch Doppelpunkt kenntlich gemachte — derartige kleine Keile stehen, die offenbar ebenso wie die horizontalen Striche ihre besondere Bedeutung haben, nämlich, wie sich gleich zeigen wird, etwa die unseres Doppelpunktes. Zeile 103, für die sich die auch zunächst ganz allgemein angenommene Übersetzung „Es aß Koscher-wa-Chasis" oder „Er (Baʿal) gab Koscher-wa-Chasis zu essen" wie von selbst anbietet, hat bald nach der Veröffentlichung des Textes deswegen Anstoß erregt, weil die hier gegebene Erzählung von dem Essen Koscher-wa-Chasis' vor seiner erst Zeile 106 mit den Worten „Darnach kam Koscher-wa-Chasis" berichteten Ankunft noch nicht am Platze zu sein scheint. Ebenso hat man sehr bald erkannt[1]), daß die von ihrer Umgebung durch die Striche abgetrennten Zeilen 104. 105 eine Art Rezitationsbemerkung[2]) darstellen, wobei freilich deren genauer Sinn recht verschieden bestimmt wurde. Um wenigstens ein paar der Stimmen, die sich zu Zeile 103 wie zu Zeile 104. 105 geäußert haben, zu Gehör zu bringen, so hat W. F. Albright[3]) die Umstellung von Zeile 103 nach Zeile 105 vorgeschlagen, dem so geordneten Abschnitt diese Übersetzung gegeben: „[104]Und kehre zurück zu der Erzählung (welche beginnt): wenn du aussendest [105]Boten(?) (und endet): [103]sie werden Koscher-wa-Chasis zu essen geben" und ihr die folgende Erläuterung hinzugefügt: „Diese Umordnung stellt die logische Ordnung wieder her und zeigt, daß zwischen Zeile 102 und Zeile 103 eine lange Episode zu ergänzen ist, eine Episode, die beginnt mit den Worten 'Wenn du Boten(?) aussendest' und endet mit 'Sie werden Koscher-wa-Chasis zu essen geben'. Die Episode ist unglücklicherweise verloren gegangen". U. Cassuto[4])

1) Als erster wohl Hans Bauer, ZAW 51, 1933, S. 101.

2) Ähnliches gilt von *ṯb lmspr* in Text 2, Z. 27 und von *yṯbn yspr* in Text SS, Z. 56. 57.

3) The North-Canaanite Poems of Al'êyân Baʿal (JPOS 14, 1934, S. 101—140), S. 125. Vgl. auch Fl. Fr. Hvidberg, Graad og Latter i det Gamle Testamente, Kopenhagen 1938, S. 34.

4) Il palazzo di Baʿal nella tavola II AB di Ras Shamra (Orientalia N. S. 7, 1938, S. 225—290), S. 284.

ändert unter Belassung der überlieferten Zeilenfolge das *yṯkl* „er aß" oder „er gab zu essen" von Zeile 103 in *ylṯk* „er" (Baʿal) „ließ holen" (den Koscher-wa-Chasis) und versteht die Rezitations-Bemerkung von Zeile 104. 105 so, daß sie den Rückverweis auf einen an früherer Stelle des Epos schon gebrachten und jetzt noch einmal vorzutragenden Passus darstellt. Dabei macht er darauf aufmerksam, daß gewisse Szenen — Reisen, Bewirtungen und dergleichen — von den ugaritischen Epikern in ganz stereotyper Weise erzählt werden, nimmt für die Botenaussendung eine ebenso formelhafte Erzählungsart an und postuliert ein Beispiel davon für die als vor II AB liegend vorauszusetzenden Tafeln unseres Epos, sei es nun für die — damals noch nicht ganz veröffentlichte, aber bereits als II AB wahrscheinlich vorzuordnen erkannte — Tafel V AB, sei es für einen anderen noch zwischen V AB und II AB anzunehmenden Text. Wieder anders C. H. Gordon! In seiner Grammatik von 1940[1]) bestreitet er für das *yṯkl* von Zeile 103 die Ableitung von *ʾkl* „essen", legt ihm, mit der Frage, ob es vielleicht von dem akkadischen *aklu* „Schreiber" denominiert sei, vermutungsweise die Bedeutung „beauftragen" bei und gibt in seiner ugaritischen Anthologie von 1943[2]) die Stelle dementsprechend wieder. Die Zeilen 104. 105 übersetzt er hier so: „Und um zurückzukehren zu der Erzählung: wenn die Jünglinge geschickt werden" und bestimmt den Sinn dieser Bemerkung folgendermaßen: „Offenbar machten der Diktierende und der Schreiber ... nach Zeile 103 eine Pause und nahmen bei einer späteren Sitzung ihre Aufgabe wieder auf. Die Zeilen 104—105 dienen ihnen sozusagen zur Wiederanknüpfung ihrer Verbindung. Das Gedicht selbst wird in Zeile 106 fortgesetzt"[3]). Ich habe bereits

1) S. 58, Anm. 2.

2) S. 46 (vgl. oben S. 86, Anm. 6).

3) J. Obermann bemerkt JBL 55, 1936, S. 36, Anm. 34 zu VAB, V 104. 105: „Ich bin der Meinung, daß die Worte ‚und zurück zu der Erzählung' sich auf die Reihenfolge beziehen in der die verschiedenen Abschnitte des Epos während des öffentlichen Gottesdienstes vorgetragen wurden", gibt aber nicht an, wie er sich das genauer vorstellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000114

vor der Kenntnisnahme von Cassutos und Gordons Vorschlägen die Änderung von *yʕkl* „er aß" in Zeile 103 zu *ylʕk*[1]) „er ließ holen" vorgenommen und mich dabei nicht allein von der Rücksicht auf den Zusammenhang, sondern auch von der Vermutung leiten lassen, daß die das Verbum *lʾk* „schicken", „holen lassen" verwendende Rezitationsbemerkung auf ein vorher gebrauchtes Wort, eben auf das konjizierte *lʾk*, zurückschlagen werde: das Vorkommen von *lʾk* in der Erzählung selbst hat dem Schreiber oder dem Diktierenden die Veranlassung zu einer daran anknüpfenden Bemerkung gegeben, nämlich der Anweisung, hier einen an früherer Stelle des Epos bereits gebrachten Passus zu wiederholen.

Sucht man nun — von der ziemlich allgemein geteilten Voraussetzung, daß die uns vom Alʾiyan-Baʿal-Mythus erhaltenen Tafeln so zu ordnen sind: V AB, II AB, I AB*, I AB usw.[2]), ausgehend — nach einem derartigen Passus, so wird man schwerlich dabei der von Albright ausdrücklich ausgesprochenen und von Cassuto anscheinend stillschweigend geteilten Erwartung leben dürfen, daß der wohl mit Gordon[3]) als „wenn die Jünglinge geschickt werden" wiederzugebende Satz der Rezitationsbemerkung wörtlich dem postulierten Passus entnommen wäre, nämlich seinen Anfang darstelle. Vielmehr ist es sehr wohl denkbar, daß der Schreiber von sich aus mit diesen Worten den Inhalt des betreffenden Stückes zusammengefaßt hat. Tatsächlich weist nun V AB einen Abschnitt auf, in dem „die Jünglinge geschickt werden"[4]), und zwar — ganz, wie es der Zusammenhang

1) Zu ähnlichen Vertauschungen von Zeichen der babylonischen Keilschrift vgl. W. Eilers, ZDMG 90, 1936, S. 196, Anm. 1 und von Brandenstein a. a. O. (S. 90, Anm. 1), S. 26.

2) Vgl. Virolleaud, Déesse ʿAnat, 1938, Vorwort.

3) Gramm., S. 57, § 8. 27 und S. 53, § 8. 11. Dabei will jedoch unter Vergleichung des oben S. 90, Anm. 1 und S. 95, Anm. 3 Angedeuteten beachtet sein, daß die pluralische oder wohl dualische Form von Subjekt und Prädikat in *tlʕkn ġlmm* sachlich auf eine Gestalt gehen kann.

4) Oder: „der Jüngling geschickt wird", vgl. Anm. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000115

von II AB, V 103. 106 erfordert — gerade zu Koscher-wa-Chasis, den Abschnitt V AB, F 1—25, von dem oben S. 87 bis 97 wiederholt die Rede war: die beiden, in Wahrheit wohl identischen Gestalten „Fischer der Ascherat" und *qdš ʿmrr* erhalten, wenn nicht von Al'iyan Baʿal, so von der Ascherat den Befehl, sich nach Kreta und Ägypten zu Koscher-wa-Chasis zu begeben und ihm die Botschaft des Auftraggebers zu überbringen, die — leider fortgebrochen — in der Aufforderung, sich zu ihm zu begeben, bestanden haben wird, eine Aufforderung, die eben auch für den Zusammenhang von II AB, II 103. 106 ganz am Platze ist. So darf wohl mit einiger Zuversicht die Vermutung gewagt werden, daß es der Abschnitt V AB, F ist, der nach Anweisung der Rezitationsbemerkung von II AB, II 104. 105 hinter II AB, II 103 — vielleicht mit ganz kleinen, etwa die Namen der Boten angehenden, aber dem Rezitator ohne weiteres gegenwärtigen Änderungen — wiederholt werden soll. Die Tatsache, daß so die von der übrigen breiten Behäbigkeit der Erzählung auffallend abstechende Knappheit des Berichts über die Herbeiholung und die Ankunft Koscher-wa-Chasis' als bloßer Schein aufgedeckt und durch eine ausführlich vorgetragene Botschaft an den Gott ersetzt wird, dient dem hier gemachten Vorschlag gewiß nur zur Empfehlung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000116

Nachtrag zu „Tigriña-Sprichwörter".

Von **Enno Littmann**, Tübingen

Am Schlusse meines Artikels über „Tigriña-Sprichwörter", der in dieser Zeitschrift Bd. 97, S. 208—238, erschienen ist, wies ich darauf hin, daß ich die *Proverbi tigrini* von Eugenio di Savoia-Genova e Giovanni Simonini nicht mehr habe verwerten können. Dies möchte ich hier nachholen. Ich stelle hier also zusammen, was sich mir durch einen Vergleich dieser Sammlung (P. t.) mit meiner Veröffentlichung ergeben hat. Mit C. R. bezeichne ich, wie früher, die Sammlung von Conti Rossini in seinem Buche *Proverbi tradizioni e canzoni tigrine*. Bass. = Bassano, P. = Paulus, W. = Winqvist, wie in Bd. 97, S. 211. Einige Druckfehler in P. t. verbessere ich stillschweigend; ein paar andere erwähne ich.

I

Von den Sprichwörtern, die ich aus der Sammlung Winqvist (s. S. 208 meines Artikels) herausgab, finden sich nun die meisten auch in P. t.; es sind die folgenden.

2. Vgl. P. t. 180. Dort ist aber *käi-* mit dem Perfekt durch *affinchè non* übersetzt; in diesem Falle müßte jedoch das Imperfekt stehen, und daher wird meine Übersetzung eher das Richtige treffen. Die bessere Lesung *ṣäbḥī* steht auch in P. t.

4. Vgl. P. t. 52, mit Umstellung von *räsá* und *gàššá*. Zum Vergleich des Todes mit einer Reise s. auch Sander-Hansen, *Der Begriff des Todes bei den Ägyptern* (Det Kgl. Danske Vidensk. Selsk., Hist.-filol. Meddel., Bd. XXIX, Nr. 2), S. 18.

5. Vgl. P. t. 294, mit anderer Erklärung.

6. Zu ኩንዲ und zum zweiten Teile des Sprichwortes vgl. P. t. 235.

7. Vgl. P. t. 404 mit etwas anderer Auslegung.

8. Vgl. P. t. 47, mit der gewöhnlichen Negation *'ai -n*, während mein Text die vollere Form *'ai -nī* hat. Dies *-nī* entspricht dem äthiop. *-nī* und nicht, wie Praetorius (*Tigriñasprache*, S. 242) meinte, dem amhar. *-m*.

9. Vgl. P. t. 54, mit der gleichen Erklärung wie bei mir.

10. Vgl. P. t. 65. Daß hier der Affe spricht, wie mein Gewährsmann mir sagte, wird durch den Zusatz በሰት፡ ጓል፡ በረካ bestätigt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000117

11. Vgl. P. t. 233, wo die nicht reduplizierten Formen አናእሽቲ und ዓበይቲ stehen.

12. Vgl. P. t. 311. Statt *ṣablél* (so P.; besser *ṣablál*, nach W. und Bass., Sp. 960) *'ìlá* hat P. t. አጽባሕሲሉ. Das Suffix *-n* (in *kūbōn* und *'émnĕn*) fehlt in P. t.

15. Vgl. P. t. 83. Auch hier fehlt in P. t. das Suffix *-n*. Statt ይሕድሙ in P. t. ist aber ይሀድሙ zu lesen.

16. Vgl. P. t. 272. Form und Erklärung in P. t. weichen von meinem Texte etwas ab, sind mir aber nicht recht verständlich.

17. Vgl. P. t. 209. Beide Texte sind etwas verschieden und ergeben verschiedenen Sinn.

18. Vgl. P. t. 295. Bei etwas abweichendem Wortlaut ist der Sinn der gleiche.

21. Vgl. P. t. 348.

22. Vgl. P. t. 129. Statt ማይደ (so P. t.) ist ማይደ zu lesen.

23. Vgl. P. t. 271.

24. Vgl. P. t. 417.

II

In P. t. sind mehrfach Verweise auf Parallelen bei C. R. gegeben; es fehlen aber einige. Der Vollständigkeit halber gebe ich hier alle diese Parallelen, soweit ich sie habe feststellen können, und füge einige Bemerkungen hinzu. Die fett gedruckten Zahlen beziehen sich auf C. R.

16. Vgl. P. t. 82.

34. Vgl. P. t. 66.

46. Vgl. P. t. 282.

52. Vgl. P. t. 231. Die Erklärung in P. t. ist die gleiche wie bei mir.

57. Vgl. P. t. 2, wo fast die gleiche Erklärung gegeben ist wie bei mir.

72. Vgl. P. t. 133.

73. Vgl. P. t. 396.

98. Vgl. P. t. 431, wo *fĕṣmī* für *wŭ'ùl* steht. Die Übersetzung in P. t. gleicht der von P.

100. Vgl. P. t. 381.

108. Vgl. P. t. 332, wo *mĕssā* wie von P. erklärt ist.

111. Vgl. P. t. 385, wo statt ሐብታም besser ሀብታም zu lesen ist.

161. Vgl. P. t. 264. Die Übersetzungen von C. R. und in P. t. weichen von der von P. ab; letztere ist aber wohl die richtige.

164. Vgl. P. t. 375.

169. Vgl. P. t. 150.

176. Vgl. P. t. 144 und die Erklärung von P.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000118

180. Vgl. P. t. 73 (mit Varianten).
182. Vgl. P. t. 236, wo richtig ዘሐሰ mit ሐ gedruckt ist.
193. Vgl. P. t. 229 (mit Varianten).
195. Vgl. P. t. 363, wo ክይወደቕ steht wie bei W.
199. Vgl. P. t. 14 mit der Variante የተልፍጸ wie bei W.
203. Vgl. P. t. 59, wo die Übersetzung richtiger zu sein scheint.
204. Vgl. P. t. 184 (mit Varianten).
205. Vgl. P. t. 132 (mit Varianten).
212. Vgl. P. t. 308.
227. Vgl. P. t. 341, wo ሐሰፈ = ሞተ ist.
243. Vgl. P. t. 157.
245. Vgl. P. t. 316. Die Erklärung bei C. R. ist wohl richtiger.
252. Vgl. P. t. 58. Mit C. R. ist besser ዘህቡካ und ክትሐብር zu lesen.
254. Vgl. P. t. 386 (mit Varianten).
257. Vgl. P. t. 125 (mit Varianten).
261. Vgl. P. t. 200. Statt *ṭĕqḍà* (C. R.) und *ṭaqqō* (P.) hat P. t. ጠቀመ. Der Spruch wird verschieden ausgelegt.
264. Vgl. P. t. 101. Die Form *ĕfāṣì* (C. R.) ist besser als ይፋጸ (P. t.).
282. Vgl. P. t. 268 (mit Varianten).
286. Vgl. P. t. 112.
287. Vgl. P. t. 135.
292. Vgl. P. t. 267. Statt *ʿain . . . ʿain* hat P. t. ወይ . . . ወይ. Diese Lesart paßt zu der von P. Statt ሳብ l. ሳዕ.
314. Vgl. P. t. 30.
326. Vgl. P. t. 359, wo besser ዘየልቅሕ zu lesen ist; s. Bass., Sp. 474.
329. Vgl. P. t. 185. (mit Varianten). Statt የናብር besser mit C. R. የንብር.
334. Vgl. P. t. 195 (mit einer Variante). In ዘይሐረ und ዘየዓረ ist ፅ statt ረ zu lesen.
337. Vgl. P. t. 249 (mit denselben Varianten wie W.).
344. Vgl. P. t. 406 (mit einer Variante).
350. Vgl. P. t. 234 (mit እንካ wie bei W.).
361. Vgl. P. t. 248 (mit ሱኞ statt *sĕkʰ*).
370. Vgl. P. t. 340.
376. Vgl. P. t. 416.
377. Vgl. P. t. 212 (mit Varianten).
389. Vgl. P. t. 347.
401. Vgl. P. t. 17 (in der gleichen Form wie W.).
406. Vgl. P. t. 350 (mit Varianten).
418. Vgl. P. t. 224 (mit denselben Varianten wie W.). Statt ሐርጋፍ l. ሀርጋፍ, wie P. hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000119

433. Vgl. P. t. 321, wo auch መባልዕቲ mit መ" steht (mit anderer Auslegung).

437. Vgl. P. t. 353, wo ን vor dem letzten Wort fehlt und ወይልኡ mit "ኡ steht.

442. Vgl. P. t. 31. L. ኣይትህደም (mit ህ).

459. Vgl. P. t. 266 (mit Varianten). L. ኣይወርቅ'ቫን (mit ቅ).

461. Vgl. P. t. 415.

462. Vgl. P. t. 108.

468. Vgl. P. t. 324. Die Form bei C. R. und W. ist vollständiger.

472. Vgl. P. t. 84.

473. Vgl. P. t. 252 und die dort gegebene Erklärung sowie die Auslegung von P.

486. Vgl. P. t. 369, wo *serāyĕ* fehlt und wie bei W. ዘይንብሩ steht.

487. Vgl. P. t. 12. Das Wort für „Rache“ ist bei C. R. *hĕniĕ*, ebenso bei de Vito (ህኔ), in P. t. und bei Coulbeaux-Schreiber ሕነ, bei Bass. ሒነ.

488. Vgl. P. t. 199. Statt *nĕḥadḥadèn* (C. R.) steht in P. t. ነንሕድሕደን. Am ehesten ist wohl nach Bass., Sp. 64, ነንሕድሕደን zu lesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000120

Der Stand der Yüan-ch'ao-pi-shi=Forschung

Von Erich Haenisch, Berlin

Seit dem Erscheinen der Textrekonstruktion des *Yüan-ch'ao pi-shi*[1]) sind nunmehr 6 (8), seit dem des Wörterbuchs[2]) 4 Jahre verstrichen. Man kann nach dem Widerhall, den sie gefunden hat, nicht sagen, daß die Publikation, auf die die Orientalistik seit 75 Jahren wartete, großen Erfolg verzeichnet hätte. Bei den meisten zuständigen Zeitschriften blieb sie unbeachtet, wurde auch nicht angezeigt. Besprechungen brachten: Toung Pao 1936 (P. Pelliot), Befeo 1937/8 (G. Cœdès), JRAS (G. L. M. Clauson), ZDMG 1940 (K. Grønbech), diese für Text und Wörterbuch. Die deutsche Übersetzung vom Jahre 1941[3]) hat natürlich weiteres Interesse geweckt. Eine neuerliche Besprechung in der Histor. Ztschr. Bd 165, 1943 (A. v. Gabain) behandelt alle drei Teile. Die ersten Besprechungen atmen starke Zurückhaltung, begreiflicherweise. Denn eigentlich wurde Pelliots große Ausgabe erhofft. So konnte man aus ihnen Enttäuschung herauslesen, ja, auch Zweifel an der Kompetenz. Handelt es sich doch um einen schwierigen Stoff, dessen Bearbeitung schon einen Sino-Mongolisten erforderte oder eines Mongolo-Sinologen. Deren gibt es wenige. — Wenn ich auch selbst meine Arbeiten vor vierzig Jahren gerade auf diesem Gebiet, mit einer bescheidenen Studie[4]), begonnen habe, so war doch meine spätere

---

1) Mangḫol un Niuca tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi) die Geheime Geschichte der Mongolen, Leipzig Asia Major 1935, Harrassowitz 1937.

2) Wörterbuch zu Mangḫol un Niuca tobca'an, Leipzig 1939.

3) Die Geheime Geschichte der Mongolen, Leipzig 1941.

4) Die Chinesische Redaktion des Sanang Setsen im Vergleich mit dem mongolischen Urtext, Berlin 1904.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000121

mongolistische Produktion gering. — Die Textausgabe (auf die das Fach wie gesagt seit einem Dreivierteljahrhundert wartet) wurde als verfrüht bezeichnet. Im JRAS heißt es von einer Ausgabe 'in transcription with a few notes' (etwa 1500), ohne eine Erwähnung der in der Arbeit steckenden Schwierigkeiten, so daß der Leser den Eindruck gewinnen muß, es handele sich um eine einfache Umschreibung chinesischer Zeichen in Wadesche Umschrift, und sich gewiß fragt, warum solche Arbeit nicht lange geleistet sei. Alle Besprecher bestätigen emphatisch meine Erklärung, daß es sich noch nicht um eine endgültige Ausgabe handele. Beanstandet wird mit Nachdruck, daß sie nur auf Grund einer Fassung hergestellt sei, woraus ein Vorwurf der Unsorgfältigkeit klingen möchte. Es wird aber nicht von den Hindernissen gesprochen, die ich erwähnt hatte: Daß ich mich in Urga und in Petersburg vergeblich um die Benützung der Handschriften bemüht habe. In Urga (1928), wo ich über einen Monat im Wissenschaftsamt wohnte, fast täglich in der Bibliothek saß, jeden Druck und jedes Manuskript in der Hand gehalten und vor allem eben nach der 'Geheimgeschichte' gefahndet habe, hat man mir den kurz vorher gemachten Fund einer mongolisch geschriebenen Handschrift verschweigen zu müssen geglaubt, wohl aus einem Loyalitätsgefühl gegen den Pariser Kollegen, dem man sogleich eine Photokopie übersandt hatte. Und in Petersburg, bald danach, konnte mir Professor B. Ya. Vladimirzov meinen Wunsch nach Einsicht in Palladius' Handschrift auch nicht erfüllen, weil er sie mitsamt dem übrigen Material ebenfalls schon nach Paris gegeben hatte. Aber weder die Handschrift Urga noch die Handschrift Palladius wurde herausgegeben, so wenig wie die Handschrift Naitō in Japan, nach der der japanische Orientalist Naka im Jahre 1907 seine japanische Übersetzung angefertigt hatte. Man gewann den Eindruck, als werde mehr Eifer auf die Verteidigung des Materials verwandt als auf seine Herausgabe. Demgegenüber war ich hilflos. Wollte ich nicht noch auf die angekündigte Ausgabe der Handschrift aus dem Besitz der Commercial Press in Schanghai warten, die meines Wissens bis heute noch nicht erschienen ist, so

blieb mir nichts übrig, als mit der allein zugänglichen Druckausgabe Ye Te-hui von 1908 zu arbeiten und aus ihr den Text zu erstellen. Jedoch wollte ich noch versuchen, in China selbst andere Handschriften einzusehen, was mir in dem bewegten Jahr 1928 nicht möglich gewesen war. Zu diesem Zweck unternahm ich die Reise im Jahre 1936. Daß ich mit der Herausgabe der Rekonstruktion nicht bis zu meiner Rückkehr wartete, beruhte auf einer inneren Warnung: In China hat man das Bild des 'Vorderen Wagens'. Es heißt: 前車覆後車戒 „wenn der vordere Wagen umgestürzt ist, ist der spätere Wagen gewarnt". Man weiß nicht, ob man von einer weiten Reise zurückkehrt. Es sollte meiner Arbeit nicht gehen wie der meines Vorgängers Palladius. — Meine Textausgabe hatte nun auch ihr besonderes Schicksal. Von der Ausgabe 1935 konnten nur die Autorenexemplare, an Fachvertreter, Bibliotheken und einige Zeitschriften, verschickt werden, denn der Verlag Asia Major wurde eingestellt. Der Verlag Harrassowitz, der das Werk übernahm, brachte es dann im Jahre 1937 heraus, mit der Nachlieferung der etwa 1000 Variantenstellen, die nicht mehr in den Text hineingearbeitet werden konnten, sondern als Anhang gegeben sind. Immerhin sind doch damit drei andere Handschriften berücksichtigt worden, und ist also der kritische Wert der Ausgabe erhöht. Die Billigkeit erfordert, daß heute nur die Ausgabe 1937, mit der Variantenliste zitiert wird, nicht die nur in 10 Exemplaren erschienene Vorausgabe. Der Nachtrag ist im Toung Pao, das nur die Ausgabe 1935 besprochen hatte, nicht mehr erwähnt worden.

In Peking erfuhr ich in der Nationalbibliothek und bei Professor Ch'en Yuan 陳垣 weitestes Entgegenkommen. Der Vergleich meiner Vorlage, der Druckausgabe Ye Teh-hui, mit dem alten Druckfragment, der Handschrift Commercial Press und der Handschrift Palladius, die ich nun doch in der Bibliothek in einer von Prof. Pelliot geschenkten sekundären Photokopie vorfand, erwies die Güte des Druckes, der mit dem alten Druckfragment und der Handschrift Commercial Press ziemlich zusammengeht, während die Handschrift Pal-

ladius für sich allein steht. Daß ich die Vergleichung 'hastig' (rapidement) durchgeführt hätte, ist übrigens ein Zusatz des Besprechers im Befeo. Ich hatte davon in meinem Bericht nichts gesagt. Soviel über das von mir benutzte Material. Ein weiterer Einspruch, auf den ich gefaßt sein mußte, gilt der Umschrift: daß ich die heutigen chinesischen Lautwerte eingesetzt hätte, nicht die des 13. Jahrhunderts. Nun erscheint mir die Lautforschung gerade für diese Zeit als ein Glatteis, auf das ich mich nicht begeben möchte. Hier sind noch eingehende Vorarbeiten nötig, für die übrigens eben unser Text reichen Stoff bieten dürfte. Karlgrens Tabellen führen uns bis zur Tang-Dynastie, das sind immer noch 4—5 Jahrhunderte vor dem Text. So habe ich mich lieber für den Gebrauch der nördlichen Gegenwartsaussprache entschieden, natürlich ohne die Palatalisierung der Anlaute, die zwar im 17. Jahrhundert im Nordchinesischen schon durchgeführt war, aber in der Mongolenzeit sicher noch nicht. Im Punkte des Lautbestands ist also meine Arbeit, das sei zugegeben, nicht abschließend und läßt dem Phonetiker noch eine schöne Aufgabe. Wenn ich mich nun für den gegenwärtigen Lautbestand entschieden hatte, mußte ich um der Folgerichtigkeit willen an der einen oder anderen Stelle gegen das Herkommen verstoßen. So bei der Genitivpartikel, die stets *nu* gelesen wurde und auch in den Phagspa-Texten des 13. Jahrhunderts diesen Laut aufweist. Aber das Zeichen der chinesischen Glosse 訥, in Karlgrens Tabellen nicht aufgeführt, heute in den beiden Aussprachen *nu* und *no* vorkommend, wird sonst in Umschreibungen nur für die Silbe *no*, *nö*, *ne* mit offenem *o* oder *ö* verwandt, z. B. im Namen des Flusses Ergu*ne*. Nach einer Korrespondenz mit P. A. Mostaert habe ich mich bereit gefunden, wenigstens im Wörterbuch noch die Schreibung *no* einzusetzen. K. Grønbechs Einwendung richtet sich gegen die Silbenliste im Wörterbuch, die einem nicht viel helfe, da bei einer Mehrheit von Umschreibungszeichen für dieselbe Silbe man im Einzelfalle nicht wissen könne, welches der verschiedenen Zeichen gebraucht sei. Solche Zweifel können allerdings hinsichtlich des auslautenden *-m* bestehen. Sonst

aber sind eben die verschiedenen Zeichen für eine Silbe lautlich gleichwertig und mehr nach dem immer durchscheinenden Begriffswert gewählt, wie ich in meiner vorausgeschickten Studie[1]) dargetan habe. Alle strittigen Fragen sollen noch in einem Band IV meines Werkes soweit möglich ihre Erörterung finden. Größere Untersuchungen müssen den Spezialisten überlassen bleiben. Manche Fragen haben sich inzwischen schon geklärt, manche Fehler sich herausgestellt, von denen einige, aber nicht alle, in einer nachgelieferten Liste ihre Verbesserung gefunden haben. (Man notiere noch *teo'u* für *tao'u*, in der Silbenliste neben *gun* auch die Aussprache *gum*.) Es wäre möglich, schon heute eine stark verbesserte Neuausgabe zu schaffen. (Die noch ausstehenden Handschriften werden wahrscheinlich nicht mehr viel Aufklärung geben.) Aber trotzdem scheint es doch besser, erst weitere Veröffentlichungen abzuwarten. Zu solcher Mitarbeit aufzufordern, war der eigentliche Sinn meiner Arbeiten.

Was ist nun inzwischen von anderer Seite beigesteuert worden? Es war zu hoffen und zu erwarten, daß die Besitzer der weiteren Handschriften diese anmelden oder gar publizieren würden. Das ist bisher leider noch nicht geschehen. Auch Pelliots Werk ist noch nicht herausgekommen. Immerhin sind einige Neuerscheinungen zu verzeichnen, von japanischer, mongolischer und russischer Seite.

1. Zunächst erschien im Jahre 1939 unter dem Titel Monggol un niguca tobciyan 蒙文元朝秘史 von dem japanischen Orientalisten Hattori Shirō 服部四郎 und dem Mongolen Dug'ar Jab 都噶爾扎布 in Gemeinschaftsarbeit in Tokio beim Verlag 文求堂 in neumongolische Schrift umgeschrieben und in Faksimiledruck, das erste Kapitel des Werkes, mit durchgezählten Abschnitten. Bisher ist mir nur dieses eine Heft bekannt geworden. Sollte es nicht fortgesetzt werden, dann bedeutete es als Fragment nicht mehr als Pozdnejevs Arbeit von 1880, bis auf die Noten: Einige Wörter, Namen, sind in Parenthese gegeben; die Eigennamen zur ge-

1) Untersuchungen über das Yüan-ch'ao pi-shi Bd. XLI Nr. IV der Abhdl. d. S. A. d. W. Leipzig 1931. S. 51ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000125

nauen Lesung in mandschurischer Schrift. Für alte Formen und ungewönliche oder zweifelhafte Wörter ist die Erklärung oder Konjektur in Klammer dazugesetzt, z. B. 21 *caogen* (= *cagan?*), *ǧarurun* (= *ǧarḫu dur iyen!*), *uḫat-* (= *uḫamui!*) *je*; 7 *edugui* (= *edui*); 5 *ayisuḫu* (= *ireku*) u. dergl. Die Lautschreibung ist schon zur neuen Sprache entwickelt, Vokalharmonie und Assimilation durchgeführt: für *toreksen* der Vorlage — *törügsen*, für *bolek* — *bölük*, für *ko'un* — *köbegün*, *gu'un* — *kümün*, *ke'e* — *keme* usw. In der Einführung heißt es S. 5: für die Romanisation des Textes gebe es zwei Methoden, nämlich a) die mechanische Transkription, bei der einem chinesischen Zeichen ein bestimmter lateinischer Lautkomplex entspreche. Diese Transkription habe den Wert eines Hilfsmittels für jemand, der beginne, sich mit der Sache zu beschäftigen, und an die chinesische Schrift nicht gewöhnt sei. Zu dieser Art gehörig betrachte der Verfasser meine Arbeit. b) der Versuch, die Aussprache zur Zeit der Entstehung des Originals oder der chinesischen Übersetzung (Umschreibung?) darzustellen. Dabei könnten je nach den Ansichten der Gelehrten Abweichungen herauskommen. Er Hattori) habe sich der mongolischen Schrift bedient, um den Mongolen den Text zur Lektüre zu liefern und dem Anfänger das Studium des Yüan-ch'ao pi-shi zu erleichtern. Eigentlich habe er vorgehabt, mit seinem mongolischen Helfer das Werk von Naka (d. h. die japanische Übersetzung des Textes) ins Mongolische zu(rückzu)übersetzen, sich aber dann entschlossen, von Nakas Vorlage (der Handschrift Naitō) unmittelbar den Mongolischen Text herzustellen. Da ihn nach Vergleich mit Nakas und meiner Arbeit seine eigene noch nicht befriedige, habe er die Weiterführung fürs erste zurückgestellt. Pozdnejevs Vorarbeit habe er nicht gesehen.

Drei weitere Textherstellungen in mongolischer Schrift, in vollständigem Umfang, wurden mir durch Herrn Dr. Heissig, Sinking, freundlichst übersandt. Sie sind von Mongolen der Inneren Mongolei, offenbar unter japanischer Ägide, geschaffen.

2. Die eine von 1941 (8. Jahr Engke-Erdemtu-Kangteh) in Kleinquartformat, 297 Seiten, Druckort Ḫailu, Verlag

Monggol uthayin surgal un ḫural, Autor Bügegeśik[1]), Schreiber Sain Biliktu, ist ein Steindruck mit dem ganzen Text in 10 Kapiteln und 2 Supplementkapiteln, die Abschnitte in den einzelnen Kapiteln durchgezählt. Es sind hier und da Zitate aus der chinesischen Glosse eingestreut, wobei der Zweck nicht immer recht ersichtlich ist, wenn nicht einfach die Fähigkeit des Autors dargetan werden soll, Chinesisch zu lesen, und damit der Beweis, daß er selbständig aus der Vorlage gearbeitet habe. Es werden ganz bekannte Wörter in chinesischer Lautschreibung und Bedeutung aufgeführt, wie etwa *esuk* 馬嫺子 Pferdemilch. Oder es wird der Name Hubilai noch einmal in chinesischer Schreibung mit dem Zusatz 人名 'Personenname' geboten. Der Text ist an vielen Stellen verändert in die neuen Formen z. B. *tede* für *mut*, *üge* für *kele*, *keisgeksen ügei* für *keyisumser* (56), wobei dann, aber nur in chinesischer Schrift, die Schreibung der Vorlage angegeben wird. Besonders verzeichnet sei die Schreibung *köt* für *ko'ut* (*köbegüt*). Oft unterbrechen die Parenthesen zwecklos den Textzusammenhang. Aber solche Ungereimtheiten finden sich auch bei Naka, z. B. § 46 (那顏 noyan). Auf den vier Seiten seines Vorworts spricht sich der Autor über den Text und seine Arbeit aus, nennt aber weder die Vorarbeiten noch auch seine Vorlage. Nach den chinesischen Zitaten könnte es die Druckausgabe von Ye Teh-hui sein.

3. Die andere Ausgabe ist ein Druck in Oktavformat von 195 Seiten, gesetzt in den bekannten kleinen und schwer lesbaren Typen der mongolischen Druckerei in Kalgan, früher Peking. Sie ist mongolisch datiert mit Jahr 736 von Cinggis Haġan d. i. 1942. Der Autor ist Altanwacir. Das Buch zeigt den reinen Text, ohne Vorwort und ohne Noten, nur mit dem kurzen Kolophon: *orciġuluksan jokiyaksan kümün Ḫarcin baraġun hosiġun u Altanwacir yin Yung-cang*, Übersetzer und Bearbeiter Altanwacir, Yung-cang, vom rechten Banner der Karcin. Der Text weicht an vielen Stellen beträchtlich von den bekannten Handschriften ab, enthält also offenbar

1) Sprich Buḫśik. Der Autor hat mir sein Werk freundlichst geschenkt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000127

eigenmächtige Konjekturen gleich der Ausgabe von Bügegeśik, nur daß er nicht wie jene bei seinen Abweichungen die Schreibung der chinesischen Vorlage angibt. In den beiden Supplementkapiteln sind den Namen der chinesischen Orte die chinesischen Zeichen in Klammern beigegeben. Bei der mongolischen Schreibung dieser Namen finden sich manche Besonderheiten z. B. Yarġai für Eriḥaya und Uraḥai § 265, 267, Eri joo für Erije'u 265, Doromġai für Dormegai, Cabcil für Cabciyal 247 u. a. O. Im Abschnitt 247, XI, fol. 2r. ist das Wort *juyinọ* unterdrückt. Der Satz läuft (S. 162, Z. 9): „*Cinggis ḥaġan ġool cerik lüge ece! kitad i ködelgeju kitad un jurced* (女眞) *un erekun omoḥ un cerig ud i daruju . . .*“ Vgl. dazu die Schreibung auf S. 20, Z. 7 (75) „*ereken nomoḥan*“. Die Druckausgabe Ye Teh-hui hat an beiden Stellen die gleiche Schreibung *erekun omoḥun* mit der Glosse 勇猛 und 敢望與人相鬬 d. i. wagemutig und streitbar. Das Wort *nomoḥan*, fromm, das wohl überhaupt erst mit dem Buddhismus seinen Weg in die mongolische Sprache gefunden hat, würde auch dem Sinne nach nicht gut in den Text passen.

4. Ein weiteres Buch vom gleichen Datum, Druck und Format wie das vorige, 178 Seiten stark, ohne Einteilung in Kapitel und Abschnitte, ohne Vorwort und irgendwelche Noten nennt sich das von Kesikbatu übersetzte Yuwan ulus un niġuca tobciya, die Geheime Geschichte der Mongolen. Es besteht in einer freien Nacherzählung, interessiert uns also hier weniger.

Es ist als sicher anzunehmen, daß die Wissenschaftsämter (Utschkom) im Mongolenstaat d. h. in Ulanbator (Urga) und in der Burjatischen Republik d. h. in Degedu Üte (Verchne Udinsk), denen beiden ich meine Rekonstruktion zugesandt hatte, sich mit Ausgaben beteiligt haben. Es sind mir solche nicht zu Gesicht gekommen. Aber Professor Poppe erzählt, daß man in Urga die eingangs erwähnte, im Utschkom gefundene mongolische Handschrift jetzt herausgegeben habe, hoffentlich auch in Faksimile oder, wenn gesetzt, unter kompetenter Leitung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000128

5. Nun ist als größte und beachtenswerteste Ausgabe im Jahre 1941 in Rußland im Auftrage der A. d. W. erschienen ein 617 Seiten starkes Werk von S. A. Kozin, bekannt u. a. durch seine Übersetzung des Heldenepos von Gesser Han vom Jahre 1935. Das neue Werk wird noch mehr als die vier vorerwähnten eine eingehende Beachtung und Besprechung erfordern. In einem Einführungswort weist N. Poppe auf die Bedeutung des Textes hin, für die Völker der Steppe soviel wie ein Nibelungenlied. Für die Mongolistik leitet es zweifellos eine neue Epoche ein. Kozins Leistung wird mit den Worten gewürdigt, daß es nicht jedem gegeben sei, einen solchen Plan durchzuführen.

Das Werk, das mit einem längeren Vorwort des Autors eingeführt wird, besteht aus der Textwiederherstellung in Romanisation, und zwar in zweifacher Ausführung, dem eigenen System und dem des verstorbenen Mongolisten B. Ya. Vladimirzov. Diese doppelte Wiedergabe ist nicht recht verständlich. Die Schreibung berücksichtigt die Vokalharmonie, ist also schon eine Redaktion. Es folgt die russische Übersetzung, danach ein neuer Text des Altan tobci mit Übersetzung, das ja auf ganze Strecken mit der 'Geheimen Geschichte' parallel läuft. Es sind Wörterverzeichnisse beigegeben und auch Anmerkungen. Aber — das ist das Erstaunliche — in dem ganzen großen Werk, das der Wiederherstellung eines chinesisch umschriebenen mongolischen Textes gilt, findet sich nicht ein einziges chinesisches Zeichen! Wir haben gesehen, daß selbst die mongolische Ausgabe von Bugegeśik nicht ohne chinesische Zeichen auszukommen geglaubt hat. Allerdings verweist Kozin auf zwei spätere Bände. Also wird man das Urteil über sein Werk wohl zurückstellen müssen, bis diese erschienen sind. Denn erst dann wird man erkennen, wie er zu seinen Lösungen gekommen ist. Man erfährt auch nicht, ob Kozin die Arbeit ganz selbständig geleistet hat oder in Zusammenarbeit mit einem Sinologen. Er selbst ist unseres Wissens kein solcher. — In einem Aufsatz, betitelt 'Quelques mots encore sur les lettres des ilkhans de Perse' in Nr. 10 der Collectanea Orientalia, Wilna

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000129

1936, auf S. 9 zitiert W. Kotwicz eine Lesung Kozins aus der Geheimen Geschichte § 209 initio 勺哩兀勒周 (*cho-li-wu -lo-chou* = *jori'ulju* (*-jeo*) *ile'esu* 'zeigen lassend' ...), als *jigür e ayulžu ilebesü*, „quand j'envoyais avec mes ordres". Kotwicz bemerkt zwar, daß Kozin, in einem neuerlichen Brief vom Juli 1936 (also nach dem Erscheinen meiner Textrekonstruktion) auf diese Lesung verzichtet habe. Aber man gewinnt daraus den Eindruck, als habe er damals vielleicht mehr nach einer Transkription, etwa der von Palladius, gearbeitet als unmittelbar aus dem chinesischen Umschreibungstext. Denn die Glosse daneben schreibt ja klar 教指着 'zeigen lassend'. — Kozin gibt in seinem Vorwort folgende Unterlagen an: 1. Palladius' ms (doch wohl auch seine Bearbeitung?). 2. chin. lithogr. Ausgabe von Li Wen-t'ien (die chin. Paraphrase). 3. Druckausgabe (Kuan-ku t'ang) von Ye Teh-hui 1908. 4—7. Drei Pekinger mss und das Druckfragment. 8. Nakas Kopie. 9. ms der Commercial Press in Shanghai. 10. Pelliots ms. 11. Altan tobci. Das ist eine stattliche Reihe von benützten Vorlagen, deren Benutzung aber, wie gesagt, in dem vorliegenden Band nicht zum Ausdruck kommt. Es wird nirgendwo auf die Handschriften eingegangen, es fehlen ja überhaupt alle chinesischen Zeichen. Meine eigene Ausgabe, die 'nur mit einer Handschrift gearbeitet habe und jedweder Erläuterung entbehre', fällt sehr gegen das neue Werk ab. Ich könnte einwenden, daß ich von den 11 Vorlagen wenigstens 5 benutzt habe: Nr. 2, die chin. Paraphrase von Li Wen-t'ien (von der ich, wie ich in meinem Vorwort erwähne, schon vor mehr als zwanzig Jahren eine vollständige Übersetzung angefertigt hatte), und neben Nr. 3, eben meiner Vorlage, noch Nr. 1, ms Palladius, Nr. 7, das Druckfragment, und Nr. 9, ms Commercial Press, in der Anführung von etwa 1000 Variantenstellen, weiter in den, doch vorhandenen, etwa 1500 Anmerkungen natürlich weitgehend von chin. Umschreibungstext und Glosse unter Verwendung chinesischer Zeichen Gebrauch gemacht habe, auch mein Wörterbuch nicht wie Kozins Wörterlisten sich mit den Bedeutungen in russischer bzw. deutscher Sprache begnügt,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000130

sondern für jedes Wort die Werte in chinesischen Zeichen bringt, aus Glosse und Paraphrase, tatsächlich aus diesen heraus gearbeitet ist. Zu erwähnen wäre u. a., daß Kozin für die Genitivpartikel auch meine Schreibung *no* gebraucht hat. Durch seine literarhistorischen Ausführungen und auch durch die Hervorhebung der poetischen Stellen, der Verse in Stabreim, zeichnet sich Kozins Werk vor den Vorarbeiten aus.

Alle diese fünf, mit meiner eigenen, sechs Ausgaben werden bei einer späteren großen kritischen Edition zu berücksichtigen sein. Ein Wunsch allerdings wäre bei einer solchen vordringlich, nämlich die Bekanntgabe von Palladius' Material d. h. von seiner Ausarbeitung[1]). Diese Forderung hätte schon die russische Ausgabe erfüllen müssen, mit dem Abdruck von Palladius' Nachlaß, etwa an Stelle der zweiten Transkriptionsfassung. Unseres Erachtens ist es eine Ehrenpflicht gegenüber der Leistung des großen Forschers, nach dem Schicksal, das sein Nachlaß erfahren hat. Es darf nicht sein, daß die vor 60—70 Jahren dargebotenen Früchte seiner Arbeit heute unvermerkt in neue Arbeiten aufgehen. Ohne vorherige Erfüllung dieser Pflicht sollte die große Ausgabe nicht geschaffen werden. Und es sollte jetzt auch der Zeitpunkt gekommen sein für alle beati possidentes, ihr Material bekanntzugeben. Es genügte dazu wohl, daß die Besitzer der Handschriften deren Varianten zur Druckausgabe Ye verzeichneten, wie ich es in meinem Nachtrag getan habe.

Zum Schluß eine Tabelle: Der Text der 'Geheimen Geschichte', d. h. der chinesische Umschreibungstext, ist bekannt: a) in Rußland seit 1878, b) in Japan seit 1901, c) in der Mongolei sicher, wie in China, seit 1908, d) in Frankreich sicher seit 1918, e) in Deutschland seit 1929. Die Rekonstruktionen erschienen: 1. in Deutschland 1935 (37), 2. in Japan 1939, 3. in der (Inneren, japanischen) Mongolei 1941 und 1942, 4. in Rußland 1941. Alle Ausgaben sind 'selbständig'. Aber

1) S. Dazu John C. Ferguson, Palladius in The China Journal vol. XI 1929 p. 174

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000131

man kann sich fragen, warum die fremden nicht vor sondern nach der deutschen herausgekommen sind.

Immerhin das Wesentliche bleibt schon, daß sie überhaupt erschienen sind. Der Zweck meiner Arbeit ist damit erreicht: Das Eis ist gebrochen, die Yüan-ch'ao-pi-shi=Forschung schwimmt und kann ihre Fahrt antreten. Alle Fachwissenschaftler sind zur Teilnahme aufgerufen: Mongolisten und Sinologen, Philologen, Phonetiker, Historiker und Ethnologen. Unter welcher Flagge das Schiff segelt, ist schließlich gleichgültig. Wollte man es schon benennen, so müßte es den Doppelnamen tragen Pa∼Ye, Palladius∼Ye Teh-hui.

W. Barthold
Zur Geschichte des persischen Epos

Deutsch von **Hans Heinrich Schaeder**, Berlin

1.

Das iranische Volk besaß, ebenso wie das ihm verwandte indische, in vorislamischer Zeit fast nichts von glaubwürdiger geschriebener Geschichte. Aber gerade aus diesem Grunde dauerte die Periode des epischen Schaffens in Iran länger als in den meisten anderen Ländern und fand das nationale Epos größere Beachtung bei den Gebildeten. Die literarische Bearbeitung des Epos erreichte ihren Abschluß in der Schöpfung eines Epos, wie es kein Volk außer den Iraniern besitzt[1]).

Vorbemerkung des Übersetzers. Dieser Aufsatz ist unter dem Titel *K istorii persidskago èposa* in den Zapiski Vostočnago Otdelenija Imp. Russk. Archeol. Obščestva 22 (1913/14) 257—282 erschienen und trotz der Bedeutung und Stichhaltigkeit seiner Ergebnisse von der westeuropäischen Forschung nicht berücksichtigt worden. Die große Arbeit Kurt Hansens über den Aufbau des Schahname (Berliner Dissertation 1943), die zum ersten Male, über Nöldeke hinausführend, Firdosis Epos nach literaturwissenschaftlichem Verfahren behandelt und nach der Heimkehr des Verfassers aus dem Kriegsdienst gedruckt werden soll, verspricht die Schahnameforschung neu in Gang zu bringen. Da muß Bartholds Aufsatz allgemein zugänglich sein, damit auf ihn Bezug genommen werden kann. Die Übersetzung weicht von der Vorlage nur in dem einen Punkte ab, daß sie auf die maßgebende Schahnameausgabe von Vullers — die Kurt Hansen, wie zu hoffen steht, weiterführen und vollenden wird — und, wo sie aussetzt, auf die zehnbändige Ausgabe von Sa'id Nafisi, Teheran 1314, anstatt auf den von Barthold angeführten Bombayer Steindruck von 1864 bzw. neben ihm verweist.

1) So Nöldeke, Tabari XIV: ein Nationalepos, wie es in der Weise kein andres Volk besitzt.

Durch die Arbeiten von Gutschmid, Markwart (Marquart) und andern, zumal durch die klassische Arbeit von Nöldeke (1896)[1]), die bis heute ihre Bedeutung nicht verloren hat, ist sicher erwiesen, daß sich einige der epischen Motive, die in Firdosis Schahname begegnen, auf ein weit zurückliegendes Altertum beziehen und schon altgriechischen Schriftstellern, besonders dem Ktesias, bekannt waren. Zweifelhafter ist die Frage nach dem Entstehungsort des iranischen Epos im allgemeinen und der einzelnen epischen Motive sowie die Frage, wieweit die einzelnen Gebiete von Iran ihre eigene epische Überlieferung hatten und wieweit das iranische Epos Eigentum des ganzen Volkes war. Die Versuche, diese Fragen zu beantworten, haben zu verwickelten und nicht immer klaren Konstruktionen geführt. Nach der Theorie Gutschmids, die von Nöldeke angenommen wurde, ist die Erzählung des Ktesias von Kyros persischen, nicht medischen Ursprungs, wie denn dieselbe Überlieferung später auf den Begründer des zweiten persischen Reiches, auf Ardašir, übertragen wurde. Zwar ist die Erzählung des Ktesias nicht so sehr von persischen wie von medischen Tendenzen bestimmt, aber das wird damit erklärt, daß die persische Sage an Ktesias in der Form gelangte, „wie sie von medischen Händen travestiert worden war". Allein im allgemeinen benutzte Ktesias nach der Ansicht Nöldekes in seinen Erzählungen über „die Vorgeschichte des persischen Reiches" außer semitischen Mythen und Sagen „wesentlich medische Überlieferung"[2]).

Im Gegensatz zu diesen Theorien scheint es mir möglich, den Satz zu erhärten, daß wie im muslimischen Persien, so auch in vormuslimischer Zeit, beginnend mit der Achämenidenepoche, das epische Schaffen, die literarische Verarbeitung epischer Motive und ihre Übertragung auf bestimmte geschichtliche Persönlichkeiten sich auf das östliche Iran konzentrierte. Wenn ein und dasselbe epische Motiv auf die Begründer der beiden von Fars ausgegangenen Dynastien

1) Das iranische Nationalepos, Grdr. iran. Phil. 2, 130—211. Zweite selbständig erschienene Ausgabe 1920.

2) A. O. 132. 2. Ausg. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000134

übertragen wurde, so erklärt sich das nicht aus der Volkstümlichkeit der Überlieferung auf dem Boden ihrer Heimat, sondern aus der einzigartigen Bedeutung der beiden Dynastien für ganz Iran.

1.

Schon Dubeux hat auf die Tatsache hingewiesen, daß Ktesias über ein so wichtiges Ereignis der Herrschaft des Kyros wie den Zug nach Babylon völlig schweigt[1]). Diese Tatsache gewinnt besondere Bedeutung, wenn man sie den ausführlichen Erzählungen desselben Verfassers von den Zügen des Kyros in die ostiranischen Gebiete gegenüberstellt, wobei diese Erzählungen augenscheinlich von baktrisch-sakischen Tendenzen erfüllt sind. Die Baktrer, von Kyros nicht bezwungen, unterwerfen sich ihm freiwillig, als sie erfahren, daß er mit Astyages gut umgeht und seine Tochter geheiratet hat. Kyros besiegt Amorges, den König der Saken; Sparetre, die Gattin des Amorges, besiegt den Kyros und befreit ihren Gatten; der Kampf endet mit einem Bündnis zwischen den beiden Herrschern; Amorges unterstützt den Kyros zur Zeit seines letzten Kampfes mit den Derbikern; bei seinem Tode vertraut Kyros dem Amorges seine Söhne an[2]).

Dieselbe Tendenz offenbart sich in den Erzählungen des Ktesias von der vorgeschichtlichen Vergangenheit Irans. Es genügt, auf den bekannten Roman von der Sakenkönigin Zarinaia und dem medischen Prinzen Stryangaios hinzuweisen. Auf Grund dieser und ähnlicher Erzählungen von dem Kampf 'mit den Steppenvölkern' ist schon Markwart zu dem Schluß gelangt, daß Ktesias uns 'ein Stück alteranischer Heldensage' erhalten hat, daß epische Motive von den Medern und Persern aus dem Osten heimgebracht und im

1) L. Dubeux, La Perse² (1881) 84.

2) Die Fragmente des Ktesias bei C. Müller als Beilage zu seiner Herodotausgabe (Paris 1844). Über Astyages Fragm. Pers. 2, über Amorges Pers. 3, 7 und 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000135

Westen lokalisiert worden sind[1]). Die Erzählung von Kyros behauptete sich nach Markwart in Fars so fest, daß wir sie noch in sassanidischer Zeit antreffen[2]). Aber wie die Achämeniden, so haben auch die Sassaniden ihre Herrschaft weit über die Grenzen ihrer Heimat hinaus erweitert, und es besteht keinerlei Grund für die Annahme, daß die Überlieferungen über sie vorzugsweise in Fars entstanden und verbreitet worden wären. Schon Nöldeke[3]) hat auf die Tatsache hingewiesen, daß das legendäre Zopyrosmotiv, bekannt aus der Erzählung Herodots (3, 153ff.) von der Eroberung Babylons durch Dareios, sich auch in der Erzählung des Polyainos[4]) von Dareios und in der des Tabari von Peroz wiederholt, wobei in beiden Fällen die Handlung an der Ostgrenze des Reiches spielt; außerdem erscheint in beiden Fällen, im Unterschied zu der Erzählung bei Herodot, als Opfer des Betrugs der Perserkönig.

Die baktrische Tendenz ist auch in einigen Erzählungen des Ktesias über die Achämenidenzeit deutlich — der beste Beweis dafür, daß auch unter der Achämenidenherrschaft, ungeachtet des westlichen Ursprungs des Herrscherhauses, die geschichtliche Überlieferung sich wenigstens teilweise in den östlichen Provinzen gestaltete. Die Erzählung von Kyros' Söhnen, Kambyses und Tanyoxarkes, von denen der zweite Baktrien als Anteil erhielt, ist von deutlicher Sympathie für Tanyoxarkes erfüllt, der vor seinem Bruder verleumdet worden war. Möglicherweise sind Einzelheiten dieser Erzählung, wie Markwart[5]) annimmt, von Ktesias — oder seiner Quelle — nach dem Muster zeitgenössischer Ereignisse gestaltet: der Kämpfe zwischen Artaxerxes II. und dem jüngeren Kyros. Aber die Tendenz der Erzählung und die

1) Philologus Suppl. Bd. 6, 601.

2) Daselbst 603.

3) Tabari 124. Iran. Nationalepos 133 (3).

4) Strategemata 7, 12. Über dasselbe Motiv in den Erzählungen von den Taten der Araber in Mittelasien vgl. Zap. Vost. Otd. XVII, 0141 (W. Barthold, K istorii arabskich zavoevanij v Srednej Azii).

5) A. O. 620.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000136

Beziehung der Statthalterschaft des Tanyoxarkes auf Baktrien sind gleichwohl von Interesse. Bemerkenswert ist auch eine Einzelheit in der Erzählung von dem Aufstand der Baktrer zu Beginn der Herrschaft Artaxerxes' I. (Pers. 31): die erste Schlacht verlief unentschieden; in der zweiten wurden die Baktrer nur dadurch besiegt, daß der Wind ihnen ins Gesicht wehte.

Die Erzählung eines andern Schriftstellers, des Chares von Mitylene[1]), eines Zeitgenossen Alexanders, läßt uns zu noch bestimmteren Schlüssen gelangen. Aus ihr erfahren wir, daß schon zur Zeit der Achämeniden nicht nur Sagenmotive vorhanden waren, die für das iranische Epos charakteristisch sind, sondern auch die Namen einiger Helden, die später im Schahname besungen werden. Wir haben hier die ursprüngliche Fassung der Geschichte von den beiden Brüdern Guštasp (Hystaspes) und Zarer, von der Fahrt des einen der Brüder in ein fremdes Land und seine Vermählung mit einer fremden Königstochter, die den Prinzen zuvor im Traum gesehen hatte und seiner Schönheit erlegen war. In Einzelheiten weicht die Erzählung des Chares von der des Firdosi vielfach ab. In der ursprünglichen Fassung war Hystaspes König von Medien und beherrschte das Gebiet an den Kaspischen Toren; das Land von dort ostwärts bis zum Tanais (Syrdarja) gehörte zur Herrschaft seines Bruders Zariadres. Jenseits des Tanais herrschte der skythische[2]) König Omartes, der eine Tochter Odatis hatte; Zariadres und Odatis sahen einander und verliebten sich im Traum; Zariadres bat den Omartes um die Hand seiner Tochter, erhielt aber einen abschlägigen Bescheid. Omartes wollte seine Tochter einem seiner Verwandten geben und lud die Freier zu einem Gastmahl ein, bei dem Odatis auftreten und ihrem Erwählten

1) Bei Athenaios, Deipnosophistai 13, 575; der Text auch in C. F. Müllers Ausgabe des Appian 119f. (Fragment 17).

2) Im Text *βασιλεὺς Μαραθῶν*. Zur Erklärung dieses Namens hat man verschiedene Vermutungen vorgebracht, die uns hier nicht interessieren. Jedenfalls ist von irgendwelchen mittelasiatischen Nachbarn des Perserreichs die Rede.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000137

einen goldenen Becher reichen sollte. Die Königstochter unterrichtete davon heimlich den Zariadres; dieser machte sich auf den Weg, nur von einem Wagenlenker begleitet, überschritt den Tanais und trat vor die Prinzessin, als sie eben den Becher geholt hatte; voller Freude reichte Odatis ihm den Becher und er entführte sie rasch auf seinem Wagen; die Diener und Dienerinnen, die sich bei der Prinzessin befunden hatten, verfolgten sie nicht. Chares fügt hinzu, daß die Geschichte von Zariadres und Odatis bei 'den in Asien lebenden Barbaren' sehr beliebt sei und daß man in Tempeln, Palästen und Privathäusern oft Abbildungen treffe, die sich auf diesen Roman bezögen; aus demselben Grunde liebten es die Fürsten, ihren Töchtern den Namen Odatis zu geben.

Bei Firdosi[1]) wird dieselbe Geschichte in anderer Form mitgeteilt, mit verschiedenen Entstellungen und Zutaten. Außerdem besteht ein wesentlicher Unterschied dieser späteren Fassung von der früheren darin, daß nicht Zarer (Zariadres), sondern Guštasp (Hystaspes) in die Fremde zieht, wobei er nicht nach Osten über den Tanais, sondern nach Westen über das Meer geht und die Tochter nicht eines skythischen Königs, sondern des romäischen Kaisers heiratet. Dieser Unterschied zwischen der ursprünglichen und der späteren Fassung zeugt zweifellos für die ostiranische Herkunft der Sage. Bemerkenswert ist, daß der Name des Hystaspes als der des sagenhaften König erscheint. Das iranische Königtum einer fernen Vorzeit stellte man sich sichtlich nach dem Muster der Achämenidenherrschaft vor; der Herrscher des ganzen Reiches lebt im Westen; die östlichen Provinzen bilden eine ausgedehnte Statthalterschaft, unter der Herrschaft eines Vertreters des Herrscherhauses. Als König von ganz Iran kann der sagenhafte Hystaspes nur im Westen leben, obwohl die Sage wohl im Osten geschaffen worden ist, beeinflußt von den geschichtlichen Trägern des Namens Hystaspes, die zur Achämenidenzeit über die östlichen Provinzen geherrscht hatten. Bekanntlich war Hystaspes,

1) Schahname Ausg. Vullers-Landauer 3, 1451ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000138

der Vater des Dareios, während der Herrschaft seines Sohnes Statthalter von Parthien[1]); Hystaspes, der Sohn des Dareios, war im Heere seines Bruders Xerxes der Anführer der Baktrer und Saken[2]); Hystaspes, der Sohn des Xerxes, war Statthalter von Baktrien[3]). Von dem sagenhaften Hystaspes teilt uns Chares leider nichts weiter mit als seinen Namen und den seines Bruders Zariadres; ganz unbekannt bleibt, ob irgendeine Ähnlichkeit zwischen den zur Achämenidenzeit vorhandenen Erzählungen von Hystaspes und denen des späteren Epos bestand.

Ein klassischer Philologe[4]) hat die Ansicht geäußert, das Sagenmotiv von Zariadres und Odatis sei nicht iranischer, sondern ionischer Herkunft, da dasselbe Motiv in einer Geschichte von der Gründung von Massalia begegnet. Außerdem werden nach demselben Gelehrten in der Erzählung des Chares die iranischen Namen Hystaspes und Zariadres in Verbindung mit dem semitischen Adonis angeführt (Hystaspes und Zariadres werden als Nachkommen des Adonis bezeichnet), worin „der griechische Gesichtspunkt" sichtbar werde, „dem alles Orientalische in eins zusammenläuft". Die Sage von der Gründung von Massalia wird gleichfalls bei Athenaios[5]) neben der Erzählung des Chares mit einem Hinweis auf die *Μασσαλιωτῶν πολιτεία* des Aristoteles angeführt. Diese Schrift gehörte sichtlich zu den dem Aristoteles zugeschriebenen zahlreichen Politien — „Abhandlungen über griechische und barbarische Staatsverfassungen, die sich auf mindestens 158 an der Zahl beliefen"[6]). Ob es unter ihnen unechte Stücke gibt, ist mir nicht bekannt. Jedenfalls begegnen wir in der Überlieferung von Massalia nur einigen von den Sagenmotiven der Erzählung, die Chares mitteilt (die

1) Inschrift von Bisutun 35.
2) Herodot 7, 64.
3) Diodor 11, 69, 2.
4) E. Schwartz bei Pauly-Wissowa s. v. Chares.
5) 13, 576.
6) S. A. Žebelev, Politika Aristotelja (SPb. 1911, Trudy SPb. Filosofskago Obšč., vyp. 7) 443.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000139

Einladung der Freier und die Überreichung eines Bechers an den Erwählten; die Vermählung eines Fremden mit einer Königstochter). Vielleicht spiegelt sich hier dieselbe griechische Bearbeitung wie in der Erwähnung des Adonis, des Tanais usw. (bei Firdosi reicht die Prinzessin dem Erwählten einen Strauß frischer Narzissen). Aber bezeichnenderweise fehlt in der Sage von Massalia das Hauptmotiv der iranischen Erzählung: die Traumerscheinung als Ursache der Reise des Fremden und seiner Bevorzugung vor den andern Freiern. Angesichts dieses Mangels der massalischen Sage, verglichen mit der iranischen, hat die Hypothese ionischen Ursprungs der letzteren wenig Wahrscheinlichkeit. Gegen sie spricht auch die Mitteilung des Chares über die weite Verbreitung der Geschichte bei den 'in Asien lebenden Barbaren', d. h. offensichtlich bei der Bevölkerung des von Alexander unterworfenen Perserreichs. Eben diese Tatsache kann als der beste Beweis dafür gelten, daß schon zur Achämenidenzeit wenigstens einige von den Sagen, die ins iranische Epos Eingang fanden, welches immer ihr erster Ursprung gewesen sein mag, Gemeingut des ganzen iranischen Volkes waren.

2.

Die griechischen Eroberer von Iran stießen, wie bekannt, im 3. Jh. v. Chr. auf den Widerstand der ostiranischen Dynastie der Arsakiden, die den Seleukiden allmählich die Herrschaft in Iran und Mesopotamien entrissen und ihr Reich bis zum 3. Jh. n. Chr. aufrechterhielten. Im Laufe der Eroberung der einzelnen Provinzen verlegten die Arsakiden ihre Hauptstadt immer weiter nach Westen.

Trotz des langen Kampfes mit den Griechen haben sich die Arsakiden, wie ihre Münzen und manche Nachrichten der klassischen Schriftsteller dartun, in beträchtlichem Ausmaß dem Einfluß der griechischen Kultur unterworfen; aber derselbe Kampf mußte die Entwicklung des iranischen nationalen Selbstbewußtseins fördern. Aus den Inschriften des Dareios und den Worten des Herodot (7, 62) über die Meder

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000140

erfahren wir, daß sich schon unter den Achämeniden die Bevölkerung von Iran, auch in den westlichen Provinzen, 'Arier' nannte, aber Beispiele für den Gebrauch des Begriffes 'Iran', d. h. 'Arierland', treffen wir in dieser Epoche nicht; zuerst erscheint er, in der Form *Ariana*, bei Eratosthenes (3. Jh. v. Chr.), zur Bezeichnung der unter der Herrschaft der Arsakiden stehenden Länder[1]). Unter einem der Arsakiden des Namens Volagases, wahrscheinlich unter Volagases I. (1. Jh. n. Chr.)[2]), wurde eine Sammlung der Bücher des Awesta zustande gebracht. Die Schrift und die Literatursprache Persiens in nachachämenidischer Zeit haben die Bezeichnung 'Pahlavi', d. h. parthisch, erhalten. Diese Bezeichnung hat die politische Herrschaft der Parther überlebt und wurde auch unter den Sassaniden verwendet, aus deren Sprachgebrauch sie zu den muslimischen Schriftstellern überging. Sie wurde noch zu einer Zeit weiter gebraucht, als die ursprüngliche Bedeutung des Wortes 'Pahlavi' längst vergessen war[3]).

Unter diesen Umständen kann die Zeit der Arsakidenherrschaft nicht spurlos an der Geschichte des persischen Epos vorübergegangen sein. Was für Erzählungen sich in dieser Zeit über die Arsakiden selber bildeten, werden wir wahrscheinlich nie erfahren. Die Literaturdenkmäler dieser Epoche sind ebenso wie die der vorangegangenen nicht auf uns gelangt. Die griechischen Schriftsteller geben uns über die iranischen Überlieferungen der Arsakidenzeit nicht einmal derartige Auskünfte, wie wir sie bei Ktesias und Chares für die Überlieferungen der Achämenidenzeit finden. Man nimmt an, daß unter den Arsakiden in die epischen Erzählungen

1) J. Markwart, diese Zs. 49, 629.

2) Dieser Ansicht war schon A. v. Gutschmid (Geschichte Irans 137). Zu den Beweisen Markwarts s. u. 131ff.

3) Kaum überzeugend ist der Versuch Markwarts (a. O. 630f.) zu beweisen, daß noch Muhammad ar-Ruhni, ein Schriftsteller des ausgehenden 3. und beginnenden 4. Jh. d. H., die wirkliche Bedeutung des Wortes *fahlav* gekannt habe. Nach den armenischen Schriftstellern des 7. Jh. (Sebēos, übersetzt von K. Patkanean, SPb. 1862, 13f.) wußte sichtlich niemand, daß Pahlavi und Parthisch ein und dasselbe sei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000141

von einer fernen Vergangenheit die Namen einiger geschichtlicher Träger dieser Periode eingeführt worden sind, wie unter den Achämeniden der des Hystaspes. Besonders bemerkenswert ist das Zusammentreffen des Namens des epischen Godarz, eines 'Musters aller Tugenden'[1]), mit dem eines geschichtlichen Partherkönigs des 1. Jh. n. Chr., des Gotarzes der Griechen, der anscheinend von Haus aus Fürst von Hyrkanien war. Dorthin kehrte er um das Jahr 41 n. Chr. zurück, nach einem vergeblichen Versuche, sich des Throns zu bemächtigen, und von dort aus unternahm er nach Verlauf einiger Jahre einen zweiten, erfolgreicheren Versuch. Diesmal gelang es ihm, seine Mitbewerber zu beseitigen und sich bis zu seinem Tode (51 n. Chr.) auf dem Throne zu halten. In einer griechischen Inschrift[2]) am Felsen von Bisutun, die diesem König gehört, heißt er Sohn des Gev; im Epos heißt Gev Sohn des Godarz. Der epische Godarz wird ebenso wie der geschichtliche gelegentlich mit Hyrkanien in Verbindung gebracht: nach einem Siege über die Türken empfängt er von seinem Herrn Isfahan und Gurgan[3]). Aber in Persien gab es auch noch nach den Arsakiden Großwürdenträger, die den Namen Godarz führten. Nach einer Erzählung[4]) hieß so der Vormund des minderjährigen Schapur II. (309 bis 379), der bis zur Großjährigkeit des Königs die Herrschaft führte und trotz der Gegenwirkung von Neidern ihm den Thron bewahrte. Nach Erlangung seiner Mündigkeit übertrug ihm Schapur von sich aus die Leitung aller Regierungsgeschäfte. Danach glich der Godarz des 4. Jh. in seinen persönlichen Eigenschaften dem epischen Godarz mehr als der parthische König. Angesichts des völligen Fehlens von Tatsachen, auf die ein terminus ante quem für die Einführung des Namens Godarz ins Epos begründet werden könnte, muß diese Frage offen bleiben.

---

1) Nöldeke, Nationalepos 137 (9).

2) Über sie Gutschmid, Geschichte Irans 123; F. Justi, Grdr. iran. Phil. 2, 504.

3) Tabari 1, 613 unten; bei Firdosi wird nur Isfahan genannt.

4) Abu Hanifa ad-Dinawari 92.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000142

Mit den Namen epischer Helden stimmen auch die Namen einiger anderer Aškanier oder Arsakiden in den von muslimischen Schriftstellern angeführten Listen zusammen. Diese Namen gehören jedoch zu denen, die wir nur in diesen Listen finden, nicht bei den klassischen Schriftstellern, die Zeitgenossen der Arsakiden waren. Nach Nöldekes Ansicht müssen diese Listen mit größter Vorsicht aufgenommen werden, aber solche Namen für erfunden zu halten, bestehe kein Grund: es könne sich um Nebenlinien der Dynastie handeln, deren es, wie wir wissen, mehrere gab[1]). Schwerlich läßt sich das beweisen. Die volkstümliche Überlieferung hat den Namen der nach Alexander zur Herrschaft gekommenen Dynastie bewahrt, während von den Achämeniden selbst der Name vergessen und durch den der sagenhaften Kayaniden-Dynastie ersetzt wurde. Aber über die Ereignisse der Arsakidenzeit hat die Überlieferung ersichtlich keinerlei Auskunft bewahrt. Sogar die Dauer der Herrschaft dieser Dynastie wurde, und zwar schon in vorislamischer Zeit[2]), gänzlich falsch überliefert. Die Perser selbst begannen die glaubwürdige Geschichte ihres Landes erst mit dem Herrschaftsantritt der Sassaniden[3]). Unter diesen Umständen ist es schwer, die Möglichkeit des Auftretens sagenhafter Namen unter denen der 'Aškanier' abzuweisen.

Es ist der Versuch gemacht worden zu zeigen, daß die Arsakidenzeit die Entwicklung des Epos noch in anderer Beziehung beeinflußt habe: in die Lebensbeschreibungen epischer Helden, die aus früherer Zeit ererbt waren, wären Züge aus dem Leben von Vertretern des parthischen Herrscherhauses eingetragen worden. Nach Markwart[4]) entspricht der Guštasp des iranischen Epos — so wie es schließlich auf uns gelangt ist — völlig dem geschichtlichen Volagases I. (51—78). Außer

1) Nationalepos 136 (7).

2) Das hat gleichfalls Nöldeke erwiesen, auf Grund des Zeugnisses des Agathias, eines byzantinischen Schriftstellers des 6. Jh.; Tabari XVI A. 3.

3) Ja'qubi Hist. 1, 178.

4) Diese Zs. 49, 635f. Eranšahr 299.

einigen andern Ähnlichkeitsmomenten wird die Tatsache angeführt, daß unter Guštasp wie unter Volagases eine Sammlung der Bücher des Awesta vorgenommen wurde. Noch bemerkenswerter ist es nach Markwart, daß Isfandiar, der Sohn des Guštasp, nach einer von Ibn al-Muqaffa' übersetzten Pahlaviquelle und einigen armenischen und muslimischen Schriftstellern, mit den Alanen im Kaukasus Krieg führte und gegen sie eine Festung erbaute. Dabei erscheinen die Alanen erstmalig im 1. Jh. n. Chr. und unternehmen erstmalig unter Volagases I. einen Einfall in Iran, wobei besondere Heldentaten im Kampfe mit ihnen dem Bruder des Volagases, Tiridates, zugeschrieben werden. Sowohl in diesen Heldentaten wie auch in seiner Frömmigkeit, die Tacitus erwähnt — Plinius bezeichnet ihn sogar als Magier —, entspreche Tiridates völlig dem epischen Isfandiar. Markwart hält die Entsprechung für so erwiesen, daß er Überlieferungen über Guštasp und seine Nachkommen zur Feststellung von Einzeltatsachen der Arsakidengeschichte benutzt. Nach der mittelpersischen Städteliste hätte ein Enkel des Guštasp Kabul begründet; „da Guštasp im Epos dem Arsakiden Volagases I. entspricht", habe sich in dieser Nachricht eine Erinnerung an die Eroberung von Kabul durch die Arsakiden erhalten, von der wir außerdem nur durch die chinesische 'Geschichte der jüngeren Han' wissen.

Auch in diesem Falle haben wir Angaben weder dafür, wann die Kriege Isfandiars in den Kaukasus verlegt wurden, noch dafür, wann ins Awesta und ins Epos der Name des Hystaspes als des frommen Königs, der die Religion Zarathustras annahm, eingeführt wurde. Hystaspes (Vištaspa) wird, wie bekannt, schon in den Gathas, den ältesten Hymnen des Awesta, erwähnt, die jedenfalls lange vor der Arsakidenzeit verfaßt sind. Aber möglicherweise ist sein Name erst nachträglich in diese Hymnen eingeführt worden. So werden im Awesta als Feinde des Hystaspes und des Zarathustraglaubens die Chioniten genannt, ein Volk, das, wie Markwart gezeigt hat, erst im 4. Jh. n. Chr. in Erscheinung tritt[1]).

1) Eranšahr 50.

Augenscheinlich stand im Awesta ursprünglich eine andere ethnographische Bezeichnung. Das Epos ist in dieser Hinsicht noch weiter gegangen und hat die Chioniten durch die Eroberer des 6. Jh., die Türken, ersetzt, wobei jedoch auch eine frühere Fassung auf uns gelangt ist, die wahrscheinlich in den Ausgang des 5. oder den Anfang des 6. Jh. gehört und statt der Türken noch die Chioniten nennt[1]).

Alle diese Fragen dürften nur in Verbindung mit der Frage nach der Herkunft des Awesta und mit der awestischen Textkritik zu betrachten sein — was über den Bereich unserer Aufgabe hinausführt. In der klassischen Literatur gehört die erste Nachricht über Hystaspes als Verteidiger des Zarathustraglaubens ins 4. Jh. n. Chr.[2]). Nach den Angaben über die Geschichte von Iran, über die wir verfügen, ist es schwierig, die Möglichkeit von zoroastrischen Religionskriegen in vorsassanidischer Zeit anzunehmen. Aber es besteht kaum ein Grund, daran zu zweifeln, daß schon unter den Arsakiden die aus der vorangegangenen Epoche ererbten Überlieferungen von Hystaspes einer Weiterentwicklung unterworfen waren. Unter den verschiedenen Überlieferungen über die Herkunft der Arsakiden gibt es auch eine, nach der die Vorfahren dieses Herrscherhauses Guštasp und sein Sohn Isfandiar gewesen seien[3]). Die Überlieferung von Luhrasp,

1) Jātkār-i Zarīrān, übers. von W. Geiger, Sitzungsber. d. Bayr. Akad., phil.-hist. Cl. 2 (1890) 43f.

2) Ammianus Marcellinus 23, 6, 32, angeführt bei A. V. W. Jackson, Zoroaster (1901) 167, 188, 244. Ammian setzt diesen Hystaspes dem Vater des Dareios gleich. Agathias zweifelt daran (s. seine Worte bei Jackson 168). Aus einem Zeitgenossen Konstantins, Laktanz (Patr. Lat. 6) 7, 15, ist ersichtlich, daß es eine Überlieferung von dem 'ältesten Mederkönig Hystaspes' gab, der lange vor der Gründung Trojas einen Traum von dem künftigen Untergang Roms sah. Das Wort 'medisch' wird hier, wie bei den antiken Schriftstellern öfters, im Sinne von 'persisch, iranisch' gebraucht, nicht im Sinne einer Beziehung des Hystaspes zu Westiran. Das ist etwa daraus zu ersehen, daß mit seinem Namen unmittelbar danach der des Flusses Hydaspes (in Indien) zusammengebracht wird.

3) Tabari I 708f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000145

dem Vater des Guštasp, der die Hauptstadt von Istachr nach Balch verlegte, konnte am ehesten unter einer Dynastie östlicher Herkunft entstehen, die ihre Herrschaft allmählich nach Westen ausgebreitet hatte. Entgegen den Tatsachen leitete man das Herrscherhaus der Arsakiden von Balch, dem alten Baktra, her[1]); darin mag man einen Nachklang aus der Achämenidenzeit finden, als Baktra die bedeutendste Stadt Ostirans war. Hätten die Überlieferungen von Zarathustra schon damals in den Bestand des Epos Eingang gefunden, so müßte sich in diesem die Tatsache der Verlegung des Lebens des Propheten nach Azerbeidschan, dem Herrschaftsgebiet des Meders Atropates und seiner Nachkommen, spiegeln. Bekanntlich stellte der Tempel, der sich in Ganzak, der Hauptstadt dieser Dynastie, befand, noch unter den Sassaniden das bedeutendste wenn nicht nationale, so doch staatliche Heiligtum des ganzen Reiches dar[2]).

In die Zeit der Arsakiden oder Sassaniden kann man die Einführung noch eines östlichen Elements in das Epos setzen: nämlich der Überlieferung von den Heldentaten Rustams, eines Abkömmlings der Provinz Sagistan (Sistan), wo man noch zur Zeit der arabischen Eroberer den Stall seines Pferdes zeigte[3]). Schwerlich konnte dieser Sagenkreis am Hilmend vor der Ankunft der Saken bei der früheren Bevölkerung dieser Gegend entstehen, die sich, soweit bekannt, nicht durch kriegerisches Wesen auszeichnete. Falls die Saken ihn aus ihren früheren Sitzen mitgebracht haben, ist er erst nach ihrer Ansiedlung in Sagistan, die nicht vor dem 2. Jh. v. Chr. erfolgt sein kann, ins iranische Epos eingegangen. Die glänzendste Periode in der Geschichte der Saken war anscheinend die zweite Hälfte des 1. Jh. v. Chr., als der Partherkönig Phraates IV. mit ihrer Hilfe den Thron zurückgewann

1) Sebēos, Übers. Patkanean 14. Moses von Choren, Übers. Emin, 2. Ausg. (Moskau 1893) 52.

2) Ibn Chordadbeh (Bibl. Geogr. Arab. 6) 119f. Über Ganzak noch Eranšahr 108.

3) Baladhuri 394 (bei Nöldeke a. O. 140 [11] — mit Druckfehler: 354).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000146

(um das Jahr 30)[1]). Aber die Saken hatten auch noch nachher in der Geschichte von Iran einige Bedeutung. Noch im 3. und 5. Jh. n. Chr., unter den Sassaniden, herrschten bisweilen die persischen Kronprinzen vor der Thronbesteigung über Sagistan und führten den Titel Saganšah[2]). Danach verschwindet der Name des sakischen Volkes aus der Geschichte. Die Schriftsteller der islamischen Zeit wußten nicht einmal mehr, daß Sistan seinen Namen von den Saken erhalten hatte[3]).

3.

Im 3. Jh. n. Chr. wiederholen sich teilweise die Ereignisse des 6. Jh. v. Chr. Eine Dynastie, die von Fars ausging und im Vasallenverhältnis zum 'König der Könige' von Iran stand, empörte sich wider ihre Oberherren und unterwarf ihrer Herrschaft das ganze Land. Die Bewegung erfolgte zum Teil im Zeichen des Zoroastrismus, der erstmalig zur Staatsreligion erklärt wurde. In der Folgezeit nannte man mitunter den Dynastiegründer, Ardašir, den ersten unter den Königen, die sich zu diesem Glauben bekannten[4]). Tatsächlich setzten die Sassaniden nur die Haltung der letzten Arsakiden fort. Die Literatursprache von Iran blieb das 'Pahlavi', d. h. das Parthische. Das wichtigste Staatsheiligtum blieb der Tempel, der sich außerhalb der Grenzen von Fars, in der medischen Stadt Ganzak befand.

Die Erklärung des Zoroastrismus zur Staatsreligion mußte die religiös geheiligte Ständeordnung festigen: die Einteilung des Volkes in die drei ehrenvollen Stände der Priester, Krieger und Ackerbauer und ihnen gegenüber, als niedrigste Klasse, den Stand der Kaufleute und Handwerker. Geschichtliche und literaturgeschichtliche Tatsachen gestatten die Feststellung, daß die Blüte dieser Ständeordnung dem 5. Jh. an-

1) Gutschmid a. O. 103, 114f. Grdr. iran. Phil. 2, 502.

2) Nöldeke, Tabari 49, 115.

3) Vgl. die Deutung des Hamza al-Isfahani bei Jaqut s. v. *Siǧistān*.

4) Ja'qubi 1, 179.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000147

gehört. In der letzten Zeit der Sassanidenherrschaft bemerkt man die Anzeichen der Entstehung eines dritten Standes, des Standes der weltlichen Beamten, neben der Geistlichkeit und dem Kriegeradel, sowie der Verschmelzung der niedrigsten Klasse der Städter mit den Bauern zu einem einzigen Stande. Wie überall war mit dem Verschwinden des Rittertums und dem Aufstieg der Städte ein Verfall des epischen Schaffens verbunden. Aber in Persien hat sich dieser Prozeß äußerst langsam vollzogen; der völlige Verfall des Kriegeradels und der entscheidende Aufschwung der Städte gehört ins 11. und 12. Jh.[1]). Zur Sassanidenzeit führte der Kriegeradel einen hartnäckigen und oft erfolgreichen Kampf für seinen Vorrang. Das Ritterepos war geradezu eine der Waffen dieses Kampfes. Darum ist es durchaus möglich, daß die Zahl seiner Verehrer damals größer war als zu der Zeit, da die Ständeordnung noch nicht erschüttert war. Nöldeke weist auf die Tatsache hin, daß namentlich in der zweiten Hälfte des 5. Jh. im Sassanidenhause in beträchtlichem Umfang die Namen epischer Helden begegnen, was für eine Belebung der alten Überlieferungen zeuge[2]). Der erste Hinweis auf das Vorhandensein einer offiziellen Fassung der volkstümlichen geschichtlichen Überlieferungen, ungefähr in der Gestalt, wie wir sie besitzen, gehört nach Nöldekes Untersuchung ins 6. Jh., obwohl die abschließende Redaktion des Buches, das im 8./9. Jh. ins Arabische übersetzt wurde, nach seiner Ansicht erst unter dem letzten Sassaniden, Yezdegerd III. (632—651), in den ersten Jahren seiner Regierung, hergestellt wurde[3]).

Im Original ist außer der 'halbepischen'[4]) Erzählung vom Gründer der Dynastie nur eine Episode dieses Epos (in der Schrift Yatkar i Zareran) auf uns gekommen. Schwerlich kann man die Tatsache für einen Zufall erklären, daß diese

1) Über die Stände vgl. W. Barthold, Zs. f. Assyriologie 26, 259f.; über die Entwicklung des städtischen Lebens daselbst 254f.

2) Tabari 147. Nationalepos 134 (5).

3) Tabari XV. Nationalepos 140f. (12f.).

4) Nöldeke, Nationalepos 135 (6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000148

einzige Episode eben zu dem Kreis der Überlieferungen von Guštasp gehört. Die in der Erzählung vorkommenden geographischen und ethnographischen Namen weisen auch diesmal auf die Ostgrenze des Reiches hin[1]).

Auf Grund der muslimischen Fassung führt Nöldeke noch ein andres Beispiel für die Widerspiegelung von Ereignissen der Sassanidenzeit an der Ostgrenze im Epos an. Im Jahre 484 kam der sassanidische König Peroz im Kampfe mit den Hephthaliten an der Nordgrenze von Gurgan um. Ein Einfall der Sieger ins Land wurde dank einem Würdenträger aus der Familie Karen abgewehrt. Im Epos widerfährt dasselbe an derselben Stelle dem mythischen König Nodar, und als Retter des Reiches erscheint ein Abkomme desselben Geschlechts[2]). Bemerkenswert ist auch die Berühmtheit, die schon zu dieser Zeit in ganz Iran die Taten des sistanischen Helden Rustam genossen. Zur Zeit Muhammeds sprach man von ihnen sogar in Hira am Euphrat[3]). Geschichten von Rustam waren dem armenischen Historiker Moses von Choren (7./8. Jh.) bekannt, darunter auch solche, die sich in den auf uns gekommenen Fassungen des Epos nicht finden[4]).

Anderseits gibt es keinerlei Anzeichen dafür, daß der Herrschaftsantritt der aus Fars hervorgegangenen Dynastie irgendwie die Erinnerung an die früheren Könige von Fars

1) Über die Chioniten s. o. 132f. Die Schlacht erfolgt in der Nähe von Merv.

2) Nationalepos 138 (9). Schahname 1, 253ff. Vullers. Es ist übrigens unbekannt, wann diese Episode ins Epos eingeführt wurde. Bei Tabari gibt es keinen König Nodar, und Nodar, Sohn des Manočihr, wird uns als Ahnherr des Hauses Karen genannt (1, 878).

3) Ibn Hišam 235; Nationalepos 139 (131) unten.

4) Nationalepos 140 (11). *Rostom Sagčik*, d. h. Rustam von Sagistan, wird in der Geschichte des Moses von Choren nur einmal erwähnt (Emin² 59); aber hier heißt es, daß er die Kraft von 120 Elefanten besaß, worin Emin den Beweis dafür sieht, daß man zur Zeit des Moses von Choren „Heldentaten Rustams pries, die im 11. Jh. zur Zeit Firdosis bereits vergessen waren" (246). Vgl. auch die Erzählung des Moses (48) von dem Kampf des Aždahak mit Hruden (bei Firdosi Dahhak und Feridun).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000149

belebt hätte, die Iran im 6. Jh. v. Chr. unter ihrer Herrschaft vereinigt hatten. Nöldeke vermerkt die Tatsache, daß die achämenidischen Namen Dareios und Artaxerxes in Iran auch in makedonisch-parthischer Zeit vorkommen. In Fars selber blieb die Erinnerung an diese Namen „recht lebendig"[1]). Aber eine Kenntnis von den alten Königen, die diese Namen trugen, gab es in ihrer Heimat sichtlich schon damals nicht mehr. Nach Sebēos (7. Jh.) befand sich in Susa eine Mumie, in der die Christen den Leichnam des Propheten Daniel, die Perser den des mythischen Königs Kai Chosrau sahen[2]). Es ist sehr wahrscheinlich, daß schon damals die Paläste von Persepolis dem mythischen Ǧamšed zugeschrieben wurden. So waren die Namen der Achämeniden selbst in ihren eigenen Hauptstädten durch die Namen mythischer Könige ersetzt worden.

Von den Sassaniden war der Liebling des Epos in der Folgezeit Varahran V. (420—438), den Persern der islamischen Zeit unter dem Namen Bahram Gor bekannt. Seine Herrschaft war anscheinend die beste Zeit für Geistlichkeit und Adel. In seinem persönlichen Leben[3]) entsprach er, wie die Erzählungen von seinen Taten als Krieger und Jäger zeigen, mehr als die andern Sassaniden dem idealen iranischen Recken. Sein Minister Mihr-Narse, der auch seinem Vorgänger und seinem Nachfolger diente, war der ideale Reichsverweser im Geiste der Ständeordnung: wie der Prophet Zarathustra „der erste Priester, der erste Krieger und der erste Ackerbauer" war[4]), wobei jeder dieser drei Stände auf je einen seiner drei Söhne überging, so hatte Mihr-Narse einen seiner Söhne zum Oberhaupt der Geistlichkeit, den zweiten zum Oberhaupt des Kriegeradels, den dritten zum Oberhaupt des Bauernstandes bestellt. Mihr-Narse, der als Abkomme der altpersischen Könige galt, war aus Fars gebürtig. In seiner Heimat legte er mehrere Dörfer mit Gärten

1) Nationalepos 141 (13) A. 1.
2) Das. 140 (12); vgl. Sebēos 51 (Kav Chosrov).
3) Vgl. die Charakteristik bei Nöldeke, Tabari 98f.
4) W. Geiger, Ostiranische Kultur 483.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000150

und Feuertempeln an, darunter einem Tempel für sich und seine drei Söhne, die noch in islamischer Zeit vorhanden waren[1]). In der Folgezeit gab es in einem der westlichen Bezirke von Fars ein Schloß, wo epische Überlieferungen von Geschlecht zu Geschlecht bewahrt und weitergegeben wurden[2]); unter den Sammlern des Epos und den Urhebern seiner Übersetzungen ins Arabische[3]) werden auch Mobeds (Vorsteher der zoroastrischen Geistlichkeit) aus Fars genannt. Es ist recht wahrscheinlich, daß dies alles gleichfalls die Frucht der Tätigkeit des Mihr-Narse und seiner Söhne war, obwohl die Quellen das nicht sagen. Als Anhänger der alten Ständeordnung muß Mihr-Narse ein Gönner des nationalen Epos gewesen sein.

Nach der Eroberung von Iran durch die Araber war, wie bekannt, die Wiederbelebung des iranischen Epos eins der ersten Anzeichen für die Erneuerung des iranischen Nationalismus. Sie begann schon zu einer Zeit, als es in der islamischen Welt keine Literatursprache außer der arabischen gab. Die ersten Übersetzungen persischer Geschichtserzählungen ins Arabische traten beinahe ein Jahrhundert früher hervor als die ersten Hervorbringungen der neupersischen Literatur. Unter der Herrschaft des Chalifen Hišam (724—743) beobachten wir das erste — und anscheinend letzte — Beispiel der Wiederherstellung einer alten iranischen Stadt durch den arabischen Statthalter, unter Aufhebung einer zur Zeit der Eroberung in der Umgegend dieser Stadt entstandenen arabischen Siedlung[4]). In dieselbe Regierung gehört die erste Nachricht von der Übersetzung eines persischen geschichtlichen Werkes ins Arabische. Mas'udi sah im Jahre 303 (915/6) in Istachr eine Handschrift, enthaltend die Geschichte der

1) Über Mihr-Narse und seine Stiftungen Nöldeke, Tabari 109f.

2) Istachri 118, 150 de Goeje; vgl. K. Inostrancev, Sasanidskie étjudy 8ff. und W. Barthold, Zs. f. Ass. 26, 263.

3) Über sie vgl. unten.

4) Tabari II 1490; über die Bedeutung dieses Ereignisses Zs. f. Ass. 26, 261.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000151

Sassaniden, in der Angaben mitgeteilt wurden, die nicht in den offiziellen Fassungen des Epos: Chodainame, Ainname und Gahname, standen. Darin fanden sich unter anderm Abbildungen aller Herrscher (25 Könige und 2 Königinnen) dieser Dynastie, die nach derselben Handschrift 433 Jahre, einen Monat und 7 Tage regiert hatte. In der Handschrift hieß es, daß das Original sich in der Schatzkammer der persischen Könige befand. Aus ihm wurde sie abgeschrieben und für den Chalifen Hišam um die Mitte des Monats Ğumada II des Jahres 113 (Ende August 731) aus dem Persischen ins Arabische übersetzt[1]). Das Zeugnis des Masʿudi, auf das Gutschmid[2]) in seiner Anzeige von Nöldekes Buch hinwies, widerlegt dessen Ansicht, daß unter dem Chalifen Hišam solche persische Quellen noch nicht ins Arabische übersetzt worden seien. Danach kann als wahrscheinlich gelten, daß Ğabala b. Salim, der Übersetzer des Buches von Rustam und Isfandiar und des Romans von Bahram Čobin, der im Fihrist als 'Sekretär des Hišam' bezeichnet wird, Sekretär des Chalifen war, nicht des Schriftstellers Hišam b. Muhammad (Ibn al-Kalbi), wie Nöldeke[3]) annahm.

Aus dem Fihrist und Masʿudi geht hervor, daß die ersten Übersetzer persischer Bücher, abgesehen von den auch zur Sassanidenzeit volkstümlichen Sagen von Rustam und Isfandiar, nur die Erzählungen von der Sassanidenherrschaft berücksichtigten. Auch der im folgenden Jahrhundert lebende Historiker Jaʿqubi sagt, daß unter den Persern „Leute von Verstand, Wissen und vornehmer Abkunft, von den Nachkommen ihrer Könige und Dihkane", die Geschichte ihres Landes erst mit den Sassaniden begannen und alle Geschichten von der weiter zurückliegenden Vergangenheit ablehnten, die voller Märchen seien von Leuten mit mehreren Mündern und Augen und mit kupfernen Gesichtern, von Schlangen, die auf den Schultern eines Menschen lebten und das Hirn andrer Leute verzehrten, von Leuten, die Jahr-

1) Kitāb at-tanbīh 106 de Goeje.
2) Kl. Schr. 3, 150f.
3) Tabari 475.

hunderte lang lebten und die Menschheit vom Tode befreiten. In der Ablehnung der epischen Überlieferungen der Perser geht Ja'qubi so weit, daß für ihn der erste persische König, der die Religion der Magier annahm, der Begründer der Sassanidendynastie ist. Alle früheren Könige, unter denen auch Guštasp erwähnt wird, betrachtet er als 'Sabier', die nur syrisch sprachen und schrieben[1]).

Für das Volk, wahrscheinlich auch für die Mehrheit des Adels, behielt das Epos seine frühere Bedeutung. Nach wie vor wurden die epischen Überlieferungen auf bestimmte Örtlichkeiten, namentlich in den Ostprovinzen von Iran, bezogen. Als Denkmäler der Annahme der zarathustrischen Religion durch Guštasp betrachtete man zwei Zypressen in Chorasan, in den Dörfern Kišmar und Faryumad[2]). Die erstere wurde im Jahre 232 (846/47) auf Befehl des Kalifen Mutawakkil gefällt. Dabei wird erzählt, daß im Schatten des Baumes über 10000 Schafe Platz fanden und daß eine Menge von Vögeln in seinen Zweigen nistete. Bei seinem Fall äußerten Tiere und Vögel ihren Kummer in Klagelauten, so daß die Menschen in Erstaunen gerieten. Der Chalif befahl den Baum nach Bagdad zu schaffen, aber es war ihm nicht bestimmt, ihn zu sehen. Am Tage vor seiner Ankunft wurde er von seinen Leibwachen erschlagen. Von den übrigen Leuten, die an diesem Unternehmen teilgenommen hatten, lebte danach keiner länger als ein Jahr. Die Zypresse

---

1) Ja'qubi 1, 178f.

2) Ihre Geschichte erzählt Abul-Hasan al-Baihaqi (über ihn und seine Schriften vgl. Barthold, Enz. d. Islam 1, 615f., sowie Jaqut, Iršad al-'Arib 5, 208—218 Margoliouth), Cod. Mus. Brit. Or. 3587f. 164b—166a. Die Erzählung von der ersten Zypresse wird angeführt unter Hinweis auf Abu Mansur ath-Tha'alibi, Ṯimār al-qulūb; über die Hdss. dieses Werks s. Brockelmann GAL 1, 285 Nr. 9. Hammer hat den Inhalt der Mehrzahl der Kapitel mitgeteilt (diese Zs. 5—7); dort findet sich die Geschichte von der Zypresse nicht. Möglicherweise kommt sie in Kap. 50 vor, das besonders einigen Bäumen, Blumen usw. gewidmet ist (Bl. 214b—228a der Berliner Hds.; vgl. die Inhaltsübersicht in Ahlwardts Katalog Nr. 8342).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000153

von Faryumad blieb länger stehen und wurde im Jahre 537 (1142/43) durch Feuer zerstört, auf Befehl des Chwarizmšah Yanal-tegin. Der gelehrte muslimische Schriftsteller des 12. Jh., der uns dies mitteilt, fügt hinzu, daß sich irgendwelche Unglücksfälle diesmal nicht ereigneten, und erklärt dies damit, daß die von dem 'Feueranbeter' Zarathustra gepflanzte Zypresse durch Feuer zerstört wurde: „Vielleicht daß sich, wenn man sie gefällt hätte, wunderbare Dinge ereignet hätten[1])." Daraus ist zu ersehen, wie fest sich bei der örtlichen Bevölkerung auch nach der Annahme des Islam der Glaube an die geheiligte Kraft des Baumes erhalten hatte. Der chorasanische Schriftsteller stellt bei dieser Gelegenheit die Zeit der Bekehrung des Guštasp fest. Seine Angabe weicht etwas von der bei den Parsen allgemein üblichen Chronologie ab, aber seine Berechnungen sind nicht fehlerfrei. Nach ihm hätte der erste Baum 1405 Jahre gestanden, woraus folgt, daß er im Jahre 559 v. Chr. gepflanzt worden wäre. Weiter heißt es, daß nach der Zerstörung des ersten Baumes der zweite noch 291 Jahre stand. Dabei beträgt der Zeitabstand zwischen den beiden Daten 305 Mond- oder 296 Sonnenjahre.

Zu demselben Überlieferungskreise gehört die mythische 'eherne Burg' (Diz i roin), wo Isfandiar[2]) den Hauptfeind des zoroastrischen Glaubens, Arǧasp, erschlug. Spätestens im 2. Jh. der Hiǧra wurde diese Burg mit der bucharischen Stadt Paikand gleichgesetzt. In das Gebiet von Buchara wurde auch die Sage von Afrasiab, Siyavuš und Kai Chosrau verlegt; sie wird von dem bucharischen Historiker Naršachi etwas anders erzählt als in den auf uns gelangten arabischen Quellen und bei Firdosi. Nach dieser Fassung[3]) floh Siyavuš vor seinem Vater Kai Kaos über den Oxus und kam zu Afrasiab. Afrasiab, der in der Ortschaft Rametan lebte (diese

1) *wa-ān diraxt Zardušt-i ātaš-parast kišta būd, wa-mumkin būdē, ki agar burrīdandē, ittifāqē ʿaǧab padīd āmadē.*

2) Vgl. die Sage von der Lanze des Helden Spandiat (Isfandiar) bei Sebēos 31. Markwart, diese Zs. 49, 639. Eranšahr 83.

3) Naršachi ed. Schefer 14f., 21f.

wurde oftmals 'Alt-Buchara' genannt), erwies ihm einen guten Empfang und gab ihm seine Tochter zur Frau. Siyavuš erbaute die Zitadelle der Stadt Buchara. Nach einiger Zeit verleumdete man ihn bei Afrasiab, der ihn daraufhin zu töten befahl. Sein Grab legte man in der Zitadelle von Buchara bei ihrem Osttore an. Die Stätte wurde noch im 4. Jh. der Hiǧra von den Zoroastriern von Buchara verehrt. Am Nauroztage, vor Sonnenaufgang, wurde hier ein Hahn als Opfer dargebracht. Siyavuš hatte den Kai Chosrau zum Sohn. Um den Tod des Vaters zu rächen, zog dieser in das Land und belagerte Afrasiab in Rametan. Während der Belagerung erbaute er gegenüber Rametan die Ortschaft Ramuš, die diese Bezeichnung wegen der Schönheit ihrer Lage erhielt, und darin einen Feuertempel, der nach Ansicht der Zoroastrier älter war als die Tempel von Buchara[1]). Nach zweijähriger Belagerung geriet Afrasiab in Gefangenschaft und kam um. Als sein Grab sah man einen hohen Hügel im nordwestlichen Teil von Buchara an, nahe dem Hügel des Imams Abu Hafs. Afrasiab war ein Zauberer und lebte 2000 Jahre lang. Von der Zeit der berichteten Ereignisse bis zum 4. Jh. der Hiǧra vergingen 3000 Jahre. Nach der Chronologie der Parsen[2]) herrschte Kai Chosrau von 840 bis 780 v. Chr., d. h. insgesamt etwas über 1700 Jahre vor der Abfassung von Naršachi's Buch. Von dem Schicksal des Siyavuš und der Bucharer gab es Lieder, die mit Musik begleitet wurden und 'Klage der Magier' oder 'Rache für Siyavuš' hießen[3]).

Die Überlieferungen von Siyavuš wurden auch nach Chwarizm verlegt. Dabei wird jedoch nur in kurzen Worten von seiner Ankunft in diesem Lande und von dessen Übergang in die Herrschaft des Kai Chosrau nach seinem Siege über die Türken gesprochen. Es wird dabei ein etwas späteres Datum angegeben als bei Naršachi. Nach

1) Von diesem Heiligtum (*bait nār*) spricht auch Beruni, Chronologie ed. Sachau 234, 11.

2) Jackson, Zoroaster 180.

3) Naršachi 15: *kīn-i Siyāvuš*, 21: *girīstan-i muyān*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000155

Beruni[1]) datierte man den Anfang der Kultur in Chwarizm auf das Jahr 980 vor der Ära Alexanders, d. h. 1292 v. Chr. Für 92 Jahre, d. h. bis 1200, erhielt Kai Chosrau, der als Ahnherr der vorislamischen Dynastie der Chwarizmschahe angesehen wurde, seine Herrschaft in Chwarizm.

Die literarische Bearbeitung des persischen Epos in arabischer Sprache erfolgte im 2. und 3. Jh. der Hiğra, wie ich an anderer Stelle zu zeigen versuchte[2]), hauptsächlich an drei Stellen: im westlichen Fars, wo in der 'Gipsburg' von Generation zu Generation die Überlieferungen von den früheren Königen und ihren Gefährten weitergegeben wurden; in Isfahan, das überhaupt der Mittelpunkt des geistigen Lebens in Persien war; in Chorasan, wo sich an dem Sitze der arabischen Statthalter, in Merv, eine Bibliothek von Pahlavihandschriften befand, die nach der Überlieferung bei der Flucht des letzten Sassanidenkönigs Yezdegerd III. dorthin gebracht worden war. Es sind uns die Titel von acht Übersetzungen bekannt[3]); von den Übersetzern waren drei aus Isfahan. Von den übrigen lebte der zeitlich erste Übersetzer des Chodainame, Ibn al-Muqaffa', in Basra, wo er auf Befehl des Chalifen Mansur (754—775) hingerichtet wurde. Der zweite, Muhammad b. al-Ğahm al-Barmaki, war aller Wahrscheinlichkeit nach ein Klient der Barmakiden, die im Jahre 187 (803) gestürzt wurden. In Chorasan wurde höchst-

1) Beruni 35. Zur Chronologie s. noch E. Sachau, Zur Geschichte und Chronologie von Khwârizm 1, 14—19 (Sitzungsber. d. Wiener Akad., phil.-hist. Cl. 73, 484—489). Wie Sachau bewiesen hat, stimmen Berunis Angaben zur Chronologie des Muğmil at-tawarich, wonach Kai Kubad 1063 Jahre vor der Ära Alexanders den Thron bestieg. Wenn er — wie bei Firdosi — 100 Jahre regierte, so bestieg sein Nachfolger Kai Kaos im Jahre 963 den Thron und regierte 150 Jahre, bis 813. Wenn, wie man meinte, die Flucht des Siyavuš zu Beginn der zweiten Hälfte seiner Regierung erfolgte, so erhält man 888 Jahre vor Alexander, eben das Datum des Beruni.

2) Zs. f. Ass. 26, 263f.

3) Vgl. den Text des Muğmil bei V. Rosen, K voprosu ob arabskich perevodach Chudāi-Nāme, in: Vostočnyja Zametki (1895) 174f. K. Inostrancev, Sasan. étjudy 31f. nach Fihrist 244f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000156

wahrscheinlich eine anonyme 'Geschichte der persischen Könige' verfaßt, die aus der Bibliothek des Chalifen Ma'mun (813—833) ausgezogen war. Nach Fars gehörte Bahram b. Mardanšah, Mobed des Bezirks der Stadt Schapur, der einen chronologischen Überblick über die Geschichte der persischen Könige auf Grund von zwanzig Exemplaren des Chodainame verfaßte. Über die Herkunft des letzten Übersetzers, Musa b. 'Isa al-Kisrawi, der anscheinend in der zweiten Hälfte des 9. Jh. n. Chr. schrieb, ist nichts bekannt; nach aller Wahrscheinlichkeit lebte er in Westpersien.

Das Chodainame hieß in den arabischen Übersetzungen 'Geschichte (*ta'rīḫ*) der persischen Könige' oder 'Lebensbeschreibungen (*siyar*) der persischen Könige'; in der neupersischen Literatur wurde dem Buche die Bezeichnung Schahname gegeben. Die Ersetzung des Wortes Chodai durch Schah erfolgte unter dem Einfluß des Islam, als die frühere, zur Zeit Alexanders und der Seleukiden[1]) aufgekommene Vergöttlichung des Herrschers unmöglich geworden war und dem Worte *chudā* oder *chudāi*, das lange, namentlich in den östlichen Provinzen, die Bedeutung 'Herrscher' behielt[2]), die ausschließliche Bedeutung 'Gott' beigelegt worden war.

Die arabischen Übersetzungen des Chodainame sind uns nur aus späteren Auszügen und Zitaten bekannt. V. Rosen unterscheidet auf Grund der Angaben des Hamza al-Isfahani drei Gruppen: zensierte Übersetzungen, Übersetzungen mit Zusätzen, und Übersetzungen, die eine selbständige Bearbeitung des Textes darstellten[3]). Dazu kann man hinzu-

1) Bekanntlich heißt in den Achämenideninschriften der Perserkönig nur Stellvertreter Gottes, nicht Gott.

2) Die Nachkommen des Fürsten von Merv, Mahoi, hießen wegen der Teilnahme ihres Ahnherrn an der Ermordung Yezdegerds III. *chudāh-kušān* 'Königsmörder' (Hamza 63 Gottwaldt; Markwart, Eranšahr 76). Die Titel mittelasiatischer Fürsten — Buchar-chudat, Vardan-chudat, Sagan-chudat, Saman-chudat u. a. — veranlassen zu der Annahme, daß das Wort *chudāt* (Dialektform) oder *chudā* besonders in Ostiran weit verbreitet war. Vgl. noch Gozgan-chudhah bei Beruni, Chronol. 102, 11.

3) Vostočnyja Zametki 182f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000157

fügen, daß als die vollständigste die Übersetzung des Ibn al-Muqaffaʿ galt, die wahrscheinlich die zeitlich erste war; zum Unterschied von andern heißt sie 'Größeres Schahname'[1]). Wie Nöldeke gezeigt hat, halten sich von den auf uns gekommenen Schriftstellern Ibn Qutaiba und Eutychius am engsten an den Text des Ibn al-Muqaffaʿ. Auf Grund dieser Werke können wir zum Teil feststellen, was bei Tabari und andern Kompilatoren auf Ibn al-Muqaffaʿ zurückgeht und was aus andern Quellen entlehnt ist[2]).

Das Buch enthielt die sagenhafte Geschichte Persiens in älterer Zeit. Die Geschichte der Sassaniden war genauer und ausführlicher dargestellt als die Geschichte der vorangegangenen Dynastien, aber gleichfalls in epischer Beleuchtung. Außerdem war die ganze Erzählung von Sympathie mit dem Stande erfüllt, in dem das Epos entstanden war, d. h. dem Kriegeradel. Indem man die Ereignisse der geschichtlichen Zeit im Geiste des Epos darstellte, bemühte man sich gleichzeitig, den epischen Erzählungen den Charakter geschichtlicher Darstellung zu geben und eine genaue Chronologie der Herrschaft der sagenhaften Könige aufzustellen. Über die Chronologie des Pahlavi-Originals können wir schwer urteilen. Die Übersetzer fanden in den verschiedenen Fassungen verschiedene chronologische Bestimmungen und bemühten sich, vermittels verschiedener Kombinationen diese Widersprüche zu beseitigen. Nicht genug damit, bemühten sie sich durch Vergleichung der Berichte des Chodainame mit den geschichtlichen Überlieferungen anderer Völker eine genauere Chronologie aufzustellen. Durch den Astronomen Abu Maʿšar (gest. 272/885), den Hamza anführt, wissen wir, daß die Parsen noch zu dieser Zeit eine 'kanonische' Chronologie besaßen und daß im Awesta ganz genau die Zeit — 4182 Jahre 10 Monate 19 Tage — bestimmt war, die von 'Gayomart, dem Vater der Menschheit' bis zum 'Jahre der Herrschaft Yezdegerds (III.)' abgelaufen war, d. h. wahrscheinlich bis

1) Balʿami in der Übersetzung von Dubeux 3, in der von Zotenberg 4, im Steindruck von Cawnpore (1896) 3.

2) Tabari XXI.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000158

zum Datum seiner Thronbesteigung am 16. Juni 632, mit der eine neue Ära begann[1]). Die Übersetzer des Chodainame waren anscheinend alle aus dem persischen Volk hervorgegangen. Den Islam hatten entweder sie selber oder ihre Väter und näheren Vorfahren angenommen. Einige von ihnen waren auch ihrer nationalen Religion treu geblieben; doch betrachtete kein einziger von ihnen die Chronologie des Awesta als autoritativ. Sogar der Mobed Bahram, ein Geistlicher der zarathustrischen Religion, stellte sein chronologisches System nicht auf Grund des Awesta, sondern der verschiedenen Fassungen des Chodainame auf[2]). Wie bei mehreren andern Schriftstellern wird bei ihm der sagenhafte Bahman mit dem geschichtlichen Artaxerxes I. gleichgesetzt, dessen Namen man aus griechischen Quellen entlehnt hatte. Die uns erhaltenen Verzeichnisse der persischen Könige mit Angabe ihrer Regierungsjahre weichen stark voneinander ab. Außer der Dauer der einzelnen Regierungen wird auch die Herrschaftsdauer jeder Dynastie angegeben, aber bei der Prüfung, d. h. der Zusammenrechnung der Zahlen, ergibt sich fast immer eine andere Summe. Chronologische Bestimmungen wurden durch das Fehlen einer bestimmten Ära bei den Persern vor 632 erschwert; man rechnete nur nach Regierungsjahren. Bei der Prüfung der Daten bedienten sich die Gelehrten mitunter der Seleukidenära, aber nicht immer glücklich. Als Anfangsjahr nahm Musa al-Kisrawi bei seinen Berechnungen gläubig die falsche Angabe des Chodainame an, daß die Arsakiden insgesamt 266 Jahre geherrscht hätten. Dadurch kam er zu dem Schluß, die Sassaniden hätten viel länger regiert, als man gemeinhin annahm, und das Verzeichnis der Könige

---

1) Hamza 11 Gottwaldt. Dieselben Zahlen — 4182 Jahre 10 Monate 19 Tage — führt nach dem Zeugnis 'der Magier' (*al-maǧūs*) Tabari I 1068, 5—7 an.

2) Vgl. seine Chronologie bei Hamza 24—29 und Beruni, Chronol. 108f. 115, 125f., sowie die bei Nöldeke, Tabari 401 A. 2, angeführte Ansicht von Gutschmids, wonach Bahrams Listen auf einer hebräischen Quelle beruhen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000159

dieser Dynastie müsse noch um etliche Namen verlängert werden[1]).

Außer den genannten Namen finden sich Zitate noch von andern Schriftstellern, die über die persischen Könige oder über die Chronologie der persischen Geschichte geschrieben haben. So wird der Mobed Abu Ğa'far Zaratušt, ein Zeitgenosse des Chalifen Mu'tasim (833—842), wahrscheinlich seiner Herkunft nach aus Fars, als Gewährsmann für Nachrichten über den Minister Mihr-Narse und die von ihm erneuerten Einrichtungen erwähnt[2]). Über persische Chronologie schrieb nach Beruni sein älterer Zeitgenosse, der 'Mathematiker' (*al-ḥāsib*) Abu'l-Farağ Ibrahim b. Ahmad b. Chalaf az-Zanğani[3]). Der Verfasser des ersten persischen Schahname (über ihn s. weiterhin) benutzte fünf von den bei Hamza genannten Übersetzungen des Chodainame und verglich danach seine Arbeit mit der des Bahram, eines Zoroastriers (Gebr) von Herat.

Außer der chronologischen Unstimmigkeit gibt es noch andere Kennzeichen dafür, daß nicht erst die späteren Kompilatoren, sondern schon die ersten Übersetzer sich nicht auf die Wiedergabe des Pahlavitextes beschränkten. An anderer Stelle[4]) habe ich die verschiedenen Nachrichten über den Geburtsort des Chosrau Anošarvan einander gegenübergestellt, wobei sich die Unstimmigkeit der Quellen sichtlich aus dem Vorhandensein von drei Örtlichkeiten erklärt, wo sich die persischen literarischen Überlieferungen vorzugsweise erhalten hatten: die 'Gipsburg' im westlichen Fars (an der Grenze von Chuzistan), Isfahan mit seiner Umgebung, und Chorasan; eine jede dieser Örtlichkeiten wollte sich den größten der Sassanidenkönige aneignen. Zur Zeit der Herrschaft der Barmakiden, die sich als Abkommen sassanidischer Minister betrachteten, wurde in die Übersetzungen und Be-

1) Vgl. seine Erwägungen bei Hamza 16f.

2) Nöldeke, Tabari XXIII, 502.

3) *al-ḥāsib* bei Beruni 116, 1; 215, 16. Weitere Verweise führt Sachau im Register S. 7 an.

4) Zs. f. Ass. 26, 265.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000160

arbeitungen des Chodainame der Name Barmak für den Minister eines der letzten Sassaniden eingeschoben[1]). Entgegen der Ansicht von Rosen[2]) ist es nicht unmöglich, daß dieser Name schon im Text des Ibn al-Muqaffaʿ stand. Die Allmacht der Barmakiden gehört in eine spätere Zeit, aber schon die Erhebung des Chalid b. Barmak und besonders seine persönliche Nähe zum Chalifen[3]) muß auf die Perser Eindruck gemacht haben.

Eine seit altersher beliebte Gestalt ist der ideale Minister — wahrheitsliebend, ein Lehrer der Lebenskunst, der für die Wahrheit sogar gegen seinen Herrn eintritt. Die archäologischen Entdeckungen in Ägypten haben gezeigt, daß ein Buch von einem solchen Minister das erste auf uns gelangte internationale Literaturerzeugnis ist[4]). Ohne diese Gestalt konnte auch das Epos nicht auskommen. Das iranische Epos erfuhr, wie bekannt, die endgültige literarische Bearbeitung in Chorasan. Daraus erklärt es sich, daß als idealer Minister der geschichtliche Mihr-Narse, der aus Fars war, durch den aus Chorasan gebürtigen sagenhaften Buzurgmihr ersetzt wurde. Ibn al-Muqaffaʿ hatte, soweit man nach dem Text des Eutychius urteilen kann, weder diesen Namen noch überhaupt Mitteilungen über irgendeinen Minister oder Berater des Chosrau Anošarvan. Möglicherweise hat auf die Gestaltung der Sage die Geschichte von Zarmihr (in Pococke's Ausgabe des Eutychius *bzrmhr*[5]) eingewirkt; dieser lebte unter Kavad, dem Vater des Chosrau, gewann seinem Herrn den Thron zurück, der ihm von seinem Bruder Ǧamasp genommen worden war, wurde aber zuletzt von ihm hingerichtet. Im 3. Jh. der Hiǧra erwähnt Abu Hanifa ad-Dinawari bereits den Buzurgmihr als 'größten Gelehrten' der Zeit Chosraus,

1) Nöldeke, Tabari 383 A. 2.

2) Vostočnyja Zametki 177.

3) Tabari II 840, 3—6. Vgl. Barthold, Art. Barmak in Enz. d. Isl. 1, 691f.

4) E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine (1912) 102 bis 128.

5) Eutychii Annales interprete E. Pocockio 2, 177. *zrmhr* bei Tabari I 886, 14—17.

der ihn „über seine Minister und die Gelehrten seiner Zeit" setzte[1]). Dabei ist jedoch von dem Geschick des Buzurgmihr nicht die Rede. Ibrahim al-Baihaqi[2]) und der anonyme Verfasser des Buches *Al-maḥāsin wa'l-aḍdād*[3]) wissen noch, daß Buzurgmihr hingerichtet wurde. In der Folgezeit verlegen einige Schriftsteller, wie Abulfadl al-Baihaqi, diese Hinrichtung noch in die Regierung Chosraus[4]), andere in die seines Sohnes Hormuzd[5]) (bei Firdosi wird Buzurgmihr unter Chosrau eingekerkert, erlangt aber nachher die Freiheit wieder) oder sogar seines Enkels Chosrau II.[6]). Zwischen der Sage über die Ursachen der Hinrichtung, die von Abulfadl al-Baihaqi erzählt wird, dem Bericht über dasselbe Ereignis bei Mas'udi und den ins Schahname aufgenommenen Sagen von Buzurgmihr besteht keine Gemeinsamkeit. Bemerkenswerterweise kennen alle persischen Schriftsteller, Firdosi nicht ausgenommen, den Namen des Buzurgmihr nur in seiner arabischen Form (*Buzurǧmihr* statt *Buzurgmihr*). Dabei stimmen einige der Geschichten bei Firdosi vollkommen zu dem Pahlavitraktat über den chorasanischen Minister. Demzufolge ist Darmesteter, im Gegensatz zu Nöldekes Ansicht, zu dem Ergebnis gelangt, daß Firdosi Pahlavi verstand[7]).

Auf die Frage, ob die neupersische Fassung des Epos auf Pahlavi-Originale oder auf die arabischen Übersetzungen zurückgeht, haben die Gelehrten im allgemeinen verschiedene Ansichten geäußert. Aus den Worten des Firdosi selber und der Verfasser der Vorreden zu seinem Gedicht hat Nöldeke den Schluß gezogen, daß die Quellen des Firdosi von der arabischen Literatur durchaus unabhängig waren. Die Tatsache, daß Firdosis Darstellung in vielem mit der der Araber zusammentrifft, beweist nach Nöldeke nur, daß die

1) Dinawari 73, 19.
2) Ausg. F. Schwally (1902) 202, 14.
3) Le livre des beautés . . (1898) 79, 3 van Vloten.
4) Ta'rikh-i Baihaqi ed. Morley 412—415.
5) Schahname Ausg. Teheran 8, 2507ff. Übers. Mohl 6, 366ff.
6) Mas'udi, Prairies d'or 2, 224f.
7) Revue Critique N. S. 21 (1886) Nr. 1, 1—8; angeführt bei C. Salemann, Mél. asiat. 9, 215.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000162

arabischen Übersetzer im allgemeinen den Text des sassanidischen Chodainame genau übersetzt haben[1]). Anderseits nimmt V. Rosen auf Grund der Worte des Beruni über das ursprüngliche Schahname an, daß der Inhalt von Firdosis Gedicht auf arabische Übersetzungen zurückgeht. Die Fälle von Unstimmigkeit zwischen dem Gedicht des Firdosi und den auf uns gekommenen Werken der arabischen Geschichtsschreiber erklären sich, soweit diese Unstimmigkeit nicht auf Rechnung der Phantasie des Dichters gesetzt werden kann, aus dem Vorhandensein mehrerer arabischer Übersetzungen und Bearbeitungen[2]).

Die Initiative zur Schaffung des ersten neupersischen Schahname wird bei Beruni und in den Vorreden zum Schahname des Firdosi einer und derselben Persönlichkeit zugeschrieben, dem Abu Mansur Muhammad b. ʿAbdarrazzaq. Aus der Geschichte ist bekannt[3]), daß dieser Abu Mansur Statthalter von Tos war. Im Jahre 349/960 wurde er zum Sipahsalar von Chorasan ernannt, aber bereits im Jahre 961 mußte er seine Stelle dem Alptegin abtreten und nach Tos zurückkehren. Bei der Thronbesteigung des Samanidenemirs Mansur (961—976) unternahm Alptegin einen Aufstand gegen den neuen Herrscher und wurde mit Hilfe des Abu Mansur besiegt. Der Letztere wurde aufs neue zum Sipahsalar ernannt, trat aber in Verbindung mit den Buyiden. Die Regierung in Buchara entsandte gegen ihn ein Heer, und in diesem Kampfe wurde er erschlagen. Auf diesen Abu Mansur beziehen sich die Worte des Firdosi von dem 'Pahlavan (Recken) von Dihkan-Abstammung', der die 'in den Händen der Mobeds verstreuten' Stücke des iranischen Epos zu einem Ganzen vereinigte. Dafür rief er von allen Seiten 'alte Mobeds' zusammen und sammelte die Erzählungen aus ihrem Munde. Das Buch war schon bekannt, als der junge Dichter Daqiqi — es wird nicht gesagt, wann und für wen — sich entschloß,

1) Tabari XIX.

2) Vost. Zametki 191.

3) Vgl. Barthold, Turkestan down to the Mongol Invasion 249—251 (dort Quellenangaben).

es in Verse umzusetzen; aber er konnte bis zu seinem Tode nur tausend Verse über Guštasp und seinen Kampf mit Argašp schreiben. Nach seinem Tode nahm Firdosi diese Aufgabe auf sich, wobei er in sein Gedicht, wie bekannt, auch die Verse des Daqiqi aufnahm[1]).

Beruni spricht an einer Stelle[2]) von dem Schahname des 'Dichters' Abu ʿAli Muhammad b. Ahmad al-Balchi, an einer andern[3]) von dem für Abu Mansur b. ʿAbdarrazzaq verfaßten Schahname. Im ersten Falle wird die Erzählung von dem mythischen Stammvater des persischen Volkes, Gayomart, im zweiten die Erzählung von den Aškaniern (Arsakiden) angeführt. Eine vollständige inhaltliche Übereinstimmung mit dem Text von Firdosis Schahname besteht weder im einen noch im andern Falle.

Nach der zutreffenden Bemerkung von V. Rosen[4]) gibt der Text des Beruni uns keinerlei Veranlassung zu behaupten, daß er mit dem Wort 'Schahname' zwei verschiedene Werke meine. Das Wort 'der Dichter' (*šāʿir*) gibt Anlaß anzunehmen, daß sich in Berunis Händen eine dichterische Bearbeitung der für Abu Mansur gesammelten Erzählungen befand. Von da aus drängt sich der Schluß auf, daß Abu ʿAli Muhammad b. Ahmad al-Balchi und der Dichter Daqiqi eine und dieselbe Person sind. Der Name des Daqiqi war tatsächlich Muhammad b. Ahmad[5]). Nach einigen Nachrichten stammte er aus

1) Schahname 1495 ff. Vullers (hier der Name Daqiqi).

2) Chronol. 99.

3) Daselbst 116.

4) Vost. Zametki 190 f. Vgl. Zap. Vost. Otd. 18, Beilage 13 f.

5) Grdr. iran. Phil. 2, 222. Bei Nöldeke (Iran. Nationalepos 147 [20] Muhammad b. Muhammad b. Ahmad, auch bei Ethé, Morgenländ. Forschungen 57. Nöldeke bezweifelt, daß Daqiqi als Zoroastrier solche Namen führen konnte. Mir persönlich erscheint die Ansicht E. G. Brownes (Lit. hist. of Persia 1, 459) durchaus wahrscheinlich, daß in den bekannten Versen Daqiqis über die vier ihm notwendigen Dinge — die Rubinlippen des Geliebten, Harfenklang, Wein und zoroastrischer Glaube — kein Beweis für die Religion liegt, zu der er sich bekannte. Es sind die Worte eines muslimischen Freidenkers, nicht eines Zoroastriers. Wie auch Nöldeke anerkennt, ist in dem von Daqiqi herrührenden

Balch; aber davon, daß er die Kunja Abu ʿAli geführt hätte, ist nichts bekannt; anscheinend wird ihm überall die Kunja Abu Mansur zugeschrieben. Es ist möglich, daß er späterhin die Kunja seines Gönners angenommen hat (ebenso kann man die Übereinstimmung der Kunja des Firdosi mit der des Mahmud von Ghazna kaum für einen Zufall erklären). Als wichtigstes Argument gegen unsere Ansicht tritt freilich die entschiedene Behauptung des Firdosi auf, daß Daqiqi nur die tausend Verse habe verfassen können, die er selber in sein Gedicht aufgenommen habe. Nach andern Nachrichten war jedoch das von Daqiqi Hinterlassene sehr viel umfangreicher[1]). Außerdem steht es so, daß das ins Schahname aufgenommene Daqiqi-Fragment nicht nur, wie Nöldeke[2]) bemerkt hat, unvermittelt schließt, sondern auch beginnt. Ohne Zweifel ging diesem Stück eine Einleitung voraus, die wohl eine kurze geschichtliche und chronologische Auskunft über die Könige von Iran enthielt.

Aus Firdosi erfahren wir außerdem, daß Abu Mansur und Daqiqi Vorgänger hatten. Ein Teil der Geschichte von Rustam wird nach einem gewissen Sarv mitgeteilt, „der in Merv bei Ahmad b. Sahl lebte"[3]). Ahmad b. Sahl, ein bekannter Dihkan von Merv, war ein Zeitgenosse der ersten Samaniden, Ismail, Ahmad und Nasr. Unter Nasr verwaltete er kurze Zeit ganz Chorasan, empörte sich wider seinen Oberherrn und schloß seinen Namen aus dem Freitagsgebet aus. Der Aufstand wurde unterdrückt und Ahmad starb im Ge-

---

Teil des Schahname keinerlei nähere Bekanntschaft des Dichters mit dem Zoroastrismus zu erkennen. [Zu dem gleichen Ergebnis kommt, ohne Kenntnis von Bartholds Vorgang, der Aufsatz 'War Daqiqi Zoroastrier?' in der Festschrift für G. Jacob, 1932.]

1) Hamdallah Qazwini, Ta'rich-i guzida 818 Browne, spricht von 3000 Versen, ʿAufi, Lubab al-albab 2, 33 Browne, sogar von 20000.

2) Nationalepos 148 (21).

3) Das. 145 (18). Daß *āzād* ein schmückendes Beiwort und der Name des Dichters *Sarv* war, ist aus einem Verse Firdosis ersichtlich (Schahname 1730, 4107 Vullers): *kunūn bāz gardam ba-guftār-i sarv, furōzanda-ī Sahl-i Māhān ba-Marv.*

fängnis zu Buchara im Dhu'lhiğğa 307 (23. April bis 22. Mai 920)[1]). Daß Ahmad b. Sahl ein iranischer Patriot war, sagen auch die Geschichtsschreiber, aber davon, daß er ein Gönner der persischen Literatur und des persischen Epos war, erfahren wir nur aus Firdosi. Ebenso vereinzelt steht der Hinweis des Firdosi — in der Erzählung von den Aškaniern — auf den 'Dihkan von Čač' (d. i. das Tal des Čirčik)[2]); nur aus diesem Hinweis erfahren wir, daß an der Sammlung des iranischen Epos auch die Dihkane von Transoxanien teilnahmen.

Die Zeit der Abfassung von Daqiqis Werk wird bei Firdosi nicht angegeben. Aus der Geschichte der persischen Literatur ist bekannt, daß Daqiqi seinen Namen mit dem der Samaniden ʿAbdalmalik (954—961)[3]), Mansur (961—976) und Nuh (976—997)[4]) verband. Das Beispiel von Kalila und Dimna, das von dem Dichter Rudaki nach dem arabischen Text des Ibn al-Muqaffaʿ übersetzt wurde[5]), legt die Annahme nahe, daß auch bei der Abfassung des iranischen Epos die arabischen Übersetzungen zugrunde gelegt wurden. Nur so läßt sich die auch bei Nöldeke erwähnte Tatsache erklären, daß selbst einige der bekanntesten persischen Namen bei Firdosi in ihrer arabischen Form erscheinen[6]). Besonders be-

---

1) W. Barthold, Turkestan 241.

2) Schahname Ausg. Teheran 7, 1922, 45: *čunīn guft gōyanda dihqān-i Čāč, kazān pas kasē-rā na-buð taxt u tāğ.* Die Lesart *Čāč* (*Čāğ*) erscheint auch in andern Ausgaben und Handschriften, z. B. Hs. der Öffentl. Bibl. Dorn 329 Bl. 238a; Hs. Žukovskij 1172; Macan 1364, 4; Mohl 5, 270, 45.

3) Auf ihn beziehen sich anscheinend die bei Baihaqi 466 Morley angeführten Verse auf den Tod des Emirs Bu Nasr. Über ʿAbdalmaliks Sohn Nasr vgl. Barthold, Turkestan 250.

4) Verse Daqiqis auf Mansur und Nuh werden angeführt bei ʿAufi (Lubab 2, 12). Vgl. auch Browne, Lit. hist. of Persia 1, 460. Daqiqi wird auch bei ʿUtbi unter den Samanidendichtern genannt (Manini, Šarh al-yamini 1, 52; so richtig bei Nöldeke; bei Browne falsches Zitat).

5) Grdr. iran. Phil. 2, 221.

6) Nationalepos 146 (19). Freilich läßt er die Möglichkeit zu, „daß diese Schreibungen erst bei der letzten Redaktion etwa durch einen Muslim eingeführt wären." [Dieser Satz ist in der zweiten Ausgabe gestrichen.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000166

merkenswert ist, daß der Name des Chosrau Anošarvan immer *kisrà* geschrieben wird, obwohl man in Chorasan gewiß wußte, daß dem arabischen Kisra persisches Chosrau entspreche. In der persischen Übersetzung der Chronik des Tabari wird sogar der Beiname des Übersetzers des Chodainame Musa al-Kisrawi durch al-Chosravi wiedergegeben[1]). Auch bei Firdosi wird eine von Chosrau gegründete Stadt *Zēb Chosrau* genannt[2]), aber in diesem Falle kann die Schreibung *Chosrau* auch in seiner arabischen Quelle gestanden haben. Bemerkenswert ist, daß in dem Teil des Schahname, wo von Chosrau II. die Rede ist, ebenso folgerecht die Form *Chosrau* verwendet wird wie in den Erzählungen von Chosrau Anošarvan die Form *kisrà*[3]).

Die Berichte des Schahname von Chosrau II. sind fast ganz auf sagenhafte Erzählungen begründet und haben mit der Geschichte fast nichts gemein. Sogar von dem siegreichen Krieg mit Byzanz, von der Eroberung der asiatischen Provinzen und Ägyptens verlautet kein Wort[4]). Anderseits finden wir in den Kapiteln, die dem Chosrau Anošarvan gewidmet sind, abgesehen von den Erzählungen über Buzurgmihr u. dgl., mitunter genauere Mitteilungen über geschichtliche Ereignisse als in den auf uns gekommenen Werken der arabischen Historiker. Besonders interessant ist der Bericht vom Kriege der Türken mit den Haital (Hephthaliten)[5]). Da heißt es, daß das Land der Haital sich „von Sogd bis zum Ğaihun" erstreckt; ihr König führt den Namen Ghātfar, sein Heer besteht aus „Kušaniern und Sogdiern". Nach der Niederlage des Ghātfar bei Buchara erhebt sein Volk als neuen König den Fagānīš auf den Thron. Der Name Ghātfar stimmt mit der Bezeichnung eines der Stadtviertel von

1) Bal'ami 2 Dubeux; 1, 4 Zotenberg; Steindruck 3.

2) Schahname Ausg. Teheran 8, 2348, 665.

3) Der bekannte Nebenbuhler des Bahram Gor heißt auch Chosrau (Schahname Ausg. Teheran 7, 2099, 404), Tabari I 858, 10 und weiterhin Kisrà, bei Bal'ami 299f.

4) Das hat auch Nöldeke bemerkt, Tabari 365 A. 1.

5) Schahname Ausg. Teheran 8, 2413, 1787. Mohl 6, 310, 1811. Übers. 6, 246f.: Ghatfer.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000167

Samarkand überein[1]). Möglicherweise hat uns Firdosi in diesem Falle den Namen einer geschichtlichen Persönlichkeit erhalten und ist sein Ghatfar dieselbe Persönlichkeit wie der Katulphos der byzantinischen Quellen — ein Hephthalit, der wohl sein Land an die Türken verriet und zu den Persern floh[2]).

Zweifellos ist dieser Bericht, der die schon in vorislamischer Zeit verschwundenen Kušan erwähnt, im Schahname eine Ausnahme. Daqiqi und Firdosi waren nicht so sehr um die genaue Wiedergabe der epischen Erzählungen besorgt als um die Schaffung eines literarischen Werkes, das ihren Zeitgenossen verständlich war und ihrem Geschmack entsprach. Ebenso kühn, wie ihre Vorgänger Afrasiab und Arǧasp zu Türken gemacht hatten, führten sie in ihr Gedicht die geographische und ethnographische Nomenklatur ihrer Zeit ein und umgaben ihre Helden mit der entsprechenden zeitgenössischen Ausstattung. Philipp und Alexander sind römäische Kaiser. Zur Sassanidenzeit sind Bagdad und Schiraz bereits größere Städte. Es werden Völker erwähnt, die im Chodainame nicht genannt sein können, darunter das russische[3]). Ebensowenig trugen sie Bedenken, den geschichtlichen Helden eine märchenhafte Ausstattung zu geben. Ein

---

1) Barthold, Turkestan 86, 90.

2) Fragm. Hist. Graec. 4, 225.

3) Im Bombayer Steindruck des Schahname 670 wird neben Philipp von Makedonien der König der Rus (*šāh-i Rūs*) genannt. Die Form Rus erscheint auch bei Macan 1263, 11, im Lucknower Steindruck von 1301, 102 und in drei Hss. des Asiatischen Museums (175 Bl. 317b; 175a Bl. 455b; 175c Bl. 326b) [sowie bei Vullers 3, 1777, 43 und in der Teheraner Ausg. 6, 1777, 43]. Aber in der Ausgabe von Mohl 5, 52, 43, Übers. 5, 40, steht *sūs*; ebenso in der Hs. Žukovskij im Asiat. Museum von 869/1445 und in der Hs. Dorn 329 von 733/1332 Bl. 219a. In der Erzählung der Geschenke, die verschiedene Völker an Chosrau II. sandten, werden in allen Zeugen die Rus erwähnt (Bombayer Steindruck 1060; Mohl 7, 328, 3705; Macan 4, 2015, 1; Hs. Dorn 329, Bl. 354a; Hs. Žukovskij 1434; Übers. Mohl 7, 268). Bei diesen Feststellungen erfreute ich mich der liebenswürdigen Hilfe und Hinweise F. Rosenbergs.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000168

geschichtlicher König des 5. Jh. n. Chr.[1]) erschlägt in Indien einen Drachen. Epos und Geschichte verschmelzen zu einem Ganzen. Die mythischen Könige, beginnend mit Feridun, senden ebenso lange Briefe aus wie die Sassaniden, und die Sassaniden sind von ebensolchen Recken und weisen Ratgebern umgeben wie die mythischen Könige.

Das Gedicht des Firdosi bildete den Abschluß des heroischen Epos als Zweig der persischen Literatur. Alle Versuche der Folgezeit, die Überlieferungen vom heroischen Altertum und die Erzählungen von zeitgenössischen Ereignissen in epischen Versen darzustellen, waren nur tote Nachahmungen des Schahname. Das volkstümliche epische Schaffen lebte vielleicht noch einige Jahrhunderte lang, hauptsächlich in den Provinzen, wo die literarische Kultur langsamer eindrang. In Sistan, der Heimat Rustams, hörte ein Geschichtsschreiber des 13. Jh., Gozgani, eine volkstümliche Überlieferung, in der eins der beliebten Motive des iranischen Epos, das schon bei Herodot (1, 114) begegnet — kindliches Königsspiel als Anfang der Erhöhung des künftigen Dynastiegründers — auf einen muslimischen Statthalter des 9. Jh. übertragen ist[2]).

1) Bahram Gor, Schahname Teheraner Ausg. 7, 2224ff. In den arabischen Fassungen ist an dieser Stelle von einem Elefanten die Rede, Nöldeke, Tabari 106.

2) Tabaqat-i Nasiri, Übers. Raverty 20f.

Bücherbesprechungen

AARRE LAUHA, *Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament* (= Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Bd. XLIX, 2). Helsinki: Druckerei-A.-G. der Finnischen Literaturgesellschaft. 1943.

Diese von Prof. A. F. PUUKKO angeregte und von ihm sowie von Prof. E. G. GULIN und Dozent AIMO T. NIKOLAINEN geförderte Arbeit hat sich die Aufgabe gestellt, darzutun, welche Vorstellungen und Erwartungen sich für die alten Kulturen Vorderasiens, insonderheit für das Alte Testament, mit der nördlichen Himmelsrichtung verknüpft haben. Als Vorbereitung dazu behandelt sie im 1. Kapitel „Semasiologisches zu Zaphon" die Etymologie der hebräischen Ausdrücke für „Norden", vor allem des Wortes *ṣāphôn*, und legt im 2. „Der historisch-geographische Norden" dar, was das Alte Testament über die nördlich und nordöstlich von Israel wohnenden Völker, zu denen es in realen Beziehungen gestanden hat, auszusagen weiß. Die größere zweite Hälfte der Schrift mit Kap. 3 „Der heilige Norden", Kap. 4 „Der unheildrohende Norden" und Kap. 5 „Der Ursprung der alttestamentlichen Vorstellungen vom Norden" ist dann der Aufgabe selbst gewidmet, untersucht also, was der Norden für Israels religiöses Denken zu bedeuten gehabt hat und wie sich diese seine Vorstellungen über den Norden religionsgeschichtlich erklären.

Im 1. Kap. setzt sich der Verf. vor allem mit dem in meinem Büchlein von 1932 „Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer", das er auch im weiteren Verlauf seiner Arbeit teils mit Zustimmung, teils mit Kritik wiederholt berücksichtigt, vorgelegten Versuch auseinander, die Bedeutung „Norden" für *ṣāphôn* daraus abzuleiten, daß der im prägnanten Sinne *ṣāphôn* = „Warte", „Spähort" genannte 1780 m hohe nordsyrische Dschebel el-aqraʿ, der *ṣpn* = *ṣāphôn* der altphönizischen Bewohner von Ugarit-Ras Schamra und der *Κάσιος*-Casius der hellenistisch-römischen Zeit, für Syrien-Palästina der nördliche Fix- und Orientierungspunkt geworden sei, und beschließt die Erörterung der Frage auf S. 14 mit dieser jedenfalls zutreffenden Feststellung: „Eine unstreitige Entscheidung über die Etymologie des Wortes צפון läßt sich also nicht treffen, obzwar die Forschung gegenwärtig dazu neigt, in ihm den Namen eines

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000170

phönizischen Berges zu erblicken. Dennoch muß sofort festgestellt werden, daß auch dann, wenn dies zutreffen sollte, das Wort doch von jener eng lokalen Bedeutung in die allgemeine Benennung der nördlichen Himmelsrichtung frühzeitig übergegangen ist und daß es also im AT. gewöhnlich schon einen gänzlich von der phönizischen Urbedeutung losgelösten Inhalt besitzt." — Was im 2. Kap. über die nördlichen und nordöstlichen Völker gesagt wird, von denen das Alte Testament historische Beziehungen zu Israel zu berichten weiß (Zweistromland, Syrien, Phönizien, Aram, die Japhetiten der Völkertafel usw.), ist zwar im allgemeinen richtig. Aber hier macht sich doch — übrigens in sehr verständlicher und entschuldbarer Weise — der vom Verf. selbst lebhaft beklagte Umstand bemerkbar, daß ihm infolge seiner Inanspruchnahme durch den Kriegsdienst manches von neuem Quellenmaterial und neuer Literatur unbekannt geblieben ist. Als Beispiele merkwürdiger Auswirkung von Bibelworten verdient aus dem 2. Kap. weiteren Kreisen bekannt gemacht zu werden, was der Verf. auf S. 16 in einer Anmerkung zu Sacharja 6, 8, wo — wie immer es zu deuten sein mag — davon die Rede ist, daß ein mit schwarzen Rossen bespannter Wagen in das Land des Nordens eilt, um Jahwes Geist dorthin zu bringen, mitteilt: „Erwähnt sei noch, daß Sach. 6, 8, aus seinem Zusammenhang herausgelöst und dahin verstanden, daß der Geist Gottes sich in unserem Norden niederlassen wird, im Siegel der Universität Helsinki seinen Niederschlag gefunden hat; aus demselben Grunde genießt bei der in Lappland und sonst in Nordfinnland weit verbreiteten religiösen Volksbewegung der Laestadianer diese sacharjanische Prophetie hohes Ansehen!".

Die Frage nach der Art der vom Alten Testament bezeugten religiösen Vorstellungen über den Norden beantwortet der Verf. im Hauptteil seiner Arbeit unter sorgfältiger Vorführung der hier in Betracht kommenden Stellen sachgemäß dahin, daß sie „ambivalent" seien, nämlich einerseits den Norden als Stätte des Götterberges kennen, anderseits von ihm als Brutstätte und Ausgangspunkt grausiger Unheilsmächte mancherlei zu sagen wissen. Dabei glaubt er die Vorstellung des Nordens als Stätte des Götterberges aus der gemeinorientalischen Kosmologie zureichend erklären zu können, lehnt aber für seine Auffassung als Sitz des Unheils diese Erklärung ab, weil diese Wertung des Nordens im Alten Testament eine Reihe von eigenartigen und selbständigen Züge trage, die in der gemeinorientalischen Kosmologie fehlten. Auch die rein zeitgeschichtliche Erklärung, wie sie etwa von Julius Wellhausen vertreten worden ist, also die Ableitung der Vorstellung vom Norden als dem Ausgangs-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000171

punkt verderblicher Mächte aus den ja tatsächlich von Norden nach Syrien-Palästina gekommenen Eroberungszügen der Assyrer, Babylonier und Skythen, genügt ihm nicht, ebensowenig die von Hugo Winckler und Willy Staerk vorgelegte rein mythologische Auffassung, die sich den eschatologischen Weltuntergangsmythos babylonischen Ursprungs auf die jeweiligen historischen Zustände übertragen denkt. Jene werde der übergeschichtlichen Art der Nord-Vorstellung nicht gerecht, diese verkürze ihren real-historischen Gehalt. Am nächsten liege vielmehr die Annahme, daß sich in der Erwartung, vom Norden komme alles Unheil, die Erinnerung an eine tatsächlich von Norden her über Syrien und Palästina hereingebrochene furchtbare Katastrophe der Frühzeit erhalten hat, und da komme dann am ehesten der Seevölkersturm vom Ende des 13. und Anfang des 12. Jahrhunderts v. Chr. in Betracht, der vom Verf. auch die ägäische Wanderung genannt wird. „Die Überlieferung von der ägäischen Völkerwanderung — so heißt es S. 88 — und der durch sie verursachten vollständigen Verheerung der kleinasiatischen und syrischen Kulturländer wandelte sich im Laufe der Zeiten zu Sagen und erhielt eine dämonische Färbung. In dieser Fassung haben sich dann die Israeliten in Kanaan sie angeeignet, und später übertrugen sie in ihrem eschatologischen Denken den schrecklichen Feind, der in grauer Vorzeit aus dem Norden hereingebrochen war, ins Endzeitliche und ergänzten das traditionelle Schema entsprechend den durch die jeweiligen Zeitumstände gegebenen Gesichtspunkten mit Zügen aus der späteren Geschichte. — Auf diese Weise wird die alttestamentliche Vorstellung vom Feind aus dem Norden geschichtlich ebensogut wie psychologisch verständlich." Diese These stellt ohne Zweifel einen beachtenswerten neuartigen Beitrag zu der Erörterung über die Herkunft der alttestamentlichen Vorstellung von dem Feind aus dem Norden dar, und die Art ihrer Ausführung weckt im Leser und Mitarbeiter den Wunsch, daß es dem Verf. vergönnt sein möchte, nach glücklich beendetem Kriegsdienst des öfteren zu Gegenständen der alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte das Wort zu ergreifen.

Ditlef Nielsen, *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung.* I. Band: *Die drei göttlichen Personen.* Mit 70 Abbildungen. XVI u. 472 S. II. Band: *Die drei Naturgottheiten.* 1. Teil Kap. 1—6. Mit 24 Abbildungen. XVIII u. 250 S. Kopenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag. 1922 u. 1942.

Von dem 1922 mit dem I. Band „Die drei göttlichen Personen" begonnenen, auf drei Bände berechneten großen Werk des nor-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000172

dischen Semitisten und Religionshistorikers DITLEF NIELSEN ist kürzlich die erste Hälfte des „Die drei Naturgottheiten" betitelten II. Bandes erschienen, die von der ersten dieser drei Gottheiten, von dem Mond- und Vatergott, handelt. Es stehen noch aus die zweite Hälfte des II. Bandes, deren Gegenstand die Mutter-Sonnengöttin und der Sohn-Venussterngott sein wird, und der dritte, der, „Religion und Nation" betitelt, zeigen soll, wie sich die Funktion dieser zunächst kosmischen und insofern universalen Gottheiten, namentlich der ersten, des Mond-Vater-Gottes, allmählich auf die Leitung bestimmter politischer Gruppen eingeschränkt hat und so die semitischen Nationalreligionen entstanden sind. Mit dem Erscheinen des ersten Teils von Band II ist also die Mitte des großen Werkes erreicht, und da vor seinem Abschluß, der aber hoffentlich nicht, dem Abstand zwischen I und II, 1 entsprechend, noch zwei Jahrzehnte, sondern nur einen kleinen Bruchteil dieser Frist auf sich warten lassen wird, ein paar Jahre jedenfalls noch vergehen werden, mag ein kurzer Hinweis auf das von dem Werk Vorliegende am Platze sein, wobei der Referent eine ausführliche Würdigung des Ganzen für später in Aussicht nimmt und außerdem auf seinen, dem Archiv für Orientforschung vor geraumer Zeit eingesandten eingehenden Bericht über II, 1 verweisen darf.

Der I. Band des Werkes behandelt nach allgemeineren Ausführungen über die semitische Religionswissenschaft, nämlich über „Spezialforschung und Babylonismus" und über „Gemeinsemitische Religion und historische Methode" (S. 1—35) in einem ersten, kürzeren Hauptteil, „Semitischer und christlicher Kultus" (S. 36—67), zunächst das Verhältnis des christlichen Abendmahls zum ursemitischen Opfer, dann die Zusammenhänge von Taufe, Weihnachten und Ostern mit altsemitischen Vorstellungen und Bräuchen und wendet sich darauf im zweiten, größeren Hauptteil, „Die semitische Götterdreiheit und der dreieinige Gott" (S. 68 bis 447), seinem eigentlichen Gegenstand zu, indem er hier insbesondere die Entwicklung der altsemitischen Trinität von Vater-, Sohn-, Mutter-Gottheit zur christlichen Vorstellung von den drei göttlichen Personen des Vaters, des Sohnes und des Geistes zu erhellen sich bemüht. Oberstes Ziel aller dieser Ausführungen ist dabei der Wunsch, den christlichen Trinitätsglauben, der — in seiner traditionell-dogmatischen Gestalt weithin erschüttert — doch noch eine starke Anziehungskraft besitzt, aus seiner Vorgeschichte verständlich zu machen. Diese seine Vorgeschichte ist eben die ursemitische Religionsgeschichte, die, vom Glauben an den als Vater gedachten Mondgott, an die als Mutter vorgestellte Sonnengöttin und an den als beider Sohn geltenden Venussterngott ausgegangen, in einer nicht immer leicht aufzudeckenden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000173

Entwicklung zu der christlichen Trinitätsvorstellung von Vater, Sohn und Geist geführt hat. Die hier im I. Band mit besonderer Berücksichtigung ihres Ausgangs gezeichneten großen Linien der Entwicklung nun genauer aufzuzeigen und zu begründen, ist Aufgabe von Band II und III, die insofern nach rückwärts schreiten, so zwar, daß Band II dem Ausgangspunkt der Entwicklung, dem vorwiegend naturhaften Charakter der aus Vater, Mutter und Sohn bestehenden Götterfamilie, zugewendet ist, Band III aber von da aus wieder vorwärts schaut, indem er das Hineinwachsen dieser im Naturhaften wurzelnden Götter, namentlich ihres Hauptes, des Mond-Vatergottes, ins National-Politische hinein darlegt. Band II, 1 beginnt nun mit solch soliderer Fundamentierung der in Band I mehr programmatisch und skizzenhaft aufgestellten These und geht nach einleitenden Bemerkungen sowie allgemeineren Ausführungen über arabische Naturauffassung und altarabische Naturreligion (S. 1—63), die dankenswerterweise auch von den Petra-Forschungen des Verfassers Gebrauch machen, auf den Werdegang des Mond-Vatergottes näher ein, will nämlich zeigen, wie dieser beim Übergang seiner Verehrer ins Ackerbauland sich zum Regen- und Fruchtbarkeitsgott sowie zum Gewittergott entwickeln mußte, d. h. die Götter dieses Typs wie Dagan und Hadad als letztlich mondhafter Art nachweisen.

Man braucht von dem Versuch, zwischen diesen Gestalten deren Funktion, soweit die naturhafte Seite in Betracht kommt, eben vorab die als Regen-, Fruchtbarkeits- und Gewittergott ist, und dem Mond eine Brücke zu schlagen, nur flüchtig Kenntnis zu nehmen, um sofort eine Vorstellung davon zu erhalten, mit welchen Schwierigkeiten und Gewaltsamkeiten dieser Versuch belastet sein muß. In der Tat sieht sich der Verfasser auch vor die Aufgabe gestellt, einem teilweise schlechterdings gar nicht dazu geeigneten Quellenmaterial Argumente abzugewinnen, die seine These zu stützen geeignet sind, und er macht — das muß rühmend hervorgehoben werden — aus dieser Tatsache auch gar kein Hehl. Wenn er trotzdem an dem von Band I vorgezeichneten Schema, nämlich an der Voraussetzung, daß so gut wie alle Gottheiten der Semiten, insbesondere alle bei ihnen in der Tat auffallend häufigen und von Nielsen mit Recht so gewürdigten Götter-Triaden, irgendwie Ausstrahlungen der Trinität von Mond-Vater, Sonne-Mutter, Venusstern-Sohn seien, festhält, so erklärt sich das offensichtlich wenigstens weithin mehr aus zwangsläufiger Auswirkung des vorweg aufgestellten Schemas als aus einer mit den jetzt vorgeführten und untersuchten Erscheinungen gegebenen Nötigung. Glücklicherweise enthält aber II, 1, namentlich in den die Religion der Südaraber angehenden Partien, die — bei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000174

dem Verfasser selbstverständlich — gründlich die Quellen, nämlich die Inschriften, ausschöpfen, sehr viel des Guten, das bleibt, auch wenn das Schema, das darüber netzartig ausgespannt ist, sich als unzutreffend erweist. Überhaupt bedeutet II, 1 vom Standpunkt des Semitisten und Religionshistorikers aus beurteilt, einen sehr wesentlichen Fortschritt über Band I hinaus. Dieser war — damals ganz verständlich — aufs stärkste durch die zur Zeit seiner Abfassung die Öffentlichkeit beschäftigenden theologischen, religionswissenschaftlichen und allgemein geistesgeschichtlich-weltanschaulichen Fragen bestimmt und machte die historische Erörterung deren Lösung dienstbar. Band II, 1 dagegen wertet in viel höherem Grade das Historische um seiner selbst willen.

Bei der Anlage des Werkes sind Wiederholungen ganz unvermeidlich, und sie sind hier sogar zu begrüßen. Denn sie geben dem Verfasser Gelegenheit, in dem jeweilig späteren Band oder Bandteil seine inzwischen vertieften Einsichten vorzulegen und so manches früher Gesagte stillschweigend außer Kurs zu setzen. Man darf der Erwartung und Hoffnung Ausdruck geben, daß der III. und letzte Band neben dem ihm besonders vorbehaltenen Inhalt zugleich, soweit nötig, das von Band I und II Gebotene noch einmal zusammenfaßt und so eine Neubearbeitung von ihnen bietet. Das würde dann eine Darstellung der semitischen Religionsgeschichte ergeben, wie man sie sich nur wünschen kann. Denn — das sei zum Schluß mit allem Nachdruck und mit lebhaftem Dank gegen den Verfasser und seine Arbeit gesagt — sein Werk bedeutet eine, in einer Zeit völliger Aufsplitterung des Studiums der semitischen Sprachen, Kulturen und Religionen in zahllose Sonderbetätigungen wie der heutigen doppelt notwendige großzügige Synthese und verdient schon als solche alle Beachtung und Anerkennung. Otto Eissfeldt, Halle (Saale)

Herbert W. Duda, *Schafsteuer und Schaflieferungen Bulgariens zur osmanischen Zeit.* (SA. aus: Miscellanea in memoriam P. Mutafčiev.) 53 S. mit 2 Tafeln. Sofia. 1943.

Der Verf. zeigt an einem in der bulgarischen Stadt Koprivštica aufbewahrten Ferman des Sultans Maḥmūd II. aus dem Jahre 1825 die Bedeutung der Schafzucht auf bulgarischem Gebiet zur Zeit der türkischen Botmäßigkeit. Die Urkunde gibt uns Einblick in die Verwaltung des Gebietes nördlich des Balkan. Wir erfahren aus ihrem Inhalt manches Neue über die fiskalische Fleischversorgung der alten Türkei, über die die Aufsicht von höchster Stelle geführt und kontrolliert wurde. Auch gibt dieser Ferman

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000175

Aufschluß über die einflußreiche Tätigkeit, die Bulgaren für den Türkischen Staat ausgeübt haben. Ferner enthielt er Angaben, die der familiengeschichtlichen Forschung dienen.

Einige Bildbeigaben werden dankbar begrüßt. H. S.

Elemér Moór, *A magyar őstörténet főproblémái* (Die Hauptprobleme der ungarischen Urgeschichte). 90 S. (mit deutschem Auszug S. 91—95) mit 1 Tafel. Szeged: Szegedi Múzeumi kiadványok I 12. 1943.

Seit vielen Jahren hat Verf. die bestimmten Absichten entsprungenen Versuche einiger ungarischer Forscher, slawische Orts-, Fluß- und andere Namen im Ungarischen aus dem Türkischen zu deuten, bekämpft, zuerst mit maßvoller Kritik, *Ungarische Flußnamen*, Ung. Jahrbücher VI 1926, 434ff., später mit außerordentlich temperamentvoller, stark persönlicher Polemik, *Bolgártörökök és szlávok és a Melich-féle helynévkutatás* (Wolgabulgaren und Slaven und die Melichsche Ortsnamenforschung), Szeged 1930. Man möchte seine diesbezüglichen bisherigen Untersuchungen einmal von einem Slawisten geprüft sehen.

Bei der Bewertung der alten türkischen Lehnwörter im Ungarischen, die eine für die ungarische Vorgeschichte wichtige Rolle spielen, wird gegen Z. Gombocz behauptet, daß sie nicht wolgabulgarischer Herkunft sein können, da gemeintürkisches *z* und *š*, denen im Ungarischen *r* und *l* entsprechen, aus älterem *r'* und *l'* entstanden seien, und bemerkt, daß der für die entgegengesetzte Entwicklung dieser Laute eintretenden alten Theorie Radloffs nur noch die Turkologen oder turkologisierenden Sprachforscher in Ungarn vor allem deswegen anhingen, weil sie ihre Hypothesen über die ungarische Vorgeschichte sonst wesentlich modifizieren müßten. Für Radloffs Ansicht hat jedoch unlängst J. Benzing ein unwiderlegliches Zeugnis: tschuwaschisch *pir*, das über *böz* aus *βύσσος* stammt, o. 94, 1940, 397f. erbracht. Damit hätte Verf. sich auseinandersetzen müssen. Außerdem weiß jeder, der bei W. Bang, auf den Verf. sich öfter beruft, gelernt hat, daß er die neue Theorie nicht gebilligt hat. Damit entfällt ein wesentliches Argument dieser Schrift.

Es ist unklar, warum auf eine Vermutung J. Markwarts hin, die sich andere Forscher unbesehen zu eigen gemacht haben, eine finnisch-ugrische Urheimat in Westsibirien angesetzt und bestritten wird. Jeder Finnougrist weiß seit lange, daß eine derartige Annahme völlig willkürlich ist. Allein das Tscheremissische, eine besonders echte, gut erhaltene finnisch-ugrische

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000176

Sprache, beweist, daß es in oder in der Nähe der ursprünglichen Heimat lebte und lebt. Ferner hat sich aus den Forschungen A. Kannistos die allgemein bekannte Tatsache ergeben, daß die Obugrier erst von Südwesten in ihre gegenwärtigen Wohngebiete hinaufgezogen sind.

Auf Grund deutscher pflanzengeographischer Untersuchungen, wonach die Tafel angefertigt ist, wird behauptet, daß die Ungarn niemals in der baumlosen Steppe am Kuban, sondern an der Kama gewohnt hätten, denn sonst könnten die Namen der Waldbäume im Ungarischen nicht türkischen, sondern müßten abchasischen oder tscherkessischen Ursprungs sein. Auf eine solche Folgerung kann man nichts geben, denn die Tscherkessen kannten die Eiche sehr gut, haben sie sie doch, wie ihr Wort *čəgaje* beweist, als den Baum *κατ' ἐξοχήν* angesehen. Dazu, daß das Ungarische gerade ostossetische Wörter entlehnt hat, wird nicht, wie es notwendig ist, Stellung genommen, also ein wesentlicher Punkt übergangen. Bei dieser Gelegenheit kann erwähnt werden, daß die Behauptung G. Bárczis, *Magyar szófejtő szótár* (Ungarisches worterklärendes Wörterbuch), Budapest 1941, 131a, ossetisch *ädtagon*, das ich Ung. Jahrb. 12, 352 als Quelle von ung. *idegen* 'fremd' erkannt habe, sei selbst Lehnwort, die Ungarologen und Finnougristen, die das Ossetische gewöhnlich nicht kennen, bewußt täuscht. Davon kann keine Rede sein, im Gegenteil, es ist mit einheimischen ossetischen Mitteln gebildet.

Das etymologisch unklare Wort *ar*, mit dem die Tataren die Wotjaken benennen, soll nach Verf. nordostjakisch *or* 'Samojede' sein. Dieses ostjakische Wort heißt *joraŋ*, kehrt im Syrjänischen als *jaran* wieder, stammt aus dem Samojedischen und ist mit dem Namen 'Jurake' identisch.

Die angeblich an der Kama beheimateten nomadisierenden Ugrier haben nach Verf. die Pferdezucht von einem Volk, das südlich von ihnen wohnte, kennen gelernt. Dieses Volk gehöre sprachlich zu den Westkaukasiern, denn das gemeinugrische Wort für 'Pferd', ungar. *ló* usw., stehe „tscherkessisch *lou*, *leu*, *lehu* 'Pferd', thusch *ulok* 'Pferd' und georgisch *uluki* 'Wallach'" außerordentlich nahe. Es ist ganz klar, daß das batsische — man sollte sich endlich daran gewöhnen, die veralteten falschen Benennungen kaukasischer Sprachen aufzugeben — Wort aus dem Georgischen entlehnt ist, das seinerseits — es heißt übrigens *ulaġi* — aus dem Tatarischen stammt. Das vom Verf. angeführte tscherkessische Wort gibt es überhaupt nicht, der harmlose Leser — nicht nur in Ungarn — kann freilich nicht ahnen, daß es aus den Fingern gesogen ist. Mit diesem angeblich kaukasischen Wort wird karisch *ἄλα* 'Pferd' verknüpft. Da darauf

eine ganze Hypothese aufgebaut ist, habe ich Johannes FRIEDRICH um Auskunft gebeten, für die ich ihm auch an dieser Stelle danke: „Das Wort steht als Glosse bei einem Griechen, kommt aber weder in den wenigen karischen Inschriften vor, noch würde ein solches Vorkommen etwas nützen, da das Verständnis der Texte gleich null ist. Auch über die Verwandtschaftsverhältnisse der karischen Sprache lassen sich ja vorläufig keine sicheren Äußerungen tun. Man muß die Glosse also leider auf sich beruhen lassen."

Im Anschluß daran wird ohne weitere Quellenangabe die mongolisch-indochinesisch-germanisch-keltische Gleichung *mori — Mähre* bemüht. Bereits A. CONRADY, *Alte westöstliche Kulturwörter*, Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 77, 1925, Heft 3, 12f. hat gezeigt, wie unsicher die Gleichsetzung dieser Wörter ist.

Auch ungar. *sör* 'Bier', das aus dem Türkischen stammt, soll tscherkessisch *šür* 'Bier' sein. Ein solches tscherkessisches Wort gibt es nicht, offenbar liegt eine Verwechslung mit dem tscherkessischen Wort für 'Milch' vor. Das auslautende *-r* ist aber der bestimmte Artikel beim casus rectus. Wer kaukasische Sprachen kennt, weiß, daß Wörter für jenes Getränk auch da gern aus dem Türkischen entlehnt werden.

Auf andere lautlich zufällige Gleichsetzungen von Wörtern gehe ich nicht weiter ein, da aus dem bisher Gesagten hinreichend klar ist, daß dieses ganze Kapitel mit seinen Hypothesen in sich zusammenfällt. Auch auf die angeblichen Lehnwörter aus dem Tibetischen am Schluß dieses Abschnitts kann ich nicht eingehen, weil sie vorläufig unkontrollierbar sind. Verf. hat es nicht einmal für nötig gehalten, die tibetischen Wörter anzugeben, die zitierte Arbeit von A. PONGRÁCZ, *Tibet-magyar nyelvtanulmányok* (Tib.-ung. Sprachstudien) von 1897, auf die er sich stützt, ist hier unerreichbar. Von vier Wörtern, die in diesem Zusammenhang erwähnt werden, greife ich zwei heraus. Ung. *tál* 'Schüssel' ist sicher ugrisch, vgl. wog. *tūl*, und *tor* 'Festmahl' wohl türkischer Herkunft.

Zum Schluß muß noch dieses gesagt werden: im zweiten Glied von **mogy-er > magyar*, dessen erstes zu wog. *mańśi* 'Mensch, Wogule' gehört, sieht Verf. das ungarische Wort *ér* 'Ader', wobei er völlig vergessen hat, daß im Anlaut dieses Wortes ursprünglich ein Sibilant stand. Auch semantisch ist die Erklärung des Verf. unmöglich. Er hat die alte gute Erklärung von **mogyer* nur verdammt, weil er finn. *yrkö* usw., worin selbst der Anfänger in fennougricis das deminutive Suffix erkennt, offenbar nicht zu analysieren vermochte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000178

Man würde begrüßen, wenn Verf., dessen Arbeitsleistung Anerkennung verdient, seine Tatkraft den zahlreichen Aufgaben, die auf finnisch-ugrischem Gebiet der Lösung harren, widmen, sich aber nicht auf ihm fremde, in Wahrheit unzugängliche Sprachgebiete begeben und von der unfruchtbaren, weitschweifigen Polemik absehen wollte. K. Bouda, Erlangen.

Ahmed Ateş und Abdülvehhab Tarzî, *Farsça Grameri* (İstanbul Üniversitesi Yayınlarından: No. 171. Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü Neşriyatı, Müdür: Prof. Dr. H. Ritter), I. Gramer ve Metinler. VIII u. 200 S. İstanbul (Bozkurt Matbaası). 1942.

Die Kenntnis der persischen Sprache gehörte in der alten Türkei ebenso zur höheren Bildung wie die der griechischen Sprache im Abendlande. Dementsprechend mangelte es früher nicht an mehr oder weniger brauchbaren Hilfsmitteln, sich dieses hochgeschätzte Bildungsgut anzueignen; doch ermangelten diese, wie nicht eigens hervorgehoben zu werden braucht, völlig der historischen Einstellung. Heute nach der kulturellen Kursschwenkung der Türkei nach Westen nimmt die persische Sprache diese Stellung nicht mehr ein. Doch ihre alte Stellung im Geistesleben der Türken bewirkt, daß immer noch ein gewisser Bedarf in der Türkei vorhanden ist, sich ihre Kenntnis anzueignen, und es ist nur zu hoffen, daß dies auch in Zukunft so bleiben wird. Die alten Hilfsmittel zur Erlernung des Persischen sind nun freilich heute unter den veränderten Verhältnissen, vor allem nachdem bereits über ein Jahrzehnt seit der Abschaffung der arabischen Schrift für das Türkische vergangen ist, nicht mehr brauchbar, und wie auf allen anderen Wissensgebieten müssen auch hier neue Lehrmittel geschaffen werden.

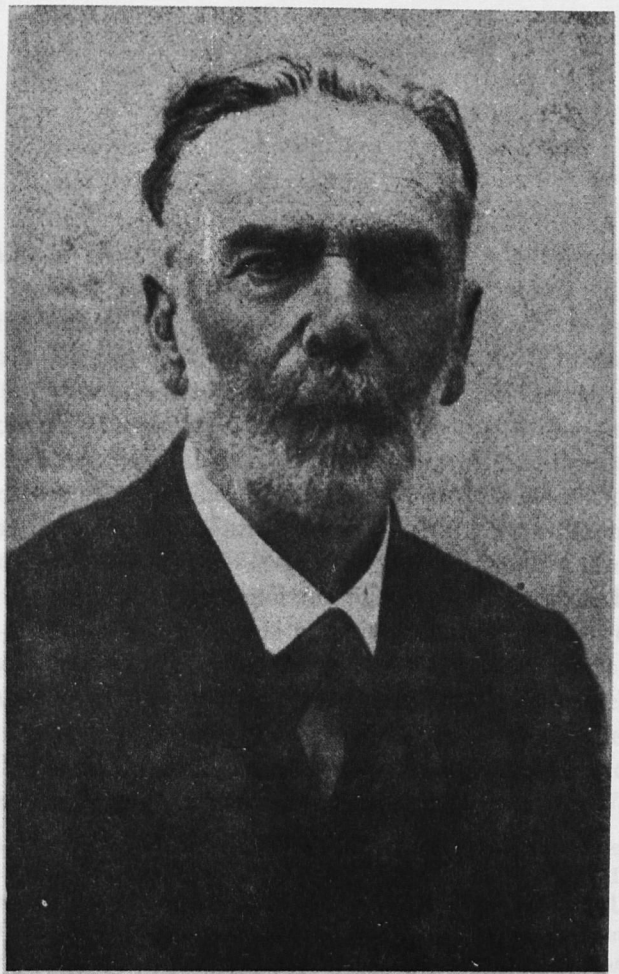
Mit der vorliegenden persischen Grammatik hat nun die studierende Jugend in der Türkei, die ohne Kenntnis der arabischen Schrift aufgewachsen ist, ein Lehrbuch für das Persische erhalten, um das sie die des Persischen beflissenen Studenten des Abendlandes beneiden können. Die Grammatik ist aus der Schule von H. Ritter hervorgegangen und ist daher, wie nicht anders zu erwarten, ganz im Geiste der abendländischen Sprachwissenschaft angelegt. Sie ist reichhaltig wie wohl kaum eine der früheren abendländischen Gebrauchsgrammatiken des Persischen und vertieft die Erkenntnis der sprachlichen Erscheinungen durch laufende Hinweise auf ihre sprachliche Entstehung. Durch diese historische Einstellung vor allem steht die vorliegende Grammatik auf einem ganz anderen Niveau als die bisherigen in der Türkei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000179

erschienenen Hilfsmittel zur Erlernung des Persischen. Ja, eine Ausgabe in einer europäischen Sprache würde das längst fällige praktische Lehrbuch des literarischen Persisch für den akademischen Unterricht im Abendlande ergeben.

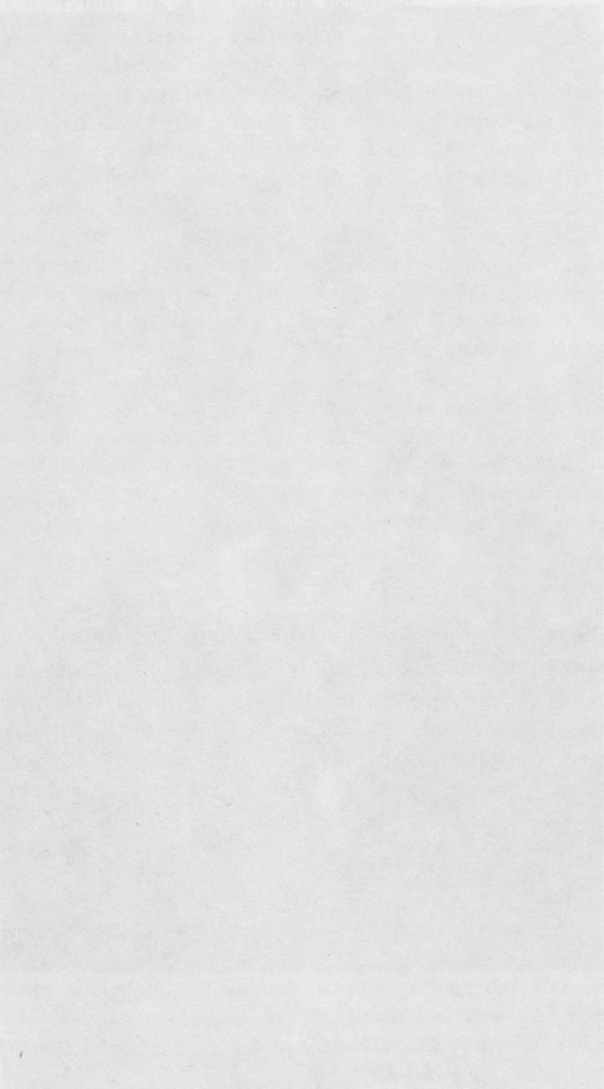
Das Werk besteht aus zwei Teilen, deren erster die Grammatik (S. 1—98) enthält, bestehend aus drei Abschnitten, Laut- und Schriftlehre, Formlehre (beginnend mit dem Verbum — dem Sinne nach durchaus richtig, denn das Verbum ist das zum Verständnis einer Sprache Wichtigste; doch wird es sich für den Unterricht empfehlen, einige elementare Tatsachen der Nominallehre, ohne die man keine Verbalsätze bilden kann, vorwegzunehmen) und Wortbildungslehre. Ein eigener Abschnitt über die Syntax ist nicht vorhanden; die einzelnen syntaktischen Erscheinungen sind als Gebrauch der betreffenden Wortformen in der Formenlehre mitbehandelt, was ja für das Persische völlig ausreicht. — Der zweite Teil bietet eine Chrestomathie aus der persischen Literatur von den ältesten Klassikern bis in die Neuzeit, wobei der Schwerpunkt verständigerweise auf den Klassikern ruht. Sie ist in zwei Abschnitte geteilt, die Texte in Prosa (S. 100 bis 144) und solche in Poesie (S. 145—198) bieten. Die vorgelegten Stücke sind nicht nur bekannten Ausgaben und Drucken, sondern auch Stambuler Handschriften entnommen. In ihrer Reichhaltigkeit stellt diese Chrestomathie ein ausgezeichnetes Hilfsmittel dar zum Einlesen in alle Zweige der klassischen Literatur.

Geplant ist noch ein zweiter Band, der ein Glossar der Chrestomathie bieten soll. Da es auch im Abendlande an derartigen Hilfsmitteln zum Einlesen in die klassische persische Literatur mit einem für den Einführungsunterricht unerläßlichen Spezialglossar durchaus fehlt (das Glossar der guten Chrestomathie der kaum mehr zu beschaffenden Salemann-Shukowskischen Grammatik ist bekanntlich höchst mangelhaft), so sei hier die Anregung gegeben, das Glossar Persisch-Türkisch-Deutsch anzulegen, damit die Chrestomathie auch im akademischen Unterricht bei uns benutzt werden kann. Vielleicht interessiert sich ein deutscher Verleger mit dafür. Es wäre jedenfalls sehr zu wünschen, daß das schöne Werk, durch das sich die Verf. und H. Ritter als spiritus rector ein großes Verdienst um die Pflege des Persischen in der neuen Türkei erworben haben, auch bei uns mit Nutzen benutzt werden könnte. Fr. Taeschner, Münster (Westf.)



12*

Wilh. Geiger



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000182

Wilhelm Geiger

Geleitwort

Von Walther Wüst, München

Als der Herausgeber dieser Zeitschrift einige Monate nach dem Tode WILHELM GEIGERS mich als den Schüler des hingeschiedenen Ehrenmitgliedes der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, der dessen akademische Unterweisung am längsten genossen hatte, aufforderte, den Gedenkaufsatz für die ZDMG zu verfassen, wurde es uns beiden in einer eingehenden, persönlichen Aussprache zu München klar, daß ich dieser ehrenvollen Verpflichtung aus zwei gewichtigen Gründen leider nicht entsprechen konnte. Zum ersten beanspruchten mich schon damals die kriegsbedingten Aufgaben öffentlicher Ämter in solchem Maße, daß für die besinnliche Andacht erheischende Nachzeichnung eines langen Gelehrtenlebens kaum Muße blieb — eine Sachlage, die sich in den darauffolgenden Wochen in noch ungeahnter Weise verschärfte. Zum zweiten aber hatte ich ja selbst die Persönlichkeit und das Werk WILHELM GEIGERS schon an drei verschiedenen Stellen eingehend gewürdigt[1]), so daß ein vierter Versuch

[1]) Yoga. Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Yoga-Forschung I, Nr. 1 (1931), p. 15—21; Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für WILHELM GEIGER zur Vollendung des 75. Lebensjahres 1856 — 21. Juli — 1931. Herausgegeben von Walther Wüst (mit dem an den Jubilar gerichteten Vorwort des Herausgebers p. III—VI); Sitzungsberichte der Philos.-histor. Abteilung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München. Jg. 1943, Heft 11 (Schlußheft; München 1944), p. 17—24. — Bei dieser Gelegenheit mache ich auch noch auf den Geburtstagsaufsatz aufmerksam, den einer der ältesten Schüler des Verstorbenen, HEINRICH LÜDERS, aus Anlaß des 85. Geburtstages in „Forschungen und Fortschritte", Jg. 1943, p. 251 gegeben hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000183

schlechterdings der Gefahr der Wiederholung nicht hätte entgehen können. Unter diesen Umständen kamen Herr Kollege Scheel und ich überein, zwei dem wissenschaftlichen Werk Wilhelm Geigers nahestehende, namhafte Fachgenossen, einen Iranisten und einen Indologen, mit dieser Aufgabe zu betrauen, wobei mir vorbehalten bleiben sollte, einen einleitenden Verbindungstext kürzeren Umfanges beizusteuern. Verfaßt von Hans Heinrich Schaeder und Helmuth v. Glasenapp, liegen die nun nachstehend folgenden Einzelbeiträge vor, welche das auf die zwei Lebenshälften sich beinahe genau verteilende Werk des im Alter von 87 Jahren hingeschiedenen Forschers klar und verständnisvoll wiedergeben und zugleich deutlich werden lassen, wieviel davon als bleibender Wert in die Zukunft reicht, — obwohl Wilhelm Geiger in des Wortes eigentlicher Bedeutung keine Schule gebildet hat. Trotz ausdrücklicher Vollmacht des Herausgebers habe ich nur an wenigen Stellen Ergänzungen réin bibliographischer Art eingefügt, und es ist mir eine angenehme Pflicht, auch an dieser Stelle meinen langjährigen Mitarbeiter, Herrn Karl G. Zistl — Universitätsbibliothek München, unseres lebhaftesten Dankes dafür zu versichern, daß er mich hierzu durch einen eigenen, ungedruckt gebliebenen Nachtrag zu seiner musterhaft vollständigen, 1931 erschienenen bibliographischen Würdigung — die man selbstverständlich wie jede andere wissenschaftliche Veröffentlichung auch zu benutzen verstehen muß — instandgesetzt hat[1]). Wie Frau Magdalene Geiger brieflich Ende 1943 Herrn Helmuth v. Glasenapp gegenüber im Sinne ihres Mannes wünschte, ist „nur das Wesentliche, Grundlegende, Bahnbrechende kurz

[1]) Gleichfalls Yoga. Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Yoga-Forschung I, Nr. 1 (1931), p. 107—119. Auf diese vorbildliche Bibliographie sei hingewiesen, wer Wilhelm Geigers schöne Gedenkaufsätze auf die Lehrer und Freunde, Friedrich v. Spiegel und Ernst Kuhn, seine zahlreichen Buchbesprechungen und schließlich seine Herausgebertätigkeit, insbesondere bei den „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes" und bei der mit dem 10. Bande leider eingegangenen „Zeitschrift für Indologie und Iranistik" näher kennenlernen will.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000184

hervorgehoben"[1]). Wissenschaftsgeschichtlich sei festgestellt, daß „Unfertiges nicht liegengeblieben" ist[2]). Denn dieses „Mannes Leben war ein reich gesegnetes. Von 1873 an, wo er als jüngster und kleinster Student die Universität Erlangen bezog, bis Mitte April dieses Jahres hat er mit unverminderter Frische und Freudigkeit gearbeitet. Er produzierte ungemein leicht; die Gedanken flossen ihm wohlgeordnet in die Feder. Allerdings hat er sich sehr koncentriert, Zerstreuungen wie Theater, Geselligkeit etc. möglichst vermieden, dagegen durch einen täglichen, meist mehrstündigen Spaziergang in der freien Gottesnatur Erholung gesucht, und sein wohlgeschulter Verstand ist bis zum letzten Atemzuge klar geblieben..."[3]).

Wilhelm Geiger als Iranist

Von **Hans Heinrich Schaeder**, Berlin

Die iranistischen Veröffentlichungen Wilhelm Geigers erstrecken sich, von einigen kleineren Beiträgen aus späterer Zeit abgesehen, über einen Zeitraum von 27 Jahren, vom Erscheinen seiner Dissertation 1877 bis zur Vollendung des Grundrisses der iranischen Philologie 1904. Schon im letzten Jahrzehnt dieses ersten Abschnitts seiner Lebensarbeit bereitete sich der Übergang zum Studium Ceylons und des dort

---

[1]) Wobei es mir, wie ich in den „Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften" a. a. O. p. 20 oben darlegte, bei längerem Nachdenken doch zweifelhaft erscheint, ob die rein persönliche Bindung W. G.'s an die Gestalten der beiden arischen Religionsstifter für das ganze, reiche, doch sichtlich *neben* diesen beiden Führerpersönlichkeiten aufgebaute wissenschaftliche Werk verantwortlich gemacht werden kann. Dies festzustellen fühle ich mich gegenüber Schaeders Lob unten p. 173 verpflichtet.

[2]) Lt. brieflicher Mitteilung Frau M. Geigers an Herrn v. Glasenapp vom 9. 12. 1943.

[3]) Frau M. Geiger in ihrem vorgenannten Brief p. 1 unten.

überlieferten Buddhismus vor, dem sein weiteres Forschen gewidmet war; den Wendepunkt bedeutete die erste Ceylonreise 1895/6[1]). Wenn die iranische Philologie es auch um ihrer selbst willen bedauern muß, daß sein umfassendes Wissen, sein rastloser Fleiß, sein sicheres Urteil ihr nicht länger dienstbar blieben, so ist sie ihm doch für all das Viele, das er ihr geschenkt hat, zu dauerndem Dank verpflichtet und wahrt das Meiste davon als einen bis heute nicht veralteten Besitz.

Seine Studienzeit fiel in die siebziger Jahre, als die Indogermanistik durch eine Reihe glänzender Entdeckungen revolutioniert und auf neue Grundlagen gestellt wurde. Die sprachvergleichende Forschung war so interessant und aussichtsreich geworden, daß sie eine große Anzahl hervorragender Begabungen aus den Reihen des Forschernachwuchses in ihren Bann schlug. Die Arbeit dieser Gelehrten diente, auch wenn sie sich vorzugsweise auf einzelsprachliche Gebiete richtete, wesentlich der vergleichenden Grammatik und Wortforschung. Im Unterschiede zu diesen seinen Altersgenossen war und blieb W. Geiger nach Anlage, wissenschaftlichen Neigungen und Studiengang Philologe. Er betrieb das Studium der vielen Sprachen, mit denen er sich vertraut machte, nicht als Selbstzweck, aber auch nicht, wie der Historiker, als bloßes Mittel zum Zweck. Vielmehr galt ihm die Erforschung der Sprachen und ihre Entwicklung als der unmittelbare und sicherste Weg zum Erfassen des Ganzen der Kulturen, deren Ausdruck sie sind. Das Leben von Kulturen in der ganzen Fülle ihrer stofflichen und geistigen Hervorbringungen war es, das ihn fesselte. Sein Sinn dafür war allseitig entfaltet und durch eine weit und tief reichende Allgemeinbildung geschult. Besonders kam seinen Arbeiten

[1]) So W. Wüst, Wilhelm Geiger (in: Yoga I 1, 1931, 15—21) 16. Ich habe diese schöne Würdigung ebenso dankbar benutzt wie das zugehörige, von K. G. Zistl ebenda S. 107/22 mitgeteilte Verzeichnis von Geigers Schriften und Vorlesungen sowie W. Wüsts Vorwort zu den von ihm herausgegebenen Studia Indo-Iranica, Festgabe für Wilhelm Geiger (1931).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000186

das selbständig entwickelte Interesse an Erd- und Völkerkunde zugute, das ihn instand setzte, die Verwurzelung der Kulturen, die er erforschte, und ihrer Träger in der heimischen Landschaft anschaulich vor Augen zu führen; das ist ein Gesichtspunkt, der einem Philologen in den siebziger und achtziger Jahren nicht so nahe lag wie heute. Daß er der politischen Geschichte nicht geringere Aufmerksamkeit zuwandte als der Kulturgeschichte, wird durch die sachverständigen Aufsätze bezeugt, die er zur Zeit seiner Studien zur Kultur des antiken Ostiran dem Gegenwartsschicksal dieser Landschaft widmete, dessen ganze geschichtliche und politische Tragweite im damaligen Deutschland nur einige wenige ahnten: dem russischen Vordringen in Mittelasien. Die früh erworbene Kenntnis des Russischen — auch sie ein seltener Besitz für einen deutschen Philologen jener Zeit — erlaubte ihm die Ausbeutung der zeitgenössischen russischen Literatur über die militärischen Unternehmungen sowie die wissenschaftlichen Reisen und Forschungen in Turkestan. Er sah keine Gefährdung der Wissenschaft darin, wenn er solche Aufsätze, die er in seiner flüssigen und durchsichtig klaren Schreibweise verfaßte, in allgemein unterrichtenden Zeitschriften, ja auch in Tageszeitungen veröffentlichte[1]). Der übergreifende und beherrschende Gesichtspunkt, unter dem seine Arbeit stand — er stammte nicht umsonst aus einem fränkischen Pfarrhause —, war offenbar der religionsgeschichtliche, der freilich in seinen literarischen Arbeiten nicht so entschieden hervortrat wie in seinen Vorlesungen[2]). Der innere Sinn seines scheinbar überraschenden Übergangs von Iran nach Ceylon wird — das hat W. Wüst gesehen —

[1]) Die umfangreichste dieser Arbeiten ist der Aufsatz 'Die Russen in Turkestan. Zur Orientierung über die centralasiatische Frage', in: Nord und Süd 34 (1885) 247/85, auch gesondert in Schottländers Deutscher Bücherei Nr. 38 (Breslau 1885) erschienen. Nach dem Abschluß des russischen Vordringens mit der Besetzung der Oase von Merv (1884) verfaßt, ist diese Schrift noch heute lesenswert.

[2]) Vgl. die Erinnerungen von R. F. Merkel an Wilhelm Geiger als Religionshistoriker, Studia Indo-Iranica 324/7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000187

unmittelbar verständlich, wenn man voraussetzt, daß es die beiden großen arischen Religionsstifter, Zarathustra und der Buddha, waren, um deren Verständnis es ihm letztlich ging.

Neben der Weite seiner wissenschaftlichen Interessen und ihrer sorgsamen methodischen Ausbildung sind Merkmale seiner Arbeitsweise und damit seiner ganzen Art eine tiefe und echte, menschlich unmittelbar einnehmende Bescheidenheit, eine Verbindlichkeit, die ihn auch, wo er widersprechen mußte, sachlich und freundlich bleiben und den Streit nach Möglichkeit vermeiden ließ, dazu ein unbeirrbares Pflichtgefühl, vermöge dessen er seine Studien nicht nach persönlichen Liebhabereien, sondern nach den vorhandenen Forderungen der Wissenschaft ausrichtete, wobei er auch die mühseligste und entsagungsvollste Kleinarbeit mit dem unabgelenkten und rastlosen Fleiß durchführte, der ihm eigen war.

Seine Erstlingsarbeit über den ersten Fargard des Vendidad nach der mittelpersischen Übersetzung[1]) verdient als Leistung eines Zwanzigjährigen nach sechssemestrigem Studium, während dessen zugleich die Vorbereitung zum Staatsexamen in griechisch-römischer Philologie zum Abschluß gebracht wurde, rückhaltslose Bewunderung. Das Vendidad ist das zoroastrische Gesetzbuch, und sein erstes Kapitel enthält eine Aufzählung von 16 ost- und nordiranischen Landschaften. Von der Auslegung dieses Textes muß wohl oder übel jeder Versuch einer Bestimmung der örtlichen und zeitlichen Stellung der awestischen Schriften ausgehen, obwohl weder der Gesichtspunkt, unter dem die Länderliste angelegt ist, noch der Zeitpunkt ihrer Entstehung bislang eindeutig hat bestimmt werden können. Indem Geiger die mittelpersische Paraphrase gründlich durcharbeitete, konnte er das Verständnis des awestischen Textes selber fördern und gleichzeitig die Einsicht bestärken, daß die Frage nach dem Wert jener Übersetzung für die verschiedenen Teile des Awesta verschieden zu beantworten

[1]) Die Pehleviversion des Ersten Capitels des Vendidad, Erlangen 1877 (als Dissertation vorgelegt 1876). — 1880 folgte eine kurzgefaßte Bearbeitung von Vendidad 3, diese Zs. 34, 415/27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000188

ist: während sie für die Gathas unbrauchbar ist, kann sie für die Erklärung der jüngeren Teile des Yasna und des Vendidad bei kritischer Benutzung manchen Aufschluß geben und darf keinesfalls von vornherein beiseitegelegt werden.

Schon nach einem Jahre folgte auf die Dissertation die als Habilitationsschrift vorgelegte Erstausgabe einer mittelpersisch-zoroastrischen Schrift über die Allgewalt des Todes, die eine größere Anzahl von Zitaten aus verlorenen Teilen des Awesta enthält[1]). Dem persischen Text sind die zugehörige Sanskritübersetzung, ein Kommentar und ausführliche Glossare beigegeben. In dieser gediegenen Arbeit legte Geiger die volle Beherrschung der vielen Voraussetzungen an den Tag, die der Bearbeiter awestischer und späterer zoroastrischer Bücher zu erfüllen hat. In der damals noch umstrittenen Frage nach dem Wesen des Pahlavi — Mischsprache oder reines Iranisch mit semitischen Ideogrammen? — vertrat er klar und entschieden die richtige letztere Auffassung, die zuerst N. L. Westergaard ausgesprochen hatte und die sich dann allgemein durchgesetzt hat.

Wieder verging nur ein Jahr bis zum Erscheinen seines dritten stattlichen Buches, das eine Einführung ins Awestische bot[2]) — der Name 'altbaktrisch' für die Sprache des Awesta ist aufgegeben. Das Buch enthält eine kurze, wesentlich beschreibende Formenlehre und reichliche Lesestücke in awestischer Schrift aus Vendidad, Yasna und Yascht, dazu die drei ersten Gathas, wieder mit einem ausgiebigen, auch die Etymologie eingehend berücksichtigenden Wörterbuch. Es erschien fast gleichzeitig mit dem ähnlich angelegten Manuel des Belgiers Ch. de Harlez; das Handbuch F. Justis war 1864 vorangegangen, und das von Chr. Bartholomae, Geigers zeitweiligem Studiengefährten, verfaßte, das sprachvergleichend angelegt ist und das Altpersische mitbehandelt — ein Wunder an Konzentration und Knappheit, das freilich

[1]) Aogemadaêcâ, ein Pârsentraktat in Pâzend, Altbaktrisch und Sanskrit, Erlangen 1878.

[2]) Handbuch der Awestasprache, Grammatik, Chrestomathie und Glossar, Erlangen 1879.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000189

an den Lernenden fast zu hohe Anforderungen stellt — erschien nur vier Jahre später (1883). Die Hoffnung auf eine Erweiterung des Kreises der Iranisten, die das Hervortreten dieser Einführungsbücher erwecken konnte, hat sich aus dem leidigen äußeren Grunde der Aussichtslosigkeit des iranistischen Studiums nicht erfüllt — auch Indologie und Indogermanistik waren zwar keine Handwerke mit goldenem Boden, aber doch nicht so schlechthin brotlose Künste wie die Iranistik. So ist Geiger, dessen vortreffliches Elementarbuch des Sanskrit zwei Neuauflagen erlebte, nicht in die Lage gekommen, sein awestisches Handbuch neu zu bearbeiten. Das ist zu bedauern, weil es, wenn ich recht urteile, leichter und rascher zum Heimischwerden im Awesta führt als irgendein anderes der vorhandenen Lehrbücher.

Der Übergang ins höhere Lehramt, zu dem Geiger sich 1880 entschloß, entrückte ihn zwar für vier Jahre den Arbeitsmöglichkeiten der Universitätsstadt, unterbrach aber sein wissenschaftliches Schaffen nicht. 1882 war das umfangreichste und bedeutendste Buch fertig, das er der Iranistik geschenkt hat, die aus dem ganzen Awesta sorgsam zusammengetragene, übersichtlich gegliederte und anziehend geschriebene Darstellung der kulturellen Verhältnisse, die in den awestischen Schriften erkennbar werden[1]). Das Buch gehört bis heute zum unentbehrlichen Rüstzeug des Iranisten, es ist nicht ersetzt und weit davon entfernt, überholt zu sein. Sein größter Vorzug ist die ruhige Unbefangenheit, die den Stoff selber sprechen läßt und ihn nicht nach festgelegten Vorurteilen preßt. Den landes- und volkskundlichen Verhältnissen waren, entsprechend den besonderen geographischen Interessen des Verfassers, zwei Fünftel des Buches gewidmet, und Geiger nahm an, daß sich aus ihrer Darlegung die ostiranische Herkunft der awestischen Schriften und ihre Entstehung in früher Zeit, vor der medischen und persischen Reichsbildung, von selber ergebe. Aber die Be-

[1]) Ostīrānische Kultur im Altertum, Erlangen 1882. Englische Übersetzung von Darab Dastur Peshotan Sanjana, Civilization of the Eastern Irânians in Ancient Times, 2 Bde. Oxford 1885/7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000190

denken einiger Kritiker, die das Awesta nach Nordwestiran und in eine wesentlich spätere Zeit verlegen wollten — zu ihnen gehörten neben F. Justi und Ch. de Harlez auch Geigers Lehrer Fr. Spiegel —, bewogen ihn, die Frage nochmals gesondert abzuhandeln[1]) und seine Auffassung zu erhärten. Daß sie richtig und daß die nordwestiranische Hypothese unhaltbar ist, bezweifelt heute niemand mehr; nur ist die Frage noch offen, wo und wann die auf uns gekommene Sammlung und Schlußredaktion der jungawestischen Schriften erfolgt ist. Als ein Nachtrag zu dem Buch über die awestische Kultur kann auch der schöne Aufsatz über Zarathustra gelten, der, in etwas ungewöhnlicher Weise veröffentlicht[2]), nicht die Beachtung gefunden hat, die ihm gebührt, obwohl er noch heute — neben der Darstellung Zarathustras durch N. Söderblom[3]), der besten, die es zur Zeit gibt — unbedingt gelesen zu werden verdient. Die grundsätzliche Scheidung zwischen den Gathas und dem jüngeren Awesta, an der das Verständnis Zarathustras hängt, ist hier mit grundsätzlicher Klarheit durchgeführt.

Die Arbeit auf ostiranischem Gebiet zeitigte in den achtziger Jahren außer einer Reihe kleinerer Aufsätze noch zwei selbständige Schriften, in denen Geiger sich aufs neue als geschulter Kenner der historischen und der modernen Geographie erwies[4]). 1879 hatte Th. Nöldeke mit glänzendem

[1]) Vaterland und Zeitalter des Awestā und seiner Kultur, Sitzber. der philos.-philol. und hist. Cl. der k. b. Akad. der Wiss. zu München 1884, 315/85; englisch als Anhang der in der letzten Anm. genannten Übersetzung von Sanjana.

[2]) Zarathustra in den Gâthâs, in: D. D. P. Sanjana, Zarathustra in the Gathas and in the Greek and Roman Classics, transl. from the German of Drs. Geiger and Windischmann, Leipzig 1897 (S. 158—203 Geigers deutscher Text, S. 1—66b die Übersetzung). 2. Ausg. 1899.

[3]) N. Söderblom, Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, deutsch hrsg. von F. Heiler, München 1942, 162—224.

[4]) Alexanders Feldzüge in Sogdiana, Programm der k. Studienanstalt zu Neustadt an der Hardt für das Schuljahr 1883/4. — Die Pamirgebiete, eine geographische Monographie, in: Geogr. Abhandlungen, hrsg. von A. Penck, II 1, 1887.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000191

Erfolg das Wagnis unternommen, auf Grund seiner umfassenden Kenntnis des Schahname und seiner Sprache den nur mittelpersisch überlieferten kleinen Roman von Ardaschir, dem Gründer der Sassanidenherrschaft, zu verdeutschen und zu erklären. Geiger folgte ihm zehn Jahre später mit einer Übersetzung des einzigen in der mittelpersischen Literatur erhaltenen Stücks der alten epischen Überlieferung aus Ostiran, das, zum Teil wörtlich, ins Schahname übergegangen ist[1]). Ein weiterer Schritt, der sich organisch an die Ermittlung der sprachlichen Verhältnisse Ostirans im Altertum anschloß, führte ihn zur Durchforschung der modernen Dialekte des Landes. Er wandte sich zunächst dem Balotschischen, dann dem Afghanischen zu und hat das Verdienst, nach dem 1887 von H. Hübschmann für das Ossetische geschaffene Vorbild den Wortbestand der beiden Sprachen unter Ausscheidung der Lehnwörter als erster so weit geklärt zu haben, daß ihr Lautbestand und damit ihre Stellung innerhalb des Iranischen wissenschaftlich faßbar wurde[2]). Dabei beschränkte er sich auf das wirklich Feststellbare und hütete sich davor, verfrühte Verbindungslinien von den heutigen zu den altiranischen Dialekten zu ziehen. Als nach der Jahrhundertwende aus den ostturkestanischen Textfunden zwei mittelostiranische Sprachen, das Sogdische und das Sakische, erschlossen wurden, hatte sich der Schwerpunkt seiner Arbeit schon zu weit von Iran fort verlagert, als daß er Muße gehabt hätte, sich an den

---

[1]) Das Yātkār-i Zarīrān und sein Verhältnis zum Šāh-nāme, Sitzber. Akad. München 1890, II 43—84; dazu Th. Nöldeke, diese Zs. 46, 136/45.

[2]) Dialektspaltung im Balūčī, Sitzber. Akad. München 1889, I 65—92; dazu Chr. Bartholomae, diese Zs. 44, 549/54. Balūčische Texte mit Übersetzung I, diese Zs. 43, 1890, 579/89; II ebenda 47, 440/9. Etymologie des Balūčī, Abh. k. bayer. Akad. I. Cl. Bd. 19, 1890, 105/53; dazu H. Hübschmann, diese Zs. 44, 554/61. Lautlehre des Balūčī, daselbst (1891) 397—464. — Etymologie und Lautlehre des Afghānischen, daselbst Bd. 20 (1893) 167—222. Das afghānische Präteritum, IF 3 (1894) 111/9. Afghānische Studien 1. 2, KZ 33 (1895) 246/58; 474/7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000192

neuen Studien zu beteiligen, obwohl kaum einer für sie so gerüstet war wie er.

Der eindrucksvolle Abschluß seiner iranistischen Arbeit war seine Beteiligung am Grundriß der iranischen Philologie, den er zusammen mit E. Kuhn in den Jahren 1895—1904 zum glücklichen Ende führte. Es gibt keinen ausführlichen Bericht über das Zustandekommen des Grundrisses, und Geigers Art war es nicht, seinen Anteil daran in das helle Licht zu rücken, das ihm gebührt. Aber unverkennbar ist, daß ohne seine hingebenden Bemühungen der Grundriß nie zu der festen Grundlage aller weiteren iranistischen Studien geworden wäre, der er geblieben ist, auch nach den unmittelbar nach seiner Vollendung einsetzenden Fortschritten der Iranistik, zu denen die ostturkestanischen Expeditionen und ihr Ertrag führten. Daß Geiger außer dem Abriß der Geographie von Iran die grammatische Darstellung des Afghanischen und des Balotschischen übernahm, war gegeben. Aber darüber hinaus fiel ihm, was wohl anfänglich nicht vorgesehen war, die Behandlung der ganzen Masse der kleineren modernen Dialekte zu, mit Ausnahme des Kurdischen und des Ossetischen. Für sie gab es allerlei Materialien, teilweise in russischer Sprache, aber noch kaum Ansätze zu systematischer Bearbeitung. Es ist eine schlechthin bewundernswerte Pionierleistung des Ordnens und Herausarbeitens der wesentlichen Sprachmerkmale, die Geiger hier in kurzer Zeit leisten mußte und geleistet hat. Die von ihm durchgeführte Einteilung in Pamir-, kaspische und zentrale Dialekte ist seither durch keine bessere ersetzt, und an eine Überschau über das Ganze der heutigen Dialektverteilung in Iran hat sich seit ihm niemand wieder gewagt. Die unfreundliche Kritik an seiner Leistung, die neuerdings vereinzelt laut geworden ist, kann nur gutheißen, wer es für angemessen hält, einem Wegbereiter die Steine, die er beiseite geräumt hat, in den Rücken zu werfen. Auf die Beiträge, die er zum Grundriß beisteuerte, blieb seine Mitarbeit nicht beschränkt. Er nahm die weitgehend mechanische und doch nur von einem gewissenhaften Sachkenner zu leistende

Herstellung der Register zu beiden Bänden des Werks auf sich. Mit ihren fast 200 dreispaltigen Seiten sind sie das ebenso unentbehrliche wie unschätzbare Hilfsmittel bei der Benutzung des Grundrisses und erfüllen den, der in täglichem Gebrauch ihre Fehler- und Lückenlosigkeit immer aufs neue festzustellen hat, mit dankbarer Bewunderung.

Nach der Jahrhundertwende und der Vollendung des Grundrisses ließ ihm die indologische Arbeit nur noch selten Zeit für kleinere iranistische Aufsätze und gelegentliche Anzeigen. Mit welch lebendiger und tiefdringender Aufmerksamkeit er die neue Mittelasienforschung begleitete, das zeigte er, als er sein zweites Erlanger Rektorat mit einer Rede antrat, die einen der Gelegenheit entsprechend knappen, dabei allseitigen Überblick über die neuen Funde und Forschungen eröffnete[1]), und noch in der Nachkriegszeit, als er das große Werk A. von Le Coqs über die buddhistische Spätantike in Mittelasien mit sachverständigen Anzeigen in der OLZ (1923/9) begrüßte[2]). Einer freundlichen Nachricht seiner Gattin zufolge hat ihn in seiner letzten Lebenszeit wieder das große Gedicht beschäftigt, in dem sich das Iraniertum am reinsten und vollsten ausspricht, Firdosis Schahname. Indem er so im höchsten Alter zu den wissenschaftlichen Neigungen seiner Jugend zurückkehrte, legte er Zeugnis dafür ab, daß der Zug nach Iran und zur Erforschung seiner Kultur den nie wieder freigibt, in dem er einmal lebendig geworden ist.

---

[1]) Die archaeologischen und literarischen Funde in Chinesisch Turkestān und ihre Bedeutung für die orientalistische Wissenschaft, Erlangen 1912 (mit vortrefflicher Bibliographie S.15/18).

[2]) Zuletzt OLZ 37 (1934), Sp. 441—444. [In diesem Zusammenhang sei auch auf seine letzte, einer iranistischen Veröffentlichung gewidmete Buchbesprechung hingewiesen, auf seine Anzeige des Heinrich F. J. Junker'schen Buches, Arische Forschungen. Yaghnōbī-Studien. I. Die sprachgeographische Gliederung des Yaghnob-Tales (Leipzig 1930): IF. 49 (1931), 221f. W. Wüst].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000194

Wilhelm Geiger als Indologe

Von **Helmuth von Glasenapp**, Königsberg (Pr.)

Die indologischen Arbeiten Geigers sind drei verschiedenen Gebieten gewidmet: dem vorderindischen Altertum, dem Buddhismus und der Insel Ceylon. In jedem dieser Bereiche hat er seine Studien gleicherweise sprachlichen wie kulturellen Problemen zugewendet.

Die Grundlage aller auf die Erforschung des indischen Altertums gerichteten Bestrebungen bildet eine genaue Kenntnis des Sanskrit. Um eine solche den Studierenden zu vermitteln, schuf Geiger schon als Münchener Privatdozent sein vortreffliches „Elementarbuch der Sanskrit-Sprache" ([1] 1888, [2] 1909, [3] 1923), das neben einer Grammatik auch Übungsstücke und ein Glossar bietet. Das Werk hat viele Anfänger in die schwierige Sprache eingeführt; Geiger hat es in jeder Auflage weiter vervollkommnet, namentlich dadurch, daß er auch die vedische Sprache berücksichtigte und Stücke zum Übersetzen aus dem Deutschen ins Sanskrit beifügte[1]). Über „Die kulturgeschichtliche Bedeutung des indischen Altertums" handelte Geiger in seiner Erlanger Prorektoratsrede (Erlangen 1901), die in umgearbeiteter Form 1904 im „Jahrbuch der Münchener Orientalischen Gesellschaft" 1 p. 211—237 erschien. Der „ältesten Literatur des indischen Volkes" ist ein allgemeinverständlicher Aufsatz in der Zeitschrift „Nord und Süd" 16 (1881) p. 83—105 gewidmet; ebenda 11 (1879) p. 84—103 besprach Geiger auch „Die Mythen vom Tod und vom Jenseits bei den Indogermanen."[2])

---

[1]) Eine sprachliche Einzelfrage behandelt der Aufsatz „Sanskrit: prāpta-prānihita" KZ 33 (1895) p. 576.

[2]) Zu Problemen der Geschichte Vorderindiens hat Geiger mehrfach in Rezensionen Stellung genommen. Die von ihm besprochenen Werke sind in der Zeitschrift „Yoga" 1. (einziger) Band (1931) p. 113ff aufgeführt. Hinzuzufügen ist die Anzeige von H. C. Ray, „Dynastic History of Northern India" (2 vols. Calcutta 1931, 1936) in ZDMG 91 (1937) p. 509ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000195

Die Kenntnis des Buddhismus hat Geiger vor allem dadurch gefördert, daß er für den „Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde" den Band I, 7 „Pāli: Literatur und Sprache" (1916) schrieb. Das Werk darf als die beste neuere Gesamtdarstellung der heiligen Sprache bezeichnet werden, die noch heute den Buddhisten Ceylons und Hinterindiens als der mittelindische Māgadhī-Dialekt gilt, in welchem der Buddha gepredigt hat. Im Gegensatz zu anderen Forschern (Sylvain Lévi, Heinrich Lüders), welche das Pāli als eine Kunstsprache ansehen, die nicht mit der Māgadhī identisch ist, und daher annehmen, daß der alte in Māgadhī abgefaßte Kanon in dem Pāli-Schrifttum nur in einer überarbeitenden Übersetzung vorliegt, hat Geiger stets mit Entschiedenheit den konservativen Standpunkt vertreten, „daß das Pāli zwar keine reine Māgadhī war, wohl aber eine Form der Verkehrssprache, deren Grundlage die Māgadhī bildete, und deren der Buddha sich selber bediente. Damit würde sich ergeben, daß der Pāli-Kanon einen Versuch darstellt, das „buddha-vacanam" [das Wort des Buddha] in seiner ursprünglichen Form wiederzugeben" (p. 4)[1].

Die ungewöhnliche Belesenheit Geigers im Pāli-Schrifttum zeigt sich im hellsten Lichte in der gemeinsam mit seiner Gattin Magdalene verfaßten Monographie „Pāli Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur":[2] An der Hand einer überreichen Fülle von Textzitaten werden die mannigfaltigen Bedeutungen dieses Wortes erörtert, das „einen Zentralbegriff der buddhistischen Lehre" darstellt (p. 3.) als da sind: Gesetz, Recht, Norm, Pflicht, Gebot, Vorschrift, Brauch, Übung, Charakter, Lehrsystem, Wahrheit, Eigenschaft, Sache, Gegenstand und viele andere. Der Sinn des Wortes als philosophischer Terminus technicus („Daseinsfaktor") ist freilich nicht in dieser Arbeit, sondern erst durch

[1]) Zur Frage vergl. Geigers Erwiderung auf F. Wellers Bemerkungen über Cullavagga V, 33, 1 in Zeitschr. f. Buddhismus 4 (1922) p. 211f, ebenda p. 213f.

[2]) Abh. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. u. hist. Klasse 31 Bd. 1 Abh. (1920).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000196

die zwei Jahre später erschienene Schrift eines anderen Forschers klargestellt worden[1]).

Als Frucht einer unausgesetzt betriebenen Lektüre von Pāliwerken hat Geiger umfangreiche Zettelsammlungen hinterlassen, die ein gewaltiges Wortmaterial umfaßten und in Zukunft hoffentlich noch eine wissenschaftliche Auswertung finden werden.[2])

Tiefeindringendes Textverständnis und formvollendete Meisterschaft über die Sprache verbinden sich in der Übersetzung des „Samyutta-Nikāya", der in Gruppen geordneten Sammlung von Buddha-Reden (2 Bände München-Neubiberg 1925. 1930). Da Geiger nur die ersten 16 Bücher des großen Pāli-Werkes verdeutscht hat, wäre zu hoffen, daß sich für die noch übrigen 40 ein ebenso kongenialer Übersetzer findet, der das Werk zum Abschluß bringt.

Aus dem Pāli hat Geiger in Gemeinschaft mit seiner Gattin ferner „Die zweite Dekade der Rasavāhinī" (Sitzb. Bayer. Akademie, Phil. Kl., 1918, 5. Abh.) übertragen, ein Legendenwerk, dessen Verfasser Vedehathera dem 13. Jh. n. Chr. angehört. (Geschichten der 1. Dekade sind bereits früher von anderen Forschern übersetzt worden).

„Buddhistische Kunstmythologie" betitelt sich ein Aufsatz im Archiv für Religionswissenschaft 5 (1902) p. 177—201, in welchem Geiger an der Hand von A. Grünwedels Arbeiten über die Darstellung überirdischer Wesen in der buddhistischen Kunst referiert.

Nicht vergessen werden darf in diesem Zusammenhang die fruchtbare Tätigkeit, die Geiger vom Juli 1921 bis Ende

---

[1]) Th. Stcherbatsky „The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the word Dharma" (London 1923). Stcherbatsky war schon sein Schüler O. Rosenberg vorausgegangen, dessen „Probleme der buddhistischen Philosophie" zuerst russisch 1918, dann 1924 in Heidelberg deutsch erschienen. Vergl. zu der Frage H. v. Glasenapp „Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie" ZDMG 92 (1938) p. 383—420.

[2]) Einzelne Wörter hat Geiger in folgenden Aufsätzen behandelt: „Dhamma u. Brahman" Zeitschr. f. Buddh. 3 (1921) p. 73—83 — „Pāli: antaraghara" ZII 1 (1922) p. 114.

1928 als Herausgeber der „Zeitschrift für Buddhismus" entfaltete, für welche er selbst und eine Reihe der hervorragendsten Forscher des In- und Auslandes Beiträge lieferten[1]).

Der Buddhismus und die Pālisprache sind das geistige Band, welches den vorderindischen Kontinent mit der ihm vorgelagerten, in völkischer wie kultureller Hinsicht von ihm so wesenhaft verschiedenen Insel Ceylon verbindet. Beide engverknüpfte Forschungszweige führen von selbst zu dem Arbeitsgebiet Geigers hin, auf dem er seine größten Erfolge errungen hat — zur Ceylonkunde. Die ersten Veröffentlichungen Geigers über Ceylon gehen bis in das Jahr 1895 zurück, und die letzten Schriften, die er noch kurz vor seinem Heimgang fertigstellte, beschäftigen sich mit diesem Lieblingsfeld seiner wissenschaftlichen Untersuchung, das er auf drei Reisen aus persönlicher Anschauung kennen lernte[2]).

Ein Hauptverdienst um die Erforschung der Vergangenheit der Insel erwarb sich Geiger dadurch, daß er Mahānāmas „große Chronik" „Mahāvaṃsa" London 1908 kritisch herausgab und ebenda 1912 in englischer Übersetzung (Neuausgabe 1934) zugänglich machte.

Diesem Werke folgte die Textausgabe des „Culavaṃsa", der modernen Fortsetzung des Mahāvaṃsa (2 vols, London 1925, 1927), und dessen englische Übersetzung (2 vols. London 1929, 1930). Zuerst in der Festschrift der Universität Erlangen zum 80. Geburtstag des Prinzregenten Luitpold von Bayern (Erlangen und Leipzig 1901), dann eingehender in

---

[1]) [Vgl. auch noch das „Foreword", das Geiger, zur zweibändigen „History of Pāli Literature" Bimala Churn Laws (Calcutta 1933) beigesteuert hat. W. Wüst.]

[2]) Über die erste Ceylon-Reise (1895—1896): Sitzber. Bayer. Ak. 1896 p. 188—218; Mitteil. Geogr. Ges. Hamburg 13 (1897) p. 70—91; „Ceylon. Tagebuchblätter und Reiseerinnerungen" Wiesbaden 1898; über die zweite Ceylon-Reise (1925—26): „Memories of Ceylon" J Pali Text Soc. 1924—27 p. 227—33; „Unter tropischer Sonne. Wanderungen, Studien, Begegnungen in Ceylon u. Java" Bonn-Leipzig 1930. Die dritte Reise (1931—32), die wie die zweite auf Einladung der britischen Regierung erfolgte, war der Vorbereitung des singhalesischen Wörterbuchs gewidmet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000198

dem Buche „Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa“ (Leipzig 1905) und zahlreichen Abhandlungen ist Geiger den Problemen des Mahāvaṃsa nachgegangen[1]). Mit der Geschichte Ceylons befassen sich einige kleinere Aufsätze[2]).

Besondere Förderung hat unsere Kenntnis der Sprache und des Schrifttums der Singhalesen durch Geiger erfahren. In der „Gurupûjâkaumudî“, der Festschrift für Albrecht Weber (Leipzig 1896), behandelte er p. 105—7 eine Reihe von Wörtern und wies deren arischen Ursprung nach. In der Münchener Akademie-Abhandlung „Etymologie des Singhalesischen“ (1897) zeigte er die arische Herkunft von weiteren 1669 Wörtern. Eine Nachlese bieten die „Studien zur Geschichte und Sprache Ceylons“ (Sitzber. Bayer. Ak. 1941 Bd. 2, Heft 4). In dieser Schrift und den „Beiträgen zur singhalesischen Sprachgeschichte“ (ebendort 1942, Heft 11) beschäftigte er sich eingehend auch mit den Problem[illegible]es Sprachbaus[3]).

---

1) „Zur Erklärung von Mahāvaṃsa 13, 15—20“ Album Kern (Leiden 1903) p. 205f; „A copy of the M. in Cambodian characters“ Spolia Zeylanica 4 (1907) p. 145f; „Noch einmal D. und M.“ (gegen R. O. Franke, WZKM 21 p. 203ff, 317ff.) ZDMG 63 (1909) p. 540—550; „Notes on the M.“ JRAS 1910, p. 860f; „Die Quellen des M.“ ZII 7 (1929) p. 259—69; „The Trustworthiness of the M.“ Ind. Hist. Quarterly 6 (1930) p. 205—228; „Contributions from the M. to our knowledge of the Mediaeval Culture of Ceylon“ Journ. Greater India Soc. 2 (1935) p. 89ff, 3 (1936) p. 139ff; 4 (1937) p. 79ff; 5 (1938) p. 1ff, 93ff [; „New contributions to the interpretation of the Mahāvaṃsa“ Ind. Hist. Quarterly 9 (1933) p. 107—112. W. Wüst].

2) „A short history of Ceylon“ Ind. Hist. Qu. 2 (1926) p. 1—15 (Bespr. des gleichnamigen Werkes von H. W. Codrington, London 1926); [auch in „Buddhistic studies“ ed. by B. Ch. Law (Calcutta 1939), p. 711—727. W. Wüst.] „Königsnamen in den Brāhmi-Inschriften C.'s“ Festschrift M. Winternitz (Leipzig 1933) p. 313 bis 321; „Army and War in Mediaeval C.“ Ind. Hist. Qu. 14 (1938) p. 511—31; „Die Vannis“ in „Studien zur Geschichte u. Sprache C.'s.“ Sitzber. Bayer .Ak. 1941, Bd. II Heft 4, p. 3—11, vergl. ferner: „The Archaeological Survey of C. and its work“ JRAS 1898 p. 11—16.

3) Vergl. auch den Aufsatz „The Linguistic Character of Singhalese“ JRAS (Ceylon Branch) vol. 34, N. 90 (1937) p. 16ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000199

Zusammenfassend hatte er das ganze Gebiet bereits 1900 im 10. Heft des 1. Bandes des „Grundrisses der indo-arischen Philologie" unter dem Titel „Literatur und Sprache der Singhalesen" dargestellt. Seine Ansichten über Wesen und Charakter des Singhalesischen legte er in den schon genannten Studien von 1941 p. 12f wie folgt dar: „Die ersten arischen Kolonisten Ceylons kamen nach der durchaus glaublichen Überlieferung aus Nordwestindien, brachten also einen der dort herrschenden Dialekte mit. Daraus erklären sich Spracherscheinungen, die das Singhalesische beispielsweise mit dem Marāṭhī teilt. Solche Übereinstimmungen dienen dann wieder dazu, indirekt die Überlieferungen zu stützen. Aber die arische Kolonie kam bald unter den geistigen und wirtschaftlichen Einfluß von Magadha und Bengalen, der mit der Einführung des Buddhismus im 3. Jahrh. vor Chr. seinen Höhepunkt erreichte. Es konnte nicht ausbleiben, daß dieser Einfluß auch die Sprache berührte, die nun auch gewisse, den östlichen indo-arischen Sprachen eigene Merkmale aufweist. Endlich ist zu beachten, daß die Singhalesen in steter Berührung mit den Damiḷas standen, wiewohl sie nie das Bewußtsein ihrer arischen Abstammung verloren. In der literarischen Sprache besonders der älteren Zeit — in Ceylon selbst wird sie Eḷu genannt — wird der Gebrauch nichtarischer Lehnwörter vermieden, um so beliebter ist der von Entlehnungen aus dem Sanskrit, seltener aus dem Pāli, wodurch der Autor seine gelehrte Bildung erweisen konnte. Aber in die Volks- und Verkehrssprache sind viele Tamilwörter eingedrungen, und Syntax und Stil, die besonderen Formen des Ausdrucks, mögen vom Dravidischen beeinflußt worden sein."

Ihre letzte Zusammenfassung fanden die der singhalesischen Sprache gewidmeten Bemühungen Geigers in der

---

[Als „Nachlese" läßt sich im obigen Sinne auch ansprechen sein Beitrag „Singhalesische Etymologien" zu „Indian and Iranian Studies presented to George Abraham Grierson on his eighty-fifth Birthday 7th January, 1936", Bulletin of the School of Oriental Studies 8 (1936), p. 555—557. W. Wüst.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000200

„Grammar of the Singhalese Language" Colombo 1938 (R. A. S. Ceylon Branch) und dem „Dictionary of the Singhalese Language", das unter seiner Leitung unter Mitarbeit von Prof. Helmer Smith und Sir D. B. Jayatilaka in mühevoller Arbeit entstand und in einzelnen Lieferungen, von Fachkennern begrüßt und gewürdigt, in Colombo 1935/1938 zu erscheinen begann.

Die singhalesische Literatur fand eine erneute Darstellung in knappester Form in H. v. Glasenapps „Literaturen Indiens" (Handbuch der Literaturwissenschaft, hrsg. v. O. Walzel, Potsdam 1929) p. 268—71. „Die Kenntnis der indischen Niti-Literatur in Ceylon" bildet das Thema eines Aufsatzes in der Festschrift für H. Jacobi (Bonn 1926) p. 418—21).

Einen Beitrag zur Volkskunde von Ceylon stellt der Aufsatz „Hūniyam" dar (Festschr. für Ernst Kuhn, Breslau 1916) p. 185—92; er handelt von Zauberriten, bei welchen eine magische Schnur verwendet wird[1]).

Außer den Singhalesen hat Geiger auch zwei anderen Bevölkerungselementen Ceylons seine Aufmerksamkeit zugewendet. In „Die Sprache der Roḍiyās" (Sitzber. Bayer. Ak. 1897 p. 3—32) stellt er fest, daß das Idiom dieser kleinen, als Auswürflinge geltenden Menschengruppe „keine irgendwie selbständige Mundart ist, sondern sich grammatisch vollständig mit dem Singhalesischen niedriger Volksklassen deckt. Dabei ist ihm aber eine Anzahl von Wörtern, namentlich Substantiven und Verben eigen, welche an die Stelle bestimmter singhalesischer Wörter treten. Diese lassen sich teils auf altes arisches Sprachgut, teils auf verderbte singhalesische Wörter zurückführen, wofern sie nicht Neuschöpfungen nach Art unserer Gaunersprache darstellen".

In den Aufsätzen „Zur Kenntnis der Sprache der Väddās" (Festschrift E. Windisch, Leipzig 1914, p. 59—62) und „The

1) Eine Ergänzung hierzu in Geigers Rezension von Marguerite La Fuente's Übersetzungswerk „Pirit-nula, le fils de pirit, Suttas de protection traduit du Pali" (Paris o. J.) in ZDMG 96 (1942) p. 367.

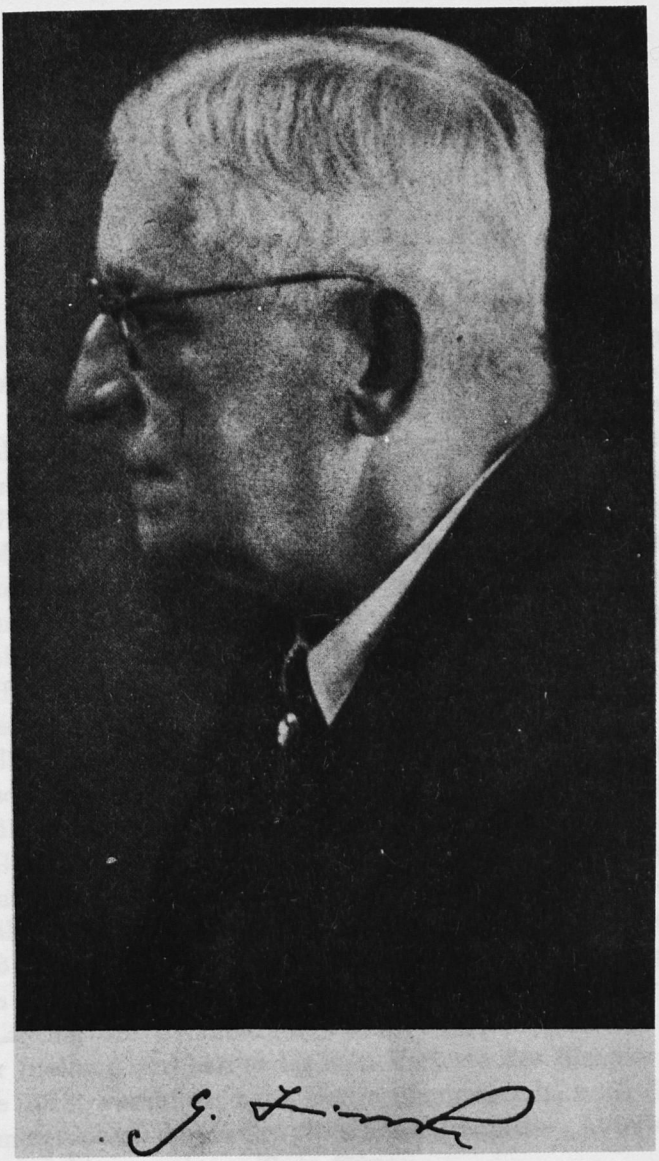
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000201

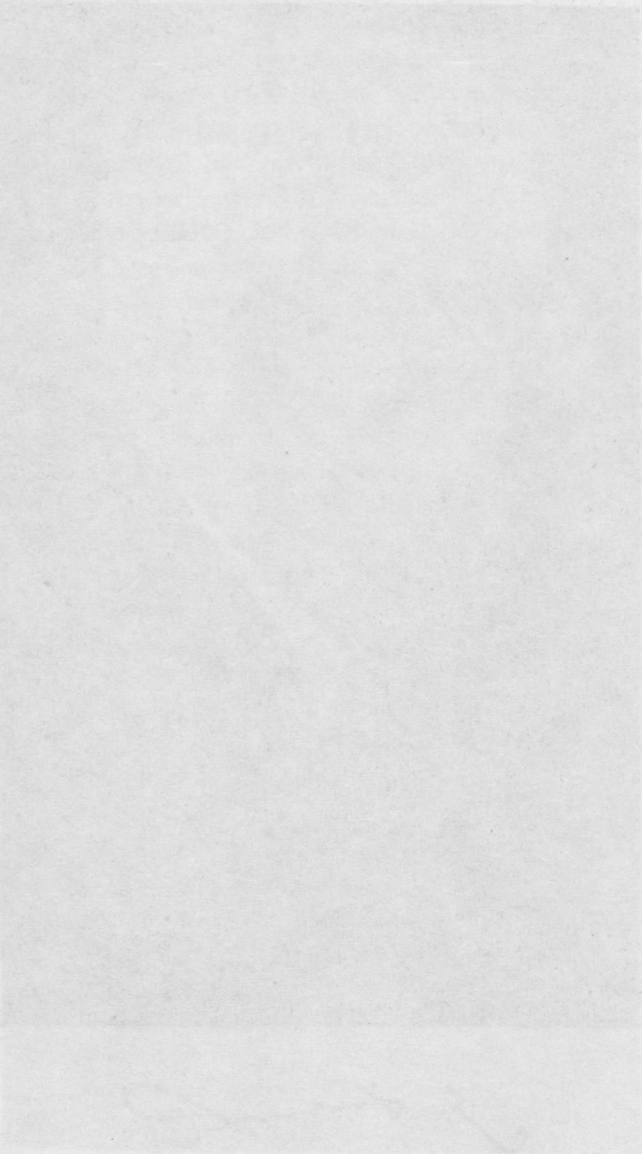
Language of the Väddās" [Ind. Hist. Qu. 11 (1935) p. 504] ist Geiger der Geschichte der Sprache der jetzt nur noch in geringer Zahl vorhandenen vorarischen Bewohner Ceylons nachgegangen. Seine Ergebnisse faßte er in dem englisch geschriebenen Aufsatz p. 515 etwa folgendermaßen zusammen: Von der ursprünglichen, nichtarischen Sprache der Väddās haben sich nur wenige Wörter erhalten, weil die Väddās nach und nach die singhalesische Umgangssprache adoptierten. Die Väddās besaßen schon in der vorarischen Zeit eine Geheimsprache, von welcher sie bei ihren Wanderungen und Jagden sowie für rituelle Zwecke Gebrauch machten. Auch in diese sind eine Reihe von singhalesischen Ausdrücken eingedrungen; die Notwendigkeit, die Geheimsprache durch neue Wörter zu bereichern, führte zur Erfindung einer großen Zahl von periphrastischen Redewendungen, die der Sprache ihren besonderen Charakter verleihen.

Auch die Sprache der Malediven, jener Inselgruppe, die politisch einen Tributärstaat Ceylons bildet, hat Geiger in drei Arbeiten behandelt. Von diesen „Maldivischen Studien" erschien die 1. und 3. in den Sitzber. der Bayer. Akademie 1900 und 1902, die 2. ZDMG 55 p. 371; eine Ergänzung JRAS 1902 p. 107—132. Eine vermehrte englische Ausgabe des ganzen Werkes erschien unter dem Titel „Maldivian Linguistic Studies" London 1921.

Die indologischen Arbeiten Geigers sind durch übersichtliche Anordnung des Stoffes und eine lichtvolle Darstellung ausgezeichnet. Sie werden für die Wissenschaft für lange Zeit eine haltbare Grundlage für den Weiterbau und eine reiche Quelle von Anregungen sein, er selbst aber wird für immer einen Platz unter den großen Bahnbrechern der Pāli-, Buddhismus- und Ceylonforschung behalten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000202





Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000204

Dr. Gerhard Lüdtke

22. 10. 1875—6. 3. 1944

Ein Nachruf von A. Fischer, Leipzig

Am 6. März d. J. schied der stellvertretende Geschäftsführer der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, der Verlagsdirektor Dr. GERHARD LÜDTKE aus dem Leben. Viele Mitglieder der Gesellschaft dürften kein näheres Verhältnis zu ihm gehabt haben. Andere aber, und darunter besonders die Mitglieder des Vorstands, haben seine Persönlichkeit und sein Wirken für die Gesellschaft genau gekannt und wissen, daß sein Heimgang für diese einen herben Verlust bedeutet.

GERHARD LÜDTKE, am 22. Oktober 1875 zu Greifenberg in Pommern geboren, studierte nach Absolvierung des humanistischen Gymnasiums seiner Geburtsstadt in Greifswald und Heidelberg germanische Philologie, setzte zwei Jahre lang seine Studien in Holland fort, promovierte 1903 in Heidelberg mit einer Dissertation „Geschichte des Wortes 'Gotisch' im 18. und 19. Jahrhundert" (Straßburg, Karl J. Trübner, 1903) und war dann eine Zeitlang als Assistent am Grimmschen Wörterbuch tätig. Der junge Sprachwissenschaftler war zweifellos begabt genug, um mit Erfolg eine akademische Laufbahn einschlagen zu können. Er entschloß sich aber, 1905 in den Verlag Georg Reimer einzutreten und erhielt bald darauf von Dr. Walter de Gruyter die Leitung des Straßburger Verlags Karl J. Trübner. In dieser Stellung verblieb er bis zum Verluste des Elsasses im Jahre 1918, worauf er, nach Berlin übergesiedelt, nach dem Zusammenschluß der de Gruyterschen Verlage die „Abteilung Trübner" bis zu seinem Tode führte.

Der Verewigte war ein Verleger großen Stils, z. T. wohl deshalb, weil er von der Wissenschaft ausgegangen und in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000205

Wirklichkeit stets auch in ihr geblieben war, so daß er sich für ihre Bedürfnisse ein sehr feines Gefühl und Gehör angeeignet hatte. Er war weitblickend, ideenreich und impulsiv und wurde so zum Anreger und Förderer hervorragender geisteswissenschaftlicher Werke der deutschen Wissenschaft. Ich nenne hier vor allen: „Trübners Deutsches Wörterbuch (verfaßt von Alfred Götze; die Idee stammt aber von Lüdtke, der mit diesem Werke das Andenken Karl J. Trübners ehren wollte), das „Reallexikon der Vorgeschichte" (von Max Ebert), das „Reallexikon der Assyriologie" (von Erich Ebeling und Bruno Meissner) und die großen „Grundrisse". Eine besondre weithin sichtbare Note hat er seinem Namen als Gründer oder Förderer folgender rasch unentbehrlich gewordener Nachschlagewerke und Zeitschriften verliehen: „Minerva, Jahrbuch der gelehrten Welt", „Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender", „Kürschners Deutscher Literatur-Kalender", „Minerva-Zeitschrift" und „Geistige Arbeit, Zeitung aus der wissenschaftlichen Welt". Wie sehr er tatsächlich immer mit der eigentlichen Wissenschaft liiert geblieben ist, zeigen sein Buch „Elsaß-Lothringen im französischen Tendenzroman" (1924), seine Mitarbeit an dem „Deutschen Kulturatlas" (zusammen mit Max Mackensen) und an der „Stoff- und Motivgeschichte der deutschen Literatur" (zusammen mit Paul Merker) sowie auch seine Bücherbesprechungen („Erlebnisse mit Büchern") in den Nummern der „Geistigen Arbeit". Seine Schriften: „Geschichte des Verlags Walter de Gruyter & Co." (1924) und „Walter de Gruyter, ein Lebensbild" (1928) beleuchten in sehr sympathischer Weise sein enges Verhältnis zu dem berühmten Verlagshause.

Der Heimgegangene erfreute sich einer ungewöhnlichen Arbeitskraft und Arbeitslust. Zeugnis dessen ist die Tatsache, daß er bei all seiner von mir im Vorstehenden geschilderten weitgespannten Tätigkeit noch die Geschäfte verschiedener wissenschaftlicher Gesellschaften zu führen vermochte. Seine engeren Beziehungen zur DMG. datieren vom Jahre 1921, dem Jahre ihrer Reorganisation. Er war, offen-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000206

bar dazu veranlaßt von C. H. Becker, H. Lüders und andern Berliner Herren, kurze Zeit vor der Allgemeinen Versammlung vom 7. Januar 1921 in Leipzig, die die Reorganisation beschloß, Mitglied der DMG. geworden. Als solches erschien er, den meisten Mitgliedern noch unbekannt, auf dieser Versammlung. Er griff hier in die — bekanntlich einigermaßen stürmisch verlaufenden — Debatten, besonders soweit sie sich um die beantragte Dreiteilung unsrer alten ZDMG. drehten, mit seinem verlegerischen Wissen wiederholt ausschlaggebend ein und — kehrte als „Geschäftsführer" unsrer Gesellschaft, durch Akklamation einstimmig dazu gewählt, nach Berlin zurück (s. ZDMG. Bd. 76 — Neue Folge Bd. 1 — S. I).

Den Beweggrund, der ihn zur Übernahme dieses arbeitsreichen Amtes veranlaßte, hat er einmal in einem Berichte an den Vorstand (vom 22. Juni 1927) folgendermaßen ausgedrückt:

„Ich habe mich seinerzeit bereit erklärt, Geschäftsführer der DMG. zu werden, weil mich, rein als theoretische Aufgabe, die Arbeit lockte, für ein großes Ziel zu wirken".

Er hat sein Amt 5¾ Jahre lang geführt, bis zum September 1927. Dann hat er es an den bisherigen stellvertretenden Geschäftsführer, Prof. P. Kahle, abgetreten, um umgekehrt dessen Funktionen zu übernehmen (s. ZDMG. Bd. 81 — Neue Folge Bd. 6 — S. CLVII). In dem soeben erwähnten Berichte an den Vorstand hat er sich auch über diesen Ämtertausch geäußert, und zwar mit folgenden Worten:

„Vor einigen Wochen habe ich an Herrn Prof. Kahle ein Schreiben gerichtet, in dem ich gebeten habe, daß wir die Ämter in der DMG. tauschen, nämlich, daß Herr Prof. Kahle Geschäftsführer wird und ich stellvertretender Geschäftsführer werde. Ich habe jetzt fünf Jahre lang die Geschäfte der DMG. geführt, aber ich bin jetzt nicht mehr dazu imstande. Ich bin so sehr mit beruflichen Arbeiten überlastet, daß ich der DMG. nicht die notwendige Zeit widmen kann. Ich kann nicht mehr alle Arbeiten, die sich z. B. mit der Organisation der Orientalistentage beschäftigen, erledigen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000207

Anderseits ist mir aber grade jetzt klar geworden, daß die DMG. für meine noch laufende Amtszeit von mir andere Arbeiten erwarten kann. Ich muß mich, wenn die von uns geplanten Reformen durchgeführt werden sollen, ganz auf die buchhändlerische Leitung der DMG. beschränken und alles andre beiseite lassen, was nicht damit zusammenhängt. Unser Absatz muß unter allen Umständen gesteigert werden. Ich will also in den nächsten Monaten meine Hauptarbeit darauf konzentrieren ... Ich will auch nicht mehr die Korrespondenz mit den Autoren über ihre Publikationen führen, sondern auch hier nur die rein buchhändlerische Seite der Sache bearbeiten. Der Geschäftsführer muß entscheiden, welche Publikationen gemacht werden sollen, und ich werde dann sagen, welche Zuschüsse erforderlich sind, wie hoch die Kosten sein werden usw., und danach muß dann der Beschluß gefaßt werden. Diese buchhändlerische Aufgabe, deren Lösung ja recht schwierig ist und die auch von mir eine ganz besonders gesteigerte Tätigkeit erfordert, soll also mein Arbeitsgebiet sein, während alle andern Dinge Herrn Prof. Kahle zufallen."

Dr. Lüdtke hat sich als unser Geschäftsführer seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Das zeigt dieser Bericht, und das zeigen alle Geschäftsberichte, die er von 1921 bis 1927 auf unsern Allgemeinen Versammlungen erstattet hat. Und seine Aufgabe war auch nicht leicht. Die Zeiten in Deutschland waren in den betreffenden Jahren, namentlich in wirtschaftlicher Hinsicht, recht schwer. Hohe Jahresbeiträge konnten unsern Mitgliedern nicht zugemutet werden, und die Unterstützungen, die wir von andrer Seite, namentlich von der Notgemeinschaft erhielten, waren keineswegs hoch. Dazu arbeiteten die zwei Zeitschriften, die 1921 von der alten ZDMG. abgespaltet worden waren, die für Semitistik und die für Indologie, beständig mit einem Defizit. Unter diesen Umständen erforderte die Balanzierung unsres Etats die Kunst eines erfahrenen Geschäftsmanns. Dr. Lüdtke besaß diese Kunst, und so hat er, dabei von unserm Schatzmeister F. A. Brockhaus wirksam unterstützt, unsre Gesellschaft

erfolgreich durch alle finanziellen Schwierigkeiten hindurchgeführt.

Er ist aber darüber hinaus unablässig bemüht gewesen, das Betätigungsfeld der DMG. zu erweitern und ihr Ansehen so zu heben, daß sie als eine der ersten wissenschaftlichen Gesellschaften Deutschlands gelten konnte. Es waren verschiedene Wege, die er zur Erreichung dieses Zieles einschlug. Vor allem forderte er immer wieder, daß die DMG. ihr Schwergewicht auf ihre Publikationstätigkeit legen und diese nach Kräften ausbauen solle. Einer seiner immer wieder betonten Grundsätze lautete: „Je größer die Zahl der von einer wissenschaftlichen Gesellschaft veröffentlichten Werke ist, um so größere Reserven hat sie für die Zukunft und um so größer ist ihr Ansehen". Sodann suchte er durch geschickte Propaganda die Mitgliederzahl der DMG. zu heben. Tatsächlich schnellte diese in den Jahren 1921 bis 1922 von 500 auf über 1000 empor. Aber dieser erstaunliche Sprung war unnatürlich, und so fiel die Zahl in den nächsten Jahren wieder. Sie hat sich dann aber dauernd auf der Höhe von etwa 800 gehalten. Ferner baute er unsre Allgemeinen Versammlungen zu stark beachteten Deutschen Orientalistentagen aus, die zugleich eine engere Gemeinschaft aller deutschen Orientalisten herbeiführen sollten. Diese konnten von Tagung zu Tagung reicher ausgestaltet werden und zogen so auch viele Orientalisten des Auslandes an. Endlich stellte er unsre Bibliothek in Halle durch einen Vertrag mit dem Preußischen Staate auf eine breitere Basis. Sie lag ihm sehr am Herzen, denn er sah mit Recht in ihr einen besondern Wertfaktor, der sorgfältig gehütet werden müsse.

Als stellvertretender Geschäftsführer hat der Verewigte begreiflicherweise mehr nach innen als nach außen gewirkt. Aber darum nicht minder zum Nutzen unsrer Gesellschaft, denn die buchhändlerischen Ratschläge, die er jahraus jahrein bis zu seinem Tode dem Vorstand erteilte, waren diesem stets außerordentlich wertvoll.

Das Bild des Verstorbenen, das ich mit meinen bisherigen Ausführungen zu zeichnen gesucht habe, wäre unvollkommen,

wenn ich nicht zum Schluß noch darauf hinweisen würde, daß seine so angespannte Tätigkeit für unsre Gesellschaft von keinerlei persönlichen Interessen diktiert war. Sie war ausschließlich bestimmt durch seine rein theoretische Freude an der Bewältigung großzügiger Aufgaben und durch sein Interesse an den Geisteswissenschaften im allgemeinen und an der Orientalistik im besonderen.

Dr. Lüdtke war schon längere Zeit leidend, und zu Beginn dieses Jahres ging es ihm gar nicht gut. Sein Ende ist aber wohl durch den Tod seines jüngsten Sohnes auf einem italienischen Schlachtfelde beschleunigt worden, denn es erfolgte nur 14 Tage nach dem Eintreffen der Trauernachricht. Er hatte, wie ich höre, auf diesen Sohn, der schon als Autor eines von der Öffentlichkeit sehr günstig aufgenommenen Reiseberichts über Amerika hervorgetreten war und der in den Verlag Walter de Gruyter & Co. eintreten sollte, besondere Hoffnungen gesetzt.

Der Name Dr. Lüdtke wird in den Annalen unsrer Gesellschaft fortleben. Wir ehren das Gedächtnis des von uns Geschiedenen am besten dadurch, daß wir in seinem Geiste weiter arbeiten: ausschließlich um der Sache willen, den Blick unabirrbar auf die Zukunft unsrer alten DMG. gerichtet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000210

Chinesische und indische Philosophie

Von Alfred Forke†, Hamburg

Die Chinesen sind im Charakter von den Indern sehr verschieden. Sie stehen mit beiden Füßen im Leben, während die Inder mehr weltabgewandt sind und sich mehr für das Jenseits und das Leben nach dem Tode als für das Diesseits und für die Welt, in der sie leben, interessieren. Die Chinesen sind tatkräftig, energisch, die Inder neigen mehr zum Quietismus und zur Beschaulichkeit. Damit verbindet sich bei den Chinesen ein praktischer, nüchterner Sinn, wohingegen die Inder leicht überschwenglich und phantastisch sind. Ihre politischen Instinkte haben es den Chinesen ermöglicht, ein Weltreich zu schaffen, das einzige, welches aus dem Altertum bis in die Neuzeit hineinragt. Unter der Han- und T'ang-Dynastie, den mongolischen und mandschurischen Herrschern war China die erste Großmacht Ostasiens. Die Inder sind unpolitisch, sie sind über Einzelstaaten nie hinausgekommen und haben in der Weltpolitik nie eine Rolle gespielt.

Das religiöse Gefühl ist bei den Chinesen nicht sehr ausgeprägt. Sie beten zu ihren Göttern um Beistand, um Hilfe in der Not und um Gewährung von Glück, aber eine wirkliche Frömmigkeit findet man selten. Ganz anders die Inder. Ihre ganze Kultur ist von Religion durchtränkt. In ihrer Lebensauffassung weichen beide Völker stark voneinander ab, die Chinesen sind lebenbejahend, optimistisch, die Inder lebenverneinend, pessimistisch. Die Chinesen möchten ewig leben und haben sich eifrig um einen Trank der Unsterblichkeit bemüht. Große Heilige sollen zu unsterblichen Genien geworden sein. Die Inder umgekehrt wollen den Willen zum Leben ertöten und die Wiedergeburt nach dem Tode unmöglich machen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000211

Dieser große Unterschied muß sich natürlich auch in der Philosophie bemerkbar machen. Die chinesische Philosophie ist zum größten Teil Lebensweisheit, die indische Metaphysik. Die meisten Chinesen denken realistisch und sind Konfuzianer, die großen indischen Systeme, Upaniṣaden, Vedānta, Bhagavadgītā, Yoga, Buddhismus sind idealistisch. Nun hat aber der chinesische Volkscharakter auch eine idealistische Seite, welche im Taoismus und im Idealismus mancher Neukonfuzianer zutage tritt, wenn er auch weniger ausgebildet ist als der Realismus der Konfuzianer, Mehisten und Skeptiker. Dieser Idealismus hat manche Berührungspunkte und Übereinstimmungen mit dem indischen Idealismus, die ich aufzeigen möchte.

Es erhebt sich nun die Frage, ob ein engerer Zusammenhang zwischen der Philosophie beider Völker besteht, ob etwa eine Entlehnung von einer Seite stattgefunden hat. Eine solche liegt meines Erachtens nicht vor. Lao-tse, der als der Begründer des Taoismus gilt, lebte im 5. Jahrhundert vor Christus, nicht, wie man früher allgemein annahm, im 7. Jahrhundert. Nach der Tradition würde er schon in dem mythischen Kaiser Huang-ti einen Vorläufer gehabt haben. Diese Legende bedeutet vielleicht, daß die Anfänge des Taoismus schon einige Jahrhunderte vor dem 5. liegen. Damals bestand noch kein Verkehr zwischen China und Indien. Die chinesischen Historiker würden einen so wichtigen Vorgang nicht verschwiegen haben, denn die Existenz eines großen Kulturlandes außerhalb Chinas hätte sicher ihr Interesse erweckt. Erst im 1. Jahrhundert nach Christus breitete sich die Kenntnis des Buddhismus in China aus. Der chinesische Idealismus der Sung-Zeit geht auf den Taoismus zurück.

Durch den Handelsverkehr allein kann die Philosophie eines Landes nicht in einem anderen bekannt werden. Wir würden von der chinesischen Philosophie nichts wissen, wenn wir deswegen nur auf die europäischen Kaufleute in China angewiesen wären. Diese interessieren sich im allgemeinen nur für ihr Geschäft und lernen nicht Chinesisch, und wenn einzelne es zu praktischen Zwecken tun, so ist das viel zu wenig,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000212

um den Zugang zur chinesischen Literatur zu erschliessen. Als Vermittler dienen Missionare, Beamte und Gelehrte. Die alten Völker hielten allgemein ihre Nachbarn für Barbaren. Sie lernten ihre Sprachen nicht und interessierten sich für ihre Kultur sehr wenig. Selbst Griechen und Römer machten keine Ausnahme. Die Brahmanen schickten keine Missionare nach China und lernten nicht Chinesisch, um den Chinesen darin ihre Lehren zu übermitteln, und die Chinesen gingen nicht nach Indien und studierten nicht Sanskrit. Das geschah erst, als der Buddhismus sich nach China ausbreitete und die Sutras ins Chinesische übersetzt wurden. Wir sind daher wohl berechtigt anzunehmen, daß der Taoismus altes chinesisches Kulturgut ist, welches selbständig entstanden ist und sich frei von äußeren Einflüssen entwickelt hat.

I. Tao = Brahman, das Absolute

1. Tao ist dasselbe wie das indische Brahman, das höchste Weltprinzip, das Absolute, welches von den Indern mit Ātman, der Weltseele, dem Selbst identifiziert ist. Tao gilt als nichtseiend. Lao-tse nennt Tao „die Gestalt des Nichtrealen“[1]) und sagt von ihm, daß es, nachdem es die Welt hervorgebracht hat, in seine Nichtrealität zurückkehrt[2]). „Die Wesen der Welt, heißt es, entstehen aus dem Sein, das Sein aus dem Nichtsein[3]).“ Aus Tao, dem Nichtsein, geht das Sein, die Welt, hervor. Auch Lieh-tse I, 6r bezeichnet das Nichtsein als den Ursprung von Tao. „Was unbegrenzt und ohne Ende ist, nennt man nichtseiend,“ sagt Tschuang-tse VIII, 36v. Kuan-tse XIII, 2r definiert Tao als Leere, Nichtsein und Körperlosigkeit, und bei Wên-tse I, 6r lesen wir: „Die Körperlosigkeit wird als Einheit bezeichnet. Die Einheit ist die Seele des Nichtseins; sie breitet sich über die Welt aus.“ Das Nichtsein ist von den Konfuzianern oft als das absolute Nichts mißverstanden. Das bedeutet es nicht.

1) Tao-tê-king, Kap. 14. Die Quellenstellen sind in meiner Geschichte der Chin. Philosophie, Bd. I, nachzulesen.

2) Tao-tê-king, Kap. 14.

3) Tao-tê-king, Kap. 40.

Es ist nur die Negation des phänomenalen Seins. Tao ist körperlos, kein Ding, aber es besitzt sein eigenes transzendentes, übersinnliches Sein, denn wäre es nichts, so könnte die Welt nicht daraus hervorgehen.

In den Upaniṣads wird Brahman bald als das (nichtempirisch) Seiende, bald als das (empirisch) Nichtseiende bezeichnet[1]). Die Taittirīya Upaniṣad 2, 7 enthält den Vers:

Nichtseiend war dies zu Anfang;
Aus ihm entstand das Seiende.
Es schuf sich selbst wohl aus sich selbst,
Daher dies „wohlbeschaffen" heißt.

Später nahm man an, daß Brahman über beide Gegensätze erhaben sei. Es ist „nicht seiend noch nichtseiend" Śvetāśvatara Upaniṣad 4, 18, es ist „höher als was ist und nicht ist" Muṇḍaka Up. 2, 2, 1. Das bedeutet, daß das Brahman über alles irdische Sein und Nichtsein erhaben ist und eine höhere für uns unfaßbare Realität besitzt. Dieser Gedanke kommt schon im Rigveda 10, 129, 1 zum Ausdruck.

2. Obgleich das Wesen Taos für uns unfaßbar ist, versuchen die Taoisten doch es zu beschreiben, aber sie können ihm nur negative Eigenschaften zuschreiben; sie können nicht sagen, was es ist, sondern nur, was es nicht ist. Lao-tse nennt es leer, das heißt körperlos, still, das heißt bewegungslos, einzigartig, das heißt mit nichts vergleichbar, daher nicht definierbar, ohne Laut und ohne Stoff[2]). Huai-nan tse erklärt es für immateriell, aber für den Ursprung des Materiellen. Es kann nicht gesehen, nicht gehört, nicht geschmeckt werden[3]). Lü Pu-wei sieht in ihm eine ganz feine, aber immaterielle Substanz, die Urmonade[4]).

---

1) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I, 2, S. 117. Die indischen Quellenstellen sind Deussen und Garbes Bhagavadgītā entnommen.

2) Gesch. der chin. Philosophie, I, 261—262.

3) Gesch. der chin. Philosophie, II, 25.

4) A. a. O., I, 541.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000214

Tao gilt als räumlich und zeitlich unbegrenzt, ewig und unveränderlich. „Was unbegrenzt und ohne Ende ist, nennt man nichtseiend", „Tao ist ohne Anfang und Ende, die Dinge leben und vergehen" sind Aussprüche *Tschuang-tse's* VIII, 36v und VI, 13r.

In der Bhagavadgītā II, 17 sagt Kṛṣṇa vom Brahman: „Unvergänglich aber, wisse, ist dasjenige, von dem dieses All durchdrungen ist; den Untergang dieses Unveränderlichen kann niemand bewirken." Und weiter II, 20: „Er ist nicht geboren, noch stirbt er jemals, er ist nicht geworden, noch wird er in Zukunft nicht mehr sein. Ungeboren, beständig, ewig, uranfänglich wird er nicht getötet, wenn der Körper getötet wird," und II, 24: „Nicht zu verwunden ist er und nicht zu verbrennen, nicht zu benetzen und nicht zu trocknen; beständig, allgegenwärtig, fest, unwandelbar und ewig ist er[1])."

3. Tao ist von nichts außer ihm abhängig, aber alle Dinge hängen von ihm ab, es ist causa sui. Das drückt *Lieh-tse* I, 2r. mit folgenden Worten aus: „Was die Dinge erschafft, ist nicht erschaffen, und wer sie wandelt, ist nicht wandelbar. Es ist durch sich selbst geschaffen, gewandelt, gestaltet." *Tschuang-tse* II, 6v. sagt: „Tao hat seine Wurzel und seinen Grund in sich selbst. Schon bevor Himmel und Erde da waren, existierte es fest und unabänderlich seit ältester Zeit."

Brahman ist raum-, zeit- und kausalitätslos. Die Verhältnisse von Ursache und Wirkung, Grund und Erfolg sind darauf nicht anwendbar[2]).

4. Tao hat keine der Eigenschaften, welche den Dingen der Welt zukommen: „Blickt man hin, so sieht man nichts, daher nennt man es gleichförmig, lauscht man, so hört man nichts, daher nennt man es lautlos, greift man danach, so erfaßt man nichts, daher nennt man es stofflos" (*Tao-tê-king* Kap. 25). Es ist unsichtbar, unhörbar und nicht greifbar. Es ist nicht hoch, nicht niedrig, nicht alt,

1) Ich zitiere nach Garbe, Die Bhagavadgītā.
2) Deussen, I, 2, S. 138—142.

nicht jung. Tschuang-tse III, 6v. lehrt: „Obwohl schon vor dem Zenith existierend ist es doch nicht hoch, und obwohl unter den sechs Kardinalpunkten liegend ist es doch nicht tief. Schon vor Himmel und Erde war es und kann doch nicht als lang existierend gelten, schon im grauesten Altertum entwickelte es sich und kann doch nicht als alt bezeichnet werden." Huai-nan tse X, 15a erklärt, daß das höchste Tao keinen abgegrenzten Körper und keine Gestalt habe und ohne Geschmack sei.

Dieser Gedanke wird in den Upaniṣads noch weiter ausgemalt. In der Bṛhadāraṇyaka Up. 3, 8, 8 heißt es: „Es ist das, o Gargī, was die Weisen das Unvergängliche (akṣaram) nennen; es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang; nicht rot (wie Feuer) und nicht anhaftend (wie Wasser); nicht schattig und nicht finster; nicht Wind und nicht Äther (Raum); nicht anklebend (wie Lack); ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem; ohne Mündung und ohne Maß, ohne Inneres und ohne Äußeres; nicht verzehrt es irgend was, nicht wird es verzehrt von irgend wem."

Kāṭhaka 3, 15 lautet:

„Was unhörbar, unfühlbar, unsichtbar beharrt,
Unschmeckbar und unriechbar, unvergänglich ist,
Anfanglos, endlos, größer als Großes, ewig bleibt,
Wer das erkennt, wird aus des Todes Rachen frei."

Und in derselben Quelle Kāṭhaka 2, 14 wird die Frage gestellt:

„Was frei von Gutem und Bösem,
Frei von Geschehn und Nichtgeschehn,
Frei von Vergangnem und Künft'gem, —
Was du als solches nennst — sag' an!"

Nun wird aber auch behauptet, daß Tao alle Eigenschaften, die es gibt, besitzt, daß es also groß und klein, begrenzt und unbegrenzt ist. Wie ist das möglich?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000216

Tao ist auch die Welt, welche es aus sich heraus geschaffen und in welche es sich objektiviert hat. In der Welt sind alle Gegensätze vereint. Diese Erklärung ist, scheint es mir, befriedigender als die von Deussen I, 2 S. 136 gegebene. Danach soll durch die widersprechenden dem Brahman beigelegten Eigenschaften nur gezeigt werden, daß sein Wesen durch empirische Bestimmungen nicht zu erklären ist.

Kuan-tse XIII 2v. sagt: „Tao ist hoch wie der Himmel und flach wie die Erde, schwer wie Steine und leicht wie Federn" und Wên-tse I, 1 erklärt: „Die Höhe dieses Tao ist unendlich und seine Tiefe unermeßlich und es umschließt die ganze Welt," und weiter heißt es: „Es atmet Yin ein und Yang aus und gibt Sonne, Mond und Sternen ihren Glanz. Die Berge erhalten von ihm ihre Höhe, die Seen ihre Tiefe, die Tiere laufen, die Vögel fliegen dadurch. Das Kilin schweift dadurch umher, der Phönix schwingt sich empor, und die Sterne wandeln ihre Bahnen. Aus dem Tode holt es das Leben hervor, aus dem Niedrigen das Erhabene, aus dem Rückschritt den Fortschritt." Nach Han Fei-tse VI, 9v. erscheint Tao in den mannigfachsten Formen in den Eigenschaften der Dinge, teils in schönen, teils in häßlichen, oft in der Entwicklung begriffen, oft im Absterben. Die Höhe des Himmels, das Licht der Sonne, der Lauf der Sterne, die Weisheit der Heiligen und der Schwachsinn der Toren sind alles Erscheinungsformen des einen Tao. „Glaubt man es nahe, so schweift es umher an den vier Enden der Welt, und wähnt man es fern, dann steht es dauernd neben einem. Hält man es für dunkel, so erstrahlt sein Glanz hell, und betrachtet man es als hell, so ist es ganz in Dunkel gehüllt." So mannigfach sind seine Erscheinungsformen und so schnell können sie wechseln.

Vom Brahman erhalten wir folgende Beschreibung:

„Er sitzt und wandert doch fernhin,
Er liegt und schweift doch allerwärts,
Des Gottes Hin- und Herwogen,
Wer verstände es außer mir?" (Kāṭhaka 2, 21) und:

„Rastend ist es und doch rastlos,
Ferne ist es und doch so nah!
In allem ist es inwendig,
Und doch außerhalb allem da." (Īśā 4—5.)

Denselben Gedanken drückt die Bhagavadgītā XIII, 15 so aus: „Es ist außerhalb und innerhalb der Wesen, es ist das Unbewegliche und das Bewegliche, es ist wegen seiner Feinheit unerkennbar, es ist fern sowohl als nah."

5. Seinem Wesen nach kann Tao nicht handeln, denn es ist unbewegt und unveränderlich, aber als Welt ist es in beständiger Bewegung und ruft alle Veränderungen hervor. „Tao", sagt Lao-tse, „ist dauernd ohne Handeln, aber es gibt nichts, das es nicht vollbrächte[1])." Nach Tschuang-tse III, 6v. handelt es nicht und hat keine Gestalt. Von Wên-tse I, 3v. und II, 11r. sind die Aussprüche: „Tao formt und bildet alle Dinge, ohne selbst je körperlich zu sein. Still ist es und regungslos, aber es durchdringt das Chaos und das Dunkel." „Das große Tao handelt nicht. Da es nicht handelt, so hat es kein Sein, und da es kein Sein hat, so befindet es sich nicht irgendwo."

Diesen Äußerungen widersprechen aber die folgenden, welche sich nicht auf Tao an und für sich, sondern auf Tao als Erscheinung, als Welt beziehen: „Das große Tao wogt hin und her, es kann links und rechts sein" Tao-tê-king, Kap. 21. „Es gibt ein Schaffendes, das nicht geschaffen ist, und ein Wandelndes, das nicht wandelbar. Das Nichterschaffene vermag das Erschaffene zu schaffen und das Nichtwandelbare Wandelbares zu wandeln . . . Das Nichtgeschaffene ist, glaube ich, einzigartig, und das Unwandelbare bewegt sich hin und her" Lieh-tse I, 1v.

Tschuang-tse V, 1 lehrt, daß Tao in allem in der Welt wirkt, im Wirken von Himmel und Erde, im Handeln der Menschen und in der Regierung.

Kṛṣṇa sagt von sich als Brahman: „Wisse, daß ich nicht handle und unveränderlich bin" Bhagavadgītā IV, 13.

1) Tao-tê-king, Kap. 37.

Dem steht gegenüber der Satz: „Das Brahman ist das unvergängliche Höchste; dessen Wesen wird das höchste Selbst genannt; die erschaffende Tätigkeit, die das Werden und Entstehen der Dinge bewirkt, führt den Namen Werk" Bhagavadgītā VIII, 3.

6. Von Lao-tse wird Tao als die Weltenmutter aufgefaßt, welche die Welt aus ihrem Schoße gebiert. Das bedeutet der etwas rätselhafte Ausspruch: „Der Geist des Abgrunds stirbt nicht, er heißt das mysteriöse Weibliche. Das Tor des mysteriösen Weiblichen heißt die Wurzel vom Himmel und Erde[1])." Der Abgrund ist der leere Raum, in welchem Tao beim Schöpfungsakte als Geist schwebt. Himmel und Erde wachsen daraus wie ein Baum aus seiner Wurzel hervor. Jedenfalls wird die Welt nicht durch einen Willensakt Tao's geschaffen, sondern sie geht aus ihm hervor und ist gleichsam sein Kind. Tao enthält schon vor der Schöpfung die Elemente, aus denen später das All entsteht: Form, Kraft und Stoff in latentem Zustand in sich[2]).

Die Auffassung der Bhagavadgītā weicht hiervon insofern ab, als Kṛṣṇa, der Ātman, sich für den Vater der Welt erklärt, indem er sagt: „Mutterschoß ist mir das große Brahman[3]), in dieses lege ich den Keim; aus ihm geschieht die Entstehung aller Wesen, o Nachkomme des Bharata" Bhagavadgītā XIV, 3 und: „Welche Körper (auch immer), o Sohn der Kuntī, in allen Mutterschößen sich bilden, für die ist das große Brahman der (wahre) Mutterschoß; ich bin der den Samen gebende Vater" Bhagavadgītā XIV, 4.

7. Tao ist der letzte Grund, die Essenz und das Wesen aller Dinge. Sie leben und sie sterben dadurch. Alle Dinge, wie Lao-tse sagt, existieren dadurch, daß sie Tao erlangt haben und von ihm erfüllt sind. Der Himmel ist dadurch klar, die Erde fest und ruhig, die Geister ziehen daraus ihre Kraft und alle Geschöpfe leben dadurch (Tao-tê-king,

1) Tao-tê-king, Kap. 6.
2) ebenda, Kap. 21.
3) Brahman bedeutet hier soviel wie prakṛti = Natur.

Kap. 51). „Tao ist der letzte Grund aller Dinge, weder durch Worte noch durch schweigendes Nachdenken kann man ihn erfassen" (Tschuang-tse VIII, 36v.). Alle Dinge entstehen aus der Essenz oder dem Samen des Tao, einer Ursubstanz, aus welcher sich die verschiedensten Arten der Wesen entwickeln. Die Essenz lebt in den Feldfrüchten, in den Sternen, zwischen Himmel und Erde als Geister und Dämonen und in der Brust der Heiligen (Kuan-tse XVI, 1). „Nur durch Tao lebt der Mensch, er stirbt, sobald er es verliert, und ebenso bestehen die Dinge nur durch Tao und zerfallen bei seinem Verlust" (Kuan-tse XVI, 3r.). Tao ist der Urgeist, der im Herzen des Menschen seinen Sitz hat. Das Wesentliche in allen Dingen, das sich wie ein Faden zu allen Zeiten durch sie hindurchzieht, ist das natürliche Prinzip = Tao (Wên-tse VIII, 2v.).

Auch Kṛṣṇa behauptet, daß er der Urgrund aller Dinge sei: „Nichts anderes gibt es, das höher ist als ich, o Schätzeerbeuter; auf mich ist dieses All aufgereiht, wie Perlenreihen auf eine Schnur."

„Ich bin der Geschmack im Wasser, o Sohn der Kuntī, das Licht in Mond und Sonne, das heilige Wort Om in allen Veden, der Ton im Äther, die Manneskraft in den Männern."

„Der Wohlgeruch in der Erde und die Glut bin ich im Feuer, das Leben in allen Wesen und die Buße bin ich in den Büßern."

„Als den ewigen Keim aller Wesen erkenne mich, o Sohn der Pṛthā. Der Verstand der Verständigen bin ich, die Würde der Würdigen."

„Und die Stärke der Starken bin ich, die frei ist von Begier und Leidenschaft. Ich bin die Liebe in den Wesen, die nicht der Tugend widerstreitet, o bester der Bharatas" (Bhagavadgītā VII, 7—11).

„Ich ströme die Wärme aus, ich halte den Regen zurück und entsende ihn; ich bin Unsterblichkeit und Tod, Sein und Nichtsein, o Arjuna" (Bhagavadgītā IX, 19).

8. Da Tao in seinem An-und-für-sich-Sein nicht bewußt handeln kann, denn es ist unbewegt und unveränderlich, so

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000220

kann es auch keine Veränderungen in der Welt hervorrufen. Um diese zu erklären, nimmt Lao-tse zwei Entwicklungsphasen des Tao an, das namenlose, ewige Tao und das benannte, nicht ewige. Erst durch letzteres tritt Tao in die Erscheinung und schafft die Dinge. Der Urgrund der Welt, das transzendente Tao ist unerkennbar, es hat keine Eigenschaften und kann deshalb auch nicht beschrieben und nicht genannt werden: „Das Tao, welches so genannt werden kann, ist nicht das ewige Tao. Der Name, welcher genannt werden kann, ist nicht der ewige Name. Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde, als Benanntes ist es die Mutter der zehntausend Wesen. Wer daher stets ohne Begierden ist, der erschaut das Wunderbare, und wer stets Begierden hat, der erblickt nur die äußere Hülle. Die beiden Dinge nehmen denselben Ausgang, aber haben verschiedene Namen. Beide werden sie das Geheimnisvolle genannt, das Geheimnis im Geheimnis und das Tor alles Wunderbaren" (Tao-tê-king, Kap. 1). Das namenlose Tao gebiert die Welt und geht in dieselbe über. Als Welt kann es bekannt werden und schafft alle Veränderungen der Dinge, welche dadurch entstehen und vergehen.

Nach Wang Fu, einem Konfuzianer des 2. Jahrhunderts n. Chr., ungefähr 85—165 n. Chr., dessen Weltanschauung taoistisch beeinflußt ist, hat die Schöpfung ihren letzten Ursprung in Tao, aber ihren unmittelbaren im Urfluidum, der Emanation Taos: „In der allerältesten Zeit, als die große Einheitlichkeit herrschte, war das Urfluidum dunkel und verborgen. Es gab noch keine Formen und Gestalten, die zahllosen Urstoffe waren noch vereint und bildeten eine chaotische Einheit. Es gab keine Herrschaft und keine Leitung, und das dauerte eine unendliche Zeit. Dann kam ein Umschwung und eine spontane Wandlung. Das Reine und Trübe trennten sich und verwandelten sich in Yin und Yang. Diese beiden waren stofflich und schufen die beiden Potenzen (Himmel und Erde). Aus den schöpferischen Kräften von Himmel und Erde entwickelten sich die zehntausend Dinge" (Tch'ien-fu lun VIII, 51). Schon Lao-tse hatte gelehrt,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000221

daß Tao die Bestandteile der späteren Welt, Form, Kraft und Stoff in sich hatte.

In ähnlicher Weise werden Brahman = Kṛṣṇa zwei Naturen zugeschrieben, eine höhere, Ātman, das Selbst, und eine niedere, *Prakṛti*. Nur die niedere handelt und bewirkt die Veränderungen der Dinge, die höhere handelt nicht. Kṛṣṇa spricht: „Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther, innerer Sinn, Verstandesorgan und Ahaṃkāra[1]): in diese acht Teile zerfällt meine (materielle) Natur[2])."

„Dies ist (meine) niedere (Natur). Wisse aber, daß mir noch eine andere Natur als diese, eine höhere, eignet, die Seele[3]) nämlich, o Starkarmiger, durch die diese Welt erhalten wird" (Bhagavadgītā VII, 4 und 5).

„Unter meiner Aufsicht bringt die Urmaterie[4]) hervor, was sich bewegt und nicht bewegt; aus diesem Grunde (d. h. infolge meiner Aufsicht) dreht sich die Welt im Kreise, o Sohn der Kuntī" (Bhagavadgītā IX, 10). Also die Welt wird nur von der Natur bewegt. Der *Ātman* führt nur die Leitung.

„Wer da sieht, daß die Werke insgesamt allein von der Materie[4]) getan werden und daß das Selbst nicht der Täter ist, der ist sehend" (Bhagavadgītā XIII, 29).

9. Tao ist ewig, aber nicht die Welt. Sie besteht nur eine gewisse Zeit, dann geht sie zugrunde und eine neue Welt wird geschaffen. Das begründet Lieh-tse I, 6r. mit folgenden Worten: „Alles, was eine Form hat, muß ein Ende nehmen. Der Himmel und die Erde nehmen ein Ende ebenso wie ich. Das Ende geht ein in das Unbekannte. Tao endet in seinem Ursprung, der keinen Anfang hat, in seinem Ursprung, dem Nichtsein." Die Konfuzianer Schao Yung,

1) Das Ichbewußtsein.

2) Zur Natur werden außer den fünf Elementen auch einige Geisteskräfte gerechnet.

3) Im Text steht jīvabhūtā, das Lebenbegabte (Hill, Bhagavadgītā, schreibt: Very Life) = adhyātman, der höchste Geist.

4) Der Text hat prakṛti Natur, welche Garbe der Materie gleichsetzt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000222

1011—1077 n. Chr., und Tschu Hsi, 1130—1200, nehmen Weltperioden von 129600 Jahren an. Am Ende einer jeden stürzt alles zusammen, es entsteht wieder ein Chaos und daraus entwickelt sich eine neue Welt. Vor der jetzigen Weltperiode gab es schon eine andere und vor dieser wieder eine andere, und so geht es fort ins Unendliche[1]).

Solche Weltalter nimmt auch die Bhagavadgītā an, denn *Kṛṣṇa* sagt: „Alle Dinge, o Sohn der Kuntī, gehen in die mir gehörige (d. h. von mir abhängige) Urmaterie[2]) ein am Ende eines Weltalters; am Anfang des (neuen) Weltalters lasse ich sie wiederum (daraus) hervorgehen" (Bhagavadgītā IX, 7).

10. Tao ist von Lao-tse für einen Geist erklärt worden, für den Geist des Abgrunds (siehe oben No. 6). Bei Philosophen, welche nur einige taoistische Lehren vertreten, finden sich ähnliche Äußerungen. Der politische Philosoph Kuei-ku tse 11 r. sagt: „Tao ist allumfassend, körperlos, die Kraft, welche die Verwandlungen hervorruft, vor Himmel und Erde vollendet. Man sieht seine Gestalt nicht, kennt seinen Namen nicht und bezeichnet es als Geisteskraft. So ist Tao die Quelle des Geistes." Danach ist Tao der Weltgeist. Ähnlich sagt der Eklektiker Schi-tse I, 4r: „Etwas Geistiges ist der Anfang aller Dinge und das Prinzip für alle Verhältnisse."

In den Upaniṣads gilt Ātman allgemein als Seele, und zwar sowohl als Weltseele wie auch als individuelle Seele[3]).

11. Nach einigen Andeutungen könnte es scheinen, als ob Tao ein persönliches Wesen, der Herrscher und Leiter der Welt sei; klar ausgesprochen ist das nicht. Was sonst über Tao gesagt wird, deutet vielmehr auf ein unpersönliches geistiges Wesen, welchem aber Eigenschaften zugeschrieben werden, die nach unserer Auffassung nur einer Person zukommen können. Wir lesen im Tao-tê-king, Kap. 34: „Alle Wesen bauen darauf im Leben, und es weist

1) Gesch. der neueren chinesischen Philosophie, S. 29 und 182.
2) Prakṛtī.
3) Deussen, I, 2, S. 232f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000223

sie nicht zurück. Wenn es sein Werk vollendet hat, so beansprucht es nicht den Ruhm davon. Es liebt und nährt alle Geschöpfe und spielt nicht den Herrn. Stets ist es wunschlos und kann klein genannt werden. Alle Geschöpfe wenden sich ihm zu, aber es kehrt nicht den Herrn heraus und kann als groß bezeichnet werden." Tschuang-tse III, 6v. behauptet, daß Tao Empfindungen und Treue besitze, und preist es mit folgenden Worten: „O mein Meister, o mein Meister! Er ordnet alle Dinge und sieht es nicht als Gerechtigkeit an, er schenkt seine Gnade allen Generationen und erachtet es nicht als Wohlwollen, er ist länger da als das höchste Altertum und hält sich nicht für alt, er überwölbt und trägt Himmel und Erde und schnitzt und formt alle Gestalten und erachtet es nicht für Geschicklichkeit. In ihm wandele ich" (Tschuang-tse III, 15v.).

In den Upaniṣads ist die Personifizierung des *Brahman* viel weiter vorgeschritten. Er ist in allen Dingen der antaryāmin „der innere Lenker"[1]) und tritt als persönlicher Gott = Īśvara auf. Alle Wirkungen in der Welt erfolgen auf seinen Befehl: „Auf dieses Unvergänglichen Geheiß, o Gārgī, stehen auseinandergehalten Sonne und Mond" (Bṛhadāraṇyaka 3, 8, 9). Und weiter heißt es: „Hier inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls."

12. Tao ist mit dem Verstande nicht zu begreifen. Seine Unfaßbarkeit und Unerkennbarkeit wird immer wieder hervorgehoben, zuerst im Tao-tê-king Kap. 21 und 24. Das gewöhnliche Denken reicht für die Erkenntnis nicht aus. Aber es gibt eine höhere Art der Erkenntnis durch Intuition, Meditation und Versenkung, deren nur der Weise fähig ist. „Wenn man nicht denkt und nicht nachsinnt, erkennt man Tao," sagt Tschuang-tse VII, 25v. In paradoxer Weise bringt das Wên-tse VII, 1r. zum Ausdruck mit den Worten: „Wer es kennt, kennt es nicht, und wer es nicht kennt, kennt es. Wer weiß, daß das Kennen als Nichtkennen und das

1) Deussen, I, 2, S. 154.

Nichtkennen als Kennen gilt?" Wer glaubt, Tao ebenso wie andere Dinge zu kennen, kennt es in Wirklichkeit nicht, und wer es durch diskursives Denken nicht zu erfassen vermag, erkennt es vielleicht intuitiv. Daher gilt das gewöhnliche Kennen als Nichtkennen und das Nicht-auf-gewöhnliche-Weise-Kennen, das außergewöhnliche Kennen als echtes Kennen.

Ein Hauptdogma der Upaniṣads ist die völlige Unerkennbarkeit des Brahman nach seinem eigentlichen, ansichseienden Wesen[1]), aber es gibt eine überintellektuelle Einswerdung mit dem Ātman durch die Yoga-Praxis, auf welche wir noch zurückkommen werden. Darauf deutet ein Paradoxon der Kena Upaniṣad 3 und 11, welches fast wörtlich mit dem Ausspruch des Wên-tse übereinstimmt:

„Verschieden ist's vom Wißbaren
Und doch darum nicht unbewußt! —
So haben von den Altvordern
Die Lehre überkommen wir."

„Nur wer es nicht erkennt, kennt es,
Wer es erkennt, der weiß es nicht, —
Nicht erkannt vom Erkennenden,
Erkannt vom Nicht-Erkennenden!"

II. Wu-wei = Nivṛtti, Passivität

1. Wu-wei, Nichthandeln, ist einer der wichtigsten Begriffe des Taoismus. Der Taoist soll nicht tätig sein, weil er sich Tao zum Vorbild nimmt, das nicht handelt. Das bedeutet nicht absolute Passivität, die ja nicht möglich wäre, sondern so wenig wie möglich handeln. Der Weise vermeidet alle Leidenschaften, alle Laster, aber auch alle Tugenden, er interessiert sich nicht für die Dinge der Welt, sondern denkt nur an Tao und sucht durch ein stilles, beschauliches Leben Glück und Zufriedenheit zu erlangen. Das Tao in der Natur ist nicht untätig, aber es ist eine andere Tätigkeit als die,

1) Deussen, I, 2, S. 134.

welche die Menschen gewöhnlich ausüben. Die Natur schmiedet keine weitreichenden Pläne, sie ist frei von Hasten und Streben, sie kämpft nicht, und jeder Fortschritt erfolgt in vollkommener Ruhe. So soll auch der Mensch verfahren. Quietismus ist nach Lao-Tse's Dafürhalten das Richtige, nicht der Lebenskampf[1]). Der Philosoph Kuan Yin-hsi soll gesagt haben: „Nur schweigend erlangt man Tao, und wenn man seine Natur zur Vollendung bringt, erlangt man es. Wissen, aber ohne Gefühlsbetonung und Können, aber ohne Handeln ist wahres Wissen und wahres Können. Wer Nichtwissen zeigt, wie kann der Gefühl haben, und wer Nichtkönnen offenbart, wie kann der tätig sein[2]) ?"

Vollkommenes Glück gewährt nach Tschuang-tse nur das Nichttun. Die Glücksgüter der Welt, welche durch Tätigkeit erworben werden, sind mit zuviel Sorgen verknüpft: „Der Himmel tut nichts, und dadurch ist er klar, die Erde tut nichts und dadurch hat sie ihre Ruhe. Durch die Vereinigung dieses beiderseitigen Nichtstuns werden alle Dinge umgestaltet[3])." Erde und Himmel üben ihre Kräfte nicht mit Bewußtsein und planmäßig wie die Menschen aus, sie wirken in der Stille, und alles Naturgeschehen, das die Menschen nie zustande bringen könnten, ist darauf zurückzuführen. Alles, was nach herkömmlicher Ansicht durch planvolle Tätigkeit erlangt wird, ist durch Nichthandeln erreichbar: „Wu-wei macht zum Besitzer von Ruhm, Wu-wei ist eine Schatzkammer von Plänen, Wu-wei übernimmt jede Verantwortung, Wu-wei ist der Träger der Weisheit" (Tschuang-tse III, 21v.).

Wên-tse I, 4r. lehrt: „Wer Tao hat, verbirgt sich, wer es nicht hat, zeigt sich. Jener tut das Nichttun, handelt das Nichthandeln, weiß das Nichtwissen. Er besitzt das Tao des Himmels und hat das Herz des Himmels in der Brust." Danach ist tugendhaft nur, wer sich ganz der taoistischen Mystik und dem Quietismus hingibt. Er denkt immer nur an die

1) Gesch. der chin. Philosophie, Bd. I, S. 274.
2) Lieh-tse IV, 13r.
3) Tschuang-tse VI, 20r.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000226

eigene Person, die Dinge der Welt sind ihm gleichgültig und von einer Förderung und Unterstützung seiner Mitmenschen ist nicht die Rede.

Auch der Rechtsphilosoph Schen Tao 13r. tritt für das Prinzip der Spontaneität und des Nichttuns ein. Die Vögel, sagt er, fliegen von selbst, und die Fische schwimmen von selbst. Sie brauchen keine besonderen Methoden dafür in Anwendung zu bringen. Täten sie das, so würden sie herabfallen und ertrinken. Ebenso gebrauchen die Menschen Hände und Füße, Augen und Ohren ohne besondere Überlegung. Sie würden nicht sehen und nicht hören können, wenn sie diese Empfindungen durch bewußte Handlungen selbst erzeugen wollten.

Man pflegt und nährt den Geist und auch das Herz durch Tugend, sagt Kuei-ku tse 11v. Diese besteht in Stille, Harmonie und Nichthandeln. Denken, Wollen und Fühlen muß von Wu-wei umspannt werden.

Um der Tugend des Himmels und der Erde gleichzukommen, darf der Weise nichts erfinden und nichts tun. Durch Wissen wirft man das Richtige über den Haufen und durch Pläne ruft man Unglück hervor. Der Weise verläßt sich nur auf Tao, nicht auf seine Sinne. Das ist die Ansicht des Ho-kuan tse I, 6r.

Der Eklektiker Lü Pu-wei setzt Tao an die Stelle aller Tugenden, Vorzüge und Güter, welche die Welt schätzt und die er für wertlos und schädlich erklärt. Die alten Herrscher, behauptet er, kannten nur eins, Tao, und regierten damit die Welt. „Ehre, Reichtum, Ansehn, Würde, Name, Vorteil verderben den Sinn; Äußerlichkeiten, Tätigkeit, Schönheit, Prinzipien, Kraft, Begierden umstricken das Herz; Liebe, Haß, Freude, Zorn, Kummer, Lust hemmen die Tugend; Wissen, Können, Neigung, Abneigung, Streben und Verschmähen verstopfen den Zugang zum Tao. Wenn diese viermal sechs Hemmungen sich nicht mehr in der Brust breitmachen, dann erlangt man die richtige Haltung. Diese führt zur Stille, diese zur Reinheit und Klarheit, diese zur Leere, die Leere zum Nichthandeln, und es gibt nichts, das

durch das Nichthandeln nicht vollbracht würde" (Lü-schi tsch'un-tch'iu XXV, 5r.).

Huai-nan tse XIV, 4b, stellt sehr geringe Ansprüche an das Lebensglück, wenn er sagt: „Es gibt kein größeres Glück als das Freisein von Unglück und keinen schöneren Vorteil als nichts zu verlieren." „Der Heilige bewahrt, was er hat, und erstrebt nichts, was er nicht erlangen kann, denn, wenn er nach dem strebt, was ihm fehlt, so geht ihm auch das, was er besitzt, verloren. Wenn er aber das pflegt, was er besitzt, so kommt auch das, was er sich wünscht" (Huai-nan tse XIV, 4a).

Die Unterdrückung der natürlichen Gefühle und Leidenschaften, auch der guten und erstrebenswerten wie Freude, Lust, Zuneigung, Liebe erscheint Huai-nan tse als große Weisheit und ein quietistischer Seelenzustand als höchstes Glück, Freude und Zorn, heißt es, sind Abirrungen von Tao, Schmerz und Kummer, Zuneigung und Abneigung ebenfalls. Sie führen zu allerlei Krankheiten, deshalb muß man sich frei davon halten. Dann erlangt man Klarheit des Geistes, Seelenruhe, einen starken Körper und scharfe Sinne: „Wer bis zur Freudlosigkeit gelangt, wird nie freudlos sein und dadurch den höchsten Grad der Freude erreichen" (Huai-nan tse I, 15a.).

Dieses quietistische Verhalten entspricht durchaus dem indischen Geiste. Im Mahābhārata wird der Gegensatz zwischen Aktivität (pravṛtti) und Passivität (nivṛtti) häufig erörtert. Der Schöpfer soll beide Satzungen verordnet haben, die Aktivität verstrickt im irdischen Dasein, die Passivität führt zur Erlösung von der Wiedergeburt, also zum höchsten Glück[1]): „darum kleben nicht mehr an den Werken alle die, welche das jenseitige Ufer schauen; aus Wissen bestehend ist jener *Puruṣa*, nicht aber aus Werken bestehend" (Mahābhārata XIV, 51, 32 S. 994); „denn als Auslöschung (nirvāṇa) aller Pflichten ist die Passivität das Höchste, daher, wer sich der Passivität ergibt, als ein

1) Deussen, I, 3, S. 83.

durch und durch Beseligter (nirvṛta) dahin wandelt" (Mah. XII, 339, 67 S. 776).

In diesem Sinne sind auch die Ermahnungen, welche Kṛṣṇa an Arjuna richtet:

„Freude und Schmerz, Gewinn und Verlust, Sieg und Niederlage für gleich erachtend, rüste dich also zum Kampf; so wirst du keinen Makel auf dich laden" (Bhag. II, 38).

„Die Vedas beziehen sich auf die drei Guṇas (d. h. auf die materielle Welt); du (aber), o *Arjuna*, sei gleichgültig gegen die drei Guṇas, gleichgültig gegen die Gegensätze (Freude und Schmerz usw.), immerdar standhaft im Mut, unbekümmert um Erwerb und Erhaltung des Besitzes, und übe Selbstbeherrschung" (Bhag. II, 45).

„Wenn jemand alle Wünsche, die in seinem Herzen ruhen, fahren läßt, o Sohn der Pṛthā, in sich selbst und durch sich selbst befriedigt, dann heißt er einer, dessen Weisheit festbegründet ist" (Bhag. II, 55).

„Wessen Herz in Schmerzen nicht erzittert, wer frei ist vom Verlangen nach Freuden, frei von Begier, Furcht und Zorn, der heißt ein Weiser, dessen Einsicht festbegründet ist" (Bhag. II, 56).

„Wer allem ohne Verlangen gegenübersteht und, was ihm auch von angenehmen und unangenehmen Dingen zuteil werde, weder Freude noch Abneigung empfindet, dessen Weisheit ist von Bestand" (Bhag. II, 57).

„Und wenn dieser seine Sinne allerwärts von den Sinnesobjekten zurückzieht, gleich wie eine Schildkröte ihre Glieder (einzieht), so ist seine Weisheit von Bestand" (Bhag. II, 58).

„Wer aber, sich selbst beherrschend, an die Objekte herantritt mit Sinnen, die frei sind von Begierde und Abneigung und in seiner Gewalt stehen, der gelangt zum Frieden" (Bhag. II, 64).

„Der Mann, der alle Wünsche fahren läßt und ohne Verlangen, ohne Eigennutz und ohne Selbstsucht dahinlebt, gelangt zur Ruhe" (Bhag. II, 71).

„Denn die Genüsse, die aus den Berührungen (der Sinne mit den Objekten) entstehen, sind nur Quellen des Schmerzes.

Sie haben einen Anfang und ein Ende, o Sohn der Kuntī; an diesen freut der Weise sich nicht" (Bhag. V, 22).

„Der Yogin wird ein Ergebener genannt, dessen Selbst Befriedigung findet an Erkenntnis und Wissen, der unentwegt ist und seine Sinne im Zaum hält, dem ein Erdkloß, ein Stein und Gold gleich gilt" (Bhag. VI, 8).

„Wer gegen Wohlgesinnte, Freunde, Feinde, Gleichgültige, Teilnahmslose, Hassenswerte, Angehörige, gegen Gute auch und Böse die gleiche Gesinnung hegt, der ragt hoch empor" (Bhag. VI, 9).

2. Durch Wu-wei kann ein Taoist mit dem Weltgeist Tao eins werden und in sein Wesen eingehen (Huai-nan tse XVII, 2b). Das ist auch der Standpunkt der Bhagavadgītā IV, 10, denn *Kṛṣṇa* sagt: „Befreit von Verlangen, Furcht und Zorn, von mir erfüllt, auf mich vertrauend, sind viele, durch die Askese der Erkenntnis geläutert, in mein Wesen eingegangen." Die Methoden, wie das geschieht, sind im Yoga-System genau dargestellt.

3. Der Begriff des *Wu-wei* war schon im 4. Jahrhundert v. Chr. umstritten. Tchi Tschên, das Haupt einer taoistischen Schule, lehrte, daß Tao jede Handlung verbiete. Demgegenüber vertrat Tchieh Hsin-tse die Ansicht, daß Tao doch eine gewisse Tätigkeit zulasse. Da absolute Untätigkeit für einen Menschen unmöglich ist, so verbreitete sich allmählich die Auffassung, daß selbstlose Tätigkeit ohne Eigennutz und ohne sich zu rühmen, wenn sie spontan und der Natur folge, gestattet sei und als Nichttun gelte.

„Der Weise, sagt Wên-tse I, 2v., handelt nicht vor den Dingen, er regiert nicht, das heißt, er ändert das Prinzip der Spontaneität nicht ab. Alles lenkt er, indem er dem natürlichen Lauf der Dinge sich anschließt." Er gibt dem Lauf der Dinge keine andere Richtung, sondern läßt sich von ihnen treiben und verhält sich insofern passiv. Nach dem Staatsphilosophen Schên Pu-hai besteht das Prinzip des Nichthandelns darin, daß man reinen und einfältigen Herzens sich den Umständen und äußeren Verhältnissen anpaßt, nicht selbst die Initiative ergreift, sondern nur dann in Tätigkeit

tritt, wenn die richtige Zeit kommt und diese Tätigkeit gleichsam auslöst[1]).

Huai-nan tse macht das Nichthandeln allgemein zur Pflicht, aber er hat wohl unter konfuzianischem Einfluß den Begriff so umgestaltet, daß er kaum noch etwas anderes als richtig handeln bedeutet. „Was ich als Wu-wei bezeichne", sagt er, „besteht darin, daß man nicht egoistische Ziele in die allgemeinen Interessen einfügen und nicht durch Wünsche und Begierden die guten Methoden fälschen darf" (Huai-nan tse XIX, 4a). Alles, was gegen den natürlichen Lauf der Dinge ist, nennt er Handeln. Was sich den natürlichen Verhältnissen anpaßt, wie etwa die Benutzung von Schiffen auf Wasser und von Schlitten auf Schlamm, nennt er Nichthandeln. Dazu rechnet er namentlich auch den Ackerbau, den er für sehr lobenswert erklärt. Wenn die Saat im Frühling von selbst wächst, so müssen die Menschen ihre Arbeit darauf verwenden, um sie zur Reife zu bringen. Huai-nan tse befürwortet auch das Studium[2]) im Widerspruch gegen Lao-tse und Tschuang-tse, welche die Beschäftigung mit *Tao* an seine Stelle setzen.

Die Bhagavadgītā erkennt gleichfalls an, daß absolute Untätigkeit unmöglich ist. Daher verlangt sie nur, daß die Werke ohne egoistisches Interesse, ohne Hoffnung auf Gewinn getan werden, und daß jeder seine Pflicht erfüllt. *Arjuna* wird deswegen aufgefordert, seiner Pflicht als Kṣatriya nachzukommen und zu kämpfen. Wir lesen in der Bhagavadgītā:

„Denn niemals verharrt jemand auch nur einen Augenblick, ohne Werke zu vollbringen; ohne es zu wollen, wird ein jeder ja von den materiellen Guṇas zur Ausübung von Werken angetrieben" (Bhag. III, 5).

„Wer aber die (äußeren) Sinne durch den inneren Sinn zügelt und, o *Arjuna*, die Ausübung der Werke *(karmayoga)* mit den Sinnen des Handelns vornimmt ohne Hang (zum Erfolg), der ragt hoch empor" (Bhag. III, 7).

1) Lü-schi tsch'un-tch'iu XVII, 8r.
2) Gesch. der chin. Philosophie II, 39.

„Wie die Toren handeln (mit ihrem Herzen) an dem Werke hängend, o Nachkomme des Bharata, so soll der Weise handeln, ohne daran zu hängen, (nur) mit dem Wunsch, für die (Aufrechterhaltung der) Ordnung in der Welt zu wirken" (Bhag. II, 25).

„Wessen Unternehmungen alle frei sind von Begierden und Wünschen, wessen Werke von dem Feuer der Erkenntnis verbrannt sind, den nennen die Verständigen weise" (Bhag. IV, 19).

„Den Hang zu den Früchten der Werke fahren lassend, stets zufrieden und unabhängig, tut dieser (in Wahrheit) nichts, wenn er auch in Tätigkeit begriffen ist" (Bhag. IV, 20).

Von den späteren Taoisten, besonders den unvollständigen wie Han Fei-tse, wird *Wu-wei* noch weiter auf den Herrscher und die Weisen, also die taoistischen Asketen beschränkt. Die Beamten und das Volk müssen arbeiten. Das läuft auf Huai-nan tse's Ansicht hinaus, der die Bauern, den größten Teil des chinesichen Volkes, und die Gelehrten von der Verpflichtung des Nichtstuns befreit.

III. Wei-hsin lun = Māyā, Idealismus

Erst die Neukonfuzianer haben eine Metaphysik geschaffen, welche dem alten Konfuzianismus fehlt, wobei sie auf taoistische Ideen zurückgriffen. Man muß dabei zwei verschiedene Richtungen unterscheiden, Tsch'êng I (1033 bis 1107) und Tschu Hsi (1130—1200) und ihre Anhänger, realistische Dualisten, deren Weltanschauung später Staatsphilosophie wurde, und Tsch'êng Hao (1032—1085) und Lu Tchiu-yuan (1138—1191) und ihre Gesinnungsgenossen und verwandten Denker wie Schao Yung (1011—1077), Hsieh Liang-tso (1060—1125), Hu Hung (1100—1153), Yang Tchien (1140—1225) und Wang Yang-ming (1472—1528), idealistische Monisten, die Schöpfer des chinesischen Idealismus, dessen Verhältnis zum indischen Idealismus wir betrachten wollen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000232

1. Die chinesischen Idealisten setzen das Ich und den Himmel, den Weltgeist gleich. Die Beweisführung des Hsieh Liang-tso lautet: „Der Himmel ist das rationale Prinzip, der Mensch ist auch das rationale Prinzip. Nach diesem Prinzip muß er mit dem Himmel eins sein. Wenn ich mit dem Himmel eins bin, dann bin ich nicht ich, sondern das rationale Prinzip. Das Prinzip aber ist nicht das rationale Prinzip, sondern der Himmel" (Schang-ts'ai yü-lu II, 3b). Weiter heißt es: „Beim Studium muß man das rationale Prinzip ergründen. Jedes einzelne Ding hat sein Prinzip. Wenn man das Prinzip ergründet, dann weiß man, was der Himmel ist, und wenn man das weiß, dann ist man mit dem Himmel eins. Wenn man mit dem Himmel eins ist, dann findet man das Prinzip überall, wohin man geht . . . man braucht nur das große allgemeine Prinzip zu ergründen. Das Prinzip ist nur eins" (a. a. O. II, 2a.). Unter Himmel ist natürlich nicht der materielle Himmel, sondern das himmlische Vernunftprinzip zu verstehen. „Ich weiß, sagt der Philosoph, daß mein Ich der Himmel ist. Der menschliche Geist ist von gleicher Art wie Himmel und Erde, aber aus Selbstsucht verläßt man sich von Jugend an nur auf die Vernunft und gibt sich mit den Dingen ab und hat mit dem Himmel nichts zu schaffen. Allein das Selbst ist nicht nur von gleicher Art wie Himmel und Erde, sondern es ist Himmel und Erde selbst" (ebda. II, 6b.).

Ähnlich äußert sich Yang Tchien: „Der Himmel ist das Selbst, der Himmel ist der Wechsel. Die Erde ist das Körperliche im Himmel. Mein Fleisch und Blut und mein Körper sind durch Vereinigung des Reinen und Trüben, des Yin und Yang-Fluidums entstanden. Ich habe nicht wahrgenommen, daß Himmel und Erde mit dem Menschen drei wären. Drei sind nur körperlich, das Eine ist die Natur, wofür man auch Tao oder der Wechsel sagen kann. Die Namen sind nicht gleich, aber in Wirklichkeit ist es ein und dasselbe" (Sung-yuan hsüeh-an, Kap. 74 S. 3b). Der Wechsel ist die in beständigem Wandel begriffene Welt. Die allgemein angenommene Trinität, Himmel, Erde, Mensch, ist

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000233

nur scheinbar, denn in Wirklichkeit existiert nur das eine, Tao, die Welt oder mein Ich. Weiter heißt es: „Eines Tages wird man gewahr werden, daß mein Geist immateriell ist, rein, hell und von unendlicher Ausdehnung. Im Grunde ist er mit Himmel und Erde eins" (ebda. S. 14a). Als seine Hauptcharakteristika werden angeführt: Leere oder Immaterialität, Reinheit, Erleuchtung, unendliche Ausdehnung, Durchdringung und Schöpferkraft, alles Eigenschaften, die auch der Weltgeist besitzt, der ja nichts anderes ist.

Nach Deussen ist der Grundgedanke der Upaniṣads, daß das Weltall Brahman (sarvam khalu idam brahma), das Brahman aber der Ātman in uns (eṣa ma'ātmā antar hṛdaye) ist[1]). Kurz wird das durch die „großen Worte" tat twam asi „dieses bist du" (Chāndogya 6, 8, 7f.) und: aham brahma asmi „ich bin Brahman" (Bṛhadāraṇyaka 1, 4, 10) und durch das Kompositum: brahma-ātma-aikyam „Einheit des Brahman und des Ātman" bezeichnet[2]). „Die ältesten Upanishadtexte kennen nicht zwei Seelen, sondern nur eine", sagt Deussen. „‚Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist' (Bṛhadāraṇyaka 3, 4, 1. 3, 5, 1). Dieser allein vorhandene Ātman ist das Subjekt des Erkennens in uns, welches als solches die ganze Welt der Vorstellung trägt, in welchem alles und außer welchem nichts ist, und mit dessen Erkenntnis daher alles erkannt ist. Dies ist der Standpunkt des reinen Idealismus, welcher eine vielheitliche Welt und alles, was außer dem erkennenden Subjekt wäre, verneint[3])."

Der Grundgedanke der Upaniṣads, die Identität des individuellen mit dem höchsten Ātman, der Seele mit Gott, kommt schon im Śatapatha-Brāhmaṇa 10, 6, 3 zum Ausdruck und ist in der Chāndogya Upaniṣad 3, 14 nur etwas umgestaltet. Darin heißt es:

„Gewißlich, dieses Weltall ist Brahman; als Tajjahān (in ihm werdend, vergehend, atmend) soll man es ehren in der Stille . . .

1) Deussen, I, 2, S. 36. 2) Deussen, I, 2, S. 37.
3) A. a. O., S. 232.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000234

Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt; sein Ratschluß ist Wahrheit, sein Selbst die Unendlichkeit (wörtlich: der Äther); allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert — dieser ist meine Seele (ātman) im inneren Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn, oder Senfkorn, oder Hirsekorn, oder eines Hirsekornes Kern; — dieser ist meine Seele im innern Herzen, größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten."

2. Da der Himmel, der Weltgeist, die Welt aus sich selbst geschaffen hat und in derselben in die Erscheinung getreten ist, so muß die Welt auch aus dem Ich, das mit dem Himmel identisch ist, hervorgegangen sein. Mein Ich ist die Welt. Nach Tsch'êng Hao besteht kein Unterschied zwischen Innerem und Äußerem, zwischen Geist und Welt, denn es gibt nur eine Wirklichkeit, die Innerlichkeit, den Geist[1]): „Zwischen dem Himmel und dem Menschen besteht keine Trennung." Unter Himmel ist hier der physische Himmel zu verstehen. „Der Mensch ist Himmel und Erde wesensgleich. Weshalb hält der Mensch sich selbst für gering?" (Erh Tsch'êng Yü-lu VIII, 3b und VIII, 2b). „Der Wohlwollende sieht den Himmel und die Erde und alle Dinge als einen Körper und als identisch mit sich selbst an. Wenn ich weiß, daß alles mein Ich ist, dann kann ich alles vollbringen. Wenn es nicht in mir sein könnte, dann würde ich von Himmel und Erde und von allen Dingen nicht nur tausende und zehntausende von Meilen entfernt sein" (Erh Tsch'êng Sui-yen I, 12b).

Hu Hung sagt: „Die Dinge sind ohne Zweifel Ich, und was geschieht, ist sicherlich wirklich" (Hu-tse Tschi-yen III, 4b).

Sehr deutlich erklärt die Chāndogya Upaniṣad 7, 25, daß Ich die Welt bin: „Sie aber (die Unbeschränktheit, der Bhūman) ist unten und ist oben, im Westen und im Osten,

1) Gesch. d. chin. Philosophie III, S. 77.

im Süden und im Norden. — Daraus folgt für das Ichbewußtsein (ahaṃkāra): Ich (aham) bin unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; ich bin diese ganze Welt. — Daraus folgt für die Seele (ātman): Die Seele ist unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; die Seele ist diese ganze Welt."

3. Wenn Ich die Welt bin, so müssen alle Dinge in mir sein. Sie sind nicht, wie die Erfahrung lehrt, außer mir und getrennt von mir, denn es gibt keine Außenwelt, sondern in mir, in meinem Innern, in meinem Geiste, der sie schafft und zu dem sie gehören. Tsch'êng Hao (I-schu XI, 3b) behauptet: „Die tausend Dinge sind alle in mir enthalten. Welch größere Freude, als bei sich selbst einzukehren und vollkommene Aufrichtigkeit zu üben?" — „Alle Dinge sind in mir enthalten, nicht nur die Menschen, auch die Dinge. Alle gehen von hier aus" (Li-hsüeh tsung-tschuan II, 9b). Als Körper werden die Menschen von meinem Geiste geschaffen ebenso wie die Dinge. Und mein eigener Körper ist mein Geistesprodukt. Der Geist der andern ist mit meinem Geist und mit der Weltvernunft identisch.

Das ganze Universum mit seiner unendlichen Zahl von Einzeldingen findet in dem kleinen Menschenherzen, dem Sitz des Geistes, aus dem sie als geistige, nicht als körperliche Dinge hervorgehen, Platz. Das ist Lu Tchiu-yuan's Ansicht, denn es heißt: „Der Meister sagte: ‚Die tausend Dinge sind dicht zusammengedrängt in einem Kubikzoll und füllen das Herz aus,' aber wenn sie hervorkommen, dann erfüllen sie den ganzen Raum und die Zeit. Das ist immer das Vernunftprinzip" (Hsiang-schan tch'üan-tchi, Kap. 34 S. 38b).

Ganz besonders aufschlußreich sind die Aussprüche des Yang Tchien, des bedeutendsten Schülers des Lu Tchiu-yuan. Sie lauten: „Der Wechsel ist das Selbst und nichts anderes . . . Wenn man als Wechsel die Wandlungen und Umgestaltungen von Himmel und Erde betrachtet, so kann man nicht umhin, den Wechsel als Wandlung und Umgestaltung des Selbst anzusehen. Himmel und Erde sind mein

Himmel und Erde, und ihre Wandlungen und Umgestaltungen sind die meinigen und nicht andere Dinge" (Sung-yuan hsüeh-an, Kap. 14 S. 2b).

„Die Leute sehen das dunkle Blau, die Reinheit und Klarheit droben und, seitdem sie sprechen können, nennen sie es den Himmel. Oder sie sehen das Abfallende, weit Ausgedehnte, Massige und nennen es Erde. Die Reinheit und Klarheit ist meine Klarheit, die Ausdehnung und Masse ist meine Ausdehnung und Masse. Aber die Menschen kennen sich selbst nicht, deshalb zeigen sie es sich und nennen es: „jener Himmel" und „jene Erde". Wenn ich selbst nicht weiß, daß es meine Hände und Füße sind und von jenen Händen und Füßen spreche, oder wenn ich nicht weiß, daß es meine eigenen Ohren, Augen, Nase und Mund sind und sie jene Ohren und Augen, jene Nase und jenen Mund nenne, ist das nicht ein großer Irrtum? . . ." (Kap. 74 S. 3a).

„Von dem, was als Ich gilt, darf man nicht sagen, daß es nur Fleisch und Blut und eine Körpergestalt sei. Meine Natur ist hell, rein und klar und kein Ding. Meine Natur durchdringt alles, ist ohne Grenzen und an kein Maß gebunden. Der Himmel ist eine Form in meiner Natur und die Erde ist ein Körper darin. Daher sage ich, wenn der Himmel eine Form und die Erde einen Körper bildet, so habe ich das hervorgebracht" (a. a. O.). Mein Selbst ist kein bloßes Körperwesen, nicht nur ein Ding, sondern meine Natur ist ein Geist, der die ganze Welt in sich schließt und aus sich heraus hervorbringt.

„Wenn ich nicht Himmel und Erde, die zehntausend Dinge, zehntausend Wandlungen und zehntausend Prinzipien für mein Selbst halte und nur meine Ohren, Augen, Nase, Mund, Arme und Beine nehme und als Selbst betrachte, dann reiße ich meine ganze Persönlichkeit auseinander und zerstückele mich in winzige Fetzen. Ich bin dann an Fleisch und Blut gefesselt, bin egoistisch und verkleinere mich selbst. Mein Körper mißt nicht nur sechs bis sieben Fuß[1]). Wer im

1) Alte chinesische Fuß, gleich 1,20—1,40 m.

Brunnen sitzt und den Himmel betrachtet, lernt seine Größe nicht kennen, und wer in seinem eigenen Fleisch und Blut sitzt und sein Selbst betrachtet, weiß nicht, wie riesig er ist" (a. a. O., Kap. 74 S. 5a).

Daß die Dinge nur in meinem Geiste und im Weltgeiste existieren und keine selbständige Existenz haben, wird auch in der Bhagavadgītā angenommen, denn wir lesen:

„Nicht wirst du so (wie eben jetzt) in Verwirrung geraten, o *Pāṇḍava*, wenn du die Erkenntnis gewonnen hast, durch die du die Wesen ohne Ausnahme (zuerst) in dir und dann in mir erblicken wirst" (Bhag. IV, 35).

„Wer sich selbst der Versenkung weiht und in allem das gleiche erkennt, sieht sich selbst in allen Wesen wohnen und alle Wesen in sich selbst" (Bhag. VI, 29).

4. Aus diesen Grundgedanken haben nun die chinesischen Idealisten noch einige Folgerungen gezogen, zu denen die Inder noch nicht ganz durchgedrungen sind. Wenn die Dinge in meinem Geiste sind, so können sie nicht materiell sein, sondern nur Vorstellungen. Diesen Schluß zieht Wang Yang-ming, indem er sagt: „Wo immer Gedanken vorhanden sind, müssen auch Dinge sein. Haben wir einen bestimmten Gedanken, so ist da auch ein bestimmtes Ding, und ohne diesen ist auch das Ding nicht da. Ist das Ding nicht etwa die Funktion eines Gedankens?" (Yang-ming hsien-scheng tchi-yao III, 57b). Danach muß Wang Yang-ming die Welt als ein Gedankengebilde des Weltgeistes angesehen haben, denn an einer anderen Stelle heißt es: „Man muß wissen, daß der Körper, der Geist, die Gedanken, das Wissen und die Dinge ein und dasselbe Wesen sind" (a. a. O. II, 2a). Körper und Geist, Denken und Sein sind identisch, nämlich der Weltgeist, mit dem ja auch der Menschengeist eins ist.

5. Lu Tchiu-yuan geht noch einen Schritt weiter, indem er Raum und Zeit für nicht wirklich und für Schöpfungen unseres Geistes erklärt: „Die vier Himmelsrichtungen, sagt er, oben und unten heißen der Raum, die Ausdehnung vom Altertum bis zur Neuzeit heißt die Zeit. Raum und Zeit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000238

sind mein Geist, und mein Geist ist Raum und Zeit. Wenn vor tausend und zehntausend Generationen ein Heiliger auftrat, so hatte er denselben Geist und dasselbe Vernunftprinzip wie ich, und wenn einer nach tausend und zehntausend Generationen erscheinen wird, so wird er auch denselben Geist und dasselbe Vernunftprinzip haben. Sollte im nördlichen, südlichen, östlichen oder westlichen Meere ein Heiliger entstehen, so wäre es derselbe Geist und dasselbe Vernunftprinzip" (Hsiang-schan tch'üan-tchi, Kap. 22 S. 3b). Alles, was in der Welt geschieht, geschieht nach Lu Tchiu-yuan in Wirklichkeit nicht in dieser, sondern in meinem Geiste, der ja nichts anderes als der Weltgeist oder die Weltvernunft ist: „Die inneren Vorgänge in Raum und Zeit sind die inneren Vorgänge des Selbst, und die inneren Vorgänge des Selbst sind die inneren Vorgänge in Raum und Zeit" (a. a. O., Kap. 22 S. 9a).

Diesen Gedanken, daß Raum und Zeit nur ein subjektives Phänomen sei, haben die alten Inder noch nicht ausgesprochen. Deussen meint, daß er in der ganzen vorkantischen Zeit noch unbekannt gewesen sei[1]). Das stimmt nicht ganz, denn Lu Tchiu-yuan im 12. Jahrhundert n. Chr. hat ihn klar und deutlich ausgesprochen, wenn er ihn auch nicht so eingehend wie Kant zu beweisen versucht hat. Im Grunde genommen war diese Erkenntnis für die Inder auch gar nicht nötig, denn ihr Dogma, daß die Welt nur Schein, eine Illusion, ein Trugbild, Māyā sei, vernichtet die Realität von Raum und Zeit.

6. Einige chinesische Denker haben es nicht über sich gewinnen können, die Welt für ein Blendwerk, eine Illusion zu erklären. Sie halten an der Realität der Dinge fest, obgleich sie sie aus dem menschlichen Geiste hervorgehen lassen. Hu Hung lehrt: „Die Dinge sind ohne Zweifel Ich, und was geschieht, ist sicherlich wirklich" (Hu-tse tschi-yen III, 4b). „Welche Geschehnisse wären nicht echt, und welche Dinge wären nicht Ich?" (a. a. O. I, 3b).

---

1) Deussen, I, 2, S. 149.

Hu Tchü-jên (1434—1484) sagt: „Ich bin immer der Ansicht gewesen, daß man das Äußere und Innere, den Geist und die Erscheinung nicht als zwei verschiedene Dinge betrachten darf. Wenn man Leere annimmt, dann sind Inneres und Äußeres beide leer, und wenn es Realität gibt, dann sind beide real. Kommt das Sein in Frage, so existieren beide, das Innere und das Äußere, und liegt Nichtsein vor, so existieren beide nicht . . . Unter keinen Umständen liegen zwei verschiedene Wesenheiten vor" (Tchü-yen lu I, 2b).

Wie materielle Dinge in dem immateriellen Geiste enthalten sein sollen, ist schwer zu verstehen, aber der Menschengeist schafft ja die Welt nicht als Menschengeist, sondern als Weltgeist, und man könnte sich denken, daß die Dinge dreidimensionale Gedanken des Weltgeistes seien. Die Gottheit erschafft, erhält und wandelt die Dinge durch bloßes Denken, von dem unser menschliches Denken bloß ein schwacher Abglanz ist. Unsere Gedanken haben keine Ausdehnung, aber die Welt erscheint unseren Augen zweidimensional, und wir nehmen die dritte Dimension erst durch Bewegung und Tasten wahr.

Viele Upaniṣads halten ebenfalls trotz ihres Idealismus an der Realität der Welt fest. Sie lehren, daß die Welt Realität (satyam) ist, aber das Reale an ihr ist allein Brahman[1]).

7. Nachdem die chinesischen und indischen Idealisten mit ihrer zersetzenden Kritik die Welt zertrümmert, den Menschen dagegen zum Gott erhoben haben, gehen einige damit noch einen Schritt weiter und vernichten auch das Ich, das sie für eine Fiktion erklären. Dadurch stürzt der Mensch wieder von seinem Throne herab zur gänzlichen Bedeutungslosigkeit.

Kuan Yin-tse[2]) sucht die Nichtexistenz des Ich dadurch zu beweisen, daß er behauptet, all unser Denken werde von Tao und nicht von uns selbst verursacht und alle Eigen-

1) Deussen, I, 2, S. 148 und 214.

2) Ein apokryphes Werk aus dem 10. oder 11. Jahrhundert n. Chr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000240

schaften unseres Geistes kämen auch sonst einzeln in der Welt vor[1]). Aber wenn auch mein Geist oder mein Ich nur eine Fiktion ist, so kann es doch als Tao die Welt erschaffen und umgestalten: „Mein fingierter Geist ergießt sich und erschafft die Dinge Millionen Jahre ohne Aufhören . . . Die Dinge kommen zu mir, und ich helfe ihnen allen eine Zeitlang. Ich bin es, der die Dinge umgestaltet. Es gibt kein Ding, das ohne mich wäre" (Kuan Yin-tse IV, 9a). „Nur der Weise weiß, daß ich kein Ich besitze, und daß die Dinge keine Dinge sind. Alle verdanken ihr Dasein dem Sinnen des Denkens . . . Da die ganze Welt und alle Dinge als Seele gelten können, so kann man sie auch als Lebensgeist betrachten. Alle wunderbaren Schöpfungen der Dinge sind meine Seele, und alles so Geschaffene ist mein Lebensgeist. Daher gibt es kein einziges Ding, das mich verschmähen könnte" (a. a. O. IV, 9b). Allein was nützen mir alle diese großen Taten, wenn ich sie nicht als Ich, sondern als Nicht-Ich, als Tao vollbringe und selbst nur ein Traumbild Tao's und keine Persönlichkeit bin? Die Dinge und das Ich sind nichts Materielles, sondern Gedankengebilde des Weltgeistes. Die Welt kann als meine Seele oder mein Lebensgeist aufgefaßt werden, denn meine Seele bringt sie in Tao mit hervor. Mein Ich wird von Tao aus seinem eigenen Geist geformt und mein Körper ist für Tao nur wie ein Traumbild, das durch seine Gedanken und Empfindungen hervorgerufen wird. Die Menschen sind also nichts anderes als Gedanken, Vorstellungen oder Traumgestalten Tao's. „Es weiß, daß dieser mein Körper wie ein Körper im Traum ist, dessen Anblick durch die Empfindungen hervorgerufen wird. Aus dem umherfliegenden Geist kann es mein Ich formen und dann schweift es umher in der Reinheit" (a. a. O. IV, 11a).

Das Ich ist die Hauptsäule im Lehrgebäude des Yang Tchien, und trotzdem spricht er ihm die Realität ab: „Was bedeutet Ich?" fragt er und antwortet: „Ich bin auch das

1) Gesch. d. chin. Philosophie, II, S. 354—355.

Ich meiner Gedanken. Wenn Gedanken entstehen, wird damit auch mein Ich gesetzt. Kommt es nicht zu Gedanken, so werde ich auch nicht gesetzt" (Li-hsüeh tsung-tschuan, Kap. 26 S. 19b). Was dann? Dann bin ich nicht vorhanden, denn ich bin nur ein Gedankending. Ich setze mich selbst, bin aber nicht wirklich. Warum? Weil mein Ich nur eine Erscheinungsform Tao's wie jedes andere Ding ist, denn es gibt nur einen Geist, und alle Äußerungen des Ichs, auch seine Erschaffung der Welt, gehen letzten Endes von Tao aus.

Im Mahāyāna-Buddhismus gilt der Glaube an eine Seele und an ein Ich als ketzerisch. Die Seele ist danach nicht ewig und keine Substanz und das Ich nur ein Konglomerat von körperlichen und geistigen Vorgängen. Es gibt nur die fünf skandhas: Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Strebungen oder Triebe und Bewußtsein, die beim Tode zerfallen. Im Śūrāṅgama-sūtra wird die Existenz eines individuellen Geistes durch minutiöse Ausführungen widerlegt. Wahres Sein hat nur der geistige Leib Buddhas, der Dharmakāya, der an die Stelle von Tao tritt. Es ist möglich, daß die chinesischen Philosophen ihre Lehre vom fiktiven Ich von den Buddhisten entlehnt haben, notwendig ist es nicht, denn der chinesische Idealismus war dafür eine genügende Basis, auch ist die Beweisführung verschieden.

Ein moderner chinesischer Denker WuTschi-hui wirft den Philosophen vor, daß sie alle möglichen Jongleur- und Akrobatenkunststücke ausführten und eine Philosophie zustande brächten, bei der ihnen selbst schwindelte. Sollte dieser Vorwurf bei den chinesischen und indischen Idealisten nicht einige Berechtigung haben?

IV. Chinesische Anklänge an Sāṃkhya und Yoga

Ein Sāṃkhya-und Yoga-System gibt es im Chinesischen nicht, aber es finden sich Übereinstimmungen mit einzelnen Lehren dieser Philosophien.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000242

a) Sāṃkhya.

Der Name Sāṃkhya bedeutet ursprünglich „Aufzählung" wegen der Aufzählung der 25 Prinzipien des Kapila, des Begründers des Sāṃkhya. Garbe meint, daß „vielleicht wegen der absonderlichen Vorliebe dafür, abstrakte Begriffe in trockene Zahlenverhältnisse zu zerlegen", dies System den Spottnamen „Aufzählungslehre" erhalten habe (Garbe, Die Sāṃkhya-Philosophie, 1894, S. 132). Er spricht von seiner Klassifizierungssucht und Zahlenmanie (S. 280). Aus den 3 Guṇas, den Faktoren, aus welchen die Materie besteht, entwickeln sich die 50 Bhāvas, nämlich 5 Arten des Irrtums, 28 Arten des Unvermögens, 9 Arten der Befriedigung und 8 Arten der Vollkommenheit. Andere Kategorien sind die 8 Erkennungsgründe, die 9 Unterschiede des Offenbaren und Unoffenbaren, und die 10 Indriyas, die Organe der Erkenntnis.

Die Chinesen haben dieselbe Klassifizierungssucht und zwar nicht nur in der Philosophie und anderen Wissenschaften, sondern auch im täglichen Leben. In ihre numerischen Kategorien schachteln sie alle Tatsachen und Erkenntnisse hinein. So unterscheiden sie 3 Regionen, Himmel, Erde und Wasser, 4 Töne, 5 Tugenden, 5 Elemente, 5 Farben, 8 Diagramme, 8 Tiere, 8 Himmelsrichtungen, 28 Sternbilder, 100 Namen = Volk, 1000 Jahre, die man einem Fürsten und 10000 Jahre, die man dem Kaiser wünscht. Die bekannteste Liste dieser Kategorien findet sich in Mayers, The Chinese Readers Manual, eine ausführlichere in der Enzyklopädie P'ien-tse lei-pien.

b) Die 3 Guṇas und die 5 Elemente.

In der ältesten Zeit kannten die Inder nur ein Element, das Wasser. Dieses Urwasser wurde von Prajāpati erschaffen. Daraus ging die Welt hervor. Schon im Rigveda wird er öfter erwähnt.

In der Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 1, 2, 2 werden zuerst 3 Elemente erwähnt. Prajāpati schafft das Wasser, durch das Quirlen desselben entsteht die Erde und durch die

Erwärmung, welche dem Gotte die Anstrengung verursacht, das Feuer. Man nannte sie aber nicht so, sondern bezeichnete sie, um sie den Uneingeweihten zu verhüllen, als Tejas (Glut), Āpas (Wasser) und Annam (Nahrung) (Deussen, Gesch. d. Philosophie II, 173). Nach Chāndogya Upaniṣad 6, 4 schafft die Glut in allen Dingen das Rote, das Wasser das Weiße und die Nahrung das Schwarze.

Die 3 Guṇas des Sāṃkhya scheinen eine Umformung der 3 Elemente zu sein, welche Sattvam (Güte), Rajas (Leidenschaft) und Tamas (Finsternis) genannt werden. Die Grundstoffe sind vergeistigt und zu Grundkräften geworden. Die 3 Farben sind beibehalten. „Das Rote ist das Rajas, weil es seiner Natur nach rot macht (in Aufregung versetzt), das Weiße das Sattvam, weil es seiner Natur nach aufhellt, das Schwarze ist das Tamas, weil es seiner Natur nach verdunkelt" (Deussen II, 227). „Das Sattvam gilt als leicht und erleuchtend, Rajas als anregend und beweglich, Tamas als schwer und hindernd" (Kārikā 13).

Garbe beschreibt nach den Quellen die Eigenschaften und Wirkungen der drei Guṇas wie folgt:

„Das Sattva äußert sich, wenn es in dem Kampf mit den beiden anderen Guṇas zur freien Entfaltung kommt, in der Welt der Objekte, wie wir schon sahen, durch Licht und Leichtheit; im Subjekt dagegen als Tugend, Selbstbeherrschung, Gemütsruhe, Wohlwollen, Freundlichkeit des Wesens, Reinheit, Glück, Heiterkeit, Zufriedenheit, als Tätigkeit der Sinnesorgane und des Verstandes, als Erreichung der übernatürlichen Kräfte. Es dominiert deshalb in den Welten der Götter."

„Das Rajas äußert sich, wenn es die beiden anderen Guṇas unterdrückt, in der Welt der Objekte in Kraft und Bewegung; im Subjekt als jede Art von Schmerz, als Kummer, Sorge, Angst, Ärger, Unzufriedenheit, Abhängigkeit, Neid, Unstetheit, Aufregung, Leidenschaft, Begierde, Liebe und Haß, als Bosheit,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000244

Streit- und Tadelsucht, Ungestüm, Wildheit und Unfreundlichkeit des Benehmens, aber auch als *Ehrgeiz. Streben* und *Tätigkeit.* Es dominiert in der Menschenwelt."

„Wenn das Tamas überwiegt, so kommt es in der Welt der Objekte als Schwere, Starrheit und Dunkel zur Geltung; im Subjekt als Niedergeschlagenheit, Furcht, Bestürzung, Verzweiflung, Teilnahmlosigkeit, Unentschlossenheit, Betörung, Stumpfsinn, Unwissenheit, Trunkenheit, Wahnsinn, Ekel, Trägheit, Nachlässigkeit, Bewußtlosigkeit, Schlaf und Ohnmacht, als Hartherzigkeit, Schamlosigkeit, Liederlichkeit, Unreinheit, Schlechtigkeit im allgemeinen und Nihilismus. Es dominiert im Tier-, Pflanzen- und Mineralreich" (Garbe S. 214f.).

Durch Hinzufügung der beiden feinsten Elemente Äther und Wind, welche als symbolische Vertreter Brahmans galten, zu den 3 Elementen Feuer, Wasser, Erde, entstanden später die 5 groben Elemente Bhūta: Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde. „Aus diesem Ātman, fürwahr, ist der Äther (Raum) entstanden, aus dem Äther der Wind, aus dem Winde das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde" (Taittirīya-Up. 2, 1).

Im Sāṃkhya gehen aus den 3 Guṇas zunächst erst die 5 feinen Elemente, Tanmātra, hervor, die Grundstoffe des Tons, des Gefühls, der Farbe, des Geschmacks und des Geruchs. Jeder hat nur eine spezifische Eigenschaft und vertritt nur einen der 5 Sinne. Durch Vermischung dieser feinen Elemente entstehen die fünf groben, von denen jeder außer seiner eigenen Qualität, nämlich einem bestimmten Ton, Gefühl, Farbe, Geschmack und Geruch, auch noch die des Elements, aus dem er hervorging, besitzt.

Als Urmaterie betrachten die Chinesen nicht das Wasser, sondern das Urfluidum, welches aus Dämpfen und Gasen besteht. Aus diesem gehen die beiden Ursubstanzen Yin und Yang hervor und durch deren Mischung entstehend die 5 Elemente: Metall, Holz, Wasser, Feuer, Erde. Es sind die drei indischen Elemente, denen man statt der ganz

feinen Elemente Äther und Luft, die ganz groben Metall und Holz hinzugefügt hat.

Yang und Yin bedeuten ursprünglich „helles Sonnenlicht" und „dunkle Regenwolken", daraus entwickelten sich die Bedeutungen Feuer und Wasser. Schon Huai-nan tse II, 7v. sagt: „Das Yang-Fluidum ist Feuer, das Yin-Fluidum Wasser" (vgl. meine „World Conception of the Chinese" 1925 S. 171). Yang gilt als heiß, trocken, hell und rein, sich ausdehnend nach oben und nach außen strebend, Yin als kalt, feucht, dunkel, trübe und schwer, sich zusammenziehend, nach unten und nach innen strebend. Sie werden immer als polare Gegensätze aufgefaßt (a. a. O. S. 174). Yang entspricht bis zu einem gewissen Grade dem Sattva (Wasser), welches leicht, erleuchtend und rein ist, Yin dem Tamas (Erde), das als schwer, starr, dunkel beschrieben wird. Ebenso wie sich die 3 Guṇas untereinander bekämpfen, so daß immer eins überwiegt, bekämpfen sich auch Yin und Yang und nehmen dabei zu und ab, so daß zuletzt nur noch ein Keimpünktchen übrig bleibt, aus dem sich dann aber wieder das Element entfaltet. Im Frühling und Sommer herrscht Yang (Feuer), im Herbst und Winter Yin (Wasser) (S. 177f.).

Yang beherrscht die Oberwelt und das Leben, Yin die Unterwelt und den Tod, gerade so wie Sattva in den Welten der Götter und Tamas im Tier-, Pflanzen- und Mineralreich ausschlaggebend ist.

Auf geistigem Gebiet äußert sich Yang als: Tugend, Wohlwollen, Edelmut, Ordnung, Belohnung, Frieden, Lust, Fröhlichkeit, Reichtum, Ehre, Ansehen, Berühmtheit, Liebe, Vorteil, Erlangung der Wünsche. Dagegen äußert sich Yin als: Laster, Egoismus, Verwirrung, Bestrafung, Kummer, Sorge, Ärger, Armut, Elend, Schande, Verachtung, Schaden, Verlust, Nichterlangung der Wünsche (Kuei-ku tse, Kap. 1 S. 1v.). In den Vorzügen findet sich einige Übereinstimmung mit dem Sattva, in den Mängeln und Nachteilen mit Rajas.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000246

Die Theorie der 5 Elemente ist von den Chinesen sehr viel mehr durchgearbeitet als von den Indern. Im Liki werden ihnen die 5 Farben, die 5 Töne, die 5 Geschmäcke und die 5 Gerüche gleichgesetzt, so daß wir die folgenden Gleichungen erhalten:

5 Elemente	5 Farben	5 Noten	5 Geschmäcke	5 Gerüche
Holz	grün	tchio	sauer	stinkend
Feuer	rot	tschi	bitter	verbrannt
Erde	gelb	kung	süß	duftend
Metall	weiß	schang	scharf	ranzig
Wasser	schwarz	yü	salzig	faulig

Im Su-wên und vom Tan Tchiao (10. Jahrhundert n. Chr.) werden von den menschlichen Gefühlen und Betätigungen die 5 Impulse, die 5 Tugenden und die 5 Regierungsarten auf die Elemente zurückgeführt und als ihre Auswirkungen angesehen:

5 Elemente	5 Impulse	5 Tugenden	5 Regierungsarten
Holz	Ärger	Wohlwollen	Gehenlassen
Feuer	Freude	Schicklichkeit	Erleuchtung
Erde	Verlangen	Treue	Sorgfalt
Metall	Sorge	Gerechtigkeit	Energie
Wasser	Furcht	Weisheit	Ruhe

Damit ist aber die Theorie durchaus nicht erschöpft. Man hat noch zahlreiche andere Kategorien geschaffen und sie als Ausdrucksformen der 5 Elemente betrachtet. Um nur noch einige zu nennen: die 4 Jahreszeiten (eine fünfte fehlt), die 5 mythischen Herrscher, die 5 Gottheiten, die 5 Opfer, die 5 Haustiere, die 5 Getreidearten, die 5 inneren Organe, die 5 Zahlen, die 5 Himmelsrichtungen, die 5 Fluida, die 5 Körperteile, die 5 Seelen usw.

Eine merkwürdige Übereinstimmung besteht zwischen den Guṇas und den 5 chinesischen Elementen, die einen Entlehnungsfanatiker veranlassen könnte, einen Zusammenhang

anzunehmen. Von beiden wird gesagt, daß sie sich gegenseitig erzeugen und unterdrücken. In Kārikā 12 lesen wir:

„Sich gegenseitig unterdrückend, stützend,
Erzeugend und sich paarend sind die Guṇas."

(Deussen II, 426.)

und Vijñānabhikṣu zu Sūtra I, 127 sagt:

„Aus dem mannigfaltigen Ergebnis des Kampfes der Guṇas geht die Mannigfaltigkeit der Produkte (d. h. der ganzen empirischen Welt) hervor" (Garbe S. 213).

Die 5 chinesischen Elemente werden in vier verschiedenen Reihenfolgen aufgeführt. Die erste ist die Serie der ursprünglichen Erschaffung der Elemente, die zweite die Serie der gegenseitigen Erzeugung, die dritte die Serie der gegenseitigen Vernichtung und die vierte die Serie, nach der sie sich ineinander verwandeln:

1. Serie: Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde. In dieser Reihenfolge gingen sie aus Yin und Yang hervor.

2. Serie: Holz, Feuer, Erde, Metall, Wasser. So folgen die Elemente aufeinander in den 5 (künstlichen) Jahreszeiten zu je 72 Tagen. Jedes vorangehende Element erzeugt das folgende und wird als sein Vater oder seine Mutter angesehen. und das erzeugte Element ist der Sohn. Jedes Element herrscht während einer Saison und unterdrückt die anderen.

3. Serie: Wasser, Feuer, Metall, Holz, Erde. Jedes vorangehende Element besiegt das nachfolgende. Das stärkere Element wird der Mann, das schwächere die Frau genannt. Ein späterer Autor bemerkt dazu, daß, wenn ein Element von einem anderen vernichtet ist, sein Sohn, das von ihm erzeugte Element, den Tod seines Vaters rächt und dann seinerseits den Mörder vernichtet. Die Elemente kennen also schon die Blutrache.

4. Serie: Metall, Holz, Wasser, Feuer, Erde. In dieser Reihenfolge verwandeln sich die Elemente ineinander (World Conception, S. 285f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000248

Die indische und chinesische Naturphilosophie sind ein mißglückter Versuch, Vorgänge im menschlichen Leben durch Bewegungen und Veränderungen der Elemente, die in der angenommenen Form nicht existieren, zu erklären. Sie sind metaphysische Wesenheiten, vergeistigte Materie. Man stützt sich auf falsche Analogieschlüsse und kümmert sich dabei nicht um das Verhalten der Natur. Die chinesische Theorie kommt der Wirklichkeit noch etwas näher. Da sie als unbestreitbare Wahrheit galt, so hat man einen Kalender darauf aufgebaut, in welchem ausgeführt wird, welche Regierungsmaßnahmen in jedem Monat in Anwendung gebracht, und welche vermieden werden müssen. Wenn sie mit dem herrschenden Element im Einklang sind, so bedeutet das Glück, wenn nicht, Unglück für das Reich. Dieser Staatskalender ist im Lü-schi tsch'un-tch'iu aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. überliefert worden, stammt aber wohl schon aus früherer Zeit.

c) Weltuntergang und Weltperioden.

Die Lehre von den Weltperioden scheint in der Sāṃkhya-Philosophie entstanden zu sein. Von da ist sie in den Jainismus und Buddhismus und in die brahmanische Literatur übergegangen (Garbe, Sāṃkhya-Philosophie, S. 222). Die Sünde soll der Grund der Auflösung der Welt sein. Die von Brahman geschaffene Welt tritt nach einer bestimmten Zeit in Brahman zurück und wird wieder neu geschaffen. In der Bhagavadgītā sagt Kṛṣṇa: „Alle Dinge, o Sohn der Kuntī, gehen in die mir gehörige (das heißt von mir abhängige) Urmaterie ein am Ende eines Weltalters; am Anfang des (neuen) Weltalters lasse ich sie wiederum daraus hervorgehen" (Bhag. IX, 7).

In Manu 1, 81f. und im Mahābhārata XII, 232, 23f. umfaßt ein Götterzeitalter, Kalpa, 12000 Jahre. Es besteht aus vier Menschenweltaltern, in denen die physische und moralische Kraft der Menschen immer mehr verfällt. 1000 Götterzeitalter bilden einen Brahmantag von 12 Millionen Jahren, von der Schöpfung bis zur Vernichtung reichend

(Deussen III, 47). Die Buddhisten haben noch weiter über die Kalpas und ihre einzelnen Phasen phantasiert. Sie unterscheiden kleine Kalpas von 16800000 Jahren, mittlere von 336000000 und große, Mahākalpas von 1344000000 Jahren.

In der chinesischen Philosophie kennt man die Weltperioden, aber sie spielen keine bedeutende Rolle. Schon Lieh-tse I, 6r. im 4. Jahrhundert v. Chr. erklärt, daß alles, was geschaffen worden ist, ein Ende haben müsse. „Alles, was eine Form hat," sagt er, „muß ein Ende nehmen. Der Himmel und die Erde nehmen ein Ende ebenso wie ich. Das Ende geht ein in das Unbekannte. Tao endet in seinem Ursprung, der keinen Anfang hat, in seinem Ursprung, dem Nichtsein."

Der Philosoph Yang Hsiung, 52 v. Chr. bis 18 n. Chr., nimmt eine Weltperiode = tung von 1539 Jahren an. Drei solche Perioden von 4617 Jahren nennt er eine große Periode = yuan. Schao Yung (1011—1077) kennt Weltperioden von $129600 = 360^2$ Jahren. Es gibt deren unzählige ohne Anfang und Ende. In einer derselben befinden wir uns jetzt. Tschu Hsi folgt ihm in der Annahme von Weltperioden von 129600 Jahren. Durch die Entartung der Menschheit soll die Weltkatastrophe herbeigeführt werden. Alles stürzt zusammen, und aus dem Chaos geht wieder eine neue Welt hervor. Daß es solche Weltkatastrophen bereits gegeben hat, sucht Tschu Hsi dadurch zu beweisen, daß er auf die Muscheln hinweist, die sich auf hohen Bergen in Felsen finden. Dort muß einmal Meer gewesen sein, denn diese Muscheln leben im Meere, also ist das Unterste zuoberst gekehrt. Auch Hsieh Hsüan (1393—1464) lehrt, daß die Welten in ununterbrochener Reihe ohne Anfang und Ende aufeinander folgen. Das Ende einer früheren Welt ist immer der Anfang einer neuen.

d) Yogapraxis.

Der Zweck des Yoga ist für den Inder die Erlösung vom irdischen Dasein, die Befreiung von der Illusion der Erscheinungswelt und das Erschauen und die Vereinigung mit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000250

dem Ātman oder Brahman. Schon im Epos und in den Upaniṣads tritt uns die Yogapraxis als der kürzeste Weg zur Erlösung entgegen, aber erst im Yogasūtra des Patañjali im 2. Jahrhundert n. Chr. hat sie eine methodische Durchbildung ohnegleichen erfahren. Man muß 8 Stufen der Körper- und Geisteszucht durchlaufen, um zum Ziele zu gelangen. Dazu gehören das richtige Sitzen, die Atemregulierung, das Einziehen der Organe, die Meditation und die Versenkung, der Samādhi. Bei der Atemregulierung muß man tief ein- und ausatmen, auch den Atem zurückhalten. Das Einziehen der Sinnesorgane hat den Zweck, zeitweilig den Verkehr mit der Außenwelt aufzugeben. Durch die Versenkung erlischt zuletzt das Bewußtsein der eigenen Persönlichkeit, so daß die Seele nur noch wie ein reiner Spiegel das Objekt wiederspiegelt. Wenn der Yogin diesen Zustand erreicht hat: „dann hört er nicht, dann riecht er nicht, dann schmeckt er nicht und sieht er nicht, dann fühlt er keine Berührung mehr, und sein Manas stellt nicht mehr vor, dann begehrt er nicht nach irgend etwas und denkt so wenig wie ein Stück Holz“ (Mahābhārata XII, 306, 16—17). Nach dem Yogasūtra erlangt der Yogin durch seine Übungen 21 Zauberkräfte, Vibhūti, wozu gehören: Wissen des Vergangenen und Zukünftigen, intuitives Hören, Fühlen, Sehen, Schmecken, Verstehen der Stimmen der Tiere, Kenntnis des Bewußtseins eines anderen, Unsichtbarmachung, übermenschliche Kräfte, wie die eines Elefanten, Schauen der Seligen, Eingang des Geistes in einen fremden Leib, Gehen im Luftraum, in dem man leicht wird wie Baumwolle, Beherrschung der Elemente, Unverletzlichkeit des Leibes, diamantene Festigkeit, Allwissenheit, Absolutheit.

Der meditierende Taoist wendet sehr ähnliche Mittel an wie der indische Yogin und mit demselben Resultat. Er übt die Körperzucht, indem er von den Organen des Körpers, welche den Verkehr mit der Außenwelt vermitteln, keinen Gebrauch macht und keine Sinneseindrücke aufnimmt. Wie ein Toter sitzt er da in gänzlicher Apathie. Dazu kann noch die Atemregulierung und Körperstreckung kommen. Ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000251

wisse Taoisten pflegten, wie Tschuang-tse berichtet, in bestimmter Weise ein- und auszuatmen, den Körper wie ein Bär zu strecken und den Hals wie ein Kranich zu drehen. Die vollkommenen Taoisten atmeten nicht wie gewöhnliche Sterbliche durch die Kehle, sondern der Atem kam bei ihnen von den Fersen her (Tschuang-tse III, 2a). Das bedeutet vermutlich ein besonders tiefes Atmen, bei dem man die Empfindung hatte, daß der Atem den ganzen Körper durchdringt bis hinab zu den Fersen. Die Geisteszucht übt man in folgender Weise: Man spricht nicht, fühlt nichts, wünscht nichts, denkt nichts, verhält sich gleichgültig gegen alles. Das Herz ist wie ausgebrannte Asche (Tschuang-tse VIII, 6a). Der Blick wird nur auf Tao gerichtet, dann erscheint dieses. „Wenn du deinen Körper in Ordnung hältst," sagt Tschuang-tse, „und deinen Blick auf das Eine richtest, wird die Harmonie des Himmels zu dir kommen. Wenn du deinen Willen zurückhältst und deine Maßnahmen auf das Eine richtest, wird der Geist kommen und bei dir wohnen. Die Tugend wird dir Schönheit verleihen und Tao in dir leben" (Tschuang-tse VII, 27b). Während sich der Geist so gänzlich passiv verhält, wird er zum willenlosen Spiegel des Tao (a. a. O. III, 21b und V, 13b). Das Ich erlischt und Tao tritt an seine Stelle. Indem der Taoist so auf seine eigenen Organe verzichtet, benutzt er die des Weltgeistes. Der Sophist Têng Hsi-tse B. II, Ende, spricht vom Weltauge und vom Weltintellekt. Durch diese höhere Art der Erkenntnis, Intuition oder innere Erleuchtung, erkennt man alles mühelos und schaut Tao.

Wenn er so vollkommen in Tao aufgeht, erlangt der vollkommene Taoist Glück und Zufriedenheit und er erhält seinen Körper gesund. Das führt zu langem Leben und beim Tode erlangt er Unsterblichkeit (Tao-tê king, Kap. 16). Durch die Vereinigung mit dem Weltgeist erreicht der Inder sein Ziel, Erlösung vom Leben, der Chinese verlängert dadurch sein Leben, das er über alles schätzt, bis in alle Ewigkeit.

Der Körper des göttlichen, vollkommenen Menschen löst sich allmählich auf, verschwindet und wird Geist. Als solcher

kann er Wunder verrichten: er ertrinkt nicht im Wasser, verbrennt nicht im Feuer, wird von wilden Tieren nicht zerrissen; er geht durch Stein und Metall und reitet auf dem Winde, wie das von Lieh-tse erzählt wird; er läßt Geister erscheinen, beherrscht sie und durchfliegt den Weltraum. Ähnliche phantastische Schilderungen von der Zauberkraft der Taoisten gibt es viele (man vergleiche meine Chinesische Mystik, 1922, S. 19f.).

Trotz der mancherlei Ähnlichkeiten besteht doch kein Zusammenhang zwischen der indischen und chinesischen Yogapraxis. Die gleichen Vorstellungen und Methoden finden sich bei den Mystikern der verschiedensten Völker.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000253

Tanfīḏ al-aḥkām

Von **Erich Pritsch**, Berlin

Artikel 26 der türkischen Verfassungsurkunde vom 20. April 1924[1]) lautet in seiner ursprünglichen[2]) Fassung:

بيوك ملت مجلسى احكام شرعيه‌نك تنفيذى، قوانينك وضعى، تعديل، تفسيرى، فسخ و الغاسى، دولتلرله مقاوله، معاهده و صلح عقدى، حرب اعلانى، موازنهء عموميهء ماليه و دولتك عموم حساب قطعى قانونلرينك تدقيق و تصديقى، مسكوكات ضربى، انحصار و مالى تعهدى متضمن مقاولات و امتيازاتك تصديق و فسخى، عمومى و خصوصى عفو اعلانى، جزالرك تخفيف ويا تحويل، تحقيقات و مجازات قانونيه‌نك تأجيل، محكمه‌لردن صادر اولوب قطعيت كسب ايتمش اولان اعدام حكملرينك انفاذى كبى وظائفى بالذات كندى ايفا ايدر.

Das heißt: „Die Große Nationalversammlung übt selbst unmittelbar Obliegenheiten aus wie *tenfiẕ* der Scheriatvorschriften, Erlaß, Abänderung, Auslegung, Außerkraftsetzung und Aufhebung von Gesetzen, Abschluß von Staats- und Friedensverträgen, Kriegserklärung, Prüfung und Bestätigung der Gesetze über den Staatshaushaltsplan und den Rechnungsabschluß, [Anordnung der] Münzprägung, Bestätigung und Aufhebung von Konzessionen und Verträgen über Monopole und finanzielle Verpflichtungen, Erlaß einer allgemeinen oder besonderen Amnestie, Milderung oder Umwandlung von Strafen, Aussetzung von Ermittlungen und

1) Bolland-Pritsch, Die türkische Verfassung vom 20. April 1924, MSOS XXVI—XXVII, Abt. II, S. 144.

2) Durch Art. 4 des Gesetzes Nr. 1222 vom 11. April 1928 betr. Änderung der Artikel 2, 16, 26 und 38 der Verfassungsurkunde vom 20. April 1924 (20 *nīsān* 1340 *tārīḫli teškīlāt-i-esāsiyye qānūnunuŋ* 2, 16, 26 *ve* 38*nǧi mādde-i-qā'imeleri ḥaqqinda qānūn*), veröffentlicht Resmī ġazete Nr. 863, sind die Worte *aḥkām-i-šer'iyyeniŋ tenfīẕi* gestrichen worden.

[der Vollstreckung von] gesetzlichen Strafen, [Anordnung der] Vollstreckung rechtskräftiger gerichtlicher Todesurteile."

Der Artikel ist im wesentlichen klar bis auf den Ausdruck „*tenfīḏ* der Scheriatvorschriften" (*aḥkām-i-šer'iyyeniŋ tenfīẕi*). Derselbe Ausdruck findet sich bereits im Artikel 7 des (vorläufigen) türkischen Verfassungsgesetzes vom 20. Januar 1921[1]), der folgendermaßen lautet:

احكام شرعيه‌نك تنفيذى، عموم قوانينك وضعى، تعديل، فسخى و معاهده وصلح عقدى و وطن مدافعه‌سى اعلانى كبى حقوق اساسيه يوك ملت مجلسنه عائددر. قوانين و نظامات تنظيمنده معاملات ناسه اوفق و احتياجات زمانه اوفق احكام فقهيه و حقوقيه ايله آداب و معاملات اساس اتخاذ قيلنور. هيئت وكيله‌نك وظيفه و مسئوليتى قانون مخصوص ايله تعيين ايديلير.

„Der Großen Nationalversammlung stehen die Grundrechte zu wie *tenfīẕ* der Scheriatvorschriften, Abfassung, Abänderung und Aufhebung aller Gesetze, Abschluß von Verträgen und Friedensschluß, Aufruf zur Verteidigung des Vaterlandes. Bei der Abfassung der Gesetze und Verordnungen werden die dem Verkehr vorteilhaftesten und den Zeiterfordernissen angemessensten Vorschriften des religiösen und des weltlichen Rechts sowie die Sitten und Gebräuche zur Grundlage genommen. Aufgaben und Verantwortlichkeit des Ministerrats werden durch besonderes Gesetz bestimmt."

Wie die verschiedenen, stark voneinander abweichenden Übersetzungen zeigen, mit denen man *aḥkām-i-šer'iyyeniŋ tenfīẕi* wiederzugeben gesucht hat, bedarf dieser Ausdruck näherer Untersuchung und Klärung.

Die Wurzel نفذ kommt in zweifacher Vokalisierung vor. Als نَفَذَ hat sie die Bedeutungen „durchdringen, hindurch dringen, durchbohren; gelangen, hinkommen, ankommen; (jemanden im Gehen usw.) überholen"; als نَفُذَ bedeutet sie

1) *Teškīlāt-i-esāsiyye qānūnu* (Gesetz Nr. 85, Qavānīn meǧmū'asi, 2. Aufl., S. 137). Vgl. Bolland-Pritsch, S. 175ff., W. I. VIII, S. 18ff.

„verwirklicht, ausgeführt, wirksam, in Geltung, in Kraft sein, Einfluß haben, zur Erfüllung gelangen". Die zweite und die vierte Form haben die entsprechenden kausativen und transitiven Bedeutungen: a) „etwas irgendwohin gelangen lassen, übersenden, übermitteln, übertragen"; b) „verwirklichen, wirksam machen, zur Geltung bringen, in Kraft setzen, Einfluß verschaffen, ausführen, vollziehen, vollstrecken". In der modernen arabischen Gesetzessprache sind *tanfīḏ* und *infāḏ* (gleichbedeutend mit *iǧrā*) das Äquivalent für den französischen Ausdruck „exécution". So dient vor allem *tanfīḏ* zur Bezeichnung der Exekutive im Sinne der Montesquieuschen Lehre von den drei Gewalten (*as-sulṭat at-tanfīḏīya* = pouvoir exécutif, vollziehende Gewalt; *laǧna tanfīḏīya* = comité exécutif, Vollzugsausschuß), für die Ausführung (= Durchführung, Vollzug) von Gesetzen, Verordnungen u. dgl. (*tanfīḏ al-qawānīn* = exécution des lois, Ausführung der Gesetze) und für die Vollstreckung gerichtlicher Entscheidungen (*qism at-tanfīḏ* = service d'exécution, Vollstreckungsabteilung; *ʿaun at-tanfīḏ* = agent d'exécution, Vollstreckungsbeamter; *tanfīḏ al-ʿuqūbāt* = Strafvollstreckung). Im türkischen Sprachgebrauch erscheint als entsprechender Ausdruck des öfteren *infāẕ*, in der Regel für die Vollstreckung von gerichtlichen Entscheidungen, besonders Strafurteilen (z. B. *ǧezā'ī bir ḥükmüŋ infāẕi*, *i'dām ḥükümleriniŋ infāẕi*, *infāẕ-i-aḥkām*[1]), *ǧezālariŋ infāẕi*[2])); gewöhnlich wird aber exécution durch *iǧrā* wiedergegeben, so bei der Bezeichnung der Exekutive (*iǧrā qudreti*, *iǧrā ṣalāḥiyyeti*, *vaẕīfe-i-iǧrā'iyye*

1) Vgl. die Artikel 17, 26, 54 der Verfassungsurkunde von 1924.

2) So im VIII. Buche der türkischen Strafprozeßordnung, aber auch in anderen Gesetzen. In der Bedeutung „Ausführung (von Gesetzesvorschriften)" kommt *infāẕ* im Artikel 1 des Gesetzes Nr. 429 vom 3. März 1924 (*muʿāmelāt-i-nāsa dā'ir olan aḥkāmiŋ tešrīʿ ve infāẕi*) vor (vgl. S. 15, Anm. 2). In gleichem Sinne wird in der Überschrift des 1. Kapitels des Einführungsgesetzes zur Strafprozeßordnung (Gesetz Nr. 825 vom 26. April 1926, Resmî ǧazete Nr. 364) das *ἐν διὰ δυοῖν iǧrā ve infāẕ* gebraucht (*ǧezā qānūnunuŋ ba'ż aḥkāminin iǧrā ve infāẕina müteʿalliq qā'ideler*).

= vollziehende Gewalt; *iğrā vekīli* = Vollzugsbeauftragter, d. h. Minister), für die Ausführung von Gesetzen (*bir qānūn iğrā etmek* = ein Gesetz ausführen) und für die Vollstreckung gerichtlicher Entscheidungen (*iğrā qānūnu* = Zwangsvollstreckungsgesetz; *iğrā me'mūru* = Vollstreckungsbeamter; *iğrā dā'iresi* = Vollstreckungsbüro). Der Ausdruck *tenfīẓ* findet sich im Türkischen seltener; er wird dann statt *iğrā* für die Vollstreckung gerichtlicher Entscheidungen gebraucht[1]).

Geht man von der Gleichung *tanfīḏ* = exécution aus, so ergibt sich für den arabischen Ausdruck *tanfīḏ al-aḥkām* ohne weiteres ein einleuchtender Sinn, wenn man *ḥukm* als „gerichtliche Entscheidung oder Anordnung, Urteil, Richterspruch" u. dgl. versteht. Dann bedeutet es nämlich „Vollstreckung der gerichtlichen Entscheidungen" (exécution des jugements)[2]). An den angeführten Stellen der beiden türkischen Verfassungsgesetze kann aber *aḥkām* nicht die Bedeutung „Richtersprüche" haben[3]), weil es hier in der Ver-

1) So z. B. in der Instruktion vom 29. September 1326/13. Oktober 1910 betr. Berufung und Kassationsbeschwerde gegen scheriatgerichtliche Entscheidungen (Düstūr II, Bd. 2, S. 748, Nr. 172), in der Scheriatprozeßordnung vom 25. Oktober 1333/25. Oktober 1917 (Düstūr II, Bd. 9, S. 783, Nr. 328) und in dem Gesetz vom 11. April 1334/11. April 1918 über die Vollstreckung ausländischer Urteile (Düstūr II, Bd. 10, S. 489, Nr. 146); vgl. ferner Anm. 2. Auch das *ἐν διὰ δυοῖν iğrā ve tenfīẓ* kommt vor, so im Artikel 6 der erwähnten Instruktion vom 29. September 1326 und im Artikel 20 der Instruktion über Aufgaben und Befugnisse der Justizinspekteure vom 16. Oktober 1325/30. November 1909 (Düstūr II, Bd. 2, S. 33, Nr. 7).

2) In diesem Sinne findet sich *tenfīẓ-i-aḥkām* neben dem gleichbedeutenden *iğrā-i-ḥükm* z. B. im Artikel 1 des vorläufigen Vollstreckungsgesetzes (*iğrā qānūn-i-muvaqqaṭi*) vom 28. April 1330/11. Mai 1914 (Düstūr II, Bd. 6, S. 613, Nr. 281), wo es heißt: *Bi'l-ğümle meḥākim-i-šer'iyye ve ḥuqūqiyye ve tiğāriyyeden ṣādir olan ..... i'lāmātiŋ ..... tenfīẓ-ī-aḥkāmi devā'ir-i-iğrā'iyyeye muḥavveldir. Maḥkūm-leh .... i'lāmiŋ iğrā-i-ḥükmünü ..... ṭaleb ede bilir.*

3) Von *ḥükm* im Sinne von „Richterspruch" ist im Türkischen im allgemeinen der Plural *ḥükümler* gebräuchlicher (vgl. z. B. im Artikel 26 der Verfassungsurkunde von 1924 *i'dām ḥükümleriniŋ*

bindung mit dem Eigenschaftswort *šerʿī* erscheint. *Aḥkām-i-šerʿiyye* wäre als „scheriatrechtliche Richtersprüche" eine zum mindesten ungewöhnliche Wendung, da man bei einem Attribut zu „Richterspruch" normalerweise nicht die Beziehung auf das Gesetz, auf das er sich gründet, sondern die auf das Gericht, das ihn fällt, erwartet. Als „scheriatgerichtliche Entscheidungen" aber läßt sich der Ausdruck *aḥkām-i-šerʿiyye* schon rein sprachlich nicht deuten, weil *šerʿī* nicht „scheriatgerichtlich", sondern „scheriatrechtlich" bedeutet; nach dem Sprachgebrauch der türkischen Gesetze wäre hier vielmehr eine Wendung wie *meḥākim-i-šerʿiyyeden ṣādir olan iʿlāmāt*[1]) (*aḥkām, ḥükümler*) zu erwarten. An Entscheidungen der Scheriatgerichte kann aber im Artikel 26 der Verfassungsurkunde von 1924 auch deshalb nicht gedacht sein, weil die Scheriatgerichte bereits durch das Gesetz Nr. 469 vom 8. April 1924[2]) aufgehoben worden waren. Schließlich und vor allem ist die Auffassung, daß im Artikel 26 mit *aḥkām-i-šerʿiyyeniŋ tenfīẕi* die Vollstreckung gerichtlicher Entscheidungen gemeint sei, sachlich deshalb unmöglich, weil die Vollstreckung von Gerichtsentscheidungen Sache der Vollstreckungsbehörden (*iğrā dāʾireleri*)[3]) ist, aber nicht

---

infāẕi im Gegensatz zu *aḥkām-i-šerʿiyyeniŋ tenfīẕi*), doch findet sich auch der gebrochene Plural *aḥkām* nicht selten in diesem Sinne (vgl. z. B. *infāẕ-i-aḥkām* im Artikel 54 der Verfassungsurkunde von 1924 und S. 4, Anm. 2). Dagegen wurde der Plural *aḥkām* bis vor kurzem ausschließlich verwendet, wenn die Mehrzahl von *ḥükm* im Sinne von „Rechtsvorschrift" gebildet werden sollte; der Plural *ḥükümler* in der Bedeutung „Rechtsvorschriften" findet sich, soweit ich sehe, erst in der neuesten Zeit unter dem Einflusse der kemalistischen Sprachreform.

1) So z. B. im Artikel 47 der Scheriatprozeßordnung vom 25. Oktober 1333/1917 (vgl. S. 4, Anm. 1).

2) *Meḥākim-i-šerʿiyyeniŋ ilġāsīle meḥākimiŋ teškīlātına ʿāʾid aḥkāmı muʿaddil qānūn* (Resmī ğerīde Nr. 70 vom 27. April 1924 = Düstūr III, Bd. 5, S. 794, Nr. 201).

3) Vorläufiges Vollstreckungsgesetz vom 28. April 1330 (vgl. S. 4, Anm. 2); Vollstreckungs- und Konkursordnung (*iğrā ve iflās qānūnu*) vom 18. April 1929 (Gesetz Nr. 1424, Resmī ğerīde Nr. 1183 vom 4. Mai 1929 = Düstūr III, Bd. 10, S. 751, Nr. 127).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000258

Sache der Großen Nationalversammlung, die „als Repräsentantin der türkischen Nation deren Souveränität verkörpert" (Art. 4 der Verfassungsurkunde von 1924).

Der Ausdruck *aḥkām-i-šerʿiyye* muß also im Sinne von „Scheriatvorschriften" verstanden werden, da eine andere Bedeutung von *aḥkām* hier sachlich nicht in Frage kommt. Was ist dann aber mit *tenfīẓ* gemeint? Wenn vom *tenfīẓ* gesetzlicher Vorschriften gesprochen wird, kann das nach den oben entwickelten Bedeutungen des Wortes einen zweifachen Sinn haben, nämlich entweder „Inkraftsetzung" (mise en vigueur) oder „Ausführung" (exécution) eines Gesetzes bedeuten. Im ersten Sinne wird *tenfīẓ* im türkischen Sprachgebrauch nicht verwendet; wenn hier vom Inkrafttreten von Gesetzen, Verordnungen u. dgl. die Rede ist, heißt es: *qānūn muʿteberdir* oder *merʿīdir* (*merʿiyyü'l-iǧrādir*) „das Gesetz tritt in Kraft". Auch in der modernen arabischen Gesetzessprache ist, soweit ich sehe, *tanfīḏ* in der entsprechenden Formel nicht üblich; hier werden Ausdrücke gebraucht wie *yuʿmalu bi hāḏa'l-qānūni*, *hāḏa'l-qānūnu yuʿmalu bihi*, *yakūnu'l-ʿamalu bihi*, *yakūnu maʿmūlan bihi*, *yasrī mafʿūluhu*, *yakūnu iǧrā'uhu*, *yakūnu nāfiḏan* u. ä. Dagegen ist für den Begriff „Ausführung von Gesetzen" im arabischen Sprachgebrauch, wie erwähnt, der Ausdruck *tanfīḏ al-qawānīn* allgemein üblich[1]); im Türkischen wird hier der synonyme Ausdruck *iǧrā* gebraucht[2]).

1) Z. B. *ʿalā wazīri 'l-mālīyati tanfīḏu hāḏa 'l-qānūni*, „die Ausführung dieses Gesetzes liegt dem Finanzminister ob."

2) Die übliche Formel für die Bestimmung der Zuständigkeit zur Durchführung eines Gesetzes lautet hier: *bu qānūnuŋ iǧrāsina ʿadliyye vekīli me'mūrdur*, „mit der Ausführung dieses Gesetzes wird der Justizminister beauftragt"; *išbu 'qānūnuŋ iǧrā-i-aḥkāmina* (oder: *bu qānūnuŋ ḥükümlerini iǧrāya*) *dāḫiliyye vekīli me'mūrdur*, „mit der Ausführung der Vorschriften dieses Gesetzes wird der Minister des Innern beauftragt" u. ä. Vereinzelt findet sich statt *iǧrā* auch *taṭbīq* (z. B. im Gesetz Nr. 4214 vom 21. April 1942: *bu qānūnuŋ taṭbīqina . . . . . me'mūrdur*), neuerdings auch *yürütmek* (z. B.: *bu qānūnuŋ ḥükümlerini yürütmeye . . . . . me'mūrdur*) und *yerine getirmek*. Im Sinne der Vollziehung einer einstweiligen gerichtlichen Anordnung kommt *taṭbīq* im Artikel 106 der türkischen Zivilprozeßordnung (Gesetz Nr. 1086) vom 18. Juni 1927 vor:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000259

Es fragt sich, in welchem Sinne *tenfīẕ* zu verstehen ist, wenn es sich nicht auf staatliche Gesetze, Verordnungen usw., sondern auf die Vorschriften des Scheriatrechts bezieht.

Die in Échos de l'Orient Nr. 62 vom 15. November 1922 S. 384ff. veröffentlichte[1]) französische Übersetzung des türkischen Verfassungsgesetzes vom 20. Januar 1921 gibt im Artikel 7 den Ausdruck *aḥkām-i-šerʿiyyeniŋ tenfīẕi* durch „l'exécution des dispositions du Chéri" wieder, faßt *tenfīẕ* also in demselben Sinne auf wie bei arab. *tanfīḏ al-qawānīn*, nämlich als Ausführung (Durchführung, Vollziehung) gesetzlicher Vorschriften. In gleicher Weise versteht Özbulak[2]) den Ausdruck im Artikel 26 der Verfassungsurkunde von 1924, wenn er von dem „Vollzug der religiösen Vorschriften der ‚Scherie'" spricht. Diese im Hinblick auf den arabischen Sprachgebrauch am nächsten liegende Übersetzung kann sich auch darauf stützen, daß offensichtlich der türkische Gesetzgeber selbst *tenfīẕ* in diesem Zusammenhange als gleichbedeutend mit *iǧrā* empfunden hat. Im Artikel 7 der osmanischen Verfassungsurkunde vom 23. Dezember 1876 hieß es nämlich: *Vükelāniŋ ʿazl ve naṣbi ve rütbe ve meṇāṣib tevǧihi ..... ve aḥkām-i-šerʿiyye ve qānūniyye iǧrāsi ..... ḥuqūq-i-muqaddese-i-pādišāhī ǧümlesindendir.* Durch das Gesetz vom 8. August 1325/21. August 1909[3]) wurde Artikel 7 in verschiedener Hinsicht geändert; u. a. wurde die hier interessierende Stelle *aḥkām-i-šerʿiyye ve qānūniyye iǧrāsi* erweitert zu *aḥkām-i-šerʿiǧǧe ve qānūniyǧeniŋ muḥāfaẓa ve iǧrāsi.* Hier wird also *iǧrā* offenbar völlig gleichbedeutend von Vorschriften der Staatsgesetze wie von denen des Sche-

iḫtiyāṭī tedbīr qarāri ..... iǧrā dāʾiresinǧe taṭbīq olunur, „die einstweilige Verfügung wird ..... vom Vollstreckungsbüro vollzogen", und *tedbīrleriŋ taṭbīqi*, „die Vollziehung der (einstweiligen) Verfügungen".

1) Abgedruckt auch in W. I. VIII, S. 18ff.

2) Zahit Kasim Özbulak, Das türkische Verfassungssystem (jur. Diss. Jena) 1936, S. 24.

3) Taqvīm-i-veqāyiʿ Nr. 321 = Düstūr II, Bd. 1, S. 638. Vgl. Jäschke, Die rechtliche Bedeutung des türkischen Staatsgrundgesetzes, W. I. V, S. 140, 150.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000260

riatrechts gebraucht. Jäschke[1]) übersetzt daher dem Wortlaut nach zutreffend: „Zu der Gesamtheit der geheiligten Rechte des Sultans gehören: die Ernennung und Absetzung der Minister, die Einsetzung in Ämter und Rangstufen ....., die [Beschützung und] Durchführung der Vorschriften des göttlichen und weltlichen Rechts ....." Von Kraelitz-Greifenhorst[2]) übersetzt (S. 55) die Neufassung der fraglichen Stelle in ähnlicher Weise durch „der Schutz und Vollzug der Bestimmungen des kanonischen und bürgerlichen Rechtes", während er die ursprüngliche Fassung (S. 32) merkwürdigerweise durch „die Ausübung der Gerichtsbarkeit nach den Scheriat- und Kanungesetzen" wiedergibt.

Diese letzte Übersetzung ist zweifellos unrichtig. *Iǧrā* ist im Türkischen, wie oben erwähnt, der technische Ausdruck für den verwaltungsmäßigen Vollzug (exécution) im Sinne der vollziehenden Gewalt (*iǧrā qudreti*, pouvoir exécutif); *aḥkām-i-qānūniyyeniŋ iǧrāsi* kann daher nur die verwaltungsmäßige Durchführung gesetzlicher Vorschriften, nicht aber die Ausübung der Gerichtsbarkeit nach den staatlichen Gesetzen bedeuten, die vielmehr Sache der richterlichen Gewalt (*ḥaqq-i-qāżā*, pouvoir judiciaire) ist. Dann kann aber auch *aḥkām-i-šerʿiyyeniŋ iǧrāsi* nicht Ausübung der Gerichtsbarkeit nach den Vorschriften des Scheriatrechts sein. Im übrigen ist diese Übersetzung auch deshalb sachlich unmöglich, weil der Sultan verfassungsmäßig zwar Inhaber der vollziehenden Gewalt, aber nicht Organ der Gerichtsbarkeit war.

Indessen kann auch die Übersetzung von *aḥkām-i-šerʿiyyeniŋ tenfīẓi* (oder *iǧrāsi*) durch „Ausführung (Durchführung, Vollzug) der Scheriatvorschriften" nicht recht befriedigen. Faßt man hier, wie es doch wohl der Sinn dieser Übersetzung sein soll, „Ausführung" (exécution) in demselben Sinne, wie man von der Ausführung eines staatlichen Gesetzes (*qānūn*) spricht, nämlich als die organisatorische Durchführung des Gesetzes durch Erlaß von Verwaltungsanordnungen, welche

1) A. a. O., S. 140.

2) Die Verfassungsgesetze des Osmanischen Reiches, 2. Aufl., Wien 1919.

die Voraussetzungen für die Handhabung des Gesetzes schaffen und dessen Anwendung sichern, erleichtern, überwachen und lenken sollen, so gehört das *tenfīẕ* der Scheriatvorschriften ebenso in den Bereich der vollziehenden Gewalt wie die Ausführung eines Staatsgesetzes. Das begegnet im Artikel 7 der osmanischen Verfassung von 1876 insofern keinen Schwierigkeiten, als der Sultan, dem der Vollzug der Scheriatvorschriften zustehen soll, auch Inhaber der vollziehenden Gewalt ist; das gleiche gilt nach Art. 2 des Verfassungsgesetzes von 1921 für die Große Nationalversammlung. Auch nach der Verfassung von 1924 liegt beides in der Hand der Nationalversammlung, aber hier besteht ein Unterschied insofern, als die Nationalversammlung das *tenfīẕ* der Scheriatvorschriften selbst (*bi'ẕ-ẕāt kendi īfā eder*), die vollziehende Gewalt dagegen nach Artikel 7 durch den Präsidenten der Republik und den Rat der Vollzugsbeauftragten ausübt (*iğrā ṣalāḥiyyeti . . . . . re'īs-i-ğümhūr ve iğrā vekīlleri hey'eti ma'rifetīle isti'māl eder*). Hier müßte man, um einen Widerspruch zu vermeiden, annehmen, daß Artikel 26 hinsichtlich des *tenfīẕ* der Scheriatvorschriften eine Ausnahme von der im Artikel 7 getroffenen Regelung macht. Nun enthält zwar Artikel 26 tatsächlich Ausnahmen von dieser Regelung insofern, als er gewisse Akte der vollziehenden Gewalt (z. B. Kriegserklärungen und Friedensschlüsse, Abschlüsse von Staatsverträgen, Anordnung von Münzprägungen, Akte des Gnadenrechts) der Großen Nationalversammlung zur eigenen Ausübung vorbehält; aber hier handelt es sich um Akte, die herkömmlich als Ausflüsse besonderer, dem Souverän persönlich zustehender Hoheitsrechte (regalia maiora) angesehen werden, was man von dem *tenfīẕ* der Scheriatvorschriften, wenn es wirklich nichts anderes ist als deren verwaltungsmäßige Durchführung und mit der Ausführung von Staatsgesetzen auf einer Stufe steht, schwerlich wird sagen können. Es ist daher nicht recht verständlich, weshalb die Nationalversammlung beim Vollzug der Staatsgesetze sich des Staatspräsidenten und der Minister bedienen soll, beim Vollzug der Scheriatvorschriften dagegen nicht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000262

Es scheint also doch ein gewisser Widerspruch zwischen einer solchen Deutung des Ausdrucks *tenfīẓ* und dem Inhalt des Artikels 7 der Verfassungsurkunde von 1924 zu bestehen.

Diesen Widerspruch vermeidet die italienische Übersetzung von M. Guidi (O. M. IV, S. 669), indem sie der Großen Nationalversammlung nicht die Ausführung selbst, sondern nur die Sorge für die Ausführung der Scheriatvorschriften als Obliegenheit nach Artikel 26 zuspricht. Sie gibt den Anfang dieses Artikels wie folgt wieder: „La Grande Assemblea Nazionale esercita essa stessa direttamente le seguente funzioni: cura l'esecuzione delle norme della Scería . . . . . " Aber abgesehen davon, daß es zum mindesten nicht unzweifelhaft ist, ob sich *tenfīẓ* durch einen kausativen Ausdruck wie „curare l'esecuzione" übersetzen läßt[1]), begegnet diese Übersetzung einem anderen Bedenken, das in gleicher Weise übrigens auch der Wiedergabe von *tenfīẓ* durch „Ausführung" (exécution) entgegensteht, nämlich dem Bedenken, ob man bei den Scheriatvorschriften überhaupt von einer verwaltungsmäßigen Durchführung in demselben technischen Sinne wie bei staatlichen Gesetzen sprechen kann.

Der Begriff „exécution d'une loi" (Vollzug eines Gesetzes) beruht auf der modernen staatsrechtlichen Scheidung zwischen gesetzgebender, vollziehender und richterlicher Gewalt, die nach der Lehre Montesquieus von der Gewaltenteilung auf verschiedene staatliche Organe verteilt sein sollen. Diese moderne Unterscheidung ist natürlich dem islamischen Recht fremd; sie muß ihm auch fremd sein, weil ja das islamische Recht nicht vom Staate, sondern als ius divinum von der

1) Einzelne Wörterbücher geben zwar der 2. Form نفّذ neben ihrer transitiven Bedeutung (exécuter) auch eine kausative (faire exécuter), doch scheint es sich hierbei um eine sekundäre Entwicklung zu handeln. So bringt z. B. Beaussier, Dictionnaire pratique arabe-français (Alger 1931), für نفّذ auch „confirmer une sentence, un jugement, le rendre exécutoire, le faire exécuter" (p. 989); anscheinend ist diese Bedeutung dadurch entstanden, daß man die Erteilung der Vollstreckungsklausel kurzer Hand als „Vollstreckung" (*tanfīḏ*) des Urteils bezeichnete. — Zu der Übersetzung „cura l'esecuzione" vgl. jedoch auch S. 27, Anm. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000263

Gottheit gesetzt ist, eine gesetzgebende Gewalt des Staates daher, soweit es sich um Scheriatvorschriften handelt, — theoretisch wenigstens[1]) — nicht in Frage kommt. Das würde nun freilich noch nicht ausschließen, daß man den Begriff „exécution d'une loi" in analoger Weise auf das Scheriatrecht anwendet, indem man der Gottheit als Gesetzgeber (*šāriʿ*) staatliche Organe als Träger der Exekutive zuordnet. Aber auch dies scheint mir dem Geiste der Šarīʿa nicht zu entsprechen. Bei der Durchführung eines staatlichen Gesetzes handelt es sich um einen durch den Gesetzesinhalt umschriebenen konkreten Auftrag, den die gesetzgebende Gewalt der vollziehenden erteilt; das Gesetz selbst gibt die notwendigen Vorschriften organisatorischer und sonstiger Art, an welche die Durchführung des Gesetzes durch die damit beauftragten staatlichen Verwaltungsorgane anknüpfen kann. Die Šarīʿa dagegen ist die — nicht nur einzelne bestimmte Lebensbereiche ordnende, sondern mit Totalitätsanspruch auftretende — Summe der göttlichen Gebote, die das Verhältnis der Gläubigen zueinander und zur Gottheit schlechthin regeln. Diese Gebote begründen unmittelbar religiöse — und bei dem Charakter der Šarīʿa als ius divinum zugleich rechtliche — Pflichten für den Einzelnen (*farḍ al-ʿain*) oder die Gesamtheit (*farḍ al-kifāya*). Die in der Umma verkörperte Gesamtheit der Gläubigen steht also — in derselben Weise wie der einzelne Gläubige — dem göttlichen Willen als gewaltunterworfen gegenüber; für die besondere Stellung, die der Exekutive dem staatlichen Gesetz gegenüber zukommt, ist hier kein Raum. Soweit staatliche Organe auf Grund der Scheriatvorschriften tätig werden, handeln sie demgemäß in Erfüllung einer sie als Vertreter der Gesamtheit treffenden scheriatrechtlichen Pflicht, nicht als Exekutivorgane des göttlichen Gesetzgebers. Es scheint mir auch nicht der islamischen Vorstellung von der Würde und All-

1) In der Praxis freilich hat man sich hierüber bisweilen hinweggesetzt. So haben z. B. abbasidische Kalifen wiederholt das Intestaterbrecht der Šarīʿa geändert. Vgl. auch S. 15, Anm. 3 und S. 16, Anm. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000264

macht Gottes zu entsprechen, wenn man annehmen wollte, daß er wie der Staat, bei dem die Exekutive gewissermaßen als verlängerter Arm und notwendiges Hilfsmittel der gesetzgebenden Gewalt erscheint, auf die Mitwirkung menschlicher Kraft angewiesen sei. Allahs Gesetz ist vollkommen; er bedarf nicht seiner Geschöpfe, um es praktikabel zu machen[1]). Das gegebene Mittel, die Rechtsanwendung zu lenken, ist hier nicht der Erlaß von Verwaltungsanordnungen, sondern das Fetwa des Muftī.

So wird man, wenn man sich das Wesen der Šarīʿa vergegenwärtigt, in dem *tanfīḏ* der Scheriatvorschriften jedenfalls nicht deren Vollzug in dem technischen Sinne einer Funktion der vollziehenden Gewalt sehen können. Gibt man *tanfīḏ*, der herkömmlichen Auffassung entsprechend, durch „Ausführung" wieder, so wird man diese nur in einem allgemeineren Sinne verstehen können, nämlich als Ausführung der göttlichen Gebote durch diejenigen, an die sie sich richten, also im Sinne einer Erfüllung der scheriatrechtlichen Pflichten durch den Einzelnen (*farḍ al-ʿain*) oder die Gesamtheit bzw. deren Vertreter (*farḍ al-kifāya*). Wäre eine solche Bedeutung von *tenfīẕ* im Artikel 26 der türkischen Verfassungsurkunde von 1924 gemeint, so könnte es, da es als „Obliegenheit" (*vaẕīfe*) der Großen Nationalversammlung bezeichnet wird, sich nur auf Scheriatvorschriften beziehen, die Pflichten für die Gesamtheit begründen; die Stelle würde dann bedeuten, daß die Große Nationalversammlung diejenigen scheriatrechtlichen Pflichten zu erfüllen hat, die sich als *farḍ al-kifāya* darstellen. Das gäbe an sich einen ganz guten Sinn — wobei freilich zunächst offen bleiben müßte, ob dieser Sinn nach der politischen Situation, wie sie bei Schaffung der türkischen Verfassungsurkunde bestand, wirklich gemeint gewesen sein kann —, befremden müßte aber, daß Artikel 26 der Verfassungsurkunde von 1924 — ebenso

1) Eine andere Frage ist, ob nicht der Staat infolge der menschlichen Unzulänglichkeit scheriatrechtlich verpflichtet ist, Einrichtungen zu treffen, welche die Beachtung der göttlichen Gebote sichern sollen. Hierüber unten S. 24 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000265

wie Artikel 7 der osmanischen Verfassungsurkunde von 1876 und Artikel 7 des Verfassungsgesetzes von 1921 — ganz allgemein von *aḥkām-i-šerʿiyye* spricht, also keinen Unterschied zwischen *farḍ al-kifāya* und *farḍ al-ʿain* macht. Das legt doch wohl die Annahme nahe, daß unter *aḥkām-i-šerʿiyye* hier die Scheriatvorschriften in ihrem ganzen Umfange, nicht nur die den Staat als die Gesamtheit verpflichtenden Vorschriften zu verstehen sind. Nicht recht vereinbar wäre mit der Deutung des Ausdrucks *tanfīḏ al-aḥkām* als „Erfüllung der Gebote" auch, daß Artikel 7 der osmanischen Verfassungsurkunde und Artikel 7 des Verfassungsgesetzes von 1921 nicht von einer Pflicht, sondern von einem Recht des Sultans (*ḥuqūq-i-muqaddese-i-pādišāhī*) und der Großen Nationalversammlung (*ḥuqūq-i-esāsiyye*) sprechen. So wird auch dieser Deutungsversuch ausscheiden müssen.

Abweichend von den bisher erwähnten Übersetzungen faßt die in der Sammlung „La Législation Turque"[1]) erschienene französische Übersetzung der türkischen Verfassungsurkunde von 1924 den Ausdruck *tenfīẕ* nicht als „Ausführung" (exécution), sondern als „Anwendung" (application) der Scheriatvorschriften; sie gibt den Anfang des Artikels 26 folgendermaßen wieder: „La Grande Assemblée a pour mission de: appliquer les dispositions du ‚Cher'y' . . ." Diese Übersetzung ist sprachlich insofern nicht unbedenklich, als der Ausdruck *tanfīḏ* im modernen juristischen Sprachgebrauch der Araber und Türken in der Bedeutung „Anwendung (eines Gesetzes)", soweit ich sehe, nicht vorkommt[2]). Vor allem aber ist sie sachlich unmöglich: die Anwendung der Scheriatvorschriften ist Sache aller staat-

1) La Législation Turque. Lois promulguées par la Grande Assemblée Nationale de Turquie (Éditions Rizzo & Son), Constantinople, Tome II, 2ème Législature, Fasc. 10, p. 299.

2) In diesem Sinne wird vielmehr *taṭbīq* gebraucht. Wenn dieses auch ausnahmsweise in der Bedeutung „Ausführung" oder „Vollziehung" (= *iǧrā*) verwendet wird (vgl. S. 6, Anm 2), so ist mir doch der umgekehrte Sprachgebrauch (*tenfīẕ* oder *iǧrā* statt *aṭbīq* = Gesetzesanwendung) bisher nicht begeg net.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000266

lichen Organe (Gerichte und Verwaltungsbehörden), die auf Grund ihrer Zuständigkeit mit der Šarī'a zu tun haben; sie ist daher nicht eine dem Träger der Souveränität vorbehaltene, von diesem selbst (*bi'ẕ-ẕāt kendi*) zu erfüllende hoheitliche Aufgabe wie die übrigen im Artikel 26 erwähnten Obliegenheiten der Großen Nationalversammlung. So kommt man auch mit der Deutung von *tenfīẕ* als „Gesetzesanwendung" nicht weiter.

Die Schwierigkeiten, mit der herkömmlichen Auffassung des *tenfīẕ* als „exécution" zu einer befriedigenden Deutung der *tenfīẕ*-Formel zu gelangen, haben seinerzeit Bolland und mich veranlaßt, einen anderen Weg einzuschlagen. Ausgehend von der in den Wörterbüchern für *tanfīḏ* angegebenen Bedeutung „wirksam machen, in Kraft setzen", war versuchsweise die Übersetzung „Inkraftsetzung der Scheriatrechtsvorschriften" gewählt worden[1]). Das sollte dahin verstanden werden, daß die Große Nationalversammlung zu bestimmen hat, inwieweit das Scheriatrecht verbindliches Recht im türkischen Staate darstellen soll. Die Nationalversammlung sollte also das Scheriatrecht durch Gesetz ändern, aufheben oder bestätigen oder durch Schweigen in seiner bisherigen Geltung unberührt lassen können[2]). Dabei war auch

1) MSOS XXVI/XXVII, Abt. II, S. 145; vgl. dazu S. 203, Nr. 19 und S. 222.

2) Die Übersetzung von *tenfīẕ* durch „Inkraftsetzung" ist von Harald Fischer in seiner Dissertation „Die neue Türkei und der Islam" (jur. Diss. Erlangen 1931), Kulmbach 1932, S. 37ff., beanstandet worden, und zwar im Ergebnis mit Recht. Wenn Fischer freilich meint, dieser Auffassung liege die Auffassung zugrunde, daß das Scheriatrecht durch die Gesetze vom 3. März 1924 abgeschafft worden sei und erst durch einen Gesetzgebungsakt neu eingeführt werden müsse, um wieder Geltung zu erlangen, so beruht das auf einem Mißverständnis; ein so abwegiger Gedanke hat den Übersetzern fern gelegen. Zuzugeben ist, daß der Ausdruck „Inkraftsetzung" wenig glücklich gewählt war. Aber auch die von Fischer im Anschluß an Jäschke vorgeschlagene Übersetzung „Anwendung" gibt den Sinn dessen, was gemeint ist, nur recht unvollkommen wieder; es war eben schwer, für einen komplexen Gedanken einen kurzen, treffenden Ausdruck zu finden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000267

an Artikel 7 Satz 2 des Verfassungsgesetzes von 1921 gedacht worden, wonach bei der Abfassung von Gesetzen und Verordnungen auch die Vorschriften des Scheriatrechts berücksichtigt werden sollten. Hiermit berührt sich die Auffassung von Jäschke[1]), der auf Artikel 1 des Gesetzes Nr. 429 vom 3. März 1924 über die Abschaffung des Ministeriums für Scheriatsangelegenheiten und fromme Stiftungen und des Großen Generalstabs[2]) verweist und den Ausdruck *tenfīẕ*, den er mit „Anwendung" übersetzen will, dahin versteht, daß die Nationalversammlung bestimmen soll, welche Teile des Scheriatrechts noch verbindlich sein sollen; er meint, die „Anwendung" des nicht kodifizierten Scheriatrechts würde in seiner Verwertung bei der Abfassung staatlicher Gesetze bestehen, wie das z. B. bei der Meǧelle geschehen sei[3]). Nach

1) Nach Fischer, a. a. O., S. 38, vgl. auch Jäschke in Mitt. d. Ausl. Hochsch., XLII, Abt. II, S. 70. Zu Unrecht setzt Fischer Jäschkes Ansicht in grundsätzlichen Gegensatz zu der von mir in MSOS a. a. O., S. 203 geäußerten.

2) *Šerʿiyye ve Evqāf ve Erkān-i-ḥarbiyye-i-ʿumūmiyye vekāletleriniŋ ilġāsina dāʾir qānūn* (Resmī ǧerīde Nr. 63). Artikel 1 dieses Gesetzes lautet:

Türkiye ǧümhūriyyetinde muʿāmelāt-i-nāsa dāʾir olan aḥkāmiŋ tešrīʿ ve infāẕ Türkiye büyük millet meǧlisi ile onuŋ teškīl etdiʾi ḥükūmete ʿāʾid olub dīn-i-mübīn-i-islāmiŋ bundan māʿadā iʿtiqādāt ve ʿibādāta dāʾir bütün aḥkām ve meṣāliḥiniŋ tedvīri ve müʾessesāt-i-dīniyyeniŋ idāresi iċün ǧümhūriyyetiŋ meqarrinda, „bir Diyānet išleri reʾīsliǧi" maqāmi teʾsīs edilmišdir. „In der türkischen Republik sind für den Erlaß und Vollzug aller Vorschriften über die menschlichen Rechtshandlungen die Türkische Große Nationalversammlung und die von ihr gebildete Regierung zuständig. Im übrigen ist für die Regelung aller Vorschriften und Fragen, die Glaubens- und Kultusangelegenheiten der klaren Religion des Islam betreffen, und für die Verwaltung der religiösen Einrichtungen das Amt eines „Präsidiums für Religionsangelegenheiten" am Sitze der Republik errichtet worden." Vgl. hierzu Jäschke in W. I. XXIII, S. 77f.

3) Tatsächlich hat die Große Nationalversammlung von der Möglichkeit, Scheriatrecht zu kodifizieren, im Gegensatz zum osmanischen Ancien Régime (*Meǧelle-i-aḥkām-i-ʿadliyye*) und zur jungtürkischen Regierung (Vorläufiges Gesetz über das Familienrecht vom 25. Oktober 1917; vgl. die Übersetzung von Krebs

diesen Auffassungen würde also „*tenfīẓ* der Scheriatvorschriften" besagen, daß die Nationalversammlung im Wege der staatlichen Gesetzgebung die Geltung des Scheriatrechts nach Umfang und Inhalt regeln kann[1]).

---

in N. O., Sonderbeilage zu Bd. III, Heft 2, ferner Jäschke in W. I. XXII, S. 9ff.) keinen Gebrauch gemacht. Lediglich eine kurze Ergänzung zur Scheriatprozeßordnung vom 25. Oktober 1917 (vgl. S. 4, Anm. 1) ist durch Gesetz Nr. 150 vom 5. September 1921 (Qavānīn Meǧmūʿasi, 2. Aufl., II, S. 123 = Düstūr III, Bd. 2, S. 139, Nr. 90) vorgenommen worden. Ferner wurde zwar ein (großenteils scheriatrechtliche Gedanken enthaltender) Entwurf eines Familienrechtsgesetzes als Ersatz für das 1919 aufgehobene vorläufige Gesetz vom 25. Oktober 1917 ausgearbeitet und am 25. Februar 1924 dem Plenum der Nationalversammlung überwiesen (Jäschke in W. I. XXII, S. 20, Anm. 50), seine Annahme scheiterte aber an dem Widerspruche Mustafa Kemals. Das gleiche Schicksal hatte der Entwurf eines Kalifatsgesetzes, das nach Abschaffung des Sultanats die Rechtsstellung des Kalifen regeln sollte (vgl. Bolland-Pritsch, a. a. O., S. 187).

1) Mit scheriatrechtlichen Grundsätzen wäre ein solches Recht der Großen Nationalversammlung natürlich nicht vereinbar, denn göttliches Recht kann nicht durch menschliche Satzung geändert, geschweige denn außer Kraft gesetzt werden. Hierüber hat sich aber die Praxis der islamischen Staaten unter dem Zwange, das geltende Recht der neuzeitlichen Entwicklung anzupassen, hinweggesetzt; so ist tatsächlich das Scheriatrecht überall (sogar im Reiche Ibn Saʿūds ist ein modernes Handelsgesetzbuch eingeführt worden) durch die Qānūngesetzgebung mehr oder weniger zurückgedrängt worden, wobei es nicht an Versuchen gefehlt hat, diese Praxis mit der Theorie in Einklang zu bringen (vgl. hierzu Schacht, Šarīʿa und Qānūn im modernen Ägypten, Islam XX, S. 209ff.). Soweit die staatliche Gesetzgebung sich nicht auf Fragen beschränkt, die durch das Scheriatrecht nicht geregelt worden sind, sondern in die Sphäre des Scheriatrechts selbst eingreift, lassen sich grundsätzlich folgende Möglichkeiten unterscheiden:

I. Das Scheriatrecht wird durch Staatsgesetz kodifiziert. Das ist in zweifacher Weise denkbar:

1. Das Scheriatrecht wird nur äußerlich in die Form eines staatlichen Gesetzes gekleidet, dieses ist aber materiell kein Gesetz in dem Sinne, daß es unmittelbar verpflichtende Rechtsnormen ausspricht, sondern hat nur die Bedeutung eines die Lehren des Fiqh zwecks Erleichterung ihrer Anwendung syste-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000269

Indessen läßt sich auch diese Deutung bei näherer Prüfung nicht halten. Sie legt in den Begriff des *tenfīẓ* etwas hinein, was in ihm nicht enthalten ist. Die Umformung des Scheriatrechts in staatliches Gesetz ist keine „Verwirklichung" oder

matisch darstellenden und erläuternden staatlichen Handbuchs, das die primäre Geltung des in den Fiqhbüchern überlieferten Rechtsstoffs nicht beeinträchtigen will und bei Widersprüchen mit diesem dem Richter und Muftī die Entscheidung überläßt. Solcher Art ist der ägyptische Kodex Qadrī Pascha von 1875 (Schacht, a. a. O., S. 213, Anm. 1), dagegen nicht, wie Schacht meint, auch die türkische Meǧelle.

2. Das Scheriatrecht wird auch materiell in ein staatliches Gesetz umgewandelt, d. h. der Inhalt der Fiqhbücher verliert seine Bedeutung als Rechtsquelle und wird insofern durch das Staatsgesetz ersetzt. Dieses ist für die Rechtsfindung allein maßgebend; es hat nur insofern Zusammenhang mit dem Scheriatrecht, als es seinen Inhalt aus den Fiqhbüchern geschöpft hat. Gesetze dieser Art sind z. B. in der Türkei die Meǧelle und das vorläufige Gesetz über das Familienrecht von 1917 (vgl. S. 15, Anm. 3). Bei solcher Umformung des Scheriatrechts in staatliches Recht kann sich der Gesetzgeber in verschiedener Weise verhalten:

a) Er kann sich darauf beschränken, die Scheriatvorschriften, wie sie in den Fiqhbüchern überliefert sind, unverändert zu übernehmen und lediglich ihren Inhalt zu systematisieren und gemeinverständlich darzustellen.

b) Er kann darüber hinaus Lücken im überlieferten Rechtsstoff ergänzen und Streitfragen zwischen den Fuqahā in bestimmtem Sinne mit verbindlicher Wirkung entscheiden.

c) Er kann schließlich auch von den überlieferten Lehren bewußt abweichen, um sie den Bedürfnissen der Gegenwart anzupassen. So war es in der Türkei bei der Meǧelle (vgl. Schacht, a. a. O., S. 213) und in noch stärkerem Maße bei dem vorläufigen Gesetz über das Familienrecht, obwohl offiziell solche Änderungen nicht zugegeben wurden. Häufig sind auch die Grenzen zwischen Rechtsänderungen und bloßen Ergänzungen flüssig und zweifelhaft.

II. Das Scheriatrecht wird durch Staatsgesetz ganz oder teilweise außer Kraft gesetzt. Dies kann geschehen

1. ausdrücklich durch formelle Aufhebung von Vorschriften der Šarī'a oder

2. stillschweigend dadurch, daß staatliches Recht geschaffen wird, das mit den Scheriatvorschriften nicht vereinbar ist. Auf diese Weise ist in den islamischen Ländern weitgehend Straf- und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000270

„Inkraftsetzung" des Scheriatrechts, denn dieses ist schon vor dem staatlichen Gesetz als geltendes Recht vorhanden, bedarf also zu seiner Verbindlichkeit nicht eines staatlichen Gesetzgebungsaktes. Noch weniger kann bei einer Abänderung oder gar Aufhebung scheriatrechtlicher Vorschriften durch Staatsgesetz von einer Verwirklichung oder Inkraftsetzung des Scheriatrechts die Rede sein. Das bloße Schweigen des staatlichen Gesetzgebers, der das unkodifizierte Scheriatrecht in seiner Geltung unangetastet läßt, kann man ebensowenig in dieser Weise bezeichnen, denn hierbei wird begrifflich ein positives Tun vorausgesetzt, dem ein bloßes Unterlassen einer Tätigkeit des Gesetzgebers nicht gleichgestellt werden kann. Es wäre auch zu eng, wenn man etwa unter *tenfīẓ* nur den Akt verstehen wollte, der dem Scheriatrecht den Charakter eines Staatsgesetzes (im Sinne staatlich gesetzten Rechts) verleiht und es damit in den Bereich der weltlichen Gesetzgebung einordnet; aus dem allgemeinen Begriff des *tenfīẓ* jedenfalls könnte eine solche Verengerung seines Sinnes, die sonst nicht belegt ist und auch völlig unislamisch wäre, nicht hergeleitet werden. Das gleiche gilt von einer Auffassung, die in dem *tenfīẓ* die Verwendung und Verwertung des nicht kodifizierten Scheriatrechts bei der Abfassung staatlicher Gesetze erblickt.

Die bisherigen Ausführungen dürften gezeigt haben, daß sich aus dem modernen Sprachgebrauch und den türkischen Verfassungsgesetzen selbst eine völlig einwandfreie Deutung der *tenfīẓ*-Formel kaum gewinnen läßt. Von türkischer Seite wird ihr denn auch im Artikel 26 der Verfassungsurkunde von 1924 rechtliche Tragweite überhaupt abgesprochen. Özbulak erwähnt sie zwar, äußert sich aber nicht über ihre Bedeutung[1]).

Obligationenrecht der Šarīʿa durch moderne Straf- und Handelsgesetzbücher ersetzt und in der Türkei durch die Justizreform von 1926 das noch geltende Scheriatrecht radikal beseitigt worden.

1) Vgl. S. 7, Anm. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000271

Ahmet Mitat[1]) meint, es sei darin dem Wortlaut nach eine Anwendung des Grundsatzes, daß der Islam Staatsreligion sei, zu erblicken, die rechtliche Bedeutung dieser Anwendung sei aber gleich null (hukukî bir ciheti tatbikiyesi yok gibi). Prof. Sabri Şakir Ansay von der Rechtsfakultät in Ankara teilte mir auf Anfrage mit, nach seiner Auffassung könne der Ausdruck keine präzise Bedeutung haben (tam bir manası olmasa gerektir). Mustafa Kemal bezeichnet ihn in seiner großen historischen Rede vor dem Kongreß der Republikanischen Volkspartei (15.—20. Oktober 1927) als überflüssig[2]). Es kann nun aber natürlich nicht angenommen werden, daß die Große Nationalversammlung bewußt in den Artikel 26 eine Formel aufgenommen habe, die bedeutungslos und überflüssig gewesen sei; man muß sich vielmehr dabei etwas Bestimmtes gedacht haben. Mustafa Kemal erwähnt auch selbst in seiner Rede, daß bei der Beratung des Artikels 7 des Verfassungsgesetzes von 1921 vergeblich versucht worden sei, diejenigen, die entgegen seiner Ansicht von der Überflüssigkeit der Floskel sich eingebildet hätten, daß sie einen anderen Sinn habe, von der Unrichtigkeit ihrer Auffassung zu überzeugen.

Schon aus diesen Meinungsverschiedenheiten und Zweifeln über die Bedeutung der *tenfīẓ*-Formel geht hervor, daß nicht die Türken ihre Erfinder gewesen sein können; Mustafa Kemal bezeichnet sie denn auch als ein „Klischee" (klişe), d. h. einen stereotypen Ausdruck. Um ihren wahren Sinn zu ermitteln, muß man daher ihrem Ursprung nachgehen. Dieser findet sich in den Schriften der islamischen Staatsrechtstheoretiker. Dort erscheint das *tanfīḏ al-aḥkām* als eine Pflicht des islamischen Herrschers.

Aufschlußreich ist hier in erster Linie eine Stelle im 2. Kapitel des *Taḥrīr al-aḥkām fī tadbīr ahl al-islām* von

---

1) Türkiye Cumhuriyetinde hukuku esasiye hareketi 1920—1929 (İstanbul, Sanayıı nefise matbaası 1929), S. 38.

2) Unten S. 38ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000272

Badraddīn bin Ǧamāʿa (639/1241 bis 733/1333)[1]). Das Kapitel trägt die Überschrift „Von den Rechten des Imams und des Sultans und von den Pflichten, die ihm hinsichtlich der ihm übertragenen Aufgaben obliegen" (*fī mā lil-ḫalīfati wa's-sulṭāni wa mā ʿalaihi mimmā huwa mufauwaḍun ilaihi*). Die Stelle lautet nach der Ausgabe von Kofler[2]), die auf den Handschriften in Wien und Leipzig beruht, folgendermaßen:

الرابع فصل القضايا والاحكام بتقليد الوُلاة[3] والحكّام لقطع المنازعات بين الخصوم وكفّ الظالم عن المظلوم ولا يولّى الخ.

Kofler übersetzt[4]): „Die vierte Pflicht besteht darin, daß er über Urteile und Rechtssatzungen die letzte Entscheidung fälle, indem er Statthalter und Richter ernennt, um Streitigkeiten zwischen den Prozeßparteien zu erledigen und den Gewalttäter von dem Vergewaltigten abzuhalten . . ." Die von mir gesperrten Worte dieser Übersetzung legen in den Text etwas hinein, das nicht dasteht. Die wörtliche Übersetzung müßte lauten: „Die vierte (Pflicht des Imams und des Sultans) ist das Fällen der Urteile und der Rechtssatzungen (?) durch Ernennung von Statthaltern und Richtern usw." Klar ist hierbei, daß das Fällen von Urteilen (*faṣlu 'l-qaḍāyā*) als Pflicht des Herrschers hingestellt wird, der also als oberster Richter erscheint. Unklar bleibt aber *al-aḥkāmi*[5]). Faßt man es als ebenfalls von *faṣlu* abhängig — und grammatisch ist etwas anderes nicht möglich —, so wird man es nur durch „Urteile", „Richtersprüche" o. dgl. wiedergeben, also als Synonym von *al-qaḍāyā* und beides als ἓν διὰ δυοῖν auffassen können. „Rechtssatzungen" kann *aḥkām* dann nicht bedeuten, weil sie nicht „gefällt" oder

1) Brockelmann, Arabische Literaturgeschichte, Bd. II, S. 74 und 94, Suppl.-Bd. 2, S. 80, 81, 111f.

2) Islamica, Bd. 6, S. 361.

3) So die Leipziger Handschrift. Die Wiener Handschrift hat الوِلَايَة.

4) Islamica, Bd. 7, S. 48.

5) So — nicht etwa *al-aḥkāmu* — ist nach der Vokalisierung in der Wiener Handschrift (Bl. 14v) zu lesen.

„entschieden", sondern „erlassen" werden, diese Bedeutung aber dem Worte *faṣl* nicht zukommt. Der Erlaß von Rechtssatzungen würde auch nicht zu dem Folgenden passen, denn die Ernennung von Statthaltern und Richtern ist kein Erlaß von Rechtsvorschriften, sondern ein Verwaltungsakt. Die gleiche Inkongruenz ergäbe sich, wenn man *faṣl al-aḥkām* etwa als Ausübung des Iǧtihād durch den Kalifen deuten wollte. Aber auch die Auffassung von *aḥkām* als „Urteile, Richtersprüche" führt nicht weiter, denn eine richterliche Entscheidungstätigkeit ist die Ernennung von Statthaltern und Richtern ebenfalls nicht. Da der Sinn von *faṣl al-qaḍāǧā* klar ist, aber zu dem Folgenden nicht paßt, muß in dem Ausdruck *wa'l-aḥkām* eine Bedeutung liegen, die durch *bi-taqlīd al-wulāt wa'l-ḥukkām* erläutert wird. Der in den Handschriften von Wien und Leipzig überlieferte Text läßt aber für eine solche Deutung keinen Raum. Das legt den Verdacht nahe, daß der Text hier nicht in Ordnung ist. So ist es in der Tat.

Aufklärung gibt die (von Kofler nicht benutzte) Berliner Handschrift (Ahlwardt, Bd. 5, S. 45, Nr. 5613), die einen vom Verfasser selbst besorgten Auszug (*muḫtaṣar*) aus seinem Werke unter dem Titel *Taḥrīr al-aḥkām fī tadbīr millat al-islām* enthält. An der hier interessierenden Stelle (Bl. 6v.) bietet diese Handschrift ausnahmsweise einen ausführlicheren Text. Er lautet:

الرابع فصل القضايا وتنفيذ الاحكام بتقليد الولاية[1] والحكام لقطع المنازعة بين الخصوم والنصفة بين الظالم والمظلوم لينتظم شمل المصالح ويتوطن على المعدلة كل عادٍ[2] وذايح ولا يولى الخ.

„Die vierte (Pflicht des Sultans[3]) ist das Fällen der Urteile und das *tanfīḏ* der Rechtsvorschriften durch Einsetzung

1) Die Handschrift hat fehlerhaft الوُلاجة.

2) Die Handschrift hat عاذ.

3) Die Stelle erscheint in dieser Handschrift im 1. Kapitel, das die Überschrift trägt: *Fi 's-sulṭāni wa faḍlihi wa mā lahu mina 'l-karāmati bi-'adlihi.*

der Obrigkeit und der Richter zur Beendigung des Streites zwischen den Prozeßparteien und zur [Herstellung der] Gerechtigkeit zwischen dem Bedrücker und dem Bedrückten, damit die Menge der Geschäfte geordnet werde und jeder Übeltäter und Bedränger sich an die Gerechtigkeit gewöhne . . ." Hier dienen also die Worte *bi-taqlīdi 'l-wilāyati wa'l-ḥukkāmi* zur Erläuterung des Begriffs *tanfīḏ al-aḥkām*. Daraus ergibt sich, daß in den Handschriften von Wien und Leipzig zwischen و und الاحكام das Wort تنفيذ ausgefallen sein muß. Die Stelle erhält dann sofort ihren guten Sinn: Das *tanfīḏ al-aḥkam* geschieht durch die Einsetzung von Statthaltern und Richtern zur Gewährung von Rechtsschutz.

Nicht ganz so klar, aber immerhin erkennbar kommt derselbe Gedanke zum Ausdruck an der entsprechenden Stelle in Māwardīs Werke *Al-aḥkām as-sulṭānīya*, wo das *tanfīḏ al-aḥkām* als zweite der zehn Pflichten des Imams aufgeführt wird. Die Stelle lautet[1]):

الثانى تنفيذ الاحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعمّ النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.

„Die zweite (Pflicht des Imams) ist das *tanfīḏ* der Rechtsvorschriften zwischen den Streitenden und die Beendigung des Zwistes zwischen den Hadernden, auf daß die Gerechtigkeit allgemein werde, damit ein Bedrücker nicht Unrecht tue und ein Bedrückter nicht unterliege." Merkwürdigerweise verstehen fast alle Übersetzer hier *aḥkām* im Sinne gerichtlicher Entscheidungen. Graf Ostrorog[2]) übersetzt: „Le deuxième est l'exécution des décisions judiciaires et le règlement des contestations . . .", Fagnan[3]): „2° exécuter les décisions rendues entre plaideurs et mettre fin aux procès des litigants . . .", Mirza Djevad Khan Kasi[4]): „2. Er soll

1) Maverdii Constitutiones Politicae ed Enger, p. ٢٢.

2) El Ahkâm es-soulthânîya (Paris 1900), S. 161.

3) Mawerdi, Les Statuts Gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif, trad. et ann. (Alger 1915), p. 30.

4) W. I. V, S. 250.

die Rechtsentscheidungen zwischen streitenden Parteien vollstrecken und die Streitigkeiten zwischen ihnen erledigen . . ." Etwas abweichend übersetzt Laoust[1]): „2⁰ — veiller à l'exécution des jugements, mettre fin aux litiges entre les plaideurs . . ." Die Übersetzung von *tanfīḏ al-aḥkām* durch „Vollstreckung der Gerichtsentscheidungen" ist aber, wie bereits erwähnt[2]), sachlich unmöglich; der „Schatten Gottes" ist doch kein Gerichtsvollzieher! Auch „veiller à l'exécution des jugements" paßt nicht; abgesehen davon, daß man die Erwähnung der Vollstreckung logischerweise nicht vor der Erwähnung des Erlasses der Entscheidungen erwartet, muß hier nach dem Zusammenhang etwas Allgemeineres und Wichtigeres gemeint sein als die verhältnismäßig untergeordnete Tätigkeit einer Sicherung der Zwangsvollstreckung. Mit *aḥkām* können vielmehr nur die *aḥkām aš šarʿ*, die Scheriatvorschriften, gemeint sein.

Das ergibt sich mit voller Deutlichkeit aus der Art, wie Ibn Ḫaldūn das *tanfīḏ al-aḥkām* behandelt. In seiner Muqaddima heißt es[3]):

الخطط الدينيّة الشرعية من الصلاة والقضاء والفتيا والجهاد والحسبة كلها مندرج تحت الامامة الكبرى التى هى الخلافة وكانها الامّ الكبير(4 والاصل الجامع وهذه كلها متفرّعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرّفها فى ساير احوال الملّة الدينيّة والدنيويّة وتنفيذ احكام الشرع فيها على العموم الخ (5.

1) Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā (Beyrouth 1938), p. 48. Auf p. 64 heißt es dagegen: „d'exécuter les jugements."

2) Oben S. 4 ff.

3) Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun, ed. Quatremère (Paris 1858), I, p. 394.

4) Der Text ist hier offenbar nicht in Ordnung. Zu erwarten wäre الكبيرة. Die Beiruter Ausgabe (1900) hat nach freundlicher Mitteilung von W. Björkman الامام الكبير (p. 219).

5) Vgl. z. B. auch Baiḍāwī zu Sure 2, 28, wo es von Adam heißt:

. . . كان خليفة ٱلله فى ارضه وكذٰلك كل نبىّ ٱستخلفه فى عمارة ٱلأرض وسياسة ٱلناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ امره فيهم . . .

„Die auf der Religion und der Šarīʿa beruhenden Aufgaben [der Leitung] des Gebets, der Rechtsprechung, der Fetwaerteilung, des Glaubenskrieges und der Polizei sind sämtlich unter dem großen Imamat begriffen, welches das Kalifat ist. Dieses ist gleichsam die große Mutter und gemeinsame Wurzel; alle diese (Aufgaben) verzweigen sich von ihm und gehen in es ein wegen der Gesamtaufsicht und Verfügungsmacht des Kalifats über alle religiösen und weltlichen Angelegenheiten des Volkes und des umfassenden *tanfīḏ* der Scheriatvorschriften in ihnen[1]).

Was Ibn Ḫaldūn sich unter diesem *tanfīḏ* der Scheriatvorschriften vorstellt, geht aus anderen Stellen der Muqaddima hervor:

وارتضاه الناس للخلافة وهى حمل الكافة على احكام الشريعة (p. 367)

„Die Leute waren zufrieden mit ihm (d. h. Abu Bakr) für das Kalifat, das die Hinführung aller Menschen zu den Vorschriften der Šarīʿa ist."

ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرايع حمل الكافة على الاحكام الشرعيّة فى احوال دنياهم وآخرتهم وكان هذا الحكم لاهل الشريعة وهم الانبياء ومن قام مقامهم وهم الخلفاء . . . والخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الاخرويّة والدنيويّة . . . (p. 343 f.)

„Was der göttliche Gesetzgeber mit den Menschen beabsichtigt, ist ihr Heil im Jenseits. Deshalb müssen gemäß den religiösen Vorschriften alle Menschen in ihren diesseitigen und jenseitigen Anliegen zu den Scheriatvorschriften hingeführt werden. Dies ist das Gebot für die Gesetzeskünder (*ahl aš-šarīʿa*), d. h. die Propheten, und für ihre Nachfolger, d. h. die Kalifen . . . Das Kalifat ist die Hinführung aller Menschen zum Erfordernis der Gesetzesbeobachtung in ihren jenseitigen und diesseitigen Angelegenheiten . . ."

1) M. de Slane übersetzt hier: „. . . fait exécuter partout les prescriptions de la loi" (Les Prolegomènes d'Ibn Khaldoun, trad. en français et comm., Ire Partie, Paris 1863, p. 445). Vgl. hierzu S. 10, Anm. 1.

Für Ibn Ḫaldūn ist also das *tanfīḏ aḥkām aš-šarʿ* gleichbedeutend mit dem *ḥaml al-kāffa ʿalā aḥkām aš-šarīʿa*, der „Hinführung aller Menschen zu den Scheriatvorschriften", d. h. zur Beobachtung dieser Vorschriften. Seine Betrachtungsweise ist dabei auf das Religiöse gerichtet: Infolge seiner natürlichen Veranlagung als soziales Wesen kann der Mensch nur im Zusammenleben der Gemeinschaft existieren. Anderseits ist er nicht nur für das Diesseits geschaffen, denn alles Irdische ist eitel und nichtig, da es mit Tod und Vernichtung endet[1]). Das eigentliche Wesen des Menschen liegt vielmehr in seiner Bestimmung für das Jenseits: er ist geschaffen, um nach den Vorschriften der Religion zu leben und dadurch das ewige Heil zu erlangen. Die vollkommenste Form der menschlichen Gemeinschaft ist daher diejenige, die nicht nur politische, sondern auch Heilsgemeinschaft ist; sie ist in der islamischen Umma verwirklicht. Wie jede Gemeinschaft muß die Umma, um existieren zu können, einen Führer haben. Aufgabe dieses Führers ist aber nicht — wie die des Führers einer bloß politischen Gemeinschaft — nur die Betreuung seiner Untertanen in ihren weltlichen Angelegenheiten; als Nachfolger des Propheten hat der Kalif sie vielmehr auch ihrem ewigen Heil zuzuführen. Der Weg, auf dem der Mensch dieses Heil erlangt, ist aber die Beobachtung des göttlichen Gesetzes, der Šarīʿa; der Kalif hat daher — und zwar in seiner fünffachen Tätigkeit als Gebetsleiter, oberster Richter, oberster Muftī, Führer im Ġihād und Inhaber der Polizeigewalt — die Pflicht, dafür zu sorgen, daß die göttlichen Gebote erfüllt werden, daß das gesamte Leben in der Umma sich nach den Vorschriften der Šarīʿa richtet. Damit wird nicht nur das jenseitige Heil der Gläubigen, sondern auch ihr irdisches Wohl gesichert, denn das göttliche Gesetz ist vollkommener als jedes menschliche und regelt daher auch besser als dieses das irdische Zusammenleben der Menschen. So dient das *tanfīḏ* der Scheriatvorschriften, die Sorge des Kalifen für die Erfüllung der göttlichen Gebote durch die

1) (p. 343) كلها عبث وباطل اذ غايتها الموت والفناء

Angehörigen der Umma, in erster Linie der Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes, in zweiter Linie der irdischen Wohlfahrt der in der Umma vereinigten Menschen.

Realistischer und mehr vom juristischen Standpunkte aus fassen Māwardī und Ibn Ǧamāʿa das *tanfīḏ al-aḥkām* auf. Bei ihnen ist es die Sicherung des Rechtsfriedens durch Gewährung von Rechtsschutz, konkreter gesprochen: die Sorge für eine den Vorschriften der Šarīʿa entsprechende Rechtspflege. Der Zweck ist hier ein irdisch-politischer; durch die Entscheidung der Rechtsstreitigkeiten soll die Ordnung des Gemeinschaftslebens aufrecht erhalten werden und zugleich den Erfordernissen der Gerechtigkeit Genüge geschehen. Das *tanfīḏ al-aḥkām* beschränkt sich hier also darauf, mit den Mitteln der Rechtspflege dafür zu sorgen, daß die Vorschriften der Šarīʿa angewandt und beobachtet werden. Während aber bei Māwardī die Rechtspflege allgemein als derjenige Bereich staatlicher Tätigkeit erscheint, in dem sich das *tanfīḏ al-aḥkām* vollzieht, unterscheidet Ibn Ǧamāʿa zwischen der eigenen richterlichen Tätigkeit (*faṣl al-qaḍāyā*) des Herrschers und dem daraus entspringenden *tanfīḏ al-aḥkām* durch Ernennung von Statthaltern[1]) und Richtern, die als seine Delegatare[2]) ihre richterlichen Befugnisse von ihm ableiten. Das *tanfīḏ* beschränkt sich hier also, modern gesprochen, auf Aufgaben der Justizverwaltung; es ist die islamische Entsprechung dessen, was im Abendlande sich als Begriff der „Justizhoheit" herausgebildet hat. Ebenso wie die Justiz-

1) Eine scharfe Trennung zwischen Rechtsprechung und Verwaltung kennt das islamische Recht nicht; so übten die Verwaltungsbehörden auch jurisdiktionelle, die Richter auch polizeiliche und fiskalische Funktionen aus. Ursprünglich ist sogar (wie in byzantinischer Zeit) der Statthalter (Wālī) der eigentliche Inhaber des Richteramtes; der Richter (Qāḍī) ist nur sein von ihm bestellter Vertreter. Erst in der Abbasidenzeit, als die Staatsverwaltung nach persischem Muster straff zentralisiert wurde, ernannte der Kalif unmittelbar die Richter. Vgl. Émile Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam (Paris 1938), S. 114ff., 132ff., 151, 169ff.

2) Tyan, a. a. O., S. 139ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000279

hoheit erscheint das *tanfīḏ al-aḥkām* als Ausfluß einer ursprünglichen richterlichen Gewalt des Herrschers. Was aber bei uns als ein Hoheitsrecht des Souveräns aufgefaßt wird, ist, dem Charakter des Fiqh als religiöser Pflichtenlehre entsprechend, eine religiöse und rechtliche Pflicht des Imams oder Sultans. Immerhin erklärt sich aus dieser Entsprechung von *tanfīḏ al-aḥkām* und Justizhoheit die Tatsache, daß jenes später in der Türkei, als die Ideen des europäischen Konstitutionalismus eingedrungen waren und die scheriatrechtlichen Begriffe zu verblassen begannen, als ein Hoheitsrecht des Sultans (Artikel 7 der Verfassungsurkunde von 1876) und der Großen Nationalversammlung (Artikel 7 des Verfassungsgesetzes von 1921) angesehen wurde, während es im Artikel 26 der Verfassungsurkunde von 1924 korrekter als „Obliegenheit" (*vaẓīfe*) bezeichnet wurde.

Seiner Grundbedeutung nach wird man *tanfīḏ al-aḥkām* mithin als die Sorge dafür fassen können, daß die Vorschriften der Šarī'a allgemein angewendet und befolgt werden[1]). Es bedeutet, daß diesen Vorschriften praktische Geltung im Leben des einzelnen und der Gesamtheit verschafft wird. Will man, diesem Gedanken entsprechend, *tanfīḏ* durch ein deutsches Wort ausdrücken, so wird man von seiner ursprünglichsten Bedeutung ausgehen müssen, die „wirksam machen, wirklich machen, verwirklichen" ist. Das *tanfīḏ*

1) Zulässigerweise übersetzen daher Nallino (Raccolta di Scritti, III, S. 228) „garantire l'osservazione del diritto musulmano in tutto l'impero" und Santillana (Istituzioni di diritto Musulmano Malichita, I, S. 17 und 19) „osservare e far osservare la legge divina". Auch die Übersetzung Guidis (s. oben S. 10) „cura l'esecuzione delle norme della Scería" kann man gelten lassen, wenn esecuzione im Sinne von osservazione verstanden wird. Dagegen trifft die Übersetzung „Aufrechterhaltung der rechtlichen Bestimmungen" (so Marc. Jos. Müller, Über die oberste Herrschergewalt nach dem moslimischen Staatsrecht, S. 17, in Abhandl. d. I. Klasse d. Bayer. Ak. d. Wiss., Bd. IV, Abt. III) nicht das Richtige, weil es sich hier nicht um die theoretische Geltung der Normen, sondern um ihre Anwendung in der Praxis handelt. Vgl. auch S. 31, Anm. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000280

al-aḥkām, zu dem der islamische Herrscher verpflichtet ist, ist also die „Verwirklichung der Scheriatvorschriften". Ich glaube, daß diese Übersetzung dem Sinne des arabischen Ausdrucks am besten gerecht wird, zumal in ihr ein gedankliches Element anklingt, das mir in der Herausstellung des *tanfīḏ al-aḥkām* als Herrscherpflicht zu liegen scheint, nämlich die theologische Reaktion gegen die viel beklagte[1]) „Unwirklichkeit" des Fiqh, den Zwiespalt, der zwischen Theorie und Praxis der Šarīʿa herrscht, die Laxheit, mit der nicht nur der geschäftliche Verkehr, sondern selbst die Übung der Ulama sich über die Lehren des Fiqh hinwegsetzt. Dieser Unwirklichkeit des Fiqh wird die Forderung, die Šarīʿa zu verwirklichen, entgegengestellt, und dieser Forderung wird dadurch besonderer Nachdruck verliehen, daß sie gegenüber dem Herrscher erhoben wird, als dessen religiöse Pflicht ihre Erfüllung bezeichnet wird.

Während das *tanfīḏ al-aḥkām* in seiner allgemeinen Bedeutung sich auf das Gesamtgebiet der Šarīʿa bezieht, betrifft es in seiner engeren, auf den Bereich der Rechtspflege beschränkten Bedeutung die Vorschriften der Šarīʿa nur insoweit, als sie die Grundlage für die Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten durch die hierzu berufenen staatlichen Organe bilden. Es bezeichnet hier die Sorge des Herrschers dafür, daß die Scheriatvorschriften von den Organen der Rechtspflege angewendet werden[2]), in erster Linie daher die Schaf-

1) Vgl. vor allem Snouck Hurgronje, Verspreide Geschriften, II, S. 318.

2) Vgl. auch Ibn Ḫaldūn, Muqaddima, I, p. 397:

(واما القضاء) فهو من الوظايف الداخلة تحت الخلافة لانه منصب الفصل بين الناس فى الخصومات حسما للتداعى وقطعا للتنازع الا انه بالاحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنّة.

„Was das Richteramt betrifft, so gehört es zu den Pflichten, die unter das Kalifat fallen, denn es ist die Aufgabe, zwischen den Menschen in den Streitigkeiten zu entscheiden, indem es das Prozessieren beendigt und das Streiten beseitigt, jedoch nur nach den Scheriatvorschriften, die aus Koran und Sunna empfangen wurden."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000281

fung dieser Organe selbst. Man wird es in diesem Sinne am besten mit „Sorge für die Scheriatrechtspflege" wiedergeben können.

Welche Bedeutung hat nun die Aufnahme dieses von den muslimischen Staatsrechtstheoretikern geprägten Ausdrucks in die türkischen Verfassungsgesetze?

Der osmanischen Verfassungsurkunde von 1876 liegt neben den Gedanken des europäischen Konstitutionalismus die islamische Staatsidee zugrunde. Der Islam ist Staatsreligion (Artikel 11). Der Sultan des Osmanischen Reiches ist zugleich Kalif der (theoretisch noch als existierend gedachten) islamischen Umma; als solcher ist er Schützer der islamischen Religion (Artikel 4). Der Scheriatrecht ist, soweit es nicht durch die Qānūngesetzgebung verdrängt worden ist, verbindliches Recht. Unter diesen Umständen lag es nahe, auch die Funktion, die der Kalif und Sultan hinsichtlich des Scheriatrechts hat, in der Verfassung zu verankern, wobei diese Funktion unter dem Einfluß europäischer Gedankengänge als ein Hoheitsrecht des Sultans aufgefaßt wurde. Den Ausdruck *tenfīẕ* verstand man dabei im landläufigen Sinne als „exécution", also als gleichbedeutend mit *iǧrā*; so kam man dazu, *tenfīẕ* durch das üblichere *iǧrā* zu ersetzen. Dadurch erhielt man den Parallelismus von *aḥkām-i-šerʿiyye iǧrāsi* und *aḥkām-i-qānūniyye iǧrāsi*, und es bedeutete nur eine Vereinfachung im Ausdruck, wenn man diesen Parallelismus in der Formel *aḥkām-i-šerʿiyye ve qānūniyye iǧrāsi* zusammenfaßte. Man kam auf solche Weise zur Annahme einer doppelten Exekutive: einer „weltlichen" auf dem Gebiete der Qānūngesetzgebung und einer „geistlichen" auf dem Gebiete des Scheriatrechts[1]). Diese Annahme fand ihre

1) Dabei hat sicherlich die Vorstellung einer „geistlichen Gewalt" des Kalifen eine Rolle gespielt, wie sie im 18. Jahrhundert unter dem Einflusse christlicher Ideen auch im Orient gang und gäbe geworden war. Vgl. Barthold in *Mir Islama*, Bd. 1, S. 394ff. (= Islam, Bd. 6, S. 408ff.); Nallino, Raccolta, III, S. 245ff.; Pritsch, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., Bd. 53, S. 54ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000282

Stütze in dem das osmanische Staatswesen tatsächlich beherrschenden Dualismus zwischen „weltlicher" und „geistlicher" Verwaltung, der sich im Nebeneinander von *meḥākim-i-niẓāmigye* und *meḥākim-i-šer'igye* sogar auf das Gebiet der Gerichtsbarkeit erstreckte. Die weltliche Seite des Staatsapparats unterstand dem Großwesir, von dem die einzelnen Fachminister ressortierten, die geistliche Seite dem Scheichülislam; diese beiden höchsten Beamten des Reiches waren die ständigen Berater und Repräsentanten des Sultans[1]). Als Chef der Exekutive war der Sultan die Spitze der ganzen Staatsverwaltung, die er durch seine beiden obersten Organe, den Großwesir und den Scheichülislam, ausübte; in seiner Person vereinigten sich daher weltliche und geistliche Exekutive, d. h. zu seinen Hoheitsrechten gehörte, wie Artikel 7 der Verfassungsurkunde es ausdrückte, „der Vollzug der Scheriat- und Qānūnvorschriften".

In der osmanischen Verfassung von 1876 hat also der scheriatrechtliche Begriff des *tanfīḏ al-aḥkām* eine wesentliche Umdeutung erfahren: aus der Pflicht des Imams zur Verwirklichung der Scheriatvorschriften — insbesondere auf dem Gebiete der Scheriatrechtspflege — ist eine Art geistlicher Exekutive als Hoheitsrecht des Sultans geworden. Umfang und Inhalt dieser Exekutive werden durch den Geschäftsbereich des Scheichülislam (Kultusverwaltung, geistliches Schulwesen, Scheriatgerichtsbarkeit, Fetwaamt, Verwaltung der Waisenvermögen) gekennzeichnet. Sie steht grundsätzlich auf derselben Ebene wie die durch den Großwesir ausgeübte weltliche Exekutive auf den Verwaltungsgebieten der einzelnen Fachminister (Auswärtiges, Inneres, Krieg, Justiz, Finanzen, Evqāf, Handel, Unterricht usw.).

1) W. Albrecht, Grundriß des osman. Staatsrechts (Berlin 1905), S. 64, 68, 79f. Vgl. auch A. L. Castellan, Moeurs, usages, costumes des Othomans et abrégé de leur histoire, Tome V (Paris 1812), S. 9: „Le vizir et le mufty (d. h. der Scheichülislam) sont les deux premiers personnages de l'empire, comme étant les représentants du souverain, l'un pour le spirituel, l'autre pour le temporel."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000283

So ist *aḥkām-i-šerʿiyye iǧrāsy* praktisch zur Bezeichnung der „geistlichen" im Gegensatz zur „weltlichen" Verwaltung (*aḥkām-i-qānūniyye iǧrāsi*) geworden. Dieser Bedeutungswandel erklärt sich einmal aus dem Einflusse europäischer (moderner staatsrechtlicher Begriff der Exekutive) und christlicher Ideen (Begriff der geistlichen Gewalt), anderseits aus der tatsächlichen Zurückdrängung des Scheriatrechts durch die Qānūngesetzgebung und den dadurch entstandenen Dualismus in der Staatsverwaltung. Vom islamischen Standpunkte aus ist damit der Sinn des *tanfīḏ al-aḥkām* verfälscht worden, denn das Scheriatrecht kennt weder eine Exekutive im Sinne der Lehre von der Gewaltenteilung, noch eine geistliche Gewalt, und ein Gegensatz zwischen scheriatrechtlicher und scheriatrechtsfreier Verwaltung und Gerichtsbarkeit ist hier schon deshalb undenkbar, weil nach islamischer Auffassung die gesamte staatliche Tätigkeit — Verwaltung und Rechtsprechung — religiösen Charakter hat und nach den Vorschriften der Šarīʿa auszuüben ist.

Den Parallelismus zwischen *aḥkām-i-šerʿiyye* und *aḥkām-i-qānūniyye* führte die Verfassungsnovelle vom 21. August 1909 weiter durch, indem sie außer dem „Vollzug" (*iǧrā*) auch die „Beschützung" (*muḥāfaẓa*) der Scheriat- und Qānūnvorschriften unter den Hoheitsrechten des Sultans aufzählte. Gemeint ist hiermit wohl die Kontrolle der Exekutive[1]), während *iǧrā* deren persönliche Leitung durch den Sultan (insbesondere den Erlaß von Ausführungsverordnungen) bezeichnete. Insofern bedeutet *muḥāfaẓa* nur eine ergänzende

1) Vgl. Jäschke, W. I., V, S. 107. — Man könnte jedoch *muḥāfaẓa* auch als „Aufrechterhaltung" deuten und lediglich auf *aḥkām-i-šerʿiyye* beziehen (von „Aufrechterhaltung der Qānūnvorschriften" zu sprechen, hätte keinen rechten Sinn), so daß die Wendung *aḥkām-i-šerʿiyye ve qānūniyyeniŋ muḥāfaẓa ve iǧrāsi* nur eine laxe Ausdrucksweise wäre. Die Textänderung würde bedeuten, daß man zur Beruhigung der konservativen Kreise die Unantastbarkeit der Šarīʿa verfassungsmäßig sicherstellen wollte; sie hätte dann einen politischen Grund, der sie besser erklären würde als bloßes Streben nach juristischer Genauigkeit. (Den Hinweis auf diese Deutungsmöglichkeit verdanke ich G. Jäschke.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000284

Verdeutlichung des Ausdrucks *iğrā*: sowohl auf dem Gebiete der weltlichen wie auf dem der geistlichen Verwaltung steht dem Sultan als Chef der Exekutive die Überwachung wie die Lenkung der gesamten Verwaltungstätigkeit zu.

Hatte die Formel *aḥkām-i-šerʿiyye iğrāsi* in der osmanischen Verfassung 1876 sonach einen bestimmten — wenn auch von der ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks *tanfīḏ al-aḥkām* stark abweichenden — Sinn, so war dagegen äußerst problematisch, was die Worte *aḥkām-i-šerʿiyyeniŋ tenfīẕi* im Artikel 7 des türkischen Verfassungsgesetzes vom 20. Januar 1921 besagen sollten. Der das Osmanische Reich beherrschende Gegensatz zwischen geistlicher und weltlicher Staatsverwaltung, die einander gleichberechtigt gegenüberstanden, war im Herrschaftsbereich der Großen Nationalversammlung beseitigt worden. Hier gab es weder einen Scheichülislam, noch einen Großwesir, sondern nur den Präsidenten der Nationalversammlung als deren Repräsentanten[1]) und nach dem Gesetz vom 2. Mai 1920[2]) als eine Art Exekutivausschuß der Nationalversammlung das Komitee der Vollzugsbeauftragten (*iğrā vekīlleriniŋ heyʾeti*); einer der 11 Vollzugsbeauftragten war der „für Scheriatangelegenheiten und fromme Stiftungen" (*šerʿiyye ve evqāf vekīli*). Die Scheriatverwaltung war also mit der Evqāfverwaltung in einer Hand vereinigt; beide Verwaltungen zusammen bildeten ein der Großen Nationalversammlung verantwortliches Ressort, das auf der gleichen Stufe stand wie die übrigen Ressorts (Auswärtiges, Inneres, nationale Verteidigung, Justiz, Finanzen usw.). Die Scheriatverwaltung war nicht mehr eine von der Gesamtheit der übrigen Verwaltungszweige sich ab-

1) Er war kein Regierungsoberhaupt — jedenfalls nach der Auffassung Mustafa Kemals, der in seiner programmatischen Erklärung vom 24. April 1920 von einer „Regierung ohne Oberhaupt" (reʾīssiz bir ḥükūmet) sprach. Vgl. Jäschke, Die ersten Verfassungsentwürfe der Ankara-Türkei, Mitt. d. Ausl. Hochsch., XLII, Abt. II, S. 75.

2) *Büyük millet meğlisi iğrā vekīllerine dāʾir qānūn* (Gesetz Nr. 3, Qav. Meğm., 2. Aufl., I, S. 6). Vgl. Bolland-Pritsch, a. a. O., S. 172f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000285

hebende, organisatorisch unabhängige Verwaltung besonderer Art, sondern in den einheitlichen staatlichen Verwaltungsapparat eingegliedert, ein Ministerium unter den übrigen. Der auf dem Dualismus von geistlicher und weltlicher Verwaltung beruhende Parallelismus *aḥkām-i-šerʿiyye ve qānūniyye iğrāsi* hatte damit seine Bedeutung verloren. Folgerichtig gab man ihn im Artikel 7 des Gesetzes vom 20. Januar 1921 auf; man ging wieder auf den ursprünglichen Ausdruck *tenfīẕ* (statt *iğrā*) zurück, sprach also von dem *tenfīẕ* der Scheriatvorschriften als einem der Grundrechte der Großen Nationalversammlung, während man als Grundrechte hinsichtlich der Qānūnvorschriften „Erlaß, Änderung und Aufhebung aller Staatsgesetze" erwähnte. Vom Vollzug (*iğrā*) der Staatsgesetze ist in diesem Zusammenhange (anders als im Artikel 7 der Verfassungsurkunde von 1876) nicht die Rede. Das war auch nicht nötig, denn daß die vollziehende Gewalt (*iğrā qudreti*) der Großen Nationalversammlung zusteht, war bereits im Artikel 2[1]) des Gesetzes gesagt worden. Das gleiche sprach Artikel 2 aber hinsichtlich des Rechtes der Gesetzgebung (*tešrīʿ ṣalāḥiyyeti*) aus, so daß es auch einer Erwähnung der staatlichen Gesetzgebung im Artikel 7 eigentlich nicht bedurft hätte. Wenn man gleichwohl hier den Erlaß, die Änderung und die Aufhebung von Staatsgesetzen als Hoheitsrecht der Nationalversammlung ausdrücklich aufführte, so wollte man damit den im Artikel 2 zunächst nur als Grundsatz herausgestellten Gedanken, daß die gesetzgebende Gewalt der Nationalversammlung zusteht, näher erläutern, während man eine Erläuterung hinsichtlich der vollziehenden Gewalt offenbar nicht für nötig hielt. Unklar bleibt aber, aus welchem Grund man im Artikel 7 das *tenfīẕ* der Scheriatvorschriften ausdrücklich erwähnt und welchen Sinn man diesem Ausdruck hier beigelegt hat. Faßte man es als gleichbedeutend mit *iğrā* und nach dem Vorgang der Verfassung von 1876 als Exekutive auf dem Gebiet der Scheriatangelegenheiten auf,

1) Artikel 2 lautet: *Iğrā qudreti ve tešrīʿ ṣalāḥiyyeti milletiŋ yegāne ve ḥaqīqī mümessili olan büyük millet meğlisinde teğellī ve temerküz eder.*

so war seine Erwähnung hier überflüssig, weil ja Artikel 2 bereits die vollziehende Gewalt ganz allgemein der Großen Nationalversammlung zugesprochen hatte; denkbar ist aber immerhin, daß man die Geltung dieses Grundsatzes für das Gebiet der Scheriatverwaltung ausdrücklich feststellen wollte, obwohl zu einer solchen Hervorhebung der Scheriatverwaltung angesichts ihrer Eingliederung in den allgemeinen staatlichen Verwaltungsapparat eigentlich kaum ein Anlaß bestand. Möglich ist indessen auch, daß man bei der Abfassung des Artikels 7 von der ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks *tanfīḏ al-aḥkām* ausging und durch seine Aufnahme in den Gesetzestext programmatisch das Festhalten an der Šarī'a und damit an der islamischen Staatsidee überhaupt zum Ausdruck bringen wollte.

Man muß sich hierbei vergegenwärtigen, daß die politische Situation, vor allem das Verhältnis der Regierung von Ankara zu Sultanat und Kalifat, bei Erlaß des Verfassungsgesetzes vom 20. Januar 1921 noch völlig ungeklärt war und daß dieses Gesetz nur einige verfassungsrechtliche Hauptfragen vorläufig regeln wollte, ohne der weiteren politischen Entwicklung vorzugreifen[1]). Der Kongreß von Erzurum (23. Juli bis 7. August 1919) hatte ausdrücklich betont, daß sich die Bewegung nicht gegen die Dynastie richte[2]); die Große Nationalversammlung hatte in ihrer Eröffnungssitzung (23. April 1920) dem Sultan eine Ergebenheitsadresse übersandt[3]); das Gesetz gegen den Hochverrat vom 29. April 1920[4]) hatte ausgesprochen, daß die Große Nationalversammlung gebildet sei, „um das hohe Kalifat und Sultanat und das kaiserliche Land aus der Hand der Fremden zu befreien und die An-

1) Bolland-Pritsch, S. 178f.

2) A. Fischer, N. O., Bd. 7, S. 98. Vgl. hierzu und zum folgenden Jäschke in Mitt. d. Ausl.-Hochsch., XLII, Abt. II, S. 57ff., und Bolland-Pritsch, S. 170ff.

3) N. O., Bd. 7, S. 106f.

4) *Ḫiyānet-i-vaṭaniyye qānūnu* (Gesetz Nr. 2, Qav. Meǧm., 2. Aufl., I, S. 2).

griffe abzuwehren[1]); das Beschlußfähigkeitsgesetz vom 5. September 1920[2]) hatte als Zweck der Großen Nationalversammlung die „Freiheit und Unabhängigkeit von Kalifat und Sultanat, von Vaterland und Nation[3])" angegeben. Anderseits hatte die Große Nationalversammlung in dem Programm, das sie in ihrer Eröffnungssitzung aufgestellt hatte, die Übertragung der Staatsgewalt auf das Parlament unter Beibehaltung des Sultanats gefordert und sich als die alleinige Trägerin der Staatsgewalt bezeichnet; im Artikel 1 des Beschlußfähigkeitsgesetzes hatte sie sich als provisorisches Regierungsorgan bis zur Erreichung ihres Zweckes in Permanenz erklärt. Die Folgerungen hieraus zog das Verfassungsgesetz von 1921; es stellte im Artikel 1 den Grundsatz der Volkssouveränität heraus und übertrug im Artikel 2 nicht nur die gesetzgebende, sondern auch die vollziehende Gewalt der Nationalversammlung als der „alleinigen und wirklichen Repräsentantin der Nation". Damit war dem Sultanat tatsächlich jede Machtbefugnis entzogen. Anderseits vermied das Gesetz geflissentlich die Erwähnung von Sultanat und Kalifat; es hob die osmanische Verfassung von 1876 nicht auf[4]), obwohl sie mit der Einführung der Volkssouveränität für den Herrschaftsbereich von Ankara in ihren Grundlagen praktisch die Geltung verloren hatte; es bezeichnete auch die Regierung von Ankara nicht schlechthin als „Türkische Regierung", sondern nur als „Regierung der Großen Nationalversammlung", obwohl sie das „Türkische Reich" leiten

---

1) *Maqām-i-muʿallā-i-ḫilāfet ve salṭaneti ve memālik-i-maḥrūse-i-šāhāneyi yed-i-eğānibinden taḫlīṣ ve taʿarrużāt defʿ maqṣadına . . .* (Art. 1).

2) *Niṣāb-i-müẓākere qānūnu* (Gesetz Nr. 18, Qav. Meğm., 2. Aufl., I, S. 31).

3) *Büyük millet meğlisi, ḫilāfet ve salṭanetiŋ, vaṭan ve milletiŋ istiḫlāṣ ve istiqlālindan ʿibāret olan ğāyesiniŋ ḥuṣūluna qadar šerāʾiṭ-i-ātiye dāʾiresinde müstemirren inʿiqād eder.*

4) Das ist formell erst durch Artikel 104 der Verfassungsurkunde von 1924 geschehen. Vgl. hierzu Jäschke, Mitt. d. Ausl.-Hochsch., XLII, Abt. II, S. 69.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000288

sollte[1]). Die grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen Istanbul und Ankara wurde also durch das Verfassungsgesetz von 1921 nicht vollzogen, sondern stand noch bevor; für sie war die Zeit damals noch nicht reif.

In dieser unklaren Situation bildete die Frage des *tenfīẓ* der Scheriatvorschriften ein besonders heikles politisches Problem. Das Verfassungsgesetz von 1921 zog daraus, daß nunmehr die Nationalversammlung Repräsentantin des souveränen türkischen Volkes war, die Folgerung, daß es im Artikel 7 die wesentlichsten Souveränitätsrechte, die nach der Verfassung von 1876 der Sultan hatte, als nunmehr der Nationalversammlung zustehend erwähnte. Zu diesen Souveränitätsrechten des Sultans gehörte auch der „Vollzug der Scheriatvorschriften". Man konnte sich nun auf den Standpunkt stellen, daß die Beibehaltung des Islam als Staatsreligion[2]) auch eine ausdrückliche Erwähnung des Scheriatrechts zweckmäßig erscheinen lasse und daß das *tenfīẓ* der Scheriatvorschriften als bisheriges Hoheitsrecht der Krone zugleich mit deren übrigen Souveränitätsrechten auf den neuen Träger der Souveränität, das türkische Volk, und seine Ausübung auf den Repräsentanten der Volkssouveränität, die Große Nationalversammlung, übergegangen, daher unter den von ihr auszuübenden Hoheitsrechten aufzuführen sei. Anderseits konnte ein Bedürfnis hierfür wohl kaum anerkannt werden, denn der Grund, weshalb man in der Verfassung von 1876 die Beziehung des Herrschers zum Scheriatrecht be-

1) *Türkiya devleti büyük millet meğlisi ṭarafindan idāre olunur ve ḥükūmeti „büyük millet meğlisi ḥükūmeti" ʿünvānini ṭašir* (Artikel 3).

2) Das Gesetz vom 20. Januar 1921 enthielt hierüber keine ausdrückliche Bestimmung. Daß aber an dem Charakter des Islam als Staatsreligion nichts geändert werden sollte, ergibt sich daraus, daß der diesen Grundsatz aussprechende Artikel 11 der Verfassungsurkunde von 1876 durch das Gesetz von 1921 weder ausdrücklich noch inhaltlich aufgehoben wurde und daß noch das Gesetz über die republikanische Staatsform vom 29. Oktober 1923 und die Verfassungsurkunde von 1924 in Artikel 2 den Islam ausdrücklich zur Staatsreligion erklärten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000289

sonders betont hatte, nämlich die aus der Verbindung des Sultanats mit dem Kalifat sich ergebende Stellung des Sultans als theoretischen Herrschers der Umma und Schutzherrn des Islam, bestand für das Gesetz von 1921, das der Frage, was aus Sultanat und Kalifat werden sollte, bewußt aus dem Wege ging, um so weniger, als auch die Verfassungen anderer islamischer Staaten das *tenfīẓ* der Scheriatvorschriften nicht besonders hervorhoben. Im Gegenteil hätten die Ungeklärtheit des Verhältnisses zwischen Ankara und Istanbul und das Bestreben, sich hierin nicht vorzeitig zu binden, nahelegen sollen, von einer Erwähnung dieses Hoheitsrechtes abzusehen. Dazu kamen noch weitere Bedenken: Nach islamischer Auffassung ist das *tanfīḏ al-aḥkām* eine Pflicht des islamischen Herrschers; es konnte immerhin zweifelhaft sein, ob diese Pflicht dem Träger der Souveränität als solchem — also in einem auf dem Grundsatze der Volkssouveränität beruhenden Staatswesen der Volksgesamtheit oder deren Repräsentanten — oder nur einem monarchischen Staatsoberhaupte obliegt, also wesentlich mit der Staatsform der Monarchie verknüpft ist. Darüber hinaus wurde hierdurch das Problem aufgeworfen, ob der Gedanke der Volkssouveränität überhaupt mit der islamischen Staatsidee verträglich ist. Schließlich wurde damit auch die Frage angerührt, ob das Scheriatrecht selbst in einer modernen Demokratie noch Geltung beanspruchen kann. Wichtige Gesichtspunkte hätten also dafür gesprochen, in dem Gesetz von 1921 das *tenfīẓ* der Scheriatvorschriften mit Stillschweigen zu übergehen[1]). Wenn die Formel gleichwohl in den Artikel 7 des Gesetzes aufgenommen worden ist, so müssen besondere Gründe dafür maßgebend gewesen sein. Es ist auch verständlich, daß hierüber bei der Schaffung des Gesetzes erhebliche Meinungsverschiedenheiten bestanden haben.

Aufschlußreich ist in dieser Beziehung der Bericht, den MUSTAFA KEMAL in seiner großen Rede vor dem Parteikongreß

1) Wie im Punkt 14 der Regierungserklärung vom 13. September 1920, der dem Artikel 7 des Gesetzes vom 20. Januar 1921 entspricht (JÄSCHKE, Mitt. d. Ausl.-Hochsch., XLII, Abt. II, S. 66).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000290

in Ankara (15.—20. Oktober 1927) gegeben hat und in dem es heißt[1]):

„Artikel 7 des Verfassungsgesetzes vom 20. Januar 1921 und Artikel 26 des Verfassungsgesetzes vom 21. (sic!) April 1924 sprechen von den Obliegenheiten der Großen Nationalversammlung. Im Anfang des Artikels steht als erste Obliegenheit der Versammlung das *tenfīẓ* der Scheriatvorschriften. Nun gibt es Leute, die nicht recht verstehen können, was für eine Obliegenheit das sein soll und was mit ‚Scheriatvorschriften' gemeint ist. Denn die in dem erwähnten Artikel aufgeführten und aufgezählten Obliegenheiten der Großen Nationalversammlung — der Erlaß, die Änderung, die Auslegung, die Außerkraftsetzung und die Aufhebung von Gesetzen usw. — sind so erschöpfend und klar, daß das gesonderte und selbständige Vorhandensein einer stereotypen Formel wie ‚*tenfīẓ* der Scheriatvorschriften' überflüssig erscheint. Denn ‚Scheriat' heißt „Gesetz". ‚Scheriatvorschriften' sind nichts anderes und können nichts anderes sein als ‚Gesetzesvorschriften'. Eine andere Auffassung ist mit modernen Rechtsanschauungen nicht verträglich. Unter diesen Umständen muß mit dem Ausdruck ‚Scheriatvorschriften' eine ganz andere Bedeutung beabsichtigt gewesen sein[2]).

Meine Herren! Bei der Vorbereitung des ersten Verfassungsgesetzes habe ich selbst den Vorsitz geführt. Viel

---

1) Ich zitiere nach dem türkischen Original (Nutuk, 2. Aufl., İstanbul 1934, Bd. 2, S. 203—205). Die (nach der französischen Übersetzung angefertigte) deutsche Übersetzung (Gasi Mustafa Kemal Pascha, Die neue Türkei 1919—1927, Leipzig 1928, hier Bd. 2, S. 247—250) ist nur mit Vorsicht zu benutzen.

2) Çünkü Büyük Millet Meclisinin ..... vezaifi o kadar şümullü ve vazıhtır ki „ahkâmı şer'iyenin tenfizi" diye ayrıca ve müstakillen bir klişenin mevcudiyeti zait görülmektedir. Çünkü, şeri demek kanun demektir. Ahkâmı şer'iye demek, ahkâmı kanuniye demekten başka bir şey değildir ve olamaz. Başka türlüsü, asrî hukuk telâkkiyatile kabili telif değildir. Bu böyle olunca, „ahkâmı şer'iye" tabirile kastolunan mana ve medlûlün büsbütün başka bir şey olması icap eder.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000291

Mühe wurde aufgewendet, um begreiflich zu machen, daß der Ausdruck ‚Scheriatvorschriften' mit dem Gesetz, das zu schaffen wir im Begriff waren, nichts zu tun hat. Es war aber nicht möglich, diejenigen zu überzeugen, die nach ihrer falschen Ansicht diesem Ausdruck einen ganz anderen Sinn unterlegten . . ."

Im weiteren Verlaufe seiner Rede polemisiert Mustafa Kemal gegen den Hodscha Šükrī Effendi[1]), aus dessen Schrift „Hilâfeti İslâmiye ve Büyük Millet Meclisi" er folgende Sätze anführt: „Mit einigen meiner Kollegen unter den Ulema hielt ich es für eine dringende Pflicht, durch Veröffentlichung der in den Scheriatbüchern enthaltenen, bestimmten und bestätigten islamischen Vorschriften, über die wir nachgedacht hatten, die islamischen Gedanken klarzustellen, die leider verfälscht worden zu sein scheinen . . . Das islamische Kalifat ist die Nachfolge des Propheten in der Behütung und Bewahrung des religiösen Gebotes; es ist die Vertretung unseres erlauchten Gottesgesandten hinsichtlich der Aufrechterhaltung der Šerī'a[2])." Mustafa Kemal stellt diese Gedanken als veraltet, einem absolutistischen Regime entsprechend und mit dem Gedanken der Volkssouveränität unvereinbar hin und bezeichnet es als einen Täuschungsversuch, wenn man die Ausdrücke „Staat" und „Regierung", deren Bedeutung jetzt allen völlig klar sei, und die Obliegenheiten der Nationalversammlung „mit dem Mantel der Religion und der Šerī'a verhüllen" wolle[3]). Er fährt dann fort:

„Auch nach der Verkündung der Republik wurde bei Schaffung des neuen Verfassungsgesetzes die Einfügung eines Ausdrucks zugelassen, der den Artikel 2 des Gesetzes

1) Abgeordneter von Afyon Karahısar.

2) Hilâfeti islâmiye, emri dini hıfz ve harasette nübüvette halef olmaktadır, ikamei şeriat hususunda resulü ekrem efendimiz tarafından niyabettir.

3) O halde mefhum ve medlûlü, artık herkesçe tamamen tavazzuh etmiş olan devlet ve hükûmet tabirlerini ve millet meclisleri vezaifini, din ve şeriat kisvelerine bürünerek kim ve ne için iğfal olunacaktır?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000292

sinnlos machte[1]), um denen keinen Vorwand zu liefern, die geneigt waren und nach einer Gelegenheit suchten, aus dem Ausdruck ‚Laienregierung' (lâik hükûmet) den Sinn ‚Religionslosigkeit' (dinsizlik) herauszuhören.

Die überflüssig erscheinenden und mit dem modernen Charakter des Türkischen Reiches und unserer republikanischen Staatsform unvereinbaren Ausdrücke in den Artikeln 2 und 26 des Gesetzes sind Zugeständnisse, welche Revolution und Republik für jene Zeit nicht als unangebracht ansahen.

Die Nation muß diese überflüssigen Dinge im ersten günstigen Zeitpunkt aus unserem Verfassungsgesetz entfernen[2])!"

Hiernach ist die Formel *aḥkām-i-šerʿiyyeniŋ tenfīẓi* gegen den Wunsch Mustafa Kemals und seiner engeren Gesinnungsgenossen in den Artikel 7 des Verfassungsgesetzes von 1921 aufgenommen worden. Der Widerspruch Mustafa Kemals gegen sie hatte seinen Grund darin, daß er eine Erwähnung des Scheriatrechts in dem Gesetz vermeiden wollte. Wenn er seinen Widerspruch freilich damit zu begründen suchte, daß Šarīʿa nichts anderes sei als Qānūn, so ist das natürlich unhaltbar, denn *qānūn* bedeutet nach feststehender Terminologie das staatliche Gesetz gerade im Gegensatz zur Šarīʿa als ius divinum. Es kann daher hier nicht etwa in einem allgemeineren Sinne als „Rechtsnorm" schlechthin, also als gemeinsamer Oberbegriff für göttliches und weltliches Recht aufgefaßt werden; das verbietet sich auch schon deshalb, weil Artikel 7 von dem Erlaß, der Änderung und der Aufhebung aller Gesetze (*qavānīn*) spricht, wovon bei den Vorschriften der Šarīʿa — jedenfalls in der Theorie — nicht die Rede sein kann. Im Grunde wollte Mustafa Kemal aber auch nicht die Identität von Qānūn

1) .... kanunun ikinci maddesini bimana kılan bir tabirin ithaline müsamaha olunmuştur. Gemeint ist die Bezeichnung des Islam als Staatsreligion im Art. 2 der Verfassungsurkunde von 1924.

2) Das ist bald darauf, nämlich durch das Gesetz Nr. 1222 vom 11. April 1928, geschehen. Vgl. S. 1, Anm. 2.

und Šarīʿa behaupten, sondern er wollte überhaupt nur das staatlich gesetzte Recht gelten lassen, also die Verbindlichkeit des Scheriatrechts im modernen Staate schlechthin leugnen. Das durfte er aber damals noch nicht sagen, um nicht den Widerstand der Ulema gegen seine Politik zu versteifen und sich einer ihm ungünstigen Beeinflussung der Volksstimmung auszusetzen. Die von ihm gegebene Begründung erklärt sich also daraus, daß er damals noch nicht mit offenen Karten spielen durfte. Anderseits stand seine Beweisführung auf so schwachen Füßen, daß es der Gegenpartei nicht schwer gefallen sein wird, sie zu widerlegen und die Mehrheit der Nationalversammlung auf ihre Seite zu bringen. Getreu seinem Grundsatze, nichts zu überstürzen, sondern bei der Verfolgung seiner politischen Ziele immer nur schrittweise vorzugehen und lediglich das jeweils Erreichbare durchzusetzen, gab Mustafa Kemal damals in der Erwartung nach, daß die weitere politische Entwicklung ihm später größere Freiheit gestatten werde. Er hat sich hierin nicht getäuscht.

Es handelte sich also bei den Meinungsverschiedenheiten über die Aufnahme der *tenfīẓ*-Formel in das Verfassungsgesetz von 1921 im Grunde um den Gegensatz zweier Weltanschauungen, nämlich derjenigen, die an der islamischen Staatsidee und damit am Scheriatrecht festhalten wollte, und derjenigen, die den türkischen Staat unter Ausmerzung der religiösen Elemente aus der politischen Sphäre zu einer modernen Demokratie machen wollte[1]). Dieser Gegensatz ist sicherlich damals auch auf beiden Seiten empfunden worden, und daraus erklärt sich die Hartnäckigkeit, mit der die Anhänger der konservativen Richtung auf der Einschaltung der *tenfīẓ*-Formel bestanden. Sie wollten der von ihnen

1) Freilich ist das demokratische Prinzip, wie es in der türkischen Verfassung von 1924 ausgesprochen ist, durch das Einparteisystem (mit strenger Parteidisziplin und unveränderlicher Spitze) in der politischen Praxis derart abgewandelt, daß der türkische Staat in Wirklichkeit weitgehend autoritär regiert wird. Vgl. Bolland-Pritsch, S. 249ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000294

befürchteten Entwicklung der kemalistischen Politik im laizistischen Sinne einen Damm entgegensetzen, indem sie die Bindung des neuen Staates an das Scheriatrecht und an die islamische Staatsidee verfassungsmäßig festlegten.

Die *tenfīẕ*-Formel hatte damit vor allem eine politisch-programmatische Bedeutung erlangt; sie war das Wahrzeichen geworden, um das der Streit für und wider die islamische Staatsidee ging. Über den genaueren Sinn der Formel wird sich dabei die Mehrzahl ihrer Vorkämpfer keine besonderen Gedanken gemacht haben. In den Kreisen der Theologen scheint man wohl ihren allgemeinsten Sinn (Verwirklichung der Scheriatvorschriften) im Auge gehabt zu haben, in dem mit der grundsätzlichen Anerkennung des verpflichtenden Charakters der Šarīʿa die programmatische Bedeutung der Formel am stärksten zum Ausdruck kommt. Dafür spricht auch die von Mustafa Kemal angeführte Stelle aus der Schrift des Hodscha Šükrī, wo das Kalifat als die Nachfolge des Propheten „in der Behütung und Bewahrung des göttlichen Gebotes" (emri dini hıfz ve harasette) und „hinsichtlich der Aufrechterhaltung der Šarīʿa" (ikamei ṣeriat hususunda) bezeichnet wird.

Die weitere politische Entwicklung vollzog sich im revolutionären Sinne. Am 1. November 1922[1]) wurden das Sultanat und die Regierung von Istanbul beseitigt, während das Kalifat noch ausdrücklich aufrecht erhalten wurde. Am 13. Oktober 1923 wurde Ankara endgültig zur Reichshauptstadt erklärt. Am 29. Oktober 1923 wurde die Republik ausgerufen und Mustafa Kemal zum Staatspräsidenten gewählt[2]). Am 3. März 1924 wurden das Kalifat abgeschafft und die Dynastie des Landes verwiesen, das Ministerium für Scheriatangelegenheiten und fromme Stiftungen aufgehoben[3])

1) Bolland-Pritsch, S. 184f.

2) A. a. O., S. 189ff.

3) An die Stelle dieses Ministeriums, soweit es Scheriatangelegenheiten (*šerʿiyye*) bearbeitete, trat das dem Ministerpräsidenten unmittelbar unterstellte Amt des „Chefs der (sc. is-

und das geistliche Unterrichtswesen säkularisiert[1]). Durch Gesetz vom 8. April 1924[2]) wurden auch die Scheriatgerichte mit Wirkung vom 1. Mai 1924 ab beseitigt. Die Konsolidierung der Verhältnisse im republikanischen Sinne hatte die Voraussetzungen für eine endgültige Verfassung geschaffen; sie ist in der Verfassungsurkunde vom 20. April 1924 enthalten.

Wenn Artikel 26 der neuen Verfassung wiederum die *tenfīẓ*-Formel enthält, so ist das offenbar darauf zurückzuführen, daß man diesen Artikel nach dem Vorbilde des Artikels 7 des Verfassungsgesetzes von 1921 gestaltet und deshalb auch den dort vorgefundenen Ausdruck *aḥkām-i-šerʿiyyeniŋ tenfīẓi* einfach übernommen hat. Es ist anzunehmen, daß Mustafa Kemal und seine Anhänger eine Neuaufrollung des Streites hierüber vermeiden wollten und in der Erwartung, daß diese Formel sich ohnedies bald überlebt haben werde, ihrer Aufnahme in die neue Verfassungsurkunde keinen ernsthaften Widerstand entgegengesetzt haben. Tatsächlich hatte sie nach der inzwischen eingetretenen Entwicklung der Verhältnisse kaum noch praktische Bedeutung[3]). Jedenfalls stand die Politik der Nationalversammlung, die Sultanat, Kalifat, Scheriatverwaltung und Scheriatgerichtsbarkeit abgeschafft hatte, in offensichtlichem Widerspruch zu der verfassungsmäßigen Pflicht der Nationalversammlung, das Scheriatrecht zu „verwirklichen". Die *tenfīẓ*-Formel war praktisch zu einer bloßen Floskel geworden; es ist daher ver-

---

lamischen) Religionsangelegenheiten" (*diyānet išleri reʾīsi, dīnī reʾīs*). Diese Änderung der Bezeichnung ist charakteristisch für den Wandel der Anschauungen.

1) Bolland-Pritsch, S. 192ff.

2) Vgl. S. 5, Anm. 2.

3) Immerhin galt zunächst noch das materielle Scheriatrecht in dem bisherigen Umfange weiter. Es wurde sogar der Versuch gemacht, das Familienrecht unter Verwertung scheriatrechtlicher Gedanken zu kodifizieren (vgl. S. 16, Anm. 3). Insofern das noch geltende materielle Scheriatrecht von den ordentlichen Gerichten anzuwenden war, konnte noch mit einer gewissen Berechtigung von einem *tenfīẓ* der Scheriatvorschriften im Sinne einer „Sorge für die Scheriatrechtspflege" gesprochen werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000296

ständlich, wenn sie für überflüssig und belanglos gehalten wurde[1]).

Durch die Justizreform des Jahres 1926, die das in der Schweiz geltende bürgerliche Recht mit geringfügigen Änderungen am 4. Oktober 1926 in der Türkei in Kraft setzte, wurde auch das materielle Scheriatrecht, soweit es bis dahin noch gegolten hatte, beseitigt. Damit hatte die *tenfīẓ*-Formel ihren Sinn völlig verloren. Es war daher nur folgerichtig, wenn nunmehr — entsprechend der Ankündigung Mustafa Kemals in seiner großen Rede vom Oktober 1927 — die Worte *aḥkām-i-šerʿiyyeniŋ tenfīẓi* im Artikel 26 der Verfassungsurkunde auch formell gestrichen wurden. Das geschah durch das Gesetz vom 11. April 1928, das zugleich auch den Charakter des Islam als Staatsreligion und die religiöse Eidesformel beseitigte und damit die von Mustafa Kemal erstrebte Laisierung des Staatswesens vollendete.

1) Vgl. oben S. 18 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000297

Betonungsfunktion im Türkischen

Von Jiří Krámský, Prag

Die Frage der türkischen Betonung hat in der letzten Zeit wieder die Aufmerksamkeit der Forscher erweckt, wie das die Polemik in der ZDMG[1]) bezeugt. Doch nicht einmal hat diese Polemik viel Licht in dieses schwierige Problem getragen, obwohl sie viele Anregungen gebracht hat. Dessen Grund sehe ich darin, daß es bisher keinen einheitlichen Maßstab dafür gab, wie die verschiedenen Bestandteile und verschiedene mit der Betonung verbundene Umstände zu beurteilen sind. Diesen einheitlichen Maßstab, diesen festen Grund, an welchen man sich stützen könnte, gibt uns die Beurteilung der Betonung vom Standpunkte der funktionellen Sprachwissenschaft.

Einige Grammatiker, wie Benzing und Grönbech, nähern sich diesem Standpunkt, aber halten sich daran nicht folgerichtig: auf einer Seite sprechen sie über die phonologische Funktion der Betonung, auf der anderen Seite über die Betonungsbestandteile vom echt phonetischen Standpunkt. In dieser Studie geht es uns also um die Feststellung, was für eine Funktion die Betonung im Türkischen hat und von diesem Standpunkt aus wollen wir auch die bisher erreichten Ergebnisse verwerten.

Die meisten türkischen Grammatiken beschränken sich auf die Feststellung, daß die türkische Betonung auf der

---

1) H. W. Duda, Zu Björn Collinders osmanisch-türkischen Lautstudien, ZDMG 94, S. 86f.; K. Grönbech, Der Akzent im Türkischen und Mongolischen, ebd., S. 375f.; J. Benzing, Noch einmal die Frage der Betonung im Türkischen, ZDMG 95, S. 300f.; B. Collinder, Gibt es im Türkischen keinen Akzent? Ebd., S. 305f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000298

letzten Silbe des Wortes ruht. Nichtsdestoweniger beachteten schon früher einige Grammatiker den besonderen Charakter der türkischen Betonung[1]). So z. B. behauptet W. Radloff (Phonetik der nördlichen Türksprachen, S. 97), daß der Wortton in türkischen Sprachen nur als Mittel zur Milderung der Monotonie in einer Reihe von Silben und zur Äußerung des Zusammenhanges zwischen agglutinierenden Reihen von Silben existiert. Jeder Silbenkomplex ist zwischen zwei Tonsilben geschlossen, wobei die erste (Stamm-)Silbe die halb aufsteigende Tonbewegung hat, während auf der Endsilbe der volle fallende Ton ruht.

Kúnos (Janua linguae ottomanicae, Budapest 1905) unterscheidet zwischen dem Druckakzent (stress accent) und dem Tonakzent (pitch accent). Der Druckakzent ruht ohne Ausnahme auf der ersten Silbe des Wortes, der Tonakzent auf einer der letzten Silben des Wortes, laut Forderungen der Euphonie oder zur Hervorhebung eines gewissen Gedankens. Die Betonung ist gewöhnlich so gestellt, daß die polysyllabische Periode in gewissen rhythmischen Gruppen geordnet ist.

Wichtig ist die Ansicht M. Hortens (Kleine türkische Sprachlehre, 1916). Im Türkischen, das mit Hilfe von Suffixen gebogen wird, ist jeder Teil der Inflexion für den Wortsinn von Bedeutung. Deshalb kommt Horten zum Schluß, daß der Akzent musikalisch, das heißt in der Tonhöhe bestehend, sein muß. Er schwebt gleichmäßig über allen Silben; keine wird vernachlässigt, aber das Wortende wird ein wenig stärker hervorgehoben. Zum gleichen Ergebnis kommt G. Weil (Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache, Berlin 1917), wenn er sagt, daß „der Ton über alle Silben des Wortes gleichmäßig einherschwebt und auf der letzten sanft ausruht".

---

1) Die eingehende Wiedergabe der Ansichten der einzelnen Autoren kann man bei G. Raquette, The Accent Problem in Turkish, Lund 1927 (Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 24, Nr. 4), bzw. in dem schon zitierten Aufsatz K. Grönbechs (Der Akzent im Türkischen und Mongolischen, S. 375—378) finden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000299

Am merkwürdigsten ist aber die Arbeit G. Raquettes, der sich vorbehaltlos der musikalischen Betonung annimmt. Seine Arbeit ist sehr anregungsvoll und vom phonetischen Standpunkt aus ausgezeichnet, gleichwohl aber beachtet sie die funktionelle Seite des Problems nicht, ebenso wie die umfangreiche Betrachtung B. Collinders (Reichstürkische Lautstudien. Uppsala Universitets Årsskrift 1939, Uppsala-Leipzig 1939)[1]).

Eine neue Ansicht bringt der Aufsatz K. Grönbechs (Der Akzent im Türkischen und Mongolischen), worin der Autor behauptet, daß Türkisch eigentlich keine Betonung besäße[2]). Insofern die Betonung vorkommt, stehe sie in keiner Beziehung zu der Funktion, sondern sei von der Zahl der Silben und von dem Silbenbau der benachbarten Worte abhängig. Mit Grönbech polemisieren Johannes Benzing und B. Collinder (in ZDMG. 95), die besonders die wortbedeutungsdifferenzierende Funktion der türkischen Betonung hervorheben, während Grönbech nur die emotionelle Funktion zuläßt.

Die von mir erwähnten Forscher heben zwar den besonderen Charakter der türkischen Betonung hervor, worin die Tonhöhe die dominierende Stellung hat, aber nichtsdestoweniger kann man schwer verstehen, was sie sich unter dem Begriff „Akzent" vorstellen.

Was ist eigentlich der Akzent? Alfred Schmitt (Akzent und Diphthongierung, Heidelberg 1931, S. 5) definiert den Akzent als Energiemaximum. Dieses Energiemaximum ist besonders durch folgende Elemente gekennzeichnet: Lautheit, Tonhöhe und Dauer[3]). Je nachdem welches Element vorherrscht, kann man von einem expiratorischen, musikalischen und Dauerakzent sprechen. Schmitt ersetzt den

---

1) Ausführlich berichtet über dieses Buch W. Duda in ZDMG. 94, S. 86f. Duda stimmt nicht mit Collinders Überschätzung des Druckakzents im Türkischen (vgl. S. 104) überein.

2) Unter Akzent versteht er den phonologischen Akzent.

3) Van Ginneken unterscheidet fünf Elemente: *intensité, hauteur, quantité, timbre* und *articulation*.

Ausdruck „expiratorischer Akzent" durch den Ausdruck „Intensitätsakzent" und ordnet diesen Akzent den zwei erwähnten Akzentformen über, denn alle drei Elemente, Intensität, Tonhöhe und Dauer sind nur Folgewirkungen des Akzents, dem entgegen die Intensitätserhöhung in allen beteiligten Funktionen als Akzent an sich steht. Der entscheidende Unterschied zwischen verschiedenen Arten des Akzents liegt nicht in den Mitteln, sondern in dem Akzentgrad, in dem Maße der Energiesteigerung und in der Rolle, die der Akzent in dem Worte spielt. Ferner setzt sich Schmitt mit dem Verhältnis zwischen verschiedenen Bestandteilen des Akzents auseinander, besonders zwischen Intensität, Tonhöhe und Quantität, und kommt zum Ergebnis, daß 1. der dynamische Akzent von der Höhe des musikalischen Tones unabhängig ist, und 2. Akzent und Quantität zwei nebeneinander unabhängig stehende Größen darstellen[1]).

Schmitt betont also die Rolle der Betonung innerhalb des Wortes. Noch wichtiger ist dieser Standpunkt in der Frage der sog. musikalischen Betonung. Auch dieses Problem muß vom Standpunkte der Phonetik und zugleich der Phonologie betrachtet werden. Von den Phonetikern nimmt nur Schmitt diesen meiner Meinung nach einzig richtigen Gesichtspunkt ein. Auf S. 34 des Buches „Akzent und Diphthongierung" schreibt er: „Bei den Tonhöhenverhältnissen z. B. ist zu unterscheiden, ob ein bestimmter Ton bzw. Tonfall selbständiges, wortkonstituierendes Element ist, wie im Chinesischen, ob er durch die Druckverhältnisse hervorgerufen ist, z. B. die starken musikalischen Hervorhebungen unserer hochdeutschen Akzentsilben, oder ob er von der Prosodie bedingt ist, wie z. B. die Tonbewegung

1) Gegen Trubetzkoys Behauptung, daß es nur phonologischen Gegensatz „maximal-intensiv: minimal-intensiv" gebe, die aber phonetisch in einer Sprache durch den Gegensatz „lang: kurz", in der anderen durch den Gegensatz „betont: unbetont" realisiert wird; mit anderen Worten, in der Sprache kann es nur ein unterordnendes, wortstrukturelles Prinzip geben: Intensität (d. h. expiratorischen Akzent) oder Quantität.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000301

der Frage. Faßt man dagegen diese drei Momente ohne Unterschied in eins zusammen, vielleicht unter den Namen des „musikalischen Akzents", so müssen sich falsche Folgerungen ergeben[1])." Von musikalischer Betonung darf man nur in dem Falle sprechen, wo die Tonhöhenveränderung, d. h. der Gegensatz „Hochton: Tiefton" eine phonologische oder syntagmatologische Gültigkeit hat.

Raquette beweist das Dasein der musikalischen Betonung besonders in den Fällen, wo, seiner Meinung nach, die Wörter nur durch Veränderung der steigenden musikalischen Betonung in die fallende unterschieden werden: z. B. *èvdé* = in dem Hause; *évdè* = auch das Haus; *ỳazmá* = das Schreiben; *ýazmà* = schreibe nicht[2])! Raquette betont die

1) Eine ähnliche Ansicht spricht auch Heinrich Junker aus, wie H. W. Duda (Zu B. Collinders osmanisch-türkischen Lautstudien, ZDMG. 94, S. 96) zitiert: „Denn nicht was da ist, entscheidet in der Sprache, sondern: welchem von dem Vorhandenen Beachtung geschenkt wird, was relevant ist! — Töne sind überall in der Sprache da. In afrikanischen Sprachen und im Chinesischen spielen sie aber eine ausgezeichnete Rolle; daher ‚Tonsprachen'. Es gibt auch keine Sprache ohne Lautheitsabstufung (= Druckakzent). Aber sie spielt im Chinesischen und Bantu eine andere Rolle als im Deutschen oder Litauischen. Mit anderen Worten: Man kann mit einer Filmaufnahme oder einer Oszillographenaufzeichnung auch im Osmanischen nur feststellen, ob eine Tonerhöhung und welche, ob eine Lautheitszunahme und welche an bestimmter Stelle des Klanggefüges stattgefunden hat, nicht aber welches die Rolle ist, die beide Faktoren (neben Farbe und Dauer, sowie Spannung) für den Aufbau der Sprachgestalt als Sprach-Gestalt spielen. Denn Sprache ist mehr als ein bloßes Acusticum."

2) Ähnlich hebt auch B. Collinder (Gibt es im Türkischen keinen Akzent?) stark die Tonbewegung hervor und auf S. 308 schreibt er: „Daß die Tonbewegung, um mit Dr. Grönbech zu reden, „phonologisch relevant" ist, ergibt sich m. E. unzweideutig aus solchen Fällen wie z. B. *türküm*, das mit steigender Tonbewegung „mein Türke", mit fallender Tonbewegung dagegen „ich bin ein Türke" bedeutet." Collinder bezeichnet nicht die Betonung, aber gewiß meint er folgende Bezeichnung: *türkům* — *türkùm*; phonologisch relevant würde aber die Veränderung des steigenden Tones in den fallenden Ton nur in diesem Falle: *türkům* — *türkùm*.

beiden Silben, was aber der ausnahmslosen Regel widerspricht, wonach in einem Worte nur eine phonologische Betonung sein darf[1]). Es gibt keinen Grund zum Voraussetzen zweier gleichgültiger Akzente wie das Raquette tut[2]). Im ersten Falle (*èvdé*) hat die erste Silbe einen (nichtphonologischen) Nebenakzent wie jede Stammsilbe, im anderen Falle (*évdè*) ist die zweite Silbe ganz unbbetont. Richtig muß man das durch die Betonung differenzierte Wortpaar folgend bezeichnen: *evdé — èvde*; *yazmá — yàzma*. In diesem Falle haben beide Wörter zwei differenzierende Merkmale: a) Die Verschiebung der Akzentstelle von der letzten auf die vorletzte, d. h. in unserem Falle auf die erste Silbe, b) die Veränderung des steigenden Tones in den fallenden (in verschiedenen Prosodemen. d. h. Silben!). Von diesen zwei differenzierenden Merkmalen ist die Akzentverschiebung phonologisch relevant. Der Tonbestandteil bildet im Türkischen kein wortkonstituierendes Element, obwohl er sehr stark entwickelt ist. Die Höhenunterschiede spielen eine untergeordnete Rolle, denn sie sind nicht phonologische, sondern nur extraphonologische Varianten. Der Gegensatz „Hochton : Tiefton" hat im Türkischen weder eine wortphonologische, noch eine syntagmatologische Funktion, wie auch R. Jakobson[3]) (Die Betonung und ihre Rolle in der

1) Ebenfalls kann man diesen Fall nicht mit dem schwedischen Wortpaar *àndén* = Geist — *ándèn* = Ente, vergleichen, wie das Raquette tut, denn im Falle der türkischen Wörter handelt es sich um eine morphologische Betonung, bei den schwedischen Wörtern dagegen um eine phonologische Betonung. Übrigens, gehe es im Türkischen um die melodische Betonung wie im Schwedischen, Norwegischen und anderen Sprachen, fänden wir sicher auch im Türkischen einsilbige Wörter, bei denen die Tonhöhe eine phonologische, d. h. wortbedeutungsdifferenzierende Gültigkeit besäße.

2) Auch B. Collinder (Reichstürkische Lautstudien, S. 54) führt aus: „in einigen Fällen habe ich in einem Wort zwei Hochtöne gehört — —. Daß in solchen Fällen die beiden Hochtonsilben genau dieselbe maximale Tonhöhe gehabt hätten, wage ich nicht zu behaupten."

3) Jakobson, als auch andere Phonologen, soweit sie vom Türkischen sprechen, hält die türkische Betonung für fest.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000303

Wort- und Syntagmaphonologie, TCLP. 4, S. 164f.) bestätigt. Die türkische Betonung ist also morphologisch, d. h. mit der Betonung können Wörter unterschieden werden, die derselben morphologischen Familie angehören[1]). Außer der schon erwähnten Fälle des Gegensatzes „betontes Lokativsuffix *-de, -da* und betontes Suffix des deverbativen Hauptwortes *-me, -ma*" gegenüber den „unbetonten Partikeln *-de, -da*[2]) und dem unbetonten negativen Imperativsuffix *-im* (bzw. *im, üm, um*)" wechselt die Betonung ihre Stellung danach, ob es sich um das Suffix der 1. Person der Einzahl des zueignenden Fürwortes oder um das Suffix der 1. Person der Einzahl der Gegenwart des Zeitwortes „sein" handelt, z. B. *tüccarím* = mein Kaufmann — *tüccárım* = ich bin ein Kaufmann.

In phonologischer Hinsicht ist die Verteilung des Druckes und der Höhe bei der Betonung eine Nebenfrage, obwohl dieser Frage fast alle Grammatiker ihr Hauptaugenmerk widmen. Nur ein paar Bemerkungen: es ist nicht richtig, wenn einige Forscher (besonders Collinder) beide Arten

1. Einzige Anzeichen der phonologischen Gültigkeit der Betonung sind bei den Wörtern *artık* und *hayır* vorhanden, die Benzing ausführt. *ártık* = nunmehr, endlich — *artík* = übrig geblieben, Überbleibsel, Rest. Bei diesem Worte könnten wir in Hinsicht auf die verwandte Bedeutung des Wortes auch die morphologische Funktion der Betonung zulassen. Schwierig ist die Erklärung des Betonungswechsels bei Wörtern *háyır* = nein — *hayír* = die Güte. Nichtsdestoweniger ist das Vorkommen des phonologischen Gegensatzes nur bei einem Paar Wörter verdächtig. Vielleicht darf man das Wort *háyır* = nein — in Hinsicht auf die Kombination der Laute *yı* — als einsilbig auffassen.

2) Man könnte einwenden, daß es sich in diesem Falle um ein Enklitikon handle, das immer unbetont und selbständig ist. Läßt man die Frage beiseite, ob wir uns in aktualisierter Sprache der Funktion des Enklitikons bewußt sind, dann kann man im Falle der Partikel *de, da* vermuten, daß die Funktion dieses Wortes als eines Enklitikons durch die Homonymität mit dem Dativsuffix verwischt ist und folglich als Bestandteil des Wortes, zu dem sie gehört, gefühlt wird. Aber auch wenn wir diese Enklitika ausschließen, gibt es keinen Zweifel darüber, daß es sich in anderen Fällen um Suffixe handelt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000304

der Betonung zu viel absondern und nicht feststellen, in welchem gegenseitigen Verhältnis die Intensität und die Tonhöhe stehen. In mehrsilbigen Wörtern setzen die Grammatiker den Druckakzent fast immer auf die erste Silbe wie in Fällen, wo mit diesem Druckakzent der melodische Akzent zusammenfließt, sowie auch in Fällen, wo der melodische Akzent auf einer anderen Silbe ruht. Dieser Druckakzent ist tatsächlich für eine Nebenbetonung zu halten, die keine phonologische Funktion besitzt. Ich kann nicht der Ansicht zustimmen, als ob die Hauptbetonung nur in dem „Hochton" liege und als ob es bei ihr keinen Druckakzent gebe. Meiner subjektiven Beobachtung nach enthält jede türkische Betonung drei, bei aufmerksamem Anhören wahrnehmbare Elemente, nämlich Intensität, Höhe und Quantität. Nur die experimentale Forschung kann uns zeigen, in welchem Maße meine Voraussetzung richtig ist, welche eigentlich die Bestandteile der türkischen Betonung sind und in welchem Maße sie in einzelnen Betonungen vertreten sind. Es scheint (vgl. W. Duda, ZDMG. 94, S. 94), daß die Unterschiede in der subjektiven Apperzeption der Betonung im Osmanischen darauf weisen, daß diese Sprache mit alternierender Gleichgültigkeit der Intensität und der Tonabsteigerung arbeiten. Vom funktionellen Standpunkt aus hat aber dieses Problem keine entscheidende Wichtigkeit. Es ist nicht phonologisch relevant, ob die Hauptbetonung nur aus einer gewissen Tonbewegung oder aus Tonbewegung und Druck besteht; phonologisch relevant ist nur die Stellungsveränderung der Betonung — die türkische Betonung ist morphologisch[1]).

1) Eben in den Fällen, wo durch die Stellungsveränderung der Betonung Wörter differenziert sind, hält Duda den Druckakzent für wichtig (ZDMG 94, S. 104): „Bei der Negations- und Fragepartikel, bei der 1. Person, beim Lokativ und dem Enklitikon *de*, *da*, bei *dir* im tatsächlichen oder virtuellen Auftreten scheint mir der Druckakzent nicht ohne Belang, im Gegenteil. Denn im Osmanischen bringen die einzelnen Faktoren des Akzents nicht etwa nur eigene Werte seelischer Kundgabe zum Ausdruck; sie besitzen vielmehr — und dies trifft besonders auch auf die Lautheitsabstufung zu — eine morphologische Ingerenz."

Die Akzentverschiebung kommt auch in zahlreichen Fällen aus, wo diese nicht ganze Wörter, sondern nur gewisse Teile des Wortes differenziert, z. B.: Aorist: *sevérim, sevérsin* usw. *severlér*; vernein. Aorist: *sevmém, sevmézsin* usw. — *sevmezlér*; Aorist des Perfekts (bestimmte Form): *sevérdim* usw. — *severlérdi*; vernein. Aorist des Perfekts (bestimmt): *sevérmedim* — *severmelérdi*; Aorist des Perfekts (unbestimmt): *sevérmišim* — *severlérmiš*; Präsens: *seviyorum*[1]) — *seviyorlár*; Imperfekt: *seviyórdum* — *seviyorlárdı*; Vernein. Imperfekt: *sévmeyordum* — *sevmeyorlárdı*; Perfekt: *sevdím* — *sevdiníz* — *sevdilér*; Narrativ: *sevmíšim* — *sevmišlér*; Futurum: *sevecéyim* — *sevecéksin* — *seveceklér*; Necessitativ: *sevmelíyim* — *sevmelilér*; Optativ: *sevéyim* — *sevelér*; Konditional: *sevsém* — *sevselér*; Imperativ: *sevsín* — *séviniz* — *sevsinlér*. Die Akzentverschiebung wird nach RAQUETTE auch durch das Ableitungssuffix der denominalen Zeitwörter *-a* (*-e, -ya*), und durch das Suffix der Kausativa *-ar* (nicht aber der entsprechenden *-ir, -ür*) verursacht. In manchen Fällen ist aber die Akzentverschiebung unsicher und die Grammatiker gehen hierin in ihren Ansichten auseinander.

Die Betonung der Lehnwörter, falls sie den Betonungsgesetzen der Sprache nicht widerspricht, aus der sie übernommen sind, ruht auf der letzten Silbe. Sofern die Lehnwörter die fremde Betonung behalten, ruht diese meistens auf der vorletzten Silbe (z. B. *eféndi, tiátro, váli* usw.). Treten aber zu diesen Wörtern türkische Affixe zu, dann werden sie turkisiert und bekommen die türkische, d. h. auf der letzten Silbe ruhende Betonung.

Was für eine Funktion hat denn die türkische Betonung? Wir haben schon von der wortbedeutungsdifferenzierenden Funktion der türkischen Betonung gesprochen. Im ganzen ist aber diese funktionelle Belastung der türkischen Betonung

---

1) Diesen Akzent geben NÉMETH (Türkische Grammatik, Berlin 1916, S. 76) und RĀ'IF FU'ĀD (*'Otmānly türkǧesinde vurgu* in *Türk Derneği* I., 1327/1909, S. 56). Die meisten Autoren betonen aber seviyórum. Nach DUDA hat *-i-* den Druckakzent, *-yor* den Hochakzent.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000306

gering, nicht produktiv, denn sie bleibt nur auf eine geringe Anzahl der Fälle beschränkt. Die türkische Betonung hat aber auch, und zwar in vorwiegender Mehrheit der Fälle, eine andere wichtige Rolle, nämlich die Funktion der Begrenzung, Isolierung der Wortkomplexe. Die türkische Betonung ruht in den meisten Fällen auf der letzten Silbe der Bedeutungseinheit und so bezeichnet sie, mit welcher Silbe das Wort beginnt oder endet. Dieser begrenzenden Funktion widerspricht weder die morphologische Funktion der Betonung, wo die Betonung auf eine andere als die letzte Wortsilbe verschoben wird. Die Akzentverschiebung tritt nämlich vorwiegend bei Formen des Zeitwortes auf. Weil das Zeitwort gewöhnlich am Satzende steht, kann man (vgl. auch E. Polivanov: Zur Frage der Betonungsfunktionen, TCLP., VI., S. 79f.) die Akzentverschiebung dadurch erklären, daß die Anwesenheit des Akzents auf der letzten Silbe des letzten Wortes des Satzes zur Unterscheidung der Worteinheit nicht nötig ist, denn das Wortende mit dem Satzende zusammenfällt; weil keine anderen Silben nachfolgen, ist keine Endbetonung nötig, die das Wortende signalisieren sollte. Mit dem Stellen des Zeitwortes am Satzende hört die Betonung auf, eine abgrenzende Funktion zu besitzen und kann zu einem anderen Zweck ausgenutzt werden, nämlich zur morphologischen Differenzierung.

Benzing (ZDMG. 95, S. 300f.) weist auf eine andere Funktion des türkischen Akzents hin, nämlich auf die stilldifferenzierende Funktion. Die Veränderung der Akzentstelle verleiht dem Worte eine emotionelle, affektive Färbung[1]). Die Akzentverschiebung auf eine andere Silbe verleiht dem Worte einen spöttischen, unhöflichen, ja sogar beleidigenden Charakter. So *déǧil* bedeutet „ist nicht", *deǧíl* „nicht . . . sondern", z. B. *baná deǧil, óna parayí verdí* = er gab das Geld nicht mir, sondern ihm. Andere Beispiele: *níčin gélmediniz?* = warum sind Sie nicht gekommen? — *níčin gélmediniz?* = wieso sind Sie denn nicht gekommen?

1) Németh nennt das „affektive Tonverschiebung".

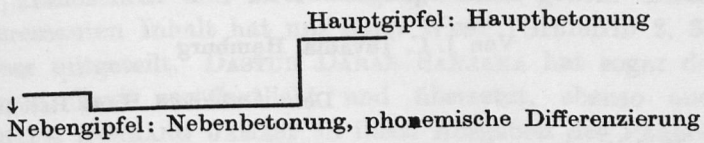
Was fällt Ihnen ein nicht zu kommen? — *néreye gidiyórsun* = wo gehst du hin — *nereyé gidiyórsun* = wo rennst denn du schon wieder hin. Ähnlich erklärt Benzing auch die Akzentverschiebung bei einigen Formen des Zeitwortes, besonders bei der Imperativmehrzahl und beim Optativ. Merken wir aber, daß auch in den von Benzing angeführten Fällen es sich nur um die Veränderung des melodischen Akzents handelt, wobei der Druckakzent auf der gleichen, d. h. in meisten Fällen auf der ersten Wortsilbe bleibt. Diese Tatsache führt uns zum Schluß, daß die sogenannte melodische Betonung im Türkischen für ein phonologisch irrelevantes, nur emotionelles Mittel des Ausdruckes zu betrachten ist.

Außer der Hauptbetonung hat das Türkische, wie schon gesagt, eine Nebenbetonung, die auf der Stammsilbe ausruht und ist so stärker, je länger das Wort ist, d. h. je größer die Zahl der dem Stamme angefügten Suffixe ist[1]). Diese Nebenbetonung entspricht aber nicht der sog. „etymologischen" Nebenbetonung der Sprachen mit dem morphologischen Hauptakzent, wie z. B. das Deutsche ist. Im Türkischen ist die Stelle der Nebenbetonung automatisch geregelt und die Nebenbetonung hat keine distinktive Kraft.

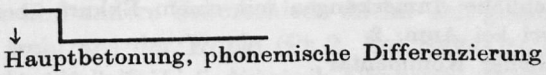
Während die Funktion der Hauptbetonung die Signalisierung des Endes der Worteinheit ist, gibt die Nebenbetonung ihren Anfang an. Außerdem bedeutet die Stelle der Nebenbetonung die Stelle der phonemischen Differenzierung, sie betont die Stammsilbe als Trägerin des Vokals, nach welchem sich die Vokale der anderen Silben nach dem Gesetze der Vokalharmonie richten. So hat die Nebenbetonung nicht minder wichtige Funktion als die Hauptbetonung und deshalb um so berechtigter ist die Behauptung Raquettes und anderer Autoren, daß die auf der ersten Wortsilbe ruhende Betonung primär sei. Im alten und konservativen Osttürkischen erscheint ganz deutlich die Wurzelbetonung. Kellgren (ZDMG. 10, S. 812) hält es für undenkbar, daß eine

1) Besonders stark ist diese Betonung, wenn zur Zeitwortwurzel das negative Suffix *-ma, -me* herantritt, z. B. *gör-me-dıniz.*

Sprache, die immer im Vordergrund die Wurzelsilbe stellt und Wörter mit Hilfe von Suffixen bildet, die Betonung ursprünglich nicht bereits auf dieser ersten Silbe hätte, wie das bisher im Magyarischen und Finnischen ist. Während im Türkischen das Syntagma zwei Gipfeln hat,



im Magyarischen und Finnischen hat es dagegen nur einen Gipfel:



Das Problem der primären und sekundären Betonung greift aber schon in die Sphäre der historischen Sprachwissenschaft ein; die Aufgabe unserer Betrachtung war, die Funktion der türkischen Betonung vom echt synchronischen Standpunkt festzustellen.

Zur Pflege des iranischen Schrifttums im Mittelalter

Von J. C. Tavadia, Hamburg

Dem Andenken Hans Reichelts

1. Einleitendes 295
2. Zur Umschrift 296
3. Der erste Kolophon in K 1 297
4. Übersetzung 297
5. Sprachliche Anmerkungen mit einem Exkurs über mp. Papyri bei Anm. 2 298
6. Sachlicher Kommentar 302
7. Datum der Parsen-Einwanderung 303
8. Die Priester-Schule Neryosang's 304
9. Verfall der Schule Neryosang's und des Pahlavi-Studiums 307
10. Wenden nach Iran zur Belehrung 308
11. Parsen-Kolonie in Uč, Sind-Panjab 309
12. Die anderen beiden Kolophone in K 1 312
13. Das Datum des zweiten Schreibers R 313
14. Zu den Namen (und zu *ǰahišn* in Mx 2. 66) 315
15. Zu den anderen Kolophonen des dritten Schreibers M . . 317
16. Die zweite Gruppe der Yasna-Handschriften 320
17. Die Einleitung in Mf 4 in gekürzter Übersetzung . . . 321
18. Die Sprache dieser Einleitung und die des letzten Abschreibers 323
19. Neue Übersetzung des geschichtlichen Teiles 325
20. Sprachliche und sachliche Begründung 326
21. Zur Gestaltung des Awesta-Pahlavi-Yasna 332
22. Zu den politisch-geographischen Angaben 335

Die äußere Veranlassung zu dieser Arbeit gab mir die vor kurzem erschienene Faksimile-Ausgabe der Awesta-Pahlavi-Handschrift K 1, die ich an anderer Stelle anzeige, s. Gött. Gel. Anz. 204, S. 416ff. (Okt. 1942). Die mit den abgekürzten Titeln angeführten Werke sind wohl allgemein bekannt, aber eins muß ich ausführlich angeben: „Studies" meint Studies in Parsi History by S. H. Hodivala, Bombay 1920.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000310

1. Einleitendes

Seit Westergaards Tagen wissen wir, daß uns die verschiedenen Kolophone in K 1 Auskunft über die Geschichte der Handschrift und ihrer Vorgängerinnen geben. Diesen interessanten Inhalt hat uns dann West (Grundriß 2, 82) besser mitgeteilt. Dastur Darab Sanjana hat sogar den ganzen Text veröffentlicht und übersetzt, ebenso auch Dastur Hoshang Jamasp in ihren Ausgaben des Pahlavi-Vidēvdāt. Aber die beiden bedürfen der Verbesserungen. Sanjana soll den Text unmittelbar aus K 1 nach Wests Abschrift gegeben haben, aber es sind doch kleine orthographische und andere Unterschiede darin. Ich glaube, diese stammen wohl aus der Kopie (Pt 2, bei Sanjana PB) der Schwesterhandschrift L 4, die nach Geldner (Prolegomena xii) darin vorkommen sollen; er spricht von „slight variations" (obwohl er im Grundriß 2, 15 sagt: „stimmen genau"). Denn zweimal spricht Sanjana von „Mss (add)" — also in der Mehrzahl. Er scheint danach stillschweigend die Lesarten aus den beiden Handschriften ausgesucht zu haben, ohne die Unterschiede zu verzeichnen, wie er es sonst mit seinen eigenen Änderungen tut. Hoshang Jamasp gibt den Text nach einer (über Ml 3 indirekten) Kopie von K 1, aber er hat auch aus einer unabhängigen Handschrift IM denselben ersten Kolophon mitgeteilt. Dies ist eine wichtige Ergänzung, die uns auch vor allerlei Probleme stellt, worüber weiter unten. Hier sei nur hingewiesen, daß der Kolophon sogar zweimal erscheint, einmal nur der erste Teil und das zweite Mal vollständig aber mit vielen Fehlern. (Auf diese gehe ich nicht ein, ebenso nicht auf die falschen Auffassungen der beiden Übersetzer.) Wenn man alle diese Hilfsmittel in Betracht zieht, so wird ein neuer Versuch nicht ohne Nutzen sein. Eine genaue Übersetzung und Betrachtung des Kolophons wird neues Licht in die spärliche Geschichte der Parsen-Gemeinde in bezug auf die Pflege der alten Literatur werfen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000311

2. Zur Umschrift

Am liebsten hätte ich den Text in Originaltypen beigegeben, aber dies ist nicht die allgemeine Sitte, auch nicht in unserer Zeitschrift. So bediene ich mich der Umschrift. Leider ist man über die Methode immer noch nicht einig. Es werden sogar immer noch neue Vorschläge gemacht. Aber wenn der Zweck der Umschrift der sein soll, daß das Geschriebene beim Lesen unser Sprachgefühl für Mittelpersisch erweckt, um dem Inhalt oder Gedankengang zu folgen, dann kommt die neueste mehr oder minder mechanische Methode gar nicht in Frage. Mit anderen Worten, man muß rein mittelpersisch umschreiben, um jenen Zweck erfüllen zu können. Daß dabei die Frage der historischen und phonetischen Schreibweise oder der früheren und späteren Aussprache hauptsächlich in bezug auf Konsonanten und der Kürze und Länge einiger Vokale offen bleibt, ist selbstverständlich. Bei der Wiedergabe beider Aussprachen hat jede etwas für sich: Die frühere Aussprache wegen des Geschriebenen, die spätere Aussprache wegen der größeren Bequemlichkeit und Verständlichkeit, da sie uns näher an das Neupersische heranbringt. Aber man folgt lieber dem Geschriebenen und so habe ich es auch früher in meinem Šāyast nē šāyast getan. Ich glaube, es stört auch wenig, wenn man die unzweideutigen Tenues p, t, k, č ebenso wiedergibt, dagegen könnte man in anderen Fällen wie bei *δ* lieber die spätere Aussprache y vorziehen, auch weil der Unterschied in der Originalschrift nicht zu merken ist. Wenn man das Wesen der Neroysangschen Umschrift von Anfang an richtig erkannt hätte, so wäre man ihr gefolgt. Man könnte es immer noch tun, allerdings mit einigen notwendigen Änderungen (z. B. dem Unterscheiden zwischen *-īk* und *-īh*), wie es auch bisweilen jetzt geschieht. Sei es wie es wolle, ich bediene mich der Umschrift nur als Mittel zum Zweck. Ich gebe den Text auch nur da, wo es mir nötig erscheint. Die defektive Schreibung in Namen usw. wird nicht bezeichnet, ebenso nicht das Fehlen von ī danach, ausgenommen da, wo eine andere Auffassung möglich ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000312

3. Der erste Kolophon in K 1

Der erste Kolophon stammt weder von dem letzten Schreiber, noch ist er von ihm in dem Wortlaut seines Verfassers mitgeteilt, sondern ist von einem der mittleren Schreiber mehr oder minder geändert — Weglassung der ersten Person, Umsetzung des Verbs ins Plusquamperfekt u. dgl. m. — wiedergegeben. Die Wiederholung in IM zeigt am lebendigen Beispiel, wie diese kleinen Änderungen stattfanden. Bei solcher Zusammenfassung hat hin und wieder die Klarheit des Originals gelitten. Es kann auch sein, daß die Notiz von Anfang an elliptisch und daher unklar gewesen ist. Eine der Undeutlichkeiten, die bei der Umsetzung entstehen, ist das Vorkommen von *anōšak ruvān* „einer, der eine unsterbliche Seele hat", „einer, dessen Seele unsterblich, d. h. erlöst, selig ist." Dies kann ein von dem späteren Schreiber hinzugefügtes Attribut für den früheren nun verstorbenen Schreiber sein. Aber dies ist nicht immer mit Sicherheit festzustellen oder anzunehmen. Denn der Ausdruck kann ebensogut die gekünstelte Form des späteren Eigennamen Nōšīrvān sein, wie es tatsächlich z. B. in Mf 2 der Fall ist, wo er zweimal in einer langen Reihe einer Ahnenfolge vorkommt. Dies scheint aber in den Kolophonen, die ich hier behandle, nicht in Frage zu kommen, wie der Zusammenhang und andere Umstände ergeben.

4. Übersetzung

Beendet[1] in Wohlergehen[2], Freude und Lust[3] dieser Band[4], im Monat Tīr, im Jahr 554, (am) Tag Srōš, dem glückbringenden, welchen[5] (Band) geschrieben hatte Artašēr[5] ī Vahuman ī Rōčvēh ī Šāhburzēn ī Šāhmart — dessen[6] Seele selig sei[6] — aus der Handschrift[7] von dem seligen (*anōšak ruvān*)[8] Priester Hōmāst (Sohn) des seligen (*vahišt bahr*)[8] Šātān ī Ōhrmazd. Er[9] wurde in der Stadt Seistan (= Zarang)[10] geschrieben, auf Veranlassung von dem Lehrer (*ōstāt*), dem all-tugendhaften[11], (oder all-befähigten), großwertigen, gutartlichen, lobwürdigen[11] — dessen[6] Seele selig sei[6] — Māhdāt ī Āturvēh. Aus[12]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000313

Religiosität[12] wurden die Kosten[13] dafür (d. h. für den Band) von seinem eigenen Gelde gemacht für Māhayār ī Māhmiθr, den Priester aus Indien aus der Stadt Učak[14], welche an dem Ufer des Sind-Flusses[14], welchen man in der Religion[15] Vēh-rōt nennt[16] (liegt). Er (Māhayār) war sechs[17] Jahre bei den Priestern von Seistan und lernte die Religion[18] ein wenig (*čiš-1*) und kam nach Indien (zurück). Und dieser Band (*diftar*) Yut-dēv-dāt mit Zand (= Pahlavi-Version) war in dieser (*ēn*) Gegend (Iran), und er hatte ihn von dort als fromme Gabe erhalten. Und die folgenden[19] aus der (*ān*) Gegend, die in jenen Tagen waren, Spāhpat[20] Šāhmart Māhayār, der Priester[21] Šāhmart Māhayār ī Šāhzāt ī Miθrakēn[22] haben diesen Band revidiert und verbessert.

5. Sprachliche Anmerkungen

1. Es folgen hier in K zwei Wörter irrtümlich: *fraǰāmēnīt* ist nur das Synonym von *fraǰaft*, was gelegentlich dafür gebraucht wird (PT 167). Die beiden kommen zwar auch zusammen vor, aber wohl irrtümlicherweise als eine in den Text geratene Glosse. So auch hier. Das überflüssige *pat* ist dann aus Gewohnheit gesetzt. Die beiden Versuche, den Wortlaut zu behalten und zu übersetzen, sind schwach. Daß ich recht habe, beweist auch ihr Fehlen in IM.

2. šn m. — Das Wort wird oft für iranisch gehalten, als ob aus aw. *xšnav-* und mit „propitiation, gratification" übersetzt, aber dann heißt es eigentlich *šnāyišn* oder als gelehrtes Wort *xšnūman*. Es ist daher ein Ideogramm, ŠLM, s. FrP 26. 1; die hier (S. 82) angegebenen Bedeutungen werden dem iranischen Wort nicht ganz gerecht, auch sonst übersetzt man es mit „Glückwunsch" (Nyberg, Hilfsbuch 2. 59). Doch der Zusammenhang zeigt, daß es wörtlich aufzufassen ist, ebenso auch in Briefformeln, PT 137 (§ 30), 140 (§ 44) und in Papyri-Briefen, wo Hansen es richtig übersetzt. — Bei dieser Gelegenheit darf ich einige Berichtigungen zu seiner wichtigen Veröffentlichung, Die mittelpersischen Papyri . . ., einfügen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000314

Nach ihm, S. 25, erscheint das Wort *namāč* immer abgekürzt als *nč* und mit einem Strich versehen. Für diese sonderbare Ausnahme sehe ich keinen Grund (die griechische Parallele hat hier nichts zu bedeuten); im Gegenteil, ich habe immer geglaubt, wenigstens *nmč* zu erkennen, also die übliche defektive Schreibung für *nm'č*. Selbst in Handschriften erscheinen *m č* oft als eine Ligatur, die man hier zum Vergleich heranziehen kann.

In den ersten beiden Briefen Z. 3 bzw. 4 lese ich das weggelassene Wort *pānīh* für *pānakīh*. Wenn es mit dem folgenden zu verbinden ist, dann heißt es: „. . . samt (unserem) Schutz und unserer Zufriedenheit sein möge — *bav[ā]t.*" Aber der zweite Brief hat *bāš*; (?), am Zeilenende als letztes Wort; höchstens *š* ist vollständig erhalten; von *n* keine Spur, das Hansen einfach annimmt. Aber m. E. paßt *bavišn* gar nicht. Daher, wenn da wirklich *bāš* und nicht *bavāt* steht, sollte man in dem ersten Briefe lieber *bav[ē]t* lesen und die Zeile für sich übersetzen: „Und seid unsere Zufriedenheit." Der vorangehende Wunsch kann für sich und ohne Verb stehen: „Wohlergehen . . . mit Schutz!" vgl. PT 137 (§ 30): *dēr zīvišnīh . . . apāk rāmišn . . .* „langes Leben . . . mit Frohsinn . . .". Diese Auffassung kann zweifelhaft sein, aber die Hansen's: „möge mit unserem p. . . . und Wünschen sein," ist falsch, weil *xᵛašnūtīh* nicht „Wünschen" sein kann, vgl. aw. *xšnav-*, np. *xušnūdī*. — Meine erste Auffassung dagegen gibt trefflichen Sinn: ein kleiner(!) Mann wünscht dem hohen Herrn Wohlergehen u. dgl. m. samt seinem eigenen Schutz und seiner eigenen Zufriedenheit, weil diese letzteren auf seinem Wohlergehen beruhen und davon abhängig sind.

3. So, weil *rāmišn* mit dem vorangehenden *šātīh* ein Paar bildet; sonst vielleicht „Ruhe, Friede".

4. *kurāsak*; s. dazu Tavadia, Šāyast nē šāyast 1. 0 Anm. 12 (S. 26, Z. 3 v. u.). Die falsche Gleichsetzung mit arab. *ḫulāṣa* „Erklärung" scheint Haug von einem Einheimischen gelernt zu haben: sie findet sich in einer np. Wiedergabe eines Kolophones, Zartoštī 2. 151.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000315

5—5. So oder wegen der Wortstellung „welcher (Band) von A. (oder lies Ērtašēr, weil *'yr-*) geschrieben worden war". Vgl. PT 83 *ēn . . . nipišt būt ēstāt . . . dēr zīvāt dēn-panāh*, wo auch *pat* oder *hač* für „von" fehlt, aber die passivische Form mit *būt* deutlich ist. Dagegen ist in PT 16 die aktivische Form deutlich: *kē* (so statt *ku*) *dēn-panāh nipišt hēt*. Der Wunsch „möge er lange leben" vor dem Schreiber Dēn-panāh, wenn er nicht irrtümlich eingeschoben ist, zeigt, daß Dēn-panāh noch am Leben war, als die Abschrift aus seiner Handschrift gemacht wurde. Er selbst würde für sich so etwas nicht schreiben; er tut es auch nicht in PT 16, wo er es doch nur für den Auftraggeber wünscht. Hodivala (Studies 143ff.) hat diesen Punkt anders aufgefaßt, aber darauf will ich hier nicht eingehen.

6—6. Wenn dieser Segenswunsch an der ersten Stelle für Artašēr gemeint ist, stammt er von dem späteren Redakteur, wenn aber für Šāhmart, dann kann er von dem Verfasser selbst herrühren. An der zweiten Stelle stammt er auch von dem Redakteur, widrigenfalls müssen wir annehmen, daß der Lehrer, der Meister, in der Zeit während der Ausführung des Schreibauftrages verstorben ist.

7. So wörtlich aus *dast* „Hand" und *nipīk* „Schrift"; — an „Handexemplar" könnte man auch denken. Sonst sagt man *pačēn* „Abschrift".

8. Dies kann von dem Verfasser selbst stammen.

9. Siehe Kommentar, § 6.

10. Gemäß der Sitte, die Hauptstadt nach der Provinz zu benennen.

11—11. Diese Attribute *hamāk-hunar*, *mēh-mātak*, *vēh-gōhar*, *sačāk-stāyišn* sind stilgemäß gebildet worden und klar; ich habe versucht, sie einigermaßen wörtlich wiederzugeben, ist aber nicht mit ganzer Klarheit geschehen. In *mēh-mātak* ist das erste Glied wie immer *mas* geschrieben und kann auch so gelesen werden, aber ich glaube, das oft zusammen vorkommende *mēh* und *vēh* bilden ein reimendes Paar. Für *mātak* steht das Ideogramm für „Weib, das Weibliche" (FrP 11. 2), aber selbstverständlich müssen wir die andere

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000316

passende Bedeutung des iranischen Wortes nehmen. Diese kommt auch in *mātakwar* usw. vor und ist wohl auch in FrP 31. 4 gemeint — merke den Zusammenhang neben *gōhar*. Wenn aber *mātak* hier irgend wie mit „Mutter" zu tun hat, dann kann man es als „Muttersgeschlecht" auffassen und *gōhar* als „Vatersgeschlecht", obwohl die Etymologie mit Sk. *gotra-* nicht stimmt (wegen *gōhar* und nicht *gōhr*) und das Ganze zweifelhaft ist. — Statt *-āk* in *sačāk* hat K yb y. Aber die anderen Bildungen zeigen, daß kein ī gemeint ist, obwohl es nicht direkt unmöglich ist. IM ist verderbt aber hat kein ī.

12—12. *hač dēndār[īh]*. — *hač* steht nur in K. Leider fehlen die Angaben aus den anderen Handschriften, ob es dort auch tatsächlich fehlt. Wenn es echt sein soll, dann halte ich das folgende für *dēndār[īh]*, das guten Sinn gibt. Wenn aber *hač* ein Irrtum ist, dann müssen wir das Wort lassen, wie es ist und als Namen Dēnayār auffassen; weniger gut ist *sardār* „Führer".

13. *uzēnak*; s. dazu Bartholomae, Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten 1. 30ff.

14. Siehe Kommentar bzw. § 11. Parsen-Kolonie in Uč, Sind-Panjab.

15. Oder „religiösen (Schrift)", weil die beiden Hss. K und IM *dēnīk* haben.

16. K hat die Endung -t; aber IM -d, daher richtig *xᵛānēnd*.

17. So K; für die Lesart in IM s. Kommentar bzw. § 10. Wenden nach Iran zur Belehrung.

18. K irrtümlich ī nach *dēn*; nicht so IM.

19. Wörtlich „soviele" u. dgl. — *ān and*; das ī (in K. aber nicht in IM) dazwischen ist ein Schreibfehler wie oft nach *ān*.

20. Dies ist wohl ein Name und kein Titel „Heerführer", obwohl kein ī folgt.

21. So K *ē[h]rpat*. IM als ob der Name Ērīč, d. h. yč statt p, und t fehlt. Wohl verderbt wie oft. Ich folge K. Mit dem Titel, den wir in ursprünglichem Sinn „Meister der Schüler, Lehrer" — also „gelehrter Priester" aufzufassen haben, fängt wohl der zweite Name an. Nach ihm und auch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000317

nach dem vorangehenden Šāhmart befindet sich der übliche Strich, aber ich glaube nicht, daß wir ihn trennen und als *ut* „und" auffassen und so noch mehr Personen herauslesen dürfen. Es genügen auch zwei zur Revision, vgl. die zwei Revisionsnotizen in GrB. VIII.

22. Fehlt in IM; in K ist k als g bezeichnet, was nur spätere Aussprache ist. Für die Lesung vergleiche Mithracenes, wofür aber Justi (Iranisches Namenbuch 214) Miθrakāna ansetzt. Bekannter ist natürlich die Form *miθrakān*, das auch in Ortsnamen vorkommt; auch der Name Miθryōn ist häufig, s. Bartholomae, Zum sasanidischen Recht 3. 48, 54 und noch öfter; aber jener ist nicht falsch.

6. Sachlicher Kommentar

Der Anfang ist klar, nämlich von wem, wann und aus wessen Handschrift die Abschrift gemacht wurde. Fraglich aber ist, wie das darauffolgende aufzufassen ist: ob wir mit der Ergänzung von dem oft fehlenden, von den Schreibern oft vernachlässigten *ī* den Satz *andar šahr . . . nipišt būt* mit dem gleich vorangehenden verbinden sollen, oder ihn als neuen Satz auffassen, obwohl das Subjekt *ōē* o. dgl. fehlt. Im ersten Falle, was natürlicher ist, würde es dann heißen, daß die ursprüngliche Handschrift in Seistan geschrieben worden wäre. Auch sachlich ist nichts dagegen einzuwenden. Aber was nun folgt, kann einerseits syntaktisch und stilistisch besser mit dem fraglichen Satz verknüpft werden, und andererseits steht es im sachlichen Zusammenhang mit der Kopie von Artašēr — anders wäre sehr unwahrscheinlich — daher beginne ich mit *andar šahr* einen neuen Satz. Unter Umständen könnte man ihn mit *hač framān* (statt *-īh* lies *ī*) „auf Veranlassung" beginnen. Sachlich ist kein großer Unterschied zu verzeichnen: Es ist wohl möglich, daß auch die ursprüngliche Handschrift in Seistan geschrieben worden war, für die zweite steht die nächste Erwähnung von Seistan so wie so in Verbindung damit.

Was nun folgt, ist sehr lehrreich. Die Handschrift wurde auf Veranlassung eines Lehrers, eines Meisters (*ōstāt* oder

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000318

ustāt), für einen Priester aus Indien angefertigt. Dieser kam nach Seistan, wohl als Schüler, ein Lernender; denn es heißt, daß er sechs Jahre bei den dortigen Priestern weilte, etwas lernte und zurückkehrte. Diese Angaben in dem Kolophon verhelfen uns zu Einblicken über gewisse Zustände bei den damaligen Parsen in Indien. Um sie aber richtig einschätzen zu können, gebe ich zunächst einen Überblick über die Anfänge ihrer Tätigkeit in bezug auf ihr religiöses Schrifttum. Es werden dabei neue Beobachtungen und Schlüsse zur Sprache kommen. Auch füge ich einige Worte über das Datum der Einwanderung der Parsen nach Indien ein, weil man immer wieder Unrichtigem begegnet.

7. Datum der Parsen-Einwanderung

Der Überlieferung gemäß, die in *Qiṣṣa i Sanǰān* 1600 n. Zw. zum ersten Male niedergelegt worden ist, wurden die Rechtgläubigen nach dem Sturz des letzten Sasaniden zerstreut, und sie hielten sich verborgen. Rund hundert Jahre wohnten sie in Kōhistān. (Es wird nirgends ausdrücklich gesagt, aber aus vielen Indizien kann man schließen, daß sie ursprünglich aus Khorasan stammten.) Dann flohen sie zuerst nach Hormuz, wo sie 15 Jahre blieben, dann nach Div (Kathiawar), wo sie sich 19 Jahre aufhielten und schließlich landeten sie in Sanǰān nahe Daman, wo damals der Fürst Jādī Rāṇā regierte. Von hieraus wanderten sie nach ungefähr 300 Jahren in die anderen Städte Gujarats ein. Diese Angaben sind wohl glaubwürdig; es fehlt aber leider der Anfangszeitpunkt, um das Datum der letzten Niederlassung festzustellen. Diesen hat man nach Gutdünken angenommen und danach das Datum verschiedentlich errechnet, was aber nicht mit den Angaben über die spätere Geschichte der Gemeinde zusammenstimmt. Es gibt zwar auch ein genaueres Datum mit Hindu- und Parsen-Tag- und Monatsbezeichnung, aber diese letzteren widersprechen dem dabei genannten Jahr, das man 772 der Saṃvat-Āra las. Um eine Übereinstimmung zustande zu bringen, hat man allerlei Vorschläge gemacht. Das Richtige

aber hat nur Hodivala (Studies 70ff.) getroffen, indem er die Jahreszahl als eine Verlesung von 992 erklärte. Auf zeitgenössischen Inschriften sieht die Ziffer für 9 wie 7 aus und daher die Falschlesung. Hodivala (Studies 77ff.) hat ferner den Fürsten Jādī mit Vajjadadeva identifiziert und auf noch andere zeitgenössische Ereignisse hingewiesen. Danach wanderten die Parsen bestimmt im Jahre 936, am Anfang des 10. Jahrhunderts ein und weder am Anfang des 9. noch 8.

8. Die Priester-Schule Neryosang's

Trotz der ruhelosen Züge müssen auch gelehrte Priester samt den notwendigen Handschriften mitgekommen sein, denn eben um der Pflege der Religion willen war die ganze Unternehmung in Gang gebracht (wohl bemerkt, nicht von der ganzen Nation, sondern von einer lokalen kleineren Gruppe). Es war auch keine überstürzte Flucht, um nach Zeit und anderen Umständen zu urteilen. Jedenfalls haben wir in Neryosang (spätestens am Anfang des 12. Jahrhunderts; da einige Glieder in der Ahnenreihe fehlen, bestimmt viel früher) ein Muster von Gelehrsamkeit, die sich auf beste und zuverlässige Tradition stützte. Natürlich gilt dies für Pahlavi-Schriften. Seine Umschrift, das Pāzand, davon ist nicht nur im allgemeinen richtig, sondern auch in besonderen Fällen. Die Turfan-Fragmente haben nämlich die Richtigkeit seiner von den modernen Sprachwissenschaftlern angezweifelten und verworfenen Lesungen von *tis*, *ānōy*, *aṇbasān* (s. Tavadia, ZDMG. 92. 656) usw. eine nach der anderen bewiesen. Man schmäht auch seine Sanskrit-Übersetzung als barbarisch. Man muß sie jedoch vom richtigen Standpunkt aus betrachten. Es ist sozusagen nicht nur Provinzial- oder Gujarat-Sanskrit, sondern auch Übersetzungs-Sanskrit. Dazu kommt, daß die Übersetzung Wort für Wort ist. Man muß sie nicht satzweise lesen, sondern als Erklärung der einzelnen Wörter oder Phrasen. Wenn man sie so betrachtet, dann zeigt seine Arbeit, daß Neryosang Pahlavi, abgesehen von Flüchtigkeiten, Mißverständnissen und auch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000320

stereotypen Fehlern, vollkommen beherrscht hat — und nur darauf kommt es an.

Für das Awesta selbst war die Sachlage etwas anders. Der Schlüssel der Grammatik war seit langem nicht mehr vorhanden oder wurde nicht mehr benutzt. (Nur ein winziger Rest findet sich heute in dem sogenannten Frahang i oim, Awesta-Pahlavi-Glossar 2aff. dargestellt. Leider ist dieser lehrreiche Rest von Haug und Hoshangji nicht richtig erklärt, wie es überhaupt auch mit den vielen Pahlavi-Stellen darin der Fall ist; und Reichelt wollte eigentlich nur den awestischen Teil behandeln.) Man begnügte sich damit, das Awesta nach der mittelpersischen Übersetzung zu erklären. So hat auch Neryosang nicht den Awesta-Text von dem Yasna sondern sein Pahlavi ins Sanskrit übersetzt. Diese Methode, sich nur nach dem Pahlavi zu richten, muß so alt und eingewurzelt gewesen sein, daß er nicht auf den Gedanken kam, den Awesta-Text selbst zu übersetzen, obwohl er die nahe Verwandtschaft des Awestischen mit dem Sanskrit, wie es aus einigen Indizien ersichtlich ist, bemerkt haben muß.

Man hat sich früher nach dem Ziel und Zweck dieser Übersetzungen gefragt. Sicherlich waren sie nicht für die Hindu-Nachbarn bestimmt. So etwas kommt auch heute nicht vor. Der Zweck war natürlich wie immer die Notwendigkeit für die eigene Gemeinde. Es ist so zu verstehen, daß sich das Studium des Mittelpersischen — des Schlüssels für die religiösen Schriften — im fremden Lande und unter anderen Verhältnissen im Schwinden befand, und daher wollte man einen Ersatz oder ein Mittel für sein Studium suchen. Damals mußte man in Indien Sanskrit als einzige Sprache der allgemeinen Bildung usw. lernen. Seine Kenntnis war also notwendig und muß daher auch in weiteren Kreisen unter den Parsen verbreitet gewesen sein. Also um die eigenen alten Schriften verständlich zu machen, hatte man sie ins Sanskrit zu übersetzen.

Wir wissen nicht, ob Neryosang Vorgänger hatte. Er bildet jedenfalls den Höhepunkt in dieser Richtung. Denn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000321

seine Nachfolger sind nicht so erfolgreich wie er, und sogar schon nach kurzer Zeit hörte diese Schule überhaupt auf. Verschiedene Gründe könnten dafür die Veranlassung gewesen sein, einschließlich die Stellung des Sanskrit. Die Hauptursache aber kann irgendeine große Krise in der Gemeinde gewesen sein, wodurch das Studium der gelehrten Tradition abriß. Darin liegt wohl die Erklärung, warum sich gleich am Ende desselben 12. Jahrhunderts die Parsen-Priester in Indien nach der alten Heimat Iran wandten, um religiöse Bildung und religiöse Schriften zu erlangen.

Benötigte man früher je solche Hilfe, dann war sie gegenseitig, wie uns der Kolophon in K 43 zeigt. Er berichtet, wie das letzte Glied der einander vorausgehenden Handschriften eines wichtigen mp. Werkes wie *Dātastān ī Mēnōk ī Xrat* aus Indien nach Iran kam, ca. 1020. (Diesen überlieferten Titel behalte ich bei, und nehme auch *mēnōk* = *mēnūk* „geistiges Wesen", „Geist"; für die neuen Vorschläge sehe ich keinen Grund noch ihre Richtigkeit. Übrigens stammt die „schlagende Emendation des ersten Teiles" in *dānāk u* nicht von Markwart wie Schaeder, Ungarische Jahrbücher 15. 586, Anm. 5, sagt, sondern von T. D. Anklesaria in seiner Ausgabe 1912 — aber schon 15 Jahre früher gedruckt.) Man darf aber nicht schließen, daß das Werk in Indien verfaßt worden sei. Es ist zwar ein post-sasanidisches Werk, aber seine Abfassung fällt noch in die Zeit in Iran. Wir können nur sagen, daß es in denjenigen Kreisen der Zoroastrier entstand, die später nach Indien auswanderten und mit ihnen nach Indien kam. Es war wohl keine Zeit und Gelegenheit für seine Verbreitung unter den Kreisen, die in Iran verblieben. Derselbe Fall scheint mit dem anderen Werk *Škand vimānīk vičār* gewesen zu sein; für dieses Werk haben wir nämlich keine Handschriften aus Iran. Es ist bezeichnend, daß sich Neryosang gerade mit diesen Werken beschäftigt und ins Sanskrit übersetzt hat. Andererseits kamen die im 9. und 10. Jahrhundert in Iran verfaßten und zusammengestellten Werke wie *Dēnkart*, *Dātastān ī dēnīk* und andere mehr viel später nach Indien.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000322

Das Awesta samt Zand, der mittelpersischen Übersetzung und Ergänzung, als Grundlage religiösen Wissens und Quelle aller jener späteren Werke, waren selbstverständlich in beiden Ländern von Anfang an vertreten. Es ist auch selbstredend, daß das Awesta, abgesehen von Schreibfehlern, keine Unterschiede aus den beiden Gegenden aufweist — der Text war schon unter den Sasaniden festgelegt. Und dasselbe, d. h. das Fehlen der Unterschiede nimmt man sogar für die Pahlavi-Version an. Aber hierzu möchte ich erwähnen, daß die kleineren Unterschiede — wichtig sind auch die der Satzeinteilung, s. S. 41 — in der Sanskrit-Übersetzung auf eine abweichende Vorlage hinweisen, die Neryosang in seinen Tagen vor sich gehabt hat. Diese Vorlage haben wir nicht mehr. Die Aufgabe, sie aus dem Sanskrit wiederherzustellen, ist noch zu lösen.

9. Verfall der Schule Neryosang's und des Pahlavi-Studiums in Indien

Man kann den Verlust dieser Vorlage nicht allein einer allgemeinen Krise in der Gemeinde zuschreiben. Denn der dazugehörige Awesta-Text ist bis heute vorhanden, der nach Geldner (Prolegomena xxxiii) eine gewisse Selbständigkeit vor allen anderen Familien aufweist. Ferner ist in den Handschriften dieser Awesta-Text mit der Sanskrit-Übersetzung versehen, statt mit ihrem Original, der Pahlavi-Version wie sonst. In anderen Worten, jene ist an ihre Stelle getreten. Diese Tatsache zwingt uns zu dem einzigen Schluß, daß die Pahlavi-Version vernachlässigt wurde. Unter den veränderten Umständen brauchte man sie nicht oder konnte sie nicht gebrauchen. Früher diente sie dazu, um den Inhalt des Awesta zu erfassen. Jetzt dagegen erfüllte die Sanskrit-Übersetzung derselben diesen Zweck besser. Daß die Kenntnis des Pahlavi allmählich verlorenging, ist auch daraus zu ersehen, daß die späteren Alt-Gujarati-Übersetzungen aus dem Sanskrit und nicht aus dem Pahlavi gemacht wurden. Durch die Vernachlässigung des Pahlavi-Originals ging es schließlich verloren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000323

Dasselbe Schicksal traf auch die anderen Werke, welche die Neryosang'sche Schule in die Awesta-Buchstaben transkribiert und in die Sanskrit-Sprache übersetzt hatte. Daher haben wir z. B. keine Palavi-Handschriften mehr vom *Dātastān ī Mēnōk ī Xrat* in Indien gefunden. Die Retranskription aus dem Pāzand kommt nicht in betracht. Die anderen Texte gelangten nicht nach Iran wie jener und daher haben wir ihr Pahlavi überhaupt nicht mehr.

10. Wenden nach Iran zur Belehrung

Mit diesen wenigen übersetzten Texten konnte man nicht auskommen. Außerdem war das Gesetzbuch Vidēvdāt selbst, das von den Sitten und Gebräuchen handelt, in anderen Worten Aufschluß über das religiöse Gebahren im täglichen Leben gibt, nicht übersetzt. Mittlerweile ging die Kenntnis des Pahlavi beinahe ganz verloren. Daraus entstand die Notwendigkeit, neue Mittel und Wege zu suchen, dieselbe zu erhalten und damit den Inhalt des Awesta-Vidēvdāt und vor allem auch von seiner umfangreichen Pahlavi-Version. Dieser Weg war der Weg zurück nach Iran, wo man annehmen konnte, daß diese Kenntnis vorhanden war. Hiermit ist die Nachricht in unserem Kolophon zu verbinden, daß ein Priester aus Indien nach Seistan ging, 6 Jahre lang bei dortigen Priestern blieb, religiöse Kenntnisse erwarb, natürlich zuerst die der Sprache und gerade das oben erwähnte Gesetzbuch mit dem Kommentar als Geschenk erhielt, welchem Studium er wohl im besonderen obgelegen hatte, ehe er zurückkehrte.

Die Handschrift IM stimmt in einer Einzelheit nicht: anstatt 6 Jahre hat sie im Jahre 600 n. Yzd. Dieses kann eines der vielen Verderbnisse sein. Wenn aber richtig, — dann kann Artašēr's Handschrift aus dem Jahre 554 nicht für ihn angefertigt sein. Jedenfalls aber steht fest, daß er die Handschrift als Geschenk erhielt und sie nach Indien brachte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000324

Wie aber kommt es, daß derselbe Kolophon mit der Nachricht über Indien auch in 1M steht, die viel später, im Anfang des 17. Jahrhunderts, in Iran geschrieben ist und auf dieselbe Handschrift Artašēr's über 4 oder 5 Zwischenglieder zurückgeht? Diese Tatsache kann man so erklären, daß die Handschrift, ehe sie nach Indien kam, nochmals abgeschrieben wurde, nehmen wir an, für einen anderen Schüler desselben Lehrers. Es gibt auch eine andere Möglichkeit: Māhayār reiste mit der Handschrift nicht sofort nach Indien zurück, sondern fuhr erst weiter zu anderen Parsen-Kolonien, darunter auch nach Kirman (woher der letzte Schreiber stammt), und so fand man Gelegenheit, die Handschrift nochmals in Iran abzuschreiben. Ähnliches ist auch später geschehen, und ein fragliches Datum wurde nur dadurch erklärlich; s. Dhabhar, The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz, S. liii. In jedem Falle hat man dieser ganzen Reise- und Studienangelegenheit eine gewisse Wichtigkeit beigelegt, so daß man sie als ein Ereignis zur Erinnerung wiederholt und aufbewahrt hat. Über eine weitere Möglichkeit s. unten, S. 18f.

11. Parsen-Kolonie in Uč, Sind-Panjab

Das Wichtigste aber auch das Dunkelste ist die Nennung der Stadt Učak am Ufer des Sind-Flusses (*āp sind*). Schon Westergaard im Vorwort seiner Awesta-Ausgabe S. 3, Anm. 4, hat den Namen so gelesen und auf Uč hingewiesen, obwohl zweifelnd: „Which however is not situated on the Indus, but at the junction of the rivers of [the] Panjāb before joining the Indus." Also er nahm hier den Indus an, obwohl er gleich vorher gemäß dem Original vom Fluß Sind gesprochen hatte. West (Grundriß 2. 82) ist vorsichtiger: „near the river Sind (probably Uč in the Panjab)." Die Gleichsetzung des Flusses mit dem Vēh-rōt braucht man nicht ganz streng zu nehmen, obwohl er neben dem Oxus auch für den Indus gebraucht wird, Bd. 20. 9 (BdK 51. 9ff., GrBd. 86. 14f.). Selbst hier ist keine Rede von dem Sind-Fluß, sondern von dem Sind-Land. Da nun unser Kolophon deutlich vom Sind-Fluß

(*āp sind*) spricht, müssen wir dabei bleiben und nicht an den Indus denken. Ein Parsen-Gelehrter der früheren Generation J. D. Nadersha (Journal of the Iranian Association 7. 196ff., 1918) hat aus zuverlässigen Quellen den Beweis erbracht, daß er der Sind-rūd oder Āb-i-Sind und dieser gleich dem heutigen Čināb ist, welch letzterer Name offensichtlich von Sind-āb herrührt. Am Ostufer dieses Flusses (oder genauer gesagt, des heute Panǰnad genannten Zusammenflusses von Čināb und Satleǰ) liegt wirklich eine alte Stadt namens Uč, die auch in der Geschichte eine Rolle gespielt hat und eine Zeitlang die Hauptstadt vom oberen Sind war. Daher meint der Kolophon nur diese Stadt. Es ist nicht nötig, *āp sind* als „Fluß des Sind(-Landes)" aufzufassen und dort eine andere passende Stadt zu suchen.

Ob Panjab oder Sind, wir befinden uns außerhalb Gujarats und diese Tatsache ist von größter Wichtigkeit. Die Erwähnung der Stadt ist so deutlich, daß man sie nicht als einfache Reisestation des Priesters aus Indien nehmen darf, wie es behauptet worden ist, sondern als seine Heimatstadt. Daraus folgert sich als weiterer Schluß der Bestand einer Parsen-Kolonie in der dortigen Gegend. Es sind aber keine anderen Spuren davon geblieben, und auch die Überlieferung weist keinerlei Erinnerung daran auf. Für die frühere Zeitperiode hat man auf Masʿūdī hingewiesen, wo er von Parsen-Kolonien seiner Zeit Anfang des 10. Jahrhunderts in verschiedenen Gegenden Irans und auch in Hind, Sind und China spricht. Unsere Notiz genügt für das Vorhandensein einer Kolonie bis zum 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts, die später entweder auswanderte oder irgendwie zugrunde ging. Die indische Geschichtstabelle zeigt, daß auch zwischen 1221 und 1257 Uč der Schauplatz mehrerer militärischer Operationen war, welche Grund genug für die Auswanderung oder Vernichtung sein konnte.

Nehmen wir die Auswanderung an, erhebt sich die Frage: wohin? Die Gujarat-Parsen wissen nichts von einem Zuzug. Wenn man genau wüßte, daß die für den Uč-Priester bestimmte Handschrift später nach Gujarat kam, dann kann man auch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000326

ohne eine andere Überlieferung die Auswanderung der dortigen Kolonie nach Gujarat als bewiesen betrachten. Aber man weiß es nicht genau. Zwar gibt es keinen Grund zu zweifeln, aber das Fehlen jeglicher Erinnerung zwingt uns, auch an andere Möglichkeiten zu denken. Der Schreiber des 2. Kolophons in K 1 sagt nur kurz: „Ich . . ., der (ich) in dieses Land Indien gekommen bin, ich habe diese Kopie für eigenen Besitz geschrieben." Daß er mit Indien Gujarat meint, kann man aus seinem anderen Kolophon (vgl. PT 16 mit 83) entnehmen. Aber die Frage ist, hat er dort die Handschrift, aus der er abschrieb, vorgefunden, oder hat er sie aus Iran mitgebracht? Dies letztere ist nicht ausgeschlossen. Wenn nicht die für den Uč-Priester gemachte Handschrift selbst, dann kann er eine Kopie davon, ähnlich wie im Falle von IM, in Iran gehabt haben. Leider hilft uns der Bericht von Anquetil über diese Tradition nicht oder vielleicht doch. Danach hat der Dastur Ardašīr selbst vor 400 Jahren (d. h. im 14. Jahrhundert) die Handschrift von Seistan nach Indien gebracht. Daraus wurden zwei Handschriften gemacht und von diesen Stammen alle Pahlavi-Vendidad in Gujarat (s. Geldner, Prolegomena xviii, Anm. 1). Die Zeitangaben und anderes passen zu dem Schreiber des 3. Kolophons, evtl. dem des 2. Kolophons. Man kann aber aus der Aussage über Ardašir schließen, daß jener letztere Schreiber die Handschrift nicht in Gujarat vorgefunden, sondern aus Iran mitgebracht hat. Wie dem auch sei, wenn er die Handschrift mit dem ersten Kolophon in Gujarat vorgefunden hat, dann steht es fest, daß die Uč-Kolonie aus Sind-Panjab nach Gujarat ausgewandert ist. Über das Fehlen der Erinnerung kann man dann hinwegsehen, — der Geschichtssinn war eben recht schwach!

Wenn wir aber annehmen, daß der Schreiber die Handschrift nicht in Gujarat vorgefunden hat, dann können wir nicht behaupten, daß die Uč-Parsen nach Gujarat ausgewandert waren. Und dann kommt nur die Rückkehr nach Iran, zuerst nach Seistan, in Frage. In diesem Falle erklärt sich von selbst das Vorhandensein der Handschrift IM mit dem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000327

Kolophon über den Uč-Priester in Iran: Mit der Kolonie ging auch die Handschrift zurück. Eine Abschrift davon wurde später von dem iranischen Schreiber nach Gujarat gebracht. Die Frage, ob diese Uč-Kolonie vor- oder nachsasanidisch war, will ich hier nicht erörtern, aber in jedem Falle ist die Rückkehr nicht unwahrscheinlich. Der Landweg ist nicht weit, und ein reger Verkehr muß immer da gewesen sein, obwohl wir nur von einer Studienreise nach Seistan wissen.

Man darf von nur einem Namen nicht urteilen, aber es ist doch bezeichnend, daß die Bildung des Namens des Uč-Priesters, besonders des seines Vaters, Māh-miθr, damals typisch für die iranischen Zoroastrier und nicht für die indischen war. Aber daraus allein kann man nicht schließen, daß die Sind-Panjab-Kolonie und nicht auch die von Gujarat von Anfang an in enger Verbindung mit der alten Heimat stand und daß Indien, *Hindūkān*, nur auf die erstere hinweist. Sollte es aber doch so sein, dann ist *Dātastān ī Mēnōk ī Xrat* von ihr und nicht von der Gujarat-Kolonie nach Iran gegangen. Ich erwäge dies alles auch deshalb, weil es kleine Unterschiede zwischen dem Pāzand-Sanskrit (d. h. Neryosang's Vorlage) und der Pahlavi-Version gibt. Diese müssen näher untersucht werden, um darauf besseres Licht zu werfen.

Jedenfalls aber bleibt die Tatsache des Verfalles der Schule Neryosang's und des Sich-Wendens nach Iran zur Belehrung bestehen. Die Ankunft von zwei gelehrten Priestern nacheinander von dort und ihre Abschriften auch von dem Yasna und vielen Pahlavi-Werken, worauf die späteren Handschriften beruhen, deuten darauf hin. Ihre Kolophone geben uns noch andere Probleme auf. Darauf komme ich jetzt und vor allem auf die lange und lehrreiche Einleitung zu Pt 4 bzw. Mf 4, deren Kolophonteil, wie ich zeigen werde, ganz anders aufzufassen und folglich auch der von (West-)Geldner aufgestellte Stammbaum der Yasna-Handschriften zu ändern ist.

12. Die anderen beiden Kolophone in K 1

Die oben erwähnte Ankunft der zwei gelehrten Priester aus Iran erfahren wir aus den übrigen von ihnen selbst

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000328

stammenden beiden Kolophonen in K 1. Diese als auch der erste sind sehr flüchtig und unordentlich geschrieben, weil der Schreiber zum Schluß sehr abgespannt gewesen sein muß, so daß ich bei der Wiedergabe der Namen die Parallelstellen herangezogen habe: M 51 (bei Haug, Arda Viraf, S. 245) und K 20, Blatt 38r. Außer jener Tatsache nebst einigen Namen und einem Datum geben sie keine weitere wesentliche Auskunft.

In dem zweiten Kolophon heißt es: „... Ich, der Diener der Religion, Rōstaxm ī Miθrāpān ī Marzapān ī J̌ahišnayār, der Priester, der ich in dies Land (*būm*) Indien (*hindūkān*) gekommen bin, ich habe diese Kopie für den eigenen Besitz geschrieben ..."

Der dritte und letzte Kolophon lautet: „Ich, der Diener der Religion, von Priestern stammend, Miθrāpān ī Kayxusrav ī Miθrāpān ī Spandadāt ī Miθrāpān ī Marzapān ī Bahrām, der ich in dies Land Indien gekommen bin, ich habe diese Kopie aus der Handschrift des Rōstaxm ī Miθrāpān abgeschrieben. Sie ist für (*hač bahr ī*) Čāhil Sangan (= Sāṃgaṇ) Kumbāyatīk geschrieben. ... Möge unsterblich (= selig) sein der Priester Kayxusrav, der Befehl gab, um zu schreiben. ... Dieser Band wurde am Tage Dēn Monat Tīr im Jahre 693 Yazdakartīk ... geschrieben, im Land Indien in der Stadt (*šahr*) Kumbāyat ..."

13. Das Datum des zweiten Schreibers R

Für dieses Datum sind nur die Monats- und Tagesnamen vorhanden; das Jahr ist wahrscheinlich von dem nächsten Abschreiber irrtümlich weggelassen worden. Aber sein in Haugs Arda Viraf S. 245 aus M 51 abgedruckter Kolophon gibt das Jahr 618 Pārsīk, d. h. 1269. Durch die falsche Interpretation einer Angabe darin hat man geschlossen, daß der Schreiber erst nach diesem Jahr nach Indien kam. Aber es steht nichts von einer Nīšāpūr Hs. darin, wie Geldner (Prolegomena xviii Anm. 3) nach Wests Übersetzung sagt. Richtig heißt es: „Ich usw. (wie oben) der Priester habe aus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000329

der Handschrift (*dast nipīk*) des Priesters Miθrapanāhak ī Srōšayār ī Nēšāpūr, des Priesters, geschrieben." Das erste „Priesters" ist wohl irrig, obwohl auch in K 20 vorhanden. West hat Nēšāpūr als Stadt aufgefaßt aber mit Unrecht, denn Nēšāpūr kommt oft genug als Männername vor (entweder für Nēwšāhpuhr oder Vēhšāhpuhr; bei der Kurzform ist die Entscheidung unmöglich aber für den letzteren, z. B. als Kommentator, kommt sonst Vah° vor). Jedenfalls steht dort keine Ortsangabe hinsichtlich der Abschreibung der Hs., und daher bleibt die Frage, ob in Indien oder in Iran, offen. Der Schreiber sagt hier nicht, daß er nach Indien gekommen ist, wie es in dem anderen Fall tut; aber er braucht es nicht zu wiederholen, besonders wenn er schon einige Jahre da gewesen ist. Also es kann ebensogut vor wie nach 1269 sein, daß der Schreiber nach Indien kam. Für die Entscheidung müssen wir andere Anhaltspunkte haben. Und diese haben wir in dem Kolophon in K 20 Blatt 32r.

Dieser Kolophon ist an denselben Text, Mātīkān ī Yavišt ī Friyān, angehängt und der Text stammt auch aus derselben Vorlage von Miθrapanāhak ī Srōšayār ī Nēšāpūr. Der Schreiber ist nun unser Nachfolger, der, wie sich aus seinen Kolophonen ergibt, im Jahre 1322 nach Indien kam. Das Datum jenes Kolophons aber ist ein früheres, 1321, folglich hat er die Handschrift in Iran angefertigt und hieraus wiederum folgt, daß jene Vorlage noch zu dieser Zeit in Iran war und unmöglich schon früher, im Jahre 1269, in Indien sein kann. Daher wird die Annahme, daß Rōstaxm Miθrāpān seine Abschrift in Indien gemacht haben könnte, hinfällig. Es kommt nur Iran in Frage. Er hat dann natürlich diese Abschrift nach Indien mitgenommen, wonach i. J. 1397 eine Kopie gemacht wurde, nämlich die jetzige M 51 in München.

Diese Feststellung, daß er die fragliche Hs. aus Iran nach Indien brachte, könnte unsere frühere Annahme, daß er dasselbe mit der Vidēvdāt-Hs. getan hat und sie nicht in Gujarat vorfand, weiter stützen. Diese Annahme wurde gemacht, weil die Tradition über die evtl. Weiterwanderung der Uč-Kolonie nach Gujarat schweigt. Es klingt dann aber

sonderbar, daß er hier die Hs. als für den eigenen Besitz geschrieben bezeichnet und nicht für jemanden in Indien, da er ja eine Kopie aus Iran mitgebracht hatte. Sei es wie es wolle, aber diese wie viele seiner anderen Handschriften existiert nicht mehr.

Nur eine davon ist noch vorhanden, sie liegt jetzt in Kopenhagen als K 7. Diese ist vom Jahre 1278 datiert. Also war der Schreiber zwischen 1269 und 1278 nach Indien gekommen. In demselben Jahr scheint er noch eine Handschrift geschrieben zu haben wie Hodivala, Studies S. 143, richtig hinweist. Danach könnte seine Ankunft in die Nähe des späteren Datums fallen.

Es paßt auch zu dem, was West am Rande des Blattes 301 in L 4 fand, nämlich ein mit dem Jahre 1283 zusammenstimmendes Datum, von dem er auch richtig vermutete, daß es aus dem Kolophon der Vorlage genommen worden wäre. Dies steht bei Sanjana Pahl. Vend. S. xlii, aber auf S. xlv, wo er von den Kolophonen in Pt 2 (PB), der Abschrift aus L 4, spricht, sagt er nichts darüber, daß jenes Datum darin vorhanden ist. Auch Geldner erwähnt diese Tatsache nicht.

14. Zu den Namen (und zu ǰahišn in Mx. 2. 66)

Bei den Namen habe ich nur widerwillig die historische Schreibung beibehalten, man kann sie aber leicht in ihre neupersischen Formen umdenken. S. Korr.-Zusatz, Schluß.

Miθrāpān ist immer so geschrieben, oft sogar in zwei Wörtern, also aus Miθra und Āpān zusammengesetzt. Ob Āpān als Genius der Wasser von Aw. Apām stammt, wie Justi Namenbuch 208 sagt, oder eine neue Bildung ist, sei dahingestellt, aber jener Geniusname ist als Monats- und Tagesname ganz geläufig, *ābān* oder *āwān*. Der nächste Schreiber jedoch gibt in unzweideutiger Sanskrit-Schrift nur *mihiravāna* und nicht °*āvāna*. Daher könnte man auch an Miθrapān denken „Miθras Schutz habend". Zwar bedeutet *pāna-* „Schützer" in den vorhandenen awestischen Komposita und auch in vielen Eigennamen, aber es gibt wiederum

andere, wo es „Schutz" heißt; z. B. Megapanos (*Bagapāna) usw., s. Justi, Namenbuch 505.

J̌ahišnayār (Schicksal als Helfer habend) wurde früher Dahišnayār gelesen; aber in arabischen und neupersischen Schriften kommt nur J̌ahišyār (s. Namenbuch 108, Grundriß 2. 123) vor. Auch ich habe früher (Šāyast nē šāyast 1. 0 Anm. 12) das fragliche Wort *dahišn* gelesen, obwohl richtig mit „Schicksal, Vorsehung" übersetzt: ich dachte dabei an *dā-* „setzen, geben" und stützte mich auch auf das Pāzand einer späten Quelle. Deswegen sah ich in der anderen Lesung *zahišn* (Mēnōk ī xrat 2. 66 und Nachschrift) einen Schreibfehler *z* anstatt *d*. Aber nach dem sicher bezeugten J̌ahišyār meint diese auch *ǰahišn*. Wenn wir nun auch dieselbe Bedeutung nehmen, heißt die Stelle m. E. so (einfachheitshalber gebe ich sie zuerst in Pāzand wieder: *pa zahišn ayārī i pa mardumān xard veh*): „unter (aller) Schicksalshilfe für die Menschen ist Verstand das Beste," d. h. Verstand ist die beste Gottesgabe. Diese Idee kommt immer wieder vor und wenn hier „Schicksal" statt „Gott" steht, dann braucht man nur zu bedenken, daß der Text bekanntlich zurvānistisch beeinflußt ist. (Diese Beeinflussung aber darf nicht überschätzt werden und auch nicht die zurvānistische Lehre, die weder alte Theologie noch alter Mythos, sondern einfacher Schicksalsglaube ist — m. E. harmlos wie er auch sonstwo vorkommt. Ich verweise auf meinen früheren Aufsatz „Pahlavi Passages on Fate and Free Will" in Zeits. f. Indo. u. Iran. 8. 119ff. und dazu von anderer Seite her ergänzend Schaeder, ZDMG. 95. 278ff. bes. 280, 293.) Die Sanskrit-Übersetzung *siddheḥ sahāyatāyai* . . . kann auch so aufgefaßt werden — *siddhi* etwa „Glück(sgöttin)", „Schicksal". Wenn aber Neryosang einfach nur „Erfolg" gemeint haben sollte, dann heißt die Stelle: „Für Hilfe zum Erfolg für die Menschen ist Verstand das beste," d. h. Menschen können am besten mit dem Verstand sich und anderen zum Erfolg verhelfen. Diese Konstruktion ist hart und der Sinn weniger gut, geradezu flach. Jedenfalls ist es nicht nötig und richtig, „Hilfe" als Glosse zu erklären oder zu tilgen, wie es Nyberg (Hilfs-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000332

buch 2. 115f.) tut. Ich ziehe meine obige Auffassung vor, und bleibe bei der von mir festgestellten Bedeutung „Schicksal" usw., die allein für den Namen doch wohl in Frage kommt oder wenigstens vorzuziehen ist.

Die Lesung des anderen Wortes, das in demselben Zusammenhang — in der Doxologie — vorkommt, ist jetzt nach den manichäischen Texten *ǰatak*; *ǰ-* kann auch altes *y-* sein, wie Messina (Ayāt-kār i Žāmāspīk 1. 3) liest, — aber ohne Etymologie und seine Übersetzung „gloria" folgt nur Hennings „Ruhm", dazu jedoch s. Tavadia, ZDMG., 92. 656. Es sei dahingestellt, ob es genau so wie aw. *yāta-* zu *yam-* gehört, — und auch wohl *ǰahišn*, *ǰastan* genau so wie aw. *yas-*, obwohl Nyberg ganz anderer Meinung ist.

15. Zu den anderen Kolophonen des dritten Schreibers M

būm hindūkān hat man als „Land der Inder" aufgefaßt. Aber oben § 4 in dem allerersten Kolophon kommt *hindūkān* allein vor, und daher bedeutet es Indien. Der Landesname ist also nach der alten Sitte von dem Volksnamen im pl. gebildet und nicht wie später mit *-stān*. Schon in J 2 gebraucht M. *hindūstān*, andererseits aber für „Stadt" *šahrastān* und nicht *šahr*, das früher „Land, Gau" bedeutete. In Indien selbst muß nur *hindūstān* gebräuchlich gewesen sein, denn er verwendet es allein und nicht *hindūkān* in seinem späteren in K 20 Blatt 52r aufbewahrten Kolophon.

Dies war natürlich nach seinem langen Aufenthalt: der Kolophon ist nämlich vom Jahre 720 Pārsīk datiert. Obwohl hier Pārsīk steht, ist nur Yazdagardī wie in seinen früheren Kolophonen gemeint, denn jene Ära war unter den Parsen in Indien nie gebräuchlich — und auch in Iran nur in früheren Zeiten, obwohl auch später mechanisch wiederholt. Danach war der dritte Schreiber M. bis 1351 in Indien tätig. Zu dieser Zeit war er in Kumbāyat, d. h. Khambhāyat, heute Khambhāt-Cambay, einer alten Handelsstadt an der Küste Gujarats und einer der frühesten Parsen-Zentren. Dies war auch die Stadt, woher sein Gönner stammte, den er aber

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000333

jetzt nicht mehr nennt — auch nicht in dem in K 20, Blatt 74r aufbewahrten, 20 Jahre früher datierten Kolophon, der aber sowieso sehr kurz ist.

In seinen früheren Abschriften aber nennt er diesen Gönner immer, auch wenn er sie in anderen Städten anfertigte, nämlich zuerst in seiner ersten Station Tānak,Ṭhāṇā (Pahlavi Texts in MK) und dann in Nōksārīk, Navsari (L 4). Also hatte der Schreiber von Anfang an für ihn, d. h. mit seiner finanziellen Hilfe gearbeitet. Zwar steht in unserem Kolophon nur „für" (*hač bahr ī*) Čāhil, aber an anderen Stellen (in K 5 und L 4 bzw. Pt 2) heißt es: „Čāhil machte aus seinem eigenen Gelde die Kosten dafür." Und noch ausführlicher in dem Sanskrit-Kolophon in MK: *bahumāna(ṃ) lekhāpanaṃ kāgalaṃ ca pradāya*, „viel Ehre, Schreibhonorar und Papier gegeben habend".

Man hat dies bis jetzt nicht oder falsch verstanden. Selbst Hodivala, der den Gegenstand gründlich prüft, übersetzt mit Hilfe des Sanskrit-Professors H. M. Bhadkamkar: „Having sent (lit. given) a letter full of compliments and an honorarium for copying" (Studies S. 124). Von einem höflichen Brief kann hier keine Rede sein, obwohl die Wortstellung in den Kolophonen in K 5 und L 4 (= Pt 2) anders ist: *bahutaraṃ mānaṃ kāgalaṃ likhāpanaṃ ca pradāya*. (In dem Faksimile von K 5 ist *likhāpanaṃ* ganz deutlich mit *p* geschrieben zu sehen, sonst könnte man es als ein Gujaratismus aus *lakhāmaṇ* „Schreiblohn" ansehen. Die Wortbildung kann anders sein, aus kausativ *likhā* oder *likhāp*; aber die Verwendung ist dieselbe. Zweitens steht vor dem Stadtnamen deutlich *adyeha* in alter Schreibweise, woraus man später *ādyaha* verlas. Auch *vyava* ist deutlich zu erkennen.) Daß eine Einladung vorausging, ist klar, aber auch sie braucht nicht schriftlich gewesen zu sein. Vielleicht war der Handelsherr — der Gönner als auch sein Vater werden *vyava*, d. h. *vyavahārika* genannt — oder einer seiner Agenten in Iran und hat die Sache mündlich abgemacht. Jedenfalls sind das Verschaffen des Schreibpapiers usw. übliche Wendungen, und so ist es auch hier gemeint.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000334

Es ist auch nicht richtig, wenn angenommen wird, daß diese Sanskrit-Kolophone von M. K. selbst geschrieben worden sind. Zwar enthalten sie nur formelhafte Wendungen, und man könnte den fremden Gelehrten zutrauen, daß er sie sich in kurzer Zeit von wenigen Monaten aneignete; aber es steht ein gewichtiges Bedenken dagegen. Die Kolophone sprechen nicht von M. K. in erster Person „ich" oder „durch mich" usw., sondern nur in dritter Person. Daher sieht es so aus, als ob jemand diese wichtige Angelegenheit von seinem Unternehmen und noch mehr die Guttat Čāhil's durch einen Sanskrit kundigen Priester auch in der Landessprache der Literatur usw. aufzeichnen und verewigen wollte. Jedenfalls könnte man fragen, warum M. K. in seinen anderen Abschriften K 1 und J 2 und in den Vorlagen von K 20 Sanskrit-Kolophone nicht beigefügt hat, wenn er doch dazu fähig war? Es kommt mir wahrscheinlicher vor, daß er doch kein Sanskrit konnte, und die Sanskrit-Kolophone, wie ich eben sagte, von jemand anders stammen.

Die Erwähnung, daß sein seliger Vater ihm zum Schreiben den Befehl gab, wird von den anderen Kolophonen nicht erhellt. In K 5 z. B. heißt es kurz: „Für die Seele des seligen Čāhil Sangan und für die Seele des Vaters." Danach ist auch der Gönner sehr früh gestorben. Der Vater muß ihm wohl zugeredet oder vorgeschlagen haben, nach Indien zu gehen und dort die Handschriften abzuschreiben.

Schließlich sei darauf hingewiesen, daß die Namen des Gönners und seines Vaters nach der unzweideutigen Wiedergabe der Sanskrit-Kolophone nur so zu lesen sind. Sanjana hat unnötigerweise mehrere Vorschläge dazu gemacht und sie als iranische Namen erklärt. Daß der Auftraggeber kein Rajput-Fürst, sondern ein Parsi-Kaufmann war, ist klar; aber es braucht niemanden wundernehmen, daß er trotzdem einen indischen Namen trug. Von den Hindu oder sonstigen Nachbarn den Kindern Namen zu geben, war eine schon früh angenommene Sitte unter den Parsen, und man findet davon eine ganze Reihe. Hodivala (Studies S. 260) hat auch nach-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000335

gewiesen, daß die fraglichen oder zum mindesten ähnlichen Namen in zeitgenössischen Inschriften zu finden sind. Der Straßennamen Sāṃgāvāḍ in Navsari gehört sicherlich hierher. Den genauesten Namen Sāṃgaṇ(a), der in einer Jaina-Tempel-Inschrift vorkommt, habe ich ebenfalls in der Jaina-Dichtung der Berliner Sammlung angetroffen. Der Einfluß dieser Kaste ist auch sonst bezeugt und wegen ihrer ähnlichen, d. h. kaufmännischen Tätigkeit leicht begreiflich.

16. Die zweite Gruppe der Yasna-Handschriften

Die Ahnenreihe in unseren Kolophonen zeigt, daß die beiden Schreiber verwandt waren: Neffe und Groß-groß-Onkel, womit man die Zeitangaben 1321—1351 und 1269—83 vergleiche. Ferner haben wir durch ihre Tätigkeit nicht nur die Vidēvdāt-Handschriften, sondern, wie aus dem Kolophon von K 5 hervorgeht, auch die Yasna-Handschriften. Es gibt nun eine andere Gruppe der Yasna-Handschriften, bei der noch ein Mitglied derselben Familie, Miθrāpān ī Spandadāt, also der Großvater des jüngeren Gelehrten, beteiligt ist. Geldner hat durch die Vergleichung der Varianten festgestellt, daß auch die beiden Gruppen der Yasna-Handschriften verwandt sind.

Diese zweite Gruppe hat wiederum ältere Kolophone oder vielmehr ihren Inhalt aufbewahrt und in dieser Weise uns möglich gemacht, die Geschichte der Textüberlieferung noch weiter hoch hinauf zu verfolgen. Diese Nachrichten sind inmitten der Einleitung zu Pt 4 eingebettet; leider sind sie aber ziemlich dunkel. West hat im Grundriß 2. 84 den wesentlichen Teil dieser Einleitung in Umschrift veröffentlicht und übersetzt, aber den so gewonnenen Inhalt nennt er selbst ein „rather complicated statement". Auch Geldner wirft kein neues Licht darauf und sagt in bezug auf die früheren Kolophone, „their connection is not quite clear", und dennoch baut er den Stammbaum auf. Das Original ist offensichtlich verderbt, und man kann es unmöglich in allen Punkten

richtig verstehen, aber durch einen neuen Versuch hätte man Wests Deutung hier und da etwas verbessern können.

Dieselbe Einleitung ist auch in der anderen Kopie, Mf 4, wiederholt. Dhabhar hat in seiner Beschreibung der Handschrift (Catalogue . . . Mulla Feroze Library S. 16f.) nichts Neues mitgeteilt: er hat zwar den ganzen Text abgedruckt, aber als seinen Inhalt wiederholt er nur die alten Angaben. Ich sehe nachträglich, um nicht zu sagen zufällig, daß Dhabhar diese Einleitung am Ende noch hinter dem Verzeichnis der Personennamen übersetzt hat. Dort folgt er teils West, teils weicht er von ihm ab, wie wir unten sehen werden; — auf den übrigen Inhalt, wo ich anderer Meinung bin, gehe ich hier nicht ein. Auch schon früher wurde dieser Text aus Mf 4 mit einer abweichenden jedoch mehr gemutmaßten als getreuen Inhaltsangabe von N. B. Desai mitgeteilt (Zartošti 2. 155ff.). Das wichtigste in diesen beiden Stellen ist die interlineare neupersische Wiedergabe des wesentlichen Teiles, leider aber nicht vollständig. Auch diesem alten einheimischen Benutzer waren sogar noch mehr Wörter als den modernen Gelehrten dunkel geblieben, von dem Zusammenhang des gesamten Textes ganz zu schweigen. Der Text ist, wie gesagt, verderbt, dazu stellt er wohl von Anfang an einen umständlichen Versuch dar, den Inhalt der früheren Kolophone zusammenzufassen. Daher ist größte Sorgfalt nötig, ihn zu verstehen und zu erklären.

17. Die Einleitung in Mf 4 in gekürzter Übersetzung.

Die ganze Einleitung verdient unsere Beachtung, aber hier will ich nur den Inhalt geben. Zuerst eine lange Doxologie: Im Namen des Schöpfers Ōhrmazd usw., 2. Gut-Glück, u. dgl. m. für alle die Guten, die Rechtgläubigen. 3. Zufriedenstellung, Verehrung, Kraft usw. usw. dem Schöpfer Ōhrmazd und anderen geistigen Wesen und Erschlagung usw. dem Ahriman und der langen Reihe seiner Genossen. 4. Es wird nun begründet (*čiyōn*), daß Ōhrmazd im Urbeginn geistige

Wesen aus seinem eigenen Körper schuf, um seine Schöpfung hervorzubringen und zu fördern und um den Widersacher davon abzuhalten und ihn zu vernichten und die Welterneuerung heraufzuführen. 5. Er offenbarte klar sein eigenes Gewiß-sein (*ēvarīkīh*, Realität = Vorhandensein, Existenz *hastīh*, wie anderswo) und sein So-sein (*ētōnīh*, Wesen) in der lichten Religion. Er verkündete sie dem Zarathustra zum Lehren, und von Zarathustra kam sie zu den ersten Gläubigen und Priestern (*dastobarān*) und von diesen durch die ununterbrochene Kette zu den heutigen Priestern und auch zu uns Laien (*martōmān*, Menschen). Jedweder der von der Religion und dem ersten Wissen die meiste Kenntnis hat, der hat es autoritativ (*dastobarih̄ā*) zu verkünden und sogar zu schreiben für das Wissen und für die Kenntnis jedes einzelnen, der an die göttliche Religion glaubt. Und er hat namentlich daraus zu offenbaren: die Schöpferschaft Ōhrmazds und Kraft usw. all der anderen Yazat und der reinen lichten Religion der Mazdāh-Verehrer. Aus demselben Grund schrieb ich mit derselben erfolgreichen guten Überlegung, ich, der Diener der Religion, der und der.

So hat wohl ursprünglich der allererste Schreiber hier am Ende von sich selbst geredet. Jetzt aber steht der Name des letzten Abschreibers Hōšang ī Siyāvaxš dort. Es folgen dann die Namen usw. der früheren Schreiber aber leider weder in genauer Reihenfolge noch in voller Deutlichkeit. Dieser geschichtliche Teil ist jedoch sehr wichtig, und ich behandle ihn für sich und ausführlich, um den wahren Sachverhalt zu ermitteln.

Es folgen dann 1. wieder Segenswünsche — wirklich erhabene und interessante: Vermehrung, d. h. Emporkommen des heiligen Wortes, Verbreitung der lichten Religion, Macht und Sieg Ōhrmazds usw., Erlangung der Wünsche auf Gesundheit, langes Leben, Ruhm, Nachkommenschaft, Emporkommen des Irdischen (= Leibes) und die Heiligkeit der Seele, Freundschaft mit den Guten, Wissen über Ōhrmazd usw. 2. Um der lichten Religion willen muß man den Yasna — Text sowohl als auch den Kommentar — seines göttlichen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000338

Inhalts wegen schreiben, und jeder Gläubige muß ihn beachten, lesen und in die Tat umsetzen. 3. Eine Aufzählung der bekannten religiösen Themen, sozusagen die Glaubensbekenntnisse. 4. Ermahnung an den Benutzer mit Zitaten, daß das heilige Wort nur den Rechtgläubigen und nie den Bösen mitgeteilt werden soll. 5. Sorgfalt und ihr Lohn für Leib und Seele. 6. Segenswünsche: Für sich selbst (*tan*) Freude und Friede, für die Kinder guten Namen und Glück, für die Seele guten Ruhm, Seligkeit und Heiligkeit.

Dieser Teil sieht so aus, als ob er eine zweite Einleitung bzw. Fassung oder spätere Erweiterung bildet. Aber diese und andere Fragen können besser bei der ganzen Übersetzung erörtert und entschieden werden, aber eins muß gleich festgestellt werden.

18. Die Sprache dieser Einleitung und die des Abschreibers

Es ist kein Zweifel daran, daß die ganze Einleitung in einwandfreiem Pahlavi geschrieben ist. Und diese Tatsache beweist, daß sie nicht von dem letzten Schreiber stammen kann, wie West meint (15th century Pahlavi), sondern sie muß schon in früheren Exemplaren gestanden haben. Was von dem letzten Schreiber stammt, ist höchstens der eigentliche Kolophon, worin er seine Vorgänger nennt, und selbst diesen Abschnitt hat er wohl zum Teil vorgefunden. Es sieht nur so aus, als ob er die ganze Einleitung geschrieben hätte. Aber, selbst wenn er an die passende Stelle seinen Namen eingeschoben haben sollte, wie ich oben andeute, wollte er doch niemanden damit betrügen. Er wollte damit nur seine Tätigkeit des Abschreibens bekunden und nicht auch die Abfassung der Einleitung. Seine Vorgänger haben vielleicht das gleiche getan.

Ein Beweis, daß er die ganze Einleitung nicht abgefaßt haben kann, liefert sein eigener Kolophon mit Datum und den anderen üblichen Wendungen. Diesen Kolophon haben

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000339

West und Geldner nicht bemerkt, aber Dhabhar sowohl als auch Desai haben ihn aus dem Blatt 296 mitgeteilt. Selbst diese wenigen Zeilen sind so voll von orthographischen und anderen Eigentümlichkeiten, wie man sie nur im Pseudo-Pahlavi findet, daß derselbe Schreiber unmöglich die schöne Einleitung abgefaßt haben kann. Er kennt oder wenigstens er gebraucht sogar das gewöhnliche Wort für „beendet" nicht; er greift zu dem arab.-pers. *tamām šud*! Dann bedient er sich der falschen Endung *-īk* anstatt *-īh* und schreibt sogar *-āk* für *-āh*. Es ist überflüssig, seine anderen Fehler anzuführen.

Auch ohne diesen Beweis, schon ehe ich ihn fand, war ich von dem Alter der Einleitung überzeugt, daß sie spätestens aus dem 9.—10. Jahrhundert stammt, wo man tatsächlich einigermaßen leidliches Pahlavi schrieb. Von da bis zu dem 15. Jahrhundert war manches Unangenehme und Schreckliche in Iran geschehen — und folglich noch mehr für die bedrückte alte Gemeinde der Rechtgläubigen. Vom Pahlavi-Schreiben konnte unter solchen Umständen und nach solch langer Zeitspanne keine Rede mehr sein. Ja, nur Pahlavi-Abschreiben konnte man, und so weit es ging, versuchte man, das Geschriebene zu verstehen. Aber selbst für diesen Zweck wurde der Gelehrtenkreis immer kleiner, wie wir es gerade aus dieser Zeit ausdrücklich gesagt finden, nämlich in der Antwort auf die Nachfrage der Parsen-Gemeinde in Indien. Die erste solche Antwort ist von 1478 datiert und unter den Beteiligten befindet sich auch unser Abschreiber.

Das Datum seiner Abschrift ist 1495—864 Yazdagardī; die Ziffer für 60 ist zwar nicht normal, aber keine andere kann gemeint sein. Die Ahnenreihe ist hier auch länger: Hōšang Siyāvaxš Šaθrayār Baxtāfrīt Šaθrayār Vahrām Xusrav-šah Anōšakruvān — dieser letzte ist auch wohl ein Name, Nōšīrvān. Es ist nicht bekannt, bei welcher Gelegenheit seine Handschrift nach Indien kam und auch nicht, ob sie noch vorhanden ist. Wir wissen von ihr nur durch die Abschriften Pt 4 (1779—1780), Mf 4 und noch eine.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000340

19. Neue Übersetzung des geschichtlichen Teiles

Dieser Teil ist weder in vollständigen Sätzen verfaßt noch mit Interpunktion versehen. Daher bleiben oft die Einzelheiten über die genannten Personen und selbst der Zusammenhang zwischen diesen dunkel. Man weiß nie genau, wie weit ein Satz läuft und wie er mit dem Folgenden zu verbinden ist. Es ist unserem Ermessen anheimgestellt. Man darf aber dabei nicht willkürlich verfahren; eine gewisse Rücksicht auf Stil und Zusammenhang muß genommen werden. Nur so ist es mir gelungen, wenn nicht eine endgültige, doch wenigstens eine höchst wahrscheinliche und glaubwürdige Lösung zu finden. Die wenigen Änderungen, die ich vorschlage, sind sprachlich und sachlich begründet. Der Inhalt in dem ersten Teil wird dadurch nicht erheblich beeinträchtigt. Auch der letzte Satz läßt keinen Zweifel in seiner Auffassung und Übersetzung zu. Selbst den mittleren Teil glaube ich mit Sicherheit übersetzt zu haben. Nur der vorletzte Satz mangels jeden Anhaltspunktes — Verb, Preposition u. dgl. — bleibt dunkel; und so kann ich nur Vermutungen vorschlagen.

„(. . . geschrieben habe) ich, der Diener der Religion, der Priester Hōšang ī Siyāvaxš ī Šaϑrayār ī Baxtāfrīt ī Šaϑrayār[1] aus der Abschrift des Priesters Miϑrāpān ī Spandadāt ī Miϑrāpān. Dieser (schrieb) aus der Abschrift des Priesters Māhpanāh ī Āzātmart ī [Māh]panāh[2] aus dem Kreis Kāzarōn genau so wie[3] der gute und große[4] Mann, ohne Zweifel bezüglich der Religion und der Seele, und sein Wunsch (war) aufrichtig und (nur) für Gott und die Guten (= Gläubigen), Rōstaxm ī Dātōhrmazd [ī] Nōkdraxt[5] — aus dem glücklichen Gau Spāhān aus dem Kreis Rōtdašt, aus dem Dorf Varžūk (oder Naržūk) — das Apastāk[6] aus der[7] Abschrift des [seligen[8] Dātak[9] [ī] Māhayār ī Farrox^{v}zāt aus demselben[11] Gau Vēhšāpuhr aus dem Kreis Kāzarōn] und den Zand aus der[7] Abschrift des Seligen[10] Farnbaγ ī Srōšayār für sich geschrieben hatte; <. . . . . >[12] Der selige[10] Māhvindāt ī Narmāhān Vahrām [ī] Miϑr[āpān] (schrieb) aus derselben[13] Ab-

schrift eine Abschrift auf Wunsch des siegreichen Abū-nasr[14] Martšāt ī Šahpuhr aus der glücklichen Stadt (oder Provinz!) Šīrāz."

20. Sprachliche und sachliche Begründung

1. Mf hat auch hier *ō*, d. h. *ōē* „er, dieser"; Pt scheint es nicht zu haben. Auf jeden Fall ist es irrtümlich dem folgenden Satz gemäß eingesetzt.

2. *ī [Māh]panāh*: — Anstatt Wests und Dhabhars „son of the protector" gibt meine Ergänzung den oft wiederkehrenden Namen des Großvaters. Man erwäge dabei auch, daß hierbei wie oft der Enkel und der Großvater einen und denselben Namen tragen. Dann schließt auch der Satz sachgemäß mit dem Namen der Ortschaft wie oftmals hier unten ab.

3. *čiγōn*: — Da nun *panāh* kein Appellativum ist, kann ܟܢܕܝܢ nicht als *čandēn* „so viele" aufgefaßt und mit ihm verbunden werden, wie West und Dhabhar es tun: „the protector of so many from the district of K." (Nebenbei bemerkt, kommt *čandēn* m. W. nirgends im Mp. vor; man kann es aber nach der Analogie von *čandān* gelten lassen.) Der wichtigste Grund gegen diese Auffassung ist, daß *čandēn* nicht nach *panāh* steht und man erwartet auch *čandēn martōm(ān)*.

(b) Ich lese daher das Wort *čiγōn* „genau so wie", indem ich den oft überflüssigen Strich daraus weglasse, also ܟܢܕܝܢ anstatt ܟܢܕܝܢ, und verbinde es mit dem Folgenden. Die Korrektur ist leicht und vor allem durch den Zusammenhang bedingt. Sie weist uns auch den klaren Weg, daß der Satz bis zu *nipišt ēstāt* „geschrieben hatte" glatt läuft; man ist nicht genötigt, verschiedene Vermutungen zu machen und dann irgendeine zu wählen.

(c) West und Dhabhar sind durch ihre Auffassung gezwungen, den Satz vor Apastāk zu beenden. Hierdurch aber spielt gerade der Mann, auf den so viele Lobesworte gesagt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000342

werden, gar keine Rolle in der Geschichte der Handschrift, was verwunderlich ist.

4. Anstatt *aparmāndīk* lese ich *aparmānīk*, weil die angegebene und auch erforderliche Bedeutung „superintending" (West), „superior, distinguished" (Dhabhar) nur dem letzteren zukommt, s. PT 132 § 1, 135 § 18. Das erstere bedeutet ganz etwas anderes, wörtlich „Übergebliebenes" und daraus „Überkommenes", „Erbschaft, Nachlaß" sowohl im allgemeinen wie auch im juristischen Sinne, s. Bartholomae, Zum sasan. Recht 5. 48ff.

(b) Ich glaube, auch in DkM 229—231 bedeutet *bun aparmānd* „Urerbschaft" und nicht „Urstoff und Sonderstoff"; es ist da auch die Rede von fünf urerblichen Dingen, Eigenschaften oder Grundstoffen (*mātīkān*), die von Gayomart und anderen stammen, und nicht die Rede von fünf Männern, die als *aparmāndīk* bezeichnet werden, wie Bartholomae glaubt. In einigen Stellen hat er wohl recht, wenn er dem Wort *aparmānd* die Bedeutung „Vorrecht" im üblen Sinne beilegt. — Jedenfalls aber müssen jene beiden Wörter auseinander gehalten werden, obwohl sie auch anderswo wegen ihrer Ähnlichkeit verwechselt werden.

(c) Die anderen Eigenschaften des Gelehrten hat West nicht richtig gefaßt. Dhabhar tut es wie ich, und eine Begründung ist nicht nötig dafür.

5. Nōkdraxt: — Wie auch die Lesung dieses Wortes sein mag, es ist sicher wieder der Name des dritten Gliedes, woran sich ebenfalls der Name der Ortschaft treffend anschließt. An „a new plant", wenn es auch poetisch und nicht ganz abwegig zu sein braucht, glaube ich nicht. In der neupersischen Glosse ist das Wort ebenso transkribiert und wohl auch als Name aufgefaßt. Dhabhar ebenfalls, aber sein Vergleich mit „modern Persian Naodar or Naozar" ist abwegig. Ich denke eher an Naurusteh „neuer Zweig" (nicht Naurasteh wie Justi liest, denn dies heißt „neu-befreite"). Anstatt *draxt* „Baum" kann man auch an den aw. Namen Drāδa-, womit Justi S. 492 ahd. drati „rasch, heftig" vergleicht, denken.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000343

6. West und Dhabhar beginnen einen neuen Satz von diesem Wort an und nehmen Farnbaγ als Subjekt. Dagegen ist einzuwenden: 1. sprachlich, ungewöhnliche Wortstellung; s. auch Anm. 3a; 2. sachlich, s. Anm. 3c.

7. West und Dhabhar „one . . . another". Sprachlich ist dagegen wenig einzuwenden. Daß *ēvak . . . ēvak* „der eine . . . andere" bedeutet, ist sicher (s. Tavadia, Šāyast nē šāyast 10. 1. Anm. 1), und so kann man auch *-ē . . . -ē* auffassen. Aber hier steht beide Male *ī* also *yā ī iżāfat*; und die Lücke nach dem ersten davon kann man mit Recht mit dem allein d. h. ohne Verb usw. stehenden Namen ausfüllen, oder sie evtl. offen lassen (s. Anm. 9, c, d).

(b) Falls aber keine Lücke anzunehmen ist und nur *-ē . . . -ē* „der eine . . . der andere" gemeint ist, dann heißt die Stelle „aus einer Handschrift . . . aus einer anderen Handschrift", zusammen mit dem Rest wie er ist. Dies aber bedeutet, daß die beiden Texte, Awesta und Pahlavi, von ein und demselben Schreiber Farnbaγ ī Srōšayār geschrieben waren. Hätte man auch dann es für nötig gefunden, die Tatsache von zwei verschiedenen Handschriften zu erwähnen? Ferner ist zu bemerken, daß wir auch in jenem Falle genötigt sind, uns mit einer etwas zweifelhaften Lösung des allein stehenden Namenkomplexes (Anm. 9d) abzufinden.

8. *anōšak ruvān* steht hinter Dātak, aber nach der Analogie habe ich es als „selig" aufgefaßt und vorangesetzt. Dabei haben wir wieder den Namen mit zwei Ahnen wie in den meisten Fällen hier. Der Fehler könnte bei der falschen Einsetzung (s. Anm. 9c) leicht geschehen. Wenn aber Dātak kein Eigenname sein sollte, dann müssen wir natürlich „selig" dahinter lassen und mit dem Folgenden verbinden. Dann ist es auch möglich, daß es der Name Anōšak-ruvān, Nōšīrvān, sei, s. aber Anm. 10.

9. Dieser allein, d. h. ohne Verb usw. stehende Namenkomplex befindet sich nach *nipišt ēstāt* „geschrieben hatte", wo er nicht oder schlecht paßt. West läßt ihn dort, liest

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000344

dātak-i und übersetzt „(which were) the production of" und verbindet damit auch den zuletzt genannten Schreiber Māhvindāt. Jene Bedeutung kommt nirgends vor, aber man könnte sie gelten lassen, wenn alles andere stimmte. Dies ist jedoch nicht der Fall, besonders damit, was bei Geldner Prolegomena xxxiii, Anm. 1 steht: „West has drawn my attention to the fact that this same Māh-vindād is several times cited as commentator in the Pahlavi Yasna." „This same" kann man mit keinem Grunde behaupten, weil die nähere Bezeichnung fehlt. Im Gegenteil, niemand würde sich als Kommentator in dritter Person in einer eigenen Bearbeitung anführen. Selbst Dhabhar, der bis jetzt West gefolgt ist, muß hier abweichen: auch ihm erschien diese Auffassung unmöglich.

(b) Dhabhar selbst liest *ǰātak-i* und übersetzt „for the sake of" und erklärt „i. e. for preserving the memory of". Er verweist auf np. *ǰāda*. Dieses ist in Wörterbüchern nicht verzeichnet, und er meint wohl das, was nur in Parsen-Schriften vorkommt.

Am Ende des Sündenbekenntnisses bedeutet es „für meinen Teil, für mich" *man ǰāda rā* oder *ǰāda i mā rā* — im Zusammenhang mit dem Beichtgebet nach dem Tode. Ebenso in Darab Hormazyar's Rivayat I. 37. 6, *az ǰāda i man*; und in dem Kolophon unseres Schreibers Hōšang: *har kē . . . yātakīh ī man nipištār pat patit bavēt* „jeder, der . . ., möge (oder soll) für mich, den Schreiber, beichten". (Es fehlt hier *pat* oder *hač* vor *yātakīh* oder *rāδ* nach *nipištār*.) Aber die Bedeutung hängt wohl einfach mit dem wörtlichen Sinn des aw. *yāta-* „Anteil" zusammen, genau so wie im Falle von *yātakgōw* „Fürsprech", *yātakgōwīh* „Fürsprache", die auch im juristischen Sinne und nicht nur im religiösen Sinne vorkommen. (Es ist bezeichnend, daß diesem Parsen t. t. in neupersischen Wörterbüchern nach *Burhān i Qāṭi'* einen verschlechterten oder falschen Sinn gegeben wird: „one (or a [Parsi] priest) who embezzels property entrusted to him for pious uses." Man könnte geneigt sein, auch *yāda* „a bribe to a judge . . . or for any unlawful act" mit unserem Wort in

Verbindung zu bringen, aber es handelt sich wohl um einen Fehler für *yāra*).

Ich kenne keine Stelle, wo Dhabhars Erklärung gemeint sein könnte. Er scheint diese eingefügt zu haben, weil *ǰāda* nur für den Verstorbenen gebraucht wird. Aber auch diese Deutung steht in Widerspruch mit *x^{v}ēš rāδ* „für sich". Denn das, was man um jemandes Gedächtnisses. d. h. des religiösen Verdienstes willen tut, muß den anderen zugute kommen und gar nicht nur „für sich" sein. Nur mit gewaltsamer Konstruktion und einigen Änderungen kann man jene Deutung verwenden.

(c) Daher denke ich, es ist am einfachsten, das Wort Dātak zu lesen aber als Eigennamen zu nehmen, und es samt seiner näheren Bezeichnung in die Lücke nach dem *apastāk hač pačēn ī* „das A. aus der Handschrift des" einzufügen. Ein Abschreiber, abgeirrt durch das folgende *pačēn ī*, vergaß diese Namen und schrieb sie nachträglich an den Rand; ein anderer aber setzte sie an die falsche Stelle ein. Auch zahlreiche Namen, nach und mit dem Wort gebildet, sind bekannt, aber auf einen davon mag besonders hingewiesen werden. West (SBE 5. 147) hat unnötigerweise diesen Namen als „complimentary title" aufgefaßt und dadurch verkannt, daß der letzte Bearbeiter des Großen Bundahišn hier sich und seinen Ahnen nennt: *man Farnbay ī x^{v}ānēnd* (? tilgen oder zusammen mit *ī* vor *F.* setzen) *Dātakīh* (oder ^{o}*ē*) *ī Ašavahišt* usw., GrBd. 237. 15f.

(d) Wenn aber keine Lücke vorliegen oder ein anderer Name dort gestanden haben soll, dann könnte man den fraglichen Teil an der alten Stelle lassen und vorschlagen zu lesen: *[pat* oder *hač čā]štak [ī]* „nach der Lehre (oder dem Kommentar) des" und als Ergänzung zu dem vorhergehenden Zand usw. zu nehmen. Unter den zitierten Kommentatoren befindet sich Māhayār nicht, s. jedoch Korr.-Zusatz.

10. Dies ist wohl sicher; es kann nicht der Name Anōšak gemeint sein, denn das wäre — zwei bzw. dreimal am Namensanfang vorkommend — auffallend. Außerdem ist diese Form

nur für die frühere Zeit bezeugt. — Im zweiten Falle folgt auch unklares *y r*: *ī man* „der ich" u. dgl. weist auf ein Zitat eines früheren Kolophons hin; Dhabhar hält es für verderbt aus *ruvān*, was einfacher ist; schließlich kann es zusammen mit *anōšak* einen Eigennamen bilden. Die Sache ist für den Gegenstand belanglos.

11. *ham*: — Der fragliche Gau ist nicht vorher genannt, aber der Kreis ist es, und darauf bezieht sich dies „dasselbe". Man braucht keine Lücke oder keinen Fehler anzunehmen.

12. Siehe Anm. 9 (a—d).

13. *ham*: — Dies kann sich nur auf die Abschrift des Rōstaxm ī Dātōhrmazd beziehen, worüber ebenso ausführlich gesprochen wurde. Normalerweise hätte man das nicht vorweggenommen, aber für die Auffassung besteht kein sprachlicher Grund zum Zweifel. Wenn aber der Schreiber mit „aus derselben Abschrift" etwas anderes meint, dann hat er es nicht deutlich ausgedrückt. — Auch Dhabhar hat diesen letzten Satz wenigstens so übersetzt wie ich, obwohl er früher in seiner Inhaltsangabe einfach West folgt, was sicher falsch ist.

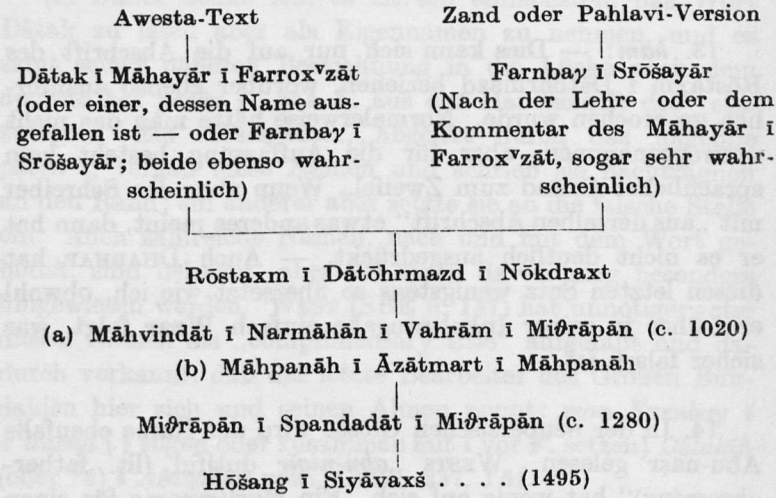
14. In der neupersischen Glosse wird der Name ebenfalls Abu-naṣr gelesen. Wests „*abu-nigīr* dutiful (lit. father-observing)" hat wenig auf sich. Ein Muslimname für einen Zoroastrier ist zwar sonderbar aber nicht ganz unbekannt: wenigstens zwei sind bezeugt, s. Grundriß 2. 123; beide mit Abū und einer sogar mit Abū-naṣr(muʿaṣṣar). Man kann aber den Namen auch iranisch lesen: Pitar-nikīr oder besser Pitar-dil (Vaters Herz), vgl. Pitar-bōxt. Wer war dieser „siegreiche" Mann, der die Abschrift veranlaßte und zwar von einem Gelehrten, auf den auch K 43 (Mx.) zurückgeht und der entweder früher oder später in der Kalifenstadt Baghdād beim Abschreiben des Dēnkart tätig war? War er irgendwie an dem Aufstand der Zoroastrier in Šīrāz im Jahre

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000347

979 beteiligt? Der Ort ist derselbe und die Zeit paßt auch. Leider kann ich nicht einsehen, ob Mez, Die Renaissance des Islam S. 35 oder seine Quelle uns darüber belehrt.

21. Zur Gestaltung des Awesta-Pahlavi-Yasna

Nach meiner Übersetzung und Erklärung kann der Stammbaum der Handschrift so dargestellt werden, also ganz anders als bei Geldner, Prolegomena xxxiv:



Die beigefügten Zeitangaben sind sicher bezeugt. Die letzte in der Handschrift selbst, die vorletzte nach denen des Onkels und Enkels des Schreibers, und die erste nach dem Kolophon des Schreibers in Dēnkart. Sonst haben wir keinerlei weitere Anhaltspunkte. Es ist zu bemerken, daß Farnbaγ ī Srōšayār nicht mit dem von Anklesaria (Gr. Bd. xiii) erwähnten Farbaγ Srōš ī Vahrām aus dem Jahre 1008 gleichzusetzen ist. Dieser ist vielmehr Frēh Srōš, wie ebd. 238. 3, zu lesen. Farnbaγ ī Srōšayār ist sicherlich viel früher anzusetzen. Für Māhayār s. Korr.-Zusatz.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000348

Für die Textüberlieferung oder -gestaltung des Awesta-Pahlavi-Yasna ist die Reihenfolge der Schreiber nicht so sehr wichtig; wichtig ist die Tatsache, daß einer von ihnen für den Zweck zwei Handschriften, eine für den Awesta-Text und die andere für die Pahlavi-Version, in Anspruch nehmen mußte. Danach steht es fest, daß ein zusammengesetzter Awesta-Pahlavi-Yasna damals noch nicht existierte. Man braucht sich nicht zu wundern, daß dies der Fall sein könnte. Der Yasna ist ein Ritualtext; er wurde geschaffen oder zusammengestellt, um beim Gottesdienst rezitiert zu werden. Man brauchte dazu keine Übersetzung, genau so wenig wie bei den jetzigen sog. *sāda*-Handschriften, die auch rein rituellem Zweck dienen. Die Übersetzung brauchte man zum Studium des sachgemäß systematisch geordneten Awesta. Und wir wissen auch, daß dies sog. sasanidische Awesta mit der Pahlavi-Version versehen war. Es waren im ganzen 21 umfangreiche Bücher, und gelehrte Männer mußten sie alle studiert haben, wenigstens das, was zu ihrem Fach juristisch usw. gehörte. Selbst gewöhnliche Priester waren von dem Studium nicht befreit. Aber im Laufe der Zeit und unter ganz veränderten Umständen erschien das ganze Studium einerseits schwer und fand man es andererseits ganz vernachlässigt. Um aber etwas zu retten, und auch sozusagen obligatorisch und leicht zugänglich zu machen, wurde der gebräuchlichste Text, eben der Yasna, mit einer Pahlavi-Version versehen. In anderen ähnlichen Versuchen, Auszüge und Kompilationen aus der umfangreichen sasanidischen Literatur herzustellen, sehe ich denselben Grund (OLZ 1943, Sp. 182).

Sei es wie es wolle, wir wissen, daß alle jene Awesta-Bücher mit einer bzw. zwei Ausnahmen dem Verfasser zwecks Inhaltsangabe im Dēnkart im 9.—10. Jahrhundert zugänglich waren. Also waren sie auch jenem Schreiber oder wenigstens seinem Vorgänger zugänglich. Eines jener Bücher, Stōt Yasn, bildet das Kernstück des heutigen Yasna, Hā 14—17, 22—51, 53—56, 58—59 (so richtig Darmesteter, Le Zend-Avesta, 1. lxxvii). Aus einem anderen, Bak, stam-

men Hā 19—21; während Hā 9—11 und 57 ebenfalls aus Bayān sind. Es ist sicherlich anzunehmen, daß auch andere Stücke von dem einen oder anderen Buch herkommen, — höchstens waren dort rein rituellistische Formeln u. dgl. nicht vorhanden. Aus der Pahlavi-Version der genannten Bücher daher hat unser Schreiber den Pahlavi-Teil des Yasna geschöpft. — Es wäre lehrreich, festzustellen, ob die Übersetzung in verschiedenen Teilen besonders da, wo evtl. keine alte vorhanden war, verschieden ausgefallen ist.

Wichtig ist auch die Frage, ob sie getrennt oder gemischt mit dem Awesta-Text war. In einem Fall hatte der Verfasser des Dēnkart keine Pahlavi-Version, sondern nur den Awesta-Text zur Verfügung, so daß er uns nicht darüber belehren konnte. Kann man hieraus schließen, daß die Pahlavi-Version immer getrennt und nicht Satz bei Satz gemischt mit dem Awesta-Text aufbewahrt wurde? Dies kommt uns insofern wenig wahrscheinlich vor, als die Pahlavi-Version als Schlüssel zu dem Awesta, für sein Studium, geschaffen wurde und daher Satz bei Satz zusammen mit ihm sein muß. Diese Auffassung aber braucht nicht von Anfang an dagewesen zu sein. Man muß auch die Pahlavi-Version für sich gelesen und studiert haben, genau so wie die späteren Auszüge daraus, die unsere heutigen Texte wie Bundahišn und Zaratušt-nāmak bilden. Die Frage, gemischt oder getrennt, ist nicht belanglos; sie ist von größter Wichtigkeit für die Textgestaltung und die Texteinteilung, die in verschiedenen Formen vor uns liegt, nämlich die in Neryosang's Sanskrit-Übersetzung und die im jetzigen Awesta-Pahlavi-Yasna (s. oben § 8 Ende). Einmal habe ich sogar bemerkt, daß die Pahlavi-Übersetzung zwar richtig ist, aber sie ist nicht richtig in den Sätzen abgeteilt, s. Yasna, 9. 14 (44f.). Dies kann wohl ein späterer Schreibfehler sein. Aber man muß untersuchen, ob dergleichen öfter geschehen ist. Eine genauere Vergleichung mit der Sanskrit-Übersetzung ist ebenfalls nötig. Die darin vorkommenden Unterschiede sind nicht Neryosang, sondern seiner Vorlage zuzuschreiben. Aber im großen und ganzen stimmen die beiden überein, und daher ist eine ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000350

meinsame Quelle vorauszusetzen. Diese muß aber wenigstens vor der Wanderung geschaffen worden sein, vor Anfang des 10. Jahrhunderts, also spätestens im 9. Jahrhundert. Dies stimmt wiederum mit den anderen Feststellungen, die im Laufe der Untersuchung gemacht worden sind: die Sprache der Einleitung weist auf dasselbe Alter hin und ebenso die neugewonnene Reihenfolge der Schreiber. S. Korr.-Zusatz.

22. Zu den politisch-geographischen Angaben

Die Erwähnung der Ortsnamen mit ihren politisch-geographischen Bezeichnungen ist nicht weniger wichtig. Einerseits lernen wir daraus die richtigen Formen der sonst bekannten Namen und andererseits gewinnen wir ganz neue sachliche Erkenntnisse.

Aus der Reihenfolge *būm*, *rōstāk*, *dēh* geht hervor, daß *būm* hier das bedeutet, was man im Arabischen mit *qūra* bezeichnet — also Provinz, Gau. (*qūra* selbst ist ursprünglich gr. *χώρα* und obwohl im Mittelpers. und erst recht im Mittelparth. nicht bezeugt, muß es schon früh entlehnt sein. In der Liste der gr. Lehnwörter im Mittelparth. bei Ghilain, Essai sur la Langue Parthe S. 10, kommen auch andere politische und militärische Ausdrücke vor, die auf die griechische Herrschaft im Lande und auch ihren späteren Einfluß hinweisen.) Spāhān-Isfahān ist auch tatsächlich eine Provinz von Jibāl oder Medien (Schwarz, Iran 582; Le Strange, Lands 185f.) und Rōt-dašt ein Distrikt, Kreis von Spāhān, denn es ist nichts anderes als Ruwaidašt, Ruḏ-dešt, Rūdešt oder Rudašt (Schwarz, Iran 637; Le Strange, Lands 206). Hieraus sehen wir die richtige Form, gebildet aus *rōt* „Fluß" und *dašt* „Ebene". Den Namen des Dorfes kann ich leider nicht ermitteln. Er kann aber nicht viel anders als Narzūk oder Varzūk (statt *z* auch *č*, *ǰ*, *ž*) sein.

Dasselbe Wort *būm* kommt weiter unten vor (wo die neupersische Glosse genau so wie oben *zamīn* hat); aber m. E. in einer anderen Bedeutung, der von Stadt; denn Šīrāz kann wohl hier nicht für die ganze Provinz stehen, wie sonst

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000351

oft die Hauptstädte. Also haben wir hier dieselbe Erscheinung wie im Falle von *šahr*, was jetzt nur „Stadt" bedeutet, aber früher „Reich, Land, Kreis" o. dgl.

Dies ist jedoch wohl kein Grund, auch *šahr* wie *būm* als Synonym von *qūra* „Provinz, Gau" und nicht von einer anderen Einheit anzunehmen. Zwar wird der Beamtentitel *šahrīk* mit *ra'is 'l-qūra* erklärt, aber es spricht manches dagegen. Erstens ist *ōstāndār* der besser bezeugte und unzweideutige Titel eines provinzialen Statthalters, zweitens kann *šahr* tatsächlich mit *rōstāk*, also mit der kleineren Einheit Distrikt, Kreis zusammengestellt werden. Wenn man die awestische Einteilung in Haus, Dorf usw. — *nmāna-*, *vis-*, *zantu-* oder *šoiθra-* (dies in den Gāθā) und *dahyu-* vergleicht, dann entspricht dem Dorf *vis-* nur das spätere *dēh*, und daher dem *zantu-* oder *šoiθra-* die nächste Einheit, das spätere *rōstāk*. Und überdies wird *šoiθra-* gerade mit *rōstāk* „Distrikt, Kreis" übersetzt.

Daß *šahr* sprachlich mit *šoiθra-* zusammenhängt, ist klar; aber auch sachlich wird das eine für das andere gebraucht: Das Vidēvdāt 1 zählt einige iranische *šoiθra-* auf und das Groß Bundahišn 205 ff. wiederholt dies Kapitel unter dem Titel *apar šahrihā ī nāmīk hač ērānšahr*. „Über die namhaften *šahr*, Kreise, des iranischen Reiches." Außerdem bedeutet *šahrastān* nicht nur die Hauptstadt einer Provinz, sondern auch diejenige eines Distriktes oder Kreises, wie der Pahlavi-Traktat über die Städte des iranischen Reiches beweist. (Markwart's Titel „Provincial Capitals usw." in seiner Übersetzung ist insofern irreführend.) Leider sind in diesem Texte hier keine weiteren geographischen Einheiten angeführt, ausgenommen die vier nach den Himmelsrichtungen genannten Regionen (*kōst*) des Reiches.

Es bleibt dann für *qūra* „Provinz" nur *dahyu-* übrig, und das kann man auch rechtfertigen. Schon im Altpersischen bedeutet *dahyu-* nicht immer das ganze Land wie Persien oder Medien, sondern auch eine Provinz davon: *ragā nāmā dahyāuš mādaiy* „Provinz namens Raga (Rai) in Medien" und ähnliches verkündet oft Dareios.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000352

Danach ist also die Erklärung von *šahrīk* als *ra'is 'l-qūra* nicht richtig; der Titel bedeutet sprach- und sachgemäß einen *rōstāk*- oder Kreisverwalter. — Dann war *dēhīk* ein Verwalter von einem Dorf und nicht wie Christensen (Iran 135) nach Hoffmann sagt, auch von *rōstāk* dazu, denn *rōstāk* ist nicht nur ein Dorf mit seiner Feldmark, sondern umfaßt mehrere, sogar große Dörfer, z. B. gerade unser Rud-dašt hatte mehrere Dörfer mit zusammen 4000 Einwohnern (Schwarz, Iran 638).

In einem solchen Dorf nun hat ein Priester der alten Religion den Awesta-Pahlavi-Yasna zusammengestellt, den wir jetzt durch die Kette der Abschriften besitzen. Dies deutet auf verschiedene Tatsachen hin. Selbst in kleinen Ortschaften wurde die alte Tradition mit Treue und Gewissenhaftigkeit gepflegt. Auch in späteren Zeiten, wo die Gemeinde nur auf Yazd und Kirman beschränkt war, hören wir von der rührigen Tätigkeit in Dörfern wie Šarfābād und Tūrkābād. Es ist auch möglich, daß die kleinen Ortschaften für solche Tätigkeit günstiger waren als große Städte. Denn selbst die nationale Tradition im Gegensatz zur religiösen fand ihre Pflege und Fortsetzung unter dem Dehkān, dem Landadel.

Aber eine allgemeine Verdrängung der Altgläubigen aus den Großstädten, wie sie später stattfand, braucht in diesem Falle nicht angenommen zu werden. Denn wir befinden uns in einer Zeitepoche, wo, um nur einen zeitgenössischen Zeugen zu zitieren, „Feuertempel fehlen mit wenig Ausnahmen keinem Bezirk und keiner Stadt Persiens" (weiteres bei Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum, S. 44f.), folglich auch nicht die Gemeinden und ihre Gelehrten. In dieser Zeit war auch eine Art religiöse Renaissance im Gange. Einige Einzelheiten befinden sich in meinem Aufsatz „Zoroastrians in the First Centuries of Islam" in der kurzlebigen Parsen-Zeitschrift Rāhnumā 2. 141ff., u. a. die Städte, die irgendeine Rolle darin spielten. Unsere Einleitung erwähnt ebenfalls Städte wie Šīrāz und möglichenfalls Kāzarōn, wo die Gemeinden wohl doch in gewisser Freiheit und gewissem

Wohlstand lebten. Selbst in der Kalifenstadt Baghdād waren die zoroastrischen Gelehrten tätig, z. T. sogar am Hof, auch einer unserer Schreiber hier, Māhvindāt, s. oben § 20, Anm. 14. Es ist auch bemerkenswert, daß die hier genannten Ortschaften im eigentlichen Persien liegen; also war Persien immer noch die Hochburg der alten Religion.

Die zweite Reihenfolge von *ōstān, rōstāk* hat West nicht erkannt. Er zog das erste Wort mit dem vorhergehenden zusammen und las *bēšāžvārānistān* und übersetzte „salubrious place" und Dhabhar folgt ihm, obwohl die Hs. die beiden Wörter richtig trennt. Jedenfalls ist die Auffassung mehr als zweifelhaft. In dem ersten Wort, wofür keine np. Erklärung beigefügt worden ist, sehe ich meinerseits die spätere oder verderbte Form von Vēhšāhpuhr. In der Städteliste § 43, wo dies tatsächlich vorkommt, handelt es sich um die Stadt, aber nach der üblichen Sitte kann derselbe Name sowohl für die Hauptstadt als auch für ihre ganze Provinz genommen werden. Es handelt sich hier also um die Provinz Šāpūr von Pārs. Der alte Name Vēhšāhpūhr scheint für die Provinz nicht vorzukommen, jedoch wohl für die Stadt, natürlich in der Schreibung Bišābūr u. dgl. (Le Strange, Lands 262; Ḥudūd al-ʿĀlam, übersetzt von Minorsky 128; vgl. auch Schwarz, Iran 346, Anm. 8).

ōstān ist dasselbe, was im Arabischen als *istān, astān* und auch *āstān* erscheint. Aber die richtige Aussprache ist *ōstān*, wie die armenischen und syrischen Schreibungen zeigen. Lehrreich ist auch die mpT.-Schreibung 'vyst'm, ZII 9. 224f. wo $m < n$ richtig erklärt aber über *'vy* nichts geäußert wird, obwohl dies die Etymologie entscheidet: *avi* (nicht *ava*) und *stā-*. Nun haben wir hier zum zweiten Male einen mp. Beleg für diese politisch-geographische Bezeichnung. Er zeigt auch, daß das Wort kein in Irak gebrauchtes Synonym von *rōstāk* ist, sondern ein größeres Gebiet als dieses, vielmehr eine Anzahl von diesen, umfaßt.

Soviel ich sehe, kommt es zwar nur in der Beschreibung von Jibal (Irak) vor, aber doch nicht in der Bedeutung von *rōstāk*. Denn es heißt: „Isfahān war eine einzige Provinz wie

Raij, da fügte Kaiḳubāḏ eine andere Provinz hinzu und nannte sie Āstān Irānwaṯāraṯkuwāḏ; das ist die Provinz in der die Gaue liegen, die . . ." (Schwarz, Iran 557f.). Und nochmals: „Als alter Name der Provinz (Ḥulwān) wird genannt: Astān Šāḏ Fairūz . . ." und „Die Provinz Ḥulwān . . . zerfiel in fünf Bezirke . . ." (ebd. 677, 683). Also auch hier wird *ōstān* für eine größere Einheit als *rōstāk* gebraucht, und daher war es die ursprüngliche iranische Bezeichnung für *qūra*, wie es aus den mp. Angaben unzweideutig hervorgeht: *ōstān* genannte Vēhšāhpuhr (Bišāpūr, Šāpūr) ist tatsächlich *qūra* „Provinz", wie oben erwähnt, und Kāzarōn muß als eine seiner drei größten Städte ein *rōstāk* „Distrikt, Kreis" um sich gebildet haben wie es hier, obwohl nicht in den anderen Werken, ausdrücklich gesagt wird. Der Distrikt um die Stadt hieß zwar Šūl, modern Šūlistān (Le Strange, Lands 267), aber dies muß nur ein anderer Name dafür gewesen sein.

Zum Schluß sei nun bemerkt, daß die oft erwähnte geschichtliche Wichtigkeit der Kolophone hiermit endlich auch bewiesen und dargestellt ist. Die Ergebnisse werden nicht in jedem Falle so reichlich fließen, aber die kritische Bearbeitung der anderen Stücke ist trotzdem notwendig.

Korr.-Zusatz zur Übersetzung, S. 32: — Die in Anm. 9d, S. 37, vorgeschlagene Lösung könnte derjenigen in Anm. 8, 9c vorgezogen werden. Der dort erhobene Einwand ist nicht triftig: Māhayār braucht nicht einer der sasanidischen Kommentatoren zu sein, sondern nur ein nach-sasanidischer Kompilator, der — und nicht erst Farnbaγ — aus den Nask-Übersetzungen die passenden Abschnitte des Yasna zusammengestellt haben mag. Vom Namen seines Vaters zu urteilen, kann es sehr wohl ein Bruder des berühmten Āturfarnbaγ Farrox^{v} zātān am Hofe des Kalifen al-Ma'mūn (813—833) sein, was uns für den Pahlavi-Yasna ein passendes Datum gibt. — Auch auf eine Inkonsequenz sei hingewiesen: in diesem und anderen Namen ist die spätere Aussprache *ayār* anstatt die frühere *aδyār* aus verschiedenen Gründen beibehalten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000355

Gšen

Eine lexikographisch-religionswissenschaftliche Untersuchung

Von **Helmut Hoffmann**, Mittersill

I

Das Studium der heiligen Texte der Bon-Religion, das uns aller Wahrscheinlichkeit nach einmal wesentliche Aufschlüsse über die kulturelle Entwicklung Tibets vermitteln dürfte, befindet sich in noch weit höherem Maße in seinen Anfängen als dies ganz allgemein schon bei den anderen Gattungen der tibetischen Literatur der Fall ist. Es fällt nicht allzu schwer die Gründe für dieses nur sehr zögernde Fortschreiten der Wissenschaft auf einem noch so unbekannten und dabei so interessanten Gebiete aufzudecken. Erstlich sind es die noch nahezu völlig unerforschten Realien, deren Unkenntnis den Übersetzer auf Schritt und Tritt straucheln läßt, andererseits jedoch auch nicht minder die Tatsache, daß bei der Durchdringung dieses Zweiges des tibetischen Schrifttums die uns zur Verfügung stehenden Wörterbücher in geradezu erschreckendem Ausmaße versagen. Dieses Versagen bezieht sich nun durchaus nicht nur auf einige seltene und altertümliche Wörter, die in der offiziellen lamaistischen Literatur bereits seit Jahrhunderten obsolet geworden sind, während sie sich in den Bon-Werken, die heute einen toten Seitenarm des lebendigen Flusses der Sprachentwicklung darstellen, zu erhalten wußten. Vielmehr läßt es sich ebenfalls und sogar vornehmlich bei einer Anzahl von Ausdrücken und Wörtern feststellen, die in den in Frage stehenden Bon-Texten zu den häufigsten und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000356

typischen zählen und einem fast auf einer jeden Seite begegnen.

Eines der wichtigsten Wörter, über dessen Bedeutung weitgehende Unklarheit herrscht, dürfte der Bon-Terminus *gšen* sein. Die Angaben, die wir in der Literatur über *gšen* finden, gehen weit auseinander und scheinen auch nicht eine Grundbedeutung erkennen zu lassen, aus der die mannigfachen angeführten Bedeutungsnuancen abzuleiten wären. Während in Jäschkes Wörterbuch unser Terminus überhaupt fehlt und nur als Bestandteil des Namens des Stifters der Bon-Religion (Gšen-rab) Aufnahme gefunden hat, verzeichnet Sarat Chandra Das in seinem Dictionary 1250b *gšen* als „n(ame) of an ancient family, cognate to Śākya". F. W. Thomas hingegen bemerkt im JRAS 1934, p. 483: „Gšen is a Bon-po term, which in mundane usage means ‚executioner'." A. H. Francke schließlich gibt in seiner Übersetzung des Bon-Textes Gzer-myig unser dort überaus häufig vorkommendes Wort verschieden wieder, teils mit „redeemer"[1]) und „saviour"[2]), teils mit „teacher"[3]), wenn er es nicht, wie in den meisten Fällen, überhaupt vorzieht es unübersetzt zu lassen. Wir stehen also einer Anzahl ganz verschiedener Interpretationen gegenüber, deren Beziehung auf eine gemeinsame Bedeutungsbasis zunächst unmöglich scheint.

Bei der Angabe von F. W. Thomas brauchen wir nicht lange zu verweilen. Der um die Erforschung der alten tibetischen Dokumente aus Turkestan hochverdiente Gelehrte bringt hier unser *gšen* in Zusammenhang mit einem völlig anderen Wortstamm, zu dem *gšed-ma* „Henker" und *šan-pa* oder *bšan-pa* „Schlächter", „Henker" gehören. Es scheint mir völlig ausgeschlossen *gšen* in dieser Reihe unterzubringen, mag uns auch J. v. Manen eine Etymologie des Namens

1) Asia Major 1924, p. 311. An dieser Stelle steht im Originaltext *gšen-rab*, was sich jedoch in der Bedeutung kaum von *gšen* unterscheidet, wie wir noch feststellen werden.

2) Ebenda, p. 313.

3) Ebenda, p. 326 und 329.

Gšen-rab als „the great butcher" zur Kenntnis bringen[1]). Es handelt sich hier um eine herabsetzende und verächtliche Deutung des Namens vonseiten der rivalisierenden Lamaisten. Nun enthält allerdings das Glossar der alten und neuen tibetischen Sprache Li-ši'i gur-k'aṅ ein altes Wort *šen-pa*, das mit *bšan-pa* „Henker" wiedergegeben wird[2]). Aber dieses *šen-pa* als präfixlose Form von *gšen* anzusehen verbietet schon der Denominator des Wortes, denn überall, wo *gšen* mit Denominator vorkommt, lautet dieser *-po*, niemals aber *-pa*.

Anders liegen die Dinge bei der Angabe im Wörterbuch des Sarat Chandra Das. Es läßt sich in der Tat nicht leugnen, daß es eine oder vielleicht sogar mehrere tibetische Familien mit dem Namen Gšen gibt. Sarat Chandra Das selbst berichtet uns in seinem Reisewerke „Journey to Lhasa and Central Tibet"[3]), daß das Bon-Kloster von Gšen-dar-ldiṅ (das Tarting Gompa der Karten) hauptsächlich von einer Familie namens Shen-tsang unterhalten werde. Ob es allerdings in dieser Familie eine Tradition gibt, die besagt, daß die Gšen oder Shen-tsang mit den buddhistisch-indischen Śākya verwandt seien, kann ich nicht entscheiden. Ich muß auch gestehen, daß es wohl kaum als sehr wahrscheinlich zu gelten hat, wenn man sich den jahrhundertealten Antagonismus zwischen dem Bontum und dem Buddhismus vergegenwärtigt, dessen hervortretendste religiöse Gestalt eben der Śākya Gautama ist. Ferner ist hier eine Stelle des Myaṅ-č'uṅ heranzuziehen, wo wir lesen[4]): *k'yad par dbus gcaṅ du grags pa'i dge ba'i bšes gñen č'en po drug ste|rgya 'bre laṁ lo gro gšen*

1) Concerning a Bon Image, Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal 1922 (N. S. Vol. 18), p. 207.

2) Fol. 12 a 2 der zweisprachigen Pekinger Ausgabe, von der sich ein Exemplar im Besitze der Berliner Staatsbibliothek befindet (Libri Mongolici 58). Die mongolische Übersetzung lautet: *alaḥcin inu jaryacin*, die Sanskritglosse vadhaka.

3) ed. von W. W. Rockhill, London 1902. Der Bericht über das Bonkloster findet sich p. 205ff.

4) Fol. 225 b 1f. des Exemplars, das sich im Besitze von Exzellenz Tucci, Rom befindet. Über den Charakter dieses Werkes vgl. Tucci, Indo-Tibetica IV, 1, p. 42ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000358

dań drug go. „In der Hauptsache sind der in Dbus und Gcań berühmten (Familien von) Kalyāṇamitra's sechs: die Rgya, 'Bre, Lam̐, Lo, Gro und Gšen. Das sind die sechs". Daß es sich bei dieser Aufzählung um Familiennamen handelt, ist über allen Zweifel erhaben, und über zwei dieser Familien, die 'Bre und Rgya, und die in ihrem Besitze befindlichen Teile der Landschaft Ñań weiß uns Tucci nach dem Myań-č'uń interessante Angaben zu machen[1]).

Daneben gibt es noch einige weitere Stellen, die wir hier erwähnen müssen, wo es allerdings als nicht unbedingt gewiß bezeichnet werden kann, ob man *gšen* dort wirklich als Familiennamen verstehen muß. Im 8. Kapitel des Grub-mt'a' šel-gyi me-loń ist die Rede von einem *rus gšen yin pa'i byis pa*[2]), nach der Übersetzung von Sarat Chandra Das einem „boy belonging to the family of Śen"[3]). Gegen diese Übertragung ist an sich nichts einzuwenden. Ein zweiter analoger Passus begegnet uns im Deb-t'er sńon-po (VIII, 71a 7), wo es von einem Lama heißt: *gšen dgon dkar ba gduń rus gšen*, was sich durchaus verstehen läßt als: „Gšen-dgon dkar-ba war seiner Familie (oder Abstammung) nach ein Gšen." Auf eine mögliche andere Interpretation dieser beiden Stellen werden wir noch zurückkommen.

Um die Berechtigung der Übersetzung von *gšen* als „Erlöser", „Heiland" und „Lehrer" zu erproben, wie sie A. H. Francke bietet, müssen wir uns etwas ausführlicher über den Gebrauch von gšen im Gzer-myig wie an einigen leider recht spärlichen Stellen in der historischen Literatur orientieren. Aus den drei Erwähnungen der *gšen* oder *gšen-po*, die sich in den von Laufer übersetzten Kapiteln des Rgyal-rabs bon-gyi 'byuń-gnas[4]) finden, wird vollkommen deutlich, daß es sich bei ihnen um Priester der Bon-Religion handeln muß. Das läßt sich auch noch aus zahlreichen anderen

1) Indo-Tibetica IV, 1, p. 53.

2) Journal of the Asiatic Society of Bengal 1881, Part 1, p. 189, Z. 26f.

3) l. c., p. 196, Z. 19f.

4) T'oung Pao 1901, p. 38, 39, 40.

Stellen in der Literatur erhärten. In der Biographie des Padmasambhava (Pekingausgabe Fol. 291a 6) lesen wir, daß der König K'ri-sroṅ lde-bcan „aus dem Lande Žaṅ-žuṅ den *gšen* Li-ši stag-riṅ und andere einlud", Priester, die sich, wie aus dem weiteren Zusammenhang klar wird, mit der Übersetzung der heiligen Bon-Texte befassen sollten (*Žaṅ žuṅ yul nas gšen li ši stag riṅ . . . sogs bos*). In demselben Texte heißt es auf Fol. 286a 1 von dem gleichen König: „Er sandte nach dem Lande Žaṅ-žuṅ, um einen gšen-Bon(-po) einzuladen." (*Žaṅ žuṅ yul du gšen bon 'bod du btaṅ*) und 293b 5 schließlich finden wir anläßlich der Verbannung der Bon-Häretiker durch den König die Bemerkung: „Man gab den gšen-Bon(-po) Esel, um auf ihnen zu reiten" (*gšen bon rnams k'al du boṅ bu byin*). Den Terminus *gšen-bon* wird man als einen Bon-po interpretieren, der außerdem ein *gšen* ist, d. h. es dürfte zwar jeder *gšen* als *bon-po* anzusprechen sein, nicht aber jeder *bon-po* als *gšen*: *gšen* ist also der engere Begriff. Daß schon die ältere Bon-Religion der Königszeit in dem *gšen* einen besonderen Priestertypus sah, zeigt uns ein Dokument aus Turkestan, in dem beschrieben wird, wie bei einer Zeremonie nebeneinander ein „Götter-Bon-po" (*lha-bon-po*), also ein Priester, der sich offenbar der Verehrung der Götter widmet, und ein *sku-gšen* in Aktion treten[1]); *sku-gšen* wird eine ehrenvolle Bezeichnung für den *gšen* sein. Auch im Gzer-myig[2]) werden *bon-po* und *gšen* voneinander unterschieden. II 74a 6 heißt es: „Wenn sich Bon-po und *gšen* in das Land begeben . . ." (*yul du bon daṅ gšen gšegs na*) und II 85a 4 (in einer Beschwörung des Meisters Gšen-rab, des „Buddha" der Bon-Religion) „der am Himmel daherziehende Rauch soll sich zu Bon-(po) und *gšen* ausbreiten" (*dud pa gnam la soṅ ba yaṅ|bon daṅ gšen du dar bar šog*). Im Dpag-bsam ljon-bzaṅ[3]) p. 150, Z. 10 wird uns erzählt, daß zur Zeit des mythischen Königs Spu-de guṅ-rgyal neben Bon-Priestern,

1) JRAS 1934, p. 483, Dokument 93.

2) Hier und weiterhin zitiert nach dem der Berliner Staatsbibliothek gehörenden Manuskript (Sammlung Waddell Nr. 1).

3) Pag Sam Jon Zang, ed. Sarat Chandra Das, Calcutta 1908.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000360

die sich *sgruṅ* und *lde'u* nannten, auch große „Himmels-Bon-po-gšen-po" in Tibet auftraten (*spu de guṅ rgyal dus sgruṅ lde'u gnam bon gšen po č'e byuṅ*). Die gleiche Angabe bietet uns auch die Chronik des fünften Dalai Lama[1]) (11b 6: *sras kyi riṅ la . . . sgruṅ daṅ lde' u gnam bon gšen po č'e byuṅ*). Diese gšen dürfen wir also als Priester ansehen, die bereits in der grauen Vorzeit des tibetischen Altertums eine Rolle spielten, als die Bon-po noch keine Schrift und kein Lehrgebäude nach dem Muster des Buddhismus besaßen, sondern einer primitiven, animistisch-schamanistischen Religionsform anhingen. Die Chronik des fünften Dalai Lama bietet uns hierfür einen weiteren Beleg, indem sie uns überliefert, daß zur Zeit des mythischen Herrschers Gri-gum bcan-po „die Bon-Religion der Gräber Fuß faßte (importiert durch) *gšen* aus Žaṅ-žuṅ und Bru-ša" (*žaṅ žuṅ daṅ bru ša'i gšen gyi dur bon byuṅ*)[2]).

Überaus zahlreich sind im Gzer-myig die Stellen, an denen die *gšen* erwähnt werden. Wir können hier nur eine Auswahl dieser Stellen geben. I 166b 5f. verkündet Gšen-rab: „Wenn ich aus dem Kreislauf in das Nirvāṇa eingehe, werde ich später den *gšen-po* der Menschen die Beispiele und Methoden des (Zur-Erlösung-)Führens der Lebewesen aufweisen" (*nam žig bdag '' k'or ba las mya ṅan 'da' cam na|slad nas gaṅ zag gyi gšen po rnams la|sems čan draṅ ba'i dpe daṅ t'abs su bstan pa yin no*). In einem anderen Zusammenhange ist davon die Rede, daß ein König einen Bon-Priester sucht, der zur Ablösung für seinen kranken Sohn einen Menschen zu opfern bereit ist, und I 152a 4 lesen wir dann: „Als man den Gyim-šaṅ-goṅ-goṅ von Sba fragte, sprach dieser Gšen: (*sba gyim šaṅ goṅ goṅ bya ba la žus pas|gšen de'i žal nas*)." II 88b 1 wird von drei (in einer Grotte) meditierenden *gšen* gesprochen (*gšen dgoṅs mk'an gsum*). Ferner heißt es anläßlich der Festlichkeiten bei der Geburt eines Sohnes des Gšen-rab (I 111a 2f.): „Der mit Haarbusch versehene *gšen* stellte den un-

1) Zitiert nach dem im 14. Bande der gesammelten Werke dieses Dalai Lama enthaltenen Abdruck der Chronik.

2) Fol. 11 b 6.

wandelbaren Haarbusch her, der „*gšen* mit ausgedehnter Macht" flocht[1]) die Locke[2]) des langen Lebens" (*gcug pʿud čan gyi gšen gyis ʾgyur myed kyi gcug pʿud bčas|dbaṅ rgya čan gyi gšen gyis|cʿe riṅs kyi lan pʿran glaso*). Nach dem Lehrsystem der durch den Buddhismus gewandelten und verwässerten Bon-Religion, die im Gzer-myig ihre typische Ausprägung gefunden hat, gibt es auch *gšen*, die aus Lichtstrahlen nach Art von Buddhas und Bodhisattvas emanieren. Man vergleiche hier Fol. I 20b 3 „In der Weltreligion Trisāhasramahāsāhasra wirken hundert mal sechzig Millionen emanierte *gšen* und bekehrende *gšen* durch Mitleid in den hundert mal vierzig Millionen Jambudvīpa's als Lehrer, mehren die Lehre, lenken das Steuer und bekehren die Lebewesen" (*stoṅ gsum gyi stoṅ čʿen poʾi*[3]) *ʾjig rten gyi kʿams su tʿugs rje sprul paʾi gšen ʾdul baʾi gšen drug bye ba pʿrag brgyas ʾjam bu gliṅ bži bye ba pʿrag brgya na ston pa mjad do|bstan pa spel lo|kʿa lo sgyur ro|ʾgro ba ʾdul lo*). Die *gšen* haben hier also wie die Buddhas die Funktion göttlicher Lehrer und Erlöser, aber an der Grundbedeutung von *gšen* als einer bestimmten Gattung von Priestern scheint mir auch bei dieser Stelle kein Zweifel, und ich würde lieber darauf verzichten nach dem Vorbild Franckes eine Sonderübersetzung „teacher" oder „saviour" in solchen Fällen in Anwendung zu bringen.

Zu den *gšen* gehört auch der Meister Gšen-rab — er ist nur ein gewaltig aus der Menge dieser Priester hervorragender und nach buddhistischem Vorbild vergöttlichter Angehöriger dieser Klasse — und so findet im Gzer-myig das Wort *gšen* häufig Anwendung auf ihn. I 67a 4 sagt der Meister von dem Prinzen Gto-bu do-te: „Was die Fortdauer seiner Taten beanlangt, so entspricht er mir, dem *gšen*" (*bdag gšen gyi las ʾpʿro daṅ ʾtʿun te*). Der Teufelsfürst Kʿyab-pa lag-riṅs stellt einmal fest (II 3b 2): „Wenige befolgen die Lebensführung der Teufel (die meisten), befolgen die schlechte Lebensführung

1) *blas* steht hier wohl für *lhas*, das Perfekt von *sle-ba* „flechten, drehen".

2) *lan-pʿran* dürfte die gleiche Bedeutung haben wie *lan-bu*.

3) *čʿen-poʾi* ist im Manuskript ausgelassen worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000362

der *gšen*" (*bdud kyi spyod pa byed pa ñuṅ|gšen gyi spyod pa log pa byed*) und er will später (II 5b 5) „gegen den *gšen* ein Heer führen" (*gšen la dmag 'dren pa*). Beide Male ist mit dem *gšen*-Gšen-rab gemeint. Betreffs der Tochter des Gšen-rab trifft unser Text II 36a 3 die Feststellung: „Das Mädchen Gšen-za ne'u-č'uṅ-ma . . . wurde durch ein starkes Wunschgebet des *gšen* in einer den *gšen* verehrenden Umgebung geboren" (*bu mo gšen za ne'u č'uṅ ma . . . gšen gyi smon lam drag po yis|gšen la mos pa'i 'k'or du skyes*). Wieder ist hier von Gšen-rab die Rede. Verständlich erscheint es unter diesen Umständen, daß die Landschaft 'Ol-mo luṅ-riṅs im westtibetischen Distrikt Žaṅ-žuṅ, die Geburts- und Lehrstätte Gšen-rabs, häufig *gšen-yul*, „Land des *gšen*", genannt wird (z. B. I 43b 6, II 10a 4, II 28a 2 usw.). An der zuletzt genannten Stelle lesen wir: „Das *gšen*-Land 'Ol-mo luṅ-riṅs, wo sich Gšen-rab myi-bo aufhält" (*gšen rab myi bo gnas pa'i gšen yul 'ol mo luṅ riṅs*).

Daß der Meister und mythische Stifter der Bon-Religion selbst als zur Klasse der *gšen* gehörig anzusehen ist, zeigt schon sein Name, der teils Gšen-rab teils aber auch Gšen-rabs geschrieben wird. Die richtige Deutung dieses Namens ist uns im Gzer-myig überliefert. Anläßlich seiner Abschiedsreden vor dem Eingehen in das Nirvāṇa erklärt Gšen-rab mit deutlicher Anspielung auf seinen Namen (II 255a 5): „Ich bin, was den Geist betrifft, der vorzüglichste aller *gšen*" (*bdag ni sems ñid gšen t'ams č'ad kyi rab yin*). Gšen-rab muß man folglich interpretieren als *gšen-gyi rab* und das auslautende *s* der Schreibungsvariante Gšen-rabs erklärt sich mithin als eines jener fakultativ suffigierten *s* wie es uns auch im Namen 'Ol-mo luṅ-riṅs begegnet; denn *luṅ-riṅs* bedeutet klärlich „langes Tal", so daß hier *riṅs* für *riṅ* steht. Weiterhin bleibt uns dann noch festzustellen, daß Gšen-rab eigentlich kein richtiger Name ist. Es gibt eine Anzahl von Textstellen, wo dieses Wort ganz zweifellos als Appellativ verwendet wird. Als der Jünger Yid-kyi k'ye'u-č'uṅ nach dem peinlichen Abenteuer mit einer tibetischen Frau Potiphar, der Königin P'ya-za Gu-liṅ-ma-ti, auf der Flucht zu dem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000363

Anwesen eines Schmiedes kommt[1]), sagt die Frau des Handwerkers zu ihrem Mann (I 77a 4): „Besser noch als die sanfte Rede, die er spricht, ist sein Aussehen: er ist wohl ein *gšen-rab*" (*gsuṅ gi ṅag 'jam ba bas|žal gyi ras bzaṅ ba'i gšen rab čig gda'*). Und auf der nächsten Seite heißt es von dem Schmied (I 77b 2): „Er zog plötzlich sein schwarzes Schmiedemesser hervor und schickte sich an, nach dem *gšen-rab* zu stoßen" (*mgar gri nag po ljur gyis*[2]) *p'yuṅ nas|gšen rab la rdeg tu byuṅ ṅo*). Anläßlich der von uns schon oben erwähnten Beschreibung der Suche nach einem Priester, der ein Menschenopfer vollziehen kann[3]), finden wir folgende Bemerkung (I 152a 1): „Als man Gšen-t'aṅ-ma bsam-brtan, den Bon-po von Č'u-smrad, befragte, sprach dieser *gšen-rabs*". (*č'u smrad kyi bon po gšen t'aṅ ma bsam brtan la žus pas|gšen rab de'i žal nas*). Wenn wir diese Stelle mit der ganz analogen auf *p.* 345 vergleichen, so ergibt sich, daß *gšen-rab*, wörtlich „vorzüglicher *gšen*", sich kaum wesentlich von dem einfachen *gšen* unterscheiden kann und wie dieses eine bestimmte Gattung von Bon-Priestern bezeichnet. Im Gzer-myig I 6a 3 wird es auch im Zusammenhang mit *srid-pa* und *lha* verwendet, an einer Stelle also — wir werden diese Passus noch zu untersuchen haben —, wo sonst das Wort *gšen* zu erscheinen pflegt. Daß das Appelativ *gšen-rab* übrigens nicht nur dem Sprachschatz des Gzer-myig angehört, tut uns das Vaiḍūrya dkar-po dar, wo wir Fol. II 62b 5[4]) von dem „Leichnam eines *gšen-rab*-Bon-po" lesen (*gšen rab bon po'i pur*). Dieses *gšen-rab bon-po* entspricht also der Bildung *gšen-bon*, die uns in der Biographie des Padmasambhava begegnete[5]).

Die Wandlung der Bon-Religion von einem primitiv-barbarischen Volksglauben zu einer nach dem Vorbilde des Buddhismus konstruierten Erlösungsreligion hat es auch mit sich gebracht, daß die *gšen*-Priester der alten Zeit zu Heiligen

1) Diese Erzählung steht in einem Kapitel des Gzer-myig, das wie ich ZDMG 1938, p. 357 ausgeführt habe, auf dem Wege des Plagiats aus dem Bcun-mo bka'i t'aṅ-yig übernommen wurde.

2) = *'jur-gyis*. 3) Vgl. p. 345.

4) Zitiert nach der zweibändigen Ausgabe von Derge.

5) Vgl. p. 344.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000364

buddhistischen Charakters emporgesteigert wurden und daß der Terminus *gšen* in der Theologie des Bontums Bedeutungsnuancen annahm, die ihm früher fremd gewesen waren. So wird uns aus dem Gzer-myig bekannt, daß jedes Kalpa oder Weltalter neben seinem „Weisheitsgott" (*ye-šes-kyi lha*) und „Weltgott" (*srid-pa*) auch seinen *gšen* besitzt. Wir lesen z. B. Fol. I 7a 6: „Betreffs der Erzählung und Erörterung, welcher (Weisheits) gott in dieser Zeit, in diesem Kalpa, in dieser Welt und dieser Entwicklung sein Mitleid gibt, welcher *gšen* als Lehrer wirkt und durch welchen Weltgott das Geschlecht sich vermehrt, so ist darüber folgendes zu sagen" (*dus 'di|bskal pa 'di| srid pa 'di|'byuṅ ba 'di la|lha gaṅ gi t'ugs rǰes 'jin pa daṅ|gšen gaṅ gis ston pa byed pa daṅ|srid pa gaṅ gis rgyud 'p'el ba'i lo rgyus daṅ|gtan c'igs ni 'di skad do*)[1]). Der *gšen* in dem Sinne dieser Stelle erscheint dann quasi als eine Art Buddha, und aus Zusammenhängen dieser und ähnlicher Art hat auch A. H. Francke die Bedeutung „teacher" abgeleitet. Der *gšen* des gegenwärtigen Kalpa ist Gšen-rab mi-bo, der Weltgott Saṅs-po 'bum-k'ri, der Weisheitsgott Gšen-lha 'od-dkar. In dem vorigen Weltalter wirkte als *gšen* Gto-rgyal ye-mk'yen, als Weltgott Mu-brgyud dkar-po und als Weisheitsgott Ye-lha sems-kyi sgron-ma-čan[2]). Diese drei Geistwesen einer jeden Weltperiode werden nach Gzer-myig II 56a 2 mit den Sphären von Leib, Wort (Rede) und Geist symbolisch verknüpft: „Mit gläubigem Leibe, Worte und Geist, (diesen) drei, gebe ich (die Gabe) dem Gotte, dem *gšen* und dem Weltgotte (diesen) drei, zum Opfer" (*lus ṅag yid gsum dad pa yis|lha gšen srid pa gsum la mč'od par 'bul*).

Neben diesen buddhaähnlichen *gšen* kennt die spätere Bon-Religion auch solche geringeren Ranges. I 41b 3 wird geschildert, wie aus den Sinnesorganen (*dbaṅ-po*) des Gšen-rab Lichtstrahlen hervortreten, von denen es dann weiterhin heißt: „Sie wandelten sich zu sechs *gšen* der Bekehrung und (diese) weihten sich (dann) dem Bekehren (sc. von Lebewesen)" (*'dul ba'i gšen drug sprul nas 'dul ba mjad*). In anderem

1) Weitere einschlägige Stellen finden sich I 18a 4; 55b 2; 158b 2. 2) Vgl. Gzer-myig I 2a 2 u. 5a 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000365

Zusammenhange findet sich berichtet, wie aus Lichtstrahlen, die von Gšen-rab ausgehen, sich fünf *gšen* entwickeln, die auch *ye-šes-kyi lha* „Weisheitsgötter" genannt werden. Von ihnen heißt es I 70a 1: „Als die fünf großen *gšen* Gšen-rab von Angesicht sahen, versammelten sie sich vor ihm, vollzogen Umwandlungen, brachten ihm göttliche Verehrung dar und sprachen folgende Worte: „Wir fünf Götter - gšen-po sind die Bon-po, welche die Tore zu den fünf Arten (der Wiedergeburt im) Kreislauf verschließen" (*gšen č'en po lṅa'is gšen rab kyi žal mt'oṅ bas|spyan snar 'dus nas|skor ba byas|lha p'yag bcal nas|'di skad čes žus so|bdag čag lha gšen po lṅa ni 'k'or ba'i lam lṅa sgo bčad pa'i bon po lags*). Bemerkenswert bleibt hier die Tatsache, daß *gšen* und Götter (*lha*) in diesem und ähnlichen Zusammenhängen fast als identisch anzusehen sind. Im fünften Kapitel des Gzer-myig werden dann anläßlich der endlosen zeremoniellen Anrufungen bei einem Sühnopfer neben hundert Göttern auch hundert *gšen* namentlich verehrt.

Ferner vermittelt uns das Gzer-myig die Kenntnis von zwei besonderen Klassen von *gšen*, die nach den Angaben des Textes sich wenig von Göttern zu unterscheiden scheinen. I 38a 4 lesen wir: „Darauf wurden Srid-gšen und Snaṅ-gšen, die auf Schieferbergen und Gletscherfelsen weilen, im Gefolge des Gšen-rab dem Winde vergleichbar geboren (*de nas yaṅ srid gšen snaṅ gšen|g,ya' ri daṅ gaṅs brag la gnas pa rnams kyis|gšen rab kyi 'k'or du rji bžin du 'k'ruṅs so*). Kurz vorher (I 37b 4) war schon festgestellt worden, daß „von den Srid-gšen der Region des Luftraumes, die Ahnen (frühere Generation) erlöst waren und die Nachkommen Fortschritte (zu diesem Ziele) machten" (*bar snaṅ k'ams kyi srid gšen rnams|sṅa rabs t'ar yaṅ p'yi rabs 'p'el*). Daß sich die Srid-gšen und Snaṅ-gšen aber doch von den Geistern der Bergeinsamkeiten wie den Bcan in ihrem Charakter abheben und daß auch hier in dem Worte *gšen* die priesterliche Bedeutungskomponente mitschwingt, beweist uns eine andere Stelle (I 38b 3): „Diese Snaṅ-gšen und Srid-gšen lehrten in der Region des Luftraumes und der Schieferberge viele Lebewesen des Kreis-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000366

laufes die Bon-(Doktrin) des Srid-pa-rgyud" (*snaṅ gšen srid gšen de rnams bar snaṅ g,yaʾ riʾi kloṅ kʿams na|ʾkʿor gyi sems čan maṅ po la|srid pa rgyud kyi bon ston no*). Neben den Srid-gšen und Snaṅ-gšen sind hier noch die „vier *gšen* der-Elemente" zu erwähnen (II 269b 4, auch II 270b 2 vorkommend), von denen einer, der *gšen-po* des Feuers sogar gleichzeitig als Gott (*lha*) und *gšen-po* bezeichnet wird (II 269a 1): *ʾbyuṅ ba myeʾi lha . . . ʾbyuṅ ba myeʾi gšen-po*). Über die Entstehung dieser gšen unterrichtet uns ein anderer Passus des Gzer-myig (I 39a 4). Dort heißt es: „Aus den vier warmen Höhlen des Leibes des Lehrers[1]) emanierten die vier großen *gšen-po* der Elemente" (*ston paʾi ša kʿrag drod sbubs bži las ʾbyuṅ baʾi gšen čʿen po bži sprul lo*).

Auch das höchste Ziel der Bon-po, ihre Überwelt, steht in Beziehungen zu den *gšen*; der Name dieser Sphäre lautet „Stätte der vollendeten *gšen*" (*grub pa gšen gyi gnas*) oder „Region der vollendeten *gšen*" (*grub pa gšen gyi dbyiṅs*). Obwohl das Bontum den Terminus Nirvāṇa (*mya-ṅan-las ʾdas-pa*) vom Buddhismus übernommen hat und auch nicht selten vom Nirvāṇa des Gšen-rab die Rede ist, so müssen wir doch den Ausdruck „Stätte der vollendeten *gšen*" als die eigentliche und typische Bezeichnung dieses höchsten Bereiches und Zustandes auffassen. Es handet sich um ein Reich, das, jenseits des leidvollen Kreislaufes der Geburten gelegen, doch positiver und leichter zu klassifizieren ist als das Nirvāṇa des Buddhismus, das wie das *brahman* der Upaniṣads durch den menschlichen Intellekt nicht begriffen werden kann. In diese höchste Stätte gehen nun die buddhaähnlichen *gšen* von der Art des Gšen-rab nach Vollendung ihres Bekehrungswerkes ein, um dort in seliger Entrücktheit zu verweilen, ohne aber dem Zuspruch und der Berührung mit geistigen Wesen höherer Art ganz unzugänglich zu werden. Als der Vorgänger des Gšen-rab in der letztvergangenen Weltperiode, Gto-rgyal ye-mkʿyen, in die niederen Sphären hinabsteigen will, heißt es von seinem Vater und seinem geistlichen Lehrer (I 3b 6): „Sie sprachen: ‚Wenn die

1) i. e. Gšen-rab.

Lebewesen des Kreislaufes bekehrt sind, (dann) eile zu der erhabenen Stätte der vollendeten *gšen*!' und begaben sich wiederum zur Region der vollendeten *gšen*." (*nam žig 'kʿor ba'i sems čan 'dul na|grub pa gšen gyi gnas mčʿog sñogs šig|gsuṅ nas|slar gšen grub pa'i dbyiṅs su gšegs so*)[1]). II 56a 6 wird die fragliche Sphäre gekennzeichnet als „der Bereich, wo Gargsas brcan-po weilt, die erhabene, hervorragende Stätte der vollendeten *gšen*" (*grub pa gšen gyi gnas mčʿog kʿyad par čan|gar gsas brcan po bžugs pa'i žiṅ kʿams*). Gar-gsas brcan-po gehört, wie seine Darstellung mit zwei weißen Elefanten in den Bildern der Berliner Gzer-myig-Handschrift zeigt, zu den jenseits des Kreislaufes waltenden „Weisheitsgöttern" (*ye-šes-kyi lha*). Als Gšen-rab nach seinem Tode in die Überwelt eingeht, wird das im Gzer-myig folgendermaßen beschrieben (II 282b 3f.): „Gšen-rab selbst aber schwand von der Stätte Akaniṣṭha[2]) in das große Nirvāṇa dahin und weilte, sich im Raume ausbreitend, in der Sphäre der vollendeten *gšen*, ohne Wiederkehr und dem Himmel gleich" (*gšen rab ñid ni 'og myin gyi gnas nas|mya ṅan las 'das pa čʿen por gyur te|gšen grub pa'i dbyiṅs su pʿyir mi ldog par mkʿa' la mñam žiṅ|kloṅ du bdal te bžugs so*).

Sodann haben wir einiger Termini der Bon-Religion zu gedenken, in denen das Wort *gšen* den ersten Kompositumsbestandteil bildet und bei dem die Grundbedeutung von *gšen* als einer bestimmten Gattung von Priestern klar hervortritt. Im Vaiḍūrya dkar-po II 114b 4 wird von einem „*gšen*-Meister" (*gšen-mkʿan*) gesprochen:

„Bei der Astrologie des *gšen*-Meisters und Bon-po
Werden das Gute und Böse der acht Abteilungen (der Astrologie)[3]) dargelegt".
(*gšen mkʿan bon gyi rcis la yaṅ|skor 'go brgyad kyi bzaṅ ṅan ston*).

---

1) Vgl. hierzu ferner I 6a 4; 7a 1; 18a 1.

2) Dem höchsten Himmel unterhalb der „Stätte der vollendeten *gšen*".

3) Über die acht *skor-'go* der (ursprünglich) indischen und die 15 der tibetischen Astrologie; vgl. Sarat Chandra Das, Dictionary 95a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000368

Nach dem achten Kapitel des Grub-mtʿa' šel-gyi me-loṅ ist *gšen-sras* „*gšen*-Sohn" das Bon-Äquivalent für den buddhistischen Begriff „Arhat" (*dgra-bčom*)[1]). Der *gšen-mčʿed* oder „*gšen*-Bruder" dürfte nach Gzer-myig II 136b 4[2]) dem buddhistischen *yon-bdag* (skr. *dānapati*) entsprechen. Sodann sind noch die kleinen *gšen*, die *gšen-pʿran*, zu erwähnen, so genannt im Gegensatz zu den großen buddhaähnlichen *gšen* vom Range des Gšen-rab. Das wird deutlich aus Gzer-myig I 108a 4: „Darauf ... versammelten sich die Leute von Pʿya, ... die Leute von Dmu und die Ye-gšen g,yuṅ-druṅ sems-dpa'[3]) des Göttertempels Šam-po lha-rce und die anderen kleinen *gšen* dergestalt allzumal in dem Schloß Pʿar-po so-brgyad" (*de nas ... pʿya'i myi rnams daṅ ... dmu'i myi rnams daṅ|gsas 'kʿar šam po lha rce'i ye gšen g,yuṅ druṅ sems dpa' la scogs pa'i gšen pʿran rnams daṅ|de ltar rnam pa kun|'kʿar pʿar po so brgyad kyi naṅ du 'cʿogs*).

Es bleibt uns nun noch die Untersuchung des Bedeutungsinhaltes eines letzten mit *gšen* zusammengesetzten Kompositums vorzunehmen, nämlich die des Wortes *ye-gšen*. Der erste Bestandteil dieses Terminus, *ye*, kommt nach Jäschkes Wörterbuch (513b) nur noch als Adverbium in der Bedeutung „completely, perfectly, highly, quite" vor, daneben dann aber vor allem in der Zusammensetzung *ye-šes* „Wissen, Weisheit". Die wirkliche Grund- und Urbedeutung von *ye* läßt sich vorläufig noch nicht fassen. Hingegen kann man die Bedeutungssphäre unseres *ye-gšen* doch mit ziemlicher Sicherheit umgrenzen. Im Gzer-myig I 128b 5 gibt Gšen-rab eine Aufzählung der „Götter der Welt", d. h. der dem Kreislauf unterworfenen Götter. In diesem Zusammenhange wird festgestellt: „Unter den Göttern der Welt (gibt es) solche, die mit bewußten Sünden behaftet sind, und *ye-gšen*" (*'jig rten gyi lha la|šes bya'i sgrib pa čan daṅ|ye gšen daṅ*). Eine

1) Journal of the Asiatic Society of Bengal 1881, Part. 1, p. 192, Z. 8.

2) *rgyu sbyor yon bdag gšen mčʿed*. Über *rgyu-sbyor* vgl. Sarat Chandra Das, Dictionary 317b.

3) Auf diesen Terminus werden wir sogleich zurückkommen.

Erläuterung hierzu bietet sich uns I 128b 6: „Die *ye-gšen* werden, da sie auf Grund des durch bewußte Sünde Zugrundegehens existieren, auch „Götter der Welt" genannt"[1]). (*ye gšen rnams ni šes bya'i sgrib pas 'ǰig pa'i rgyu de la brten nas gnas pas 'ǰig rten gyi lhar kyaṅ gdags so*). I 171b 2 erklärt Gšen-rab: „Aus den Lichtstrahlen des Leibes lasse ich *ye-gšen* hervorgehen, welche die Wesen (zur Erlösung) führen" (*sku'i 'od gzer las 'gro ba 'dren pa'i ye gšen rnams spro ba yin no*). Mithin dürften sich nach dem Zeugnis dieser Textstellen die *ye-gšen* kaum wesentlich von den *gšen* geringerer Ordnung unterscheiden, also von denjenigen, die — wie wir oben sahen — auch als „kleine *gšen*" (*gšen-p'ran*) bezeichnet werden. Andererseits scheint *ye-gšen* ebenso wie *g,yuṅ-druṅ sems-dpa'* in den allermeisten Fällen nur eine Kurzform für den Terminus *ye-gšen g,yuṅ-druṅ sems-dpa'* zu sein, der uns schon soeben begegnete. Nach dem Grub-mt'a' šel-gyi me-loṅ[2]) entspricht *g,yuṅ-druṅ sems-dpa'*, sanskritisiert *Svastikasattva*, dem *Bodhisattva* (tib. *byaṅ-č'ub sems-dpa'*) der Buddhisten und für *ye-gšen g,yuṅ-druṅ sems-dpa'* gilt demnach das gleiche. Die *ye-gšen g,yuṅ-druṅ sems-dpa'* erscheinen im Gzer-myig überaus häufig[3]). Übrigens sei hier noch erwähnt, daß im Grub-mt'a' šel-gyi me-loṅ[4]) auch angegeben wird, statt Buddha (*saṅs-rgyas*) sagten die Bon-po *ye-gšen-te-t'al*; doch habe ich diesen Ausdruck vorläufig im Bon-Schrifttum nicht nachweisen können. Im Gzer-myig wird in den entsprechenden Fällen dann — wie wir oben gesehen haben — einfach der Begriff *gšen* in Anwendung gebracht.

Damit haben wir unsere Übersicht über die Bedeutung von *gšen* und über die der mit *gšen* zusammengesetzten Wörter zuende geführt. Eine gewisse Einseitigkeit und Unvollständigkeit haftet unserer Untersuchung zweifellos an.

---

1) *gdags so* steht wohl für *miṅ gdags so*.

2) Journal of the Asiatic Society of Bengal 1881, Part 1, p. 192, Z. 8f.

3) Z. B. I 18a 5; 36a 6; 37, 1—6; II 193b 4 etc.

4) l. c., p. 192, Z. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000370

Sie beruht auf dem Mangel an einschlägiger Literatur: konnten wir doch außer einigen spärlichen Notizen aus dem historischen Schrifttum in der Hauptsache nur das Gzermyig für unser Problem nutzbar machen. Die Entdeckung und Durchforschung weiterer wesentlicher Bon-Texte wird dereinst manche Ergänzung und Berichtigung bringen. Immerhin scheinen mir gewisse Hauptergebnisse, die wir noch einmal kurz zusammenfassen wollen, gesichert zu sein. Unter *gšen* verstand man in der Zeit des alten unverfälschten und primitiven Bontums eine bestimmte Gattung von Priestern. Später, als die Religion nach buddhistischem Vorbild umgewandelt und aufgeputzt wurde[1]), mußte der Terminus dann auch zur Bezeichnung der den Buddhas entsprechenden göttlichen Lehrer herangezogen werden, während er andererseits in der niederen Sphäre auch Wesen umfaßte, die den Bodhisattvas gleichen, daneben sogar auch solche, die wir einfach als Götter, Geister und Dämonen bezeichnen würden.

II

Es erhebt sich nun weiter die Frage, wie das Priestertum der *gšen* in der alten Bon-Religion beschaffen gewesen sein mag. Wenn auch auf Grund des uns gegenwärtig zur Verfügung stehenden Materials eine wirklich exakte Lösung dieser Frage nicht möglich scheint, so können uns doch — so denke ich — einige Erwägungen allgemeiner Art wenigstens etwas weiter führen. Wie ich an anderem Orte[2]) eingehend ausgeführt habe, spielte im alten Bontum der Schamanismus eine recht wesentliche Rolle, und infolgedessen dürfte es auch ein der Vorzeit entstammendes Wort geben, das den Träger des Schamanismus, den Schamanen, bezeichnet. Hierfür kommt meines Erachtens lediglich *gšen* in Frage, ein Terminus, dessen ursprüngliche Bedeutung bei den

1) Diesen Vorgang habe ich in einer größeren Arbeit („Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion"), die als druckfertiges Manuskript vorliegt, eingehend analysiert.

2) Vgl. A. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000371

Tibetern der späteren Zeit offenbar in Vergessenheit geraten ist, der jedoch auch weiterhin in hohem Grade repräsentiv für das Bontum als solches blieb. Die anderen uns bekannt gewordenen Priesterbezeichnungen, die ich in der oben erwähnten Studie alle behandelt habe, lassen sich schwerlich mit dem Begriff „Schamane" in Verbindung bringen. Selbstverständlich möchte ich nicht etwa nun das Wort *gšen* künftig an allen Stellen im Deutschen mit „Schamane" wiedergeben — bei der Bedeutungsverschiebung die dem Worte in den Texten der systematisierten Bon-Religion zuteilgeworden ist, wäre das geradezu absurd —, aber bei manchen Stellen, die ihrem Inhalte nach in recht alte Zeiten zurückzugehen scheinen, dürfte es doch gut sein, diese Urbedeutung im Auge zu behalten.

Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet gewinnt z. B. der von uns oben behandelte Passus des Grub-mt'a' šel-gyi me-loṅ einen anderen und wie mir scheint besseren Sinn[1]). Der *rus gšen yin pa'i byis pa* dürfte hier doch weniger als „boy belonging to the family of Śen" aufzufassen sein, sondern als „Knabe, der seiner Abstammung nach ein Schamane war", zumal das, was dann im weiteren Verlauf der Darstellung von ihm berichtet wird, sich als die Geschichte einer typischen Einweihung eines Schamanen ausweist. Wir wissen ja auch, daß bei manchen schamanistischen Völkern „nur derjenige Schamane werden darf, der unter seinen Vorfahren einen solchen aufweisen kann"[2]). Daß also an der uns hier interessierenden Stelle die Zugehörigkeit des Knaben zu einer *gšen-* oder Schamanenfamilie betont wird, scheint mir allerbestens in den Zusammenhang zu passen. Andererseits dürfte es dann auch durchaus begreiflich erscheinen, daß Familien, in denen das Schamanentum erblich war, die Bezeichnung *gšen* zum Geschlechtsnamen erwählten und ihn als solchen heute noch tragen[3]).

---

1) Vgl. p. 343.

2) G. Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. p. 85.

3) Vgl. oben p. 342.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000372

Die Annahme, daß wir in *gšen* das alte tibetische Wort für den Schamanen zu sehen haben, läßt sich — wie ich glaube — noch mit Hilfe der vergleichenden Sprachwissenschaft nicht unwesentlich stützen. Seit den Forschungen Ramstedts und Kai Donners kann es als gesichert gelten, daß die Sprache der sog. Jenissei-Ostjaken, eines nachweislich aus südlicher gelegenen Gebieten nach Norden abgewanderten Volkes, der großen indochinesischen Sprachfamilie angehört, die auch das Tibetische mit einschließt[1]). In dieser Sprache heißt der Schamane *śeäneŋ* und in der Bachta-Mundart des imbazkischen Dialektes *śäneŋ*[2]). Im Kottischen, einer dem Jenissei-Ostjakischen nahe verwandten, inzwischen ausgestorbenen Sprache, bedeutet *šēnaŋ* „Zauberei", *šēnaŋ hit* „Schamane"[3]), *šēnaŋākŋ* „zaubern"[4]). Donner hat dann auch bereits nach Laufers Studie über die Si-hia-Sprache das Wort *szĕ*, das in diesem Idiom den Schamanen bezeichnet,

---

1) Es sei hier nur die wichtigste Literatur über die Kultur und Sprache dieses interessanten paläoasiatischen Volkes angegeben: M. A. Castrén: Versuch einer jenissei-ostjakischen und kottischen Sprachlehre nebst Wörterverzeichnissen, hrsg. von Anton Schiefner, St. Petersburg 1858; G. J. Ramstedt: Über den Ursprung der sog. Jenissei-Ostjaken, J. S. F. Ou. 24 (1907), 2, p. 1ff.; V. J. Anučin: Očerk šamanstva u jenisejskich ostjakov (Sbornik Muzeja Antropol. i Etnogr. pri Akad. Nauk., Tom II, 2, St.-Petersburg 1914); K. Donner: Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken, J. S. F. Ou 37 (1916—20), 1, p. 1ff.; K. Donner: Über die Jenissei-Ostjaken und ihre Sprache, J. S. F. Ou 44 (1930), 2, p. 1ff.; K. Donner: Ethnological notes about the Yenissei-Ostyak, M. S. F. Ou 66 (1933); E. Lewy: Zum Jenissei-Ostjakischen, Ungarische Jahrbücher 13 (1933), p. 291ff.; K. Bouda: Jenisseisch-tibetische Wortgleichungen, ZDMG 90 (1936), p. 149ff.; K. Bouda: Beiträge zur kaukasischen und sibirischen Sprachwissenschaft, Abhandlungen f. d. Kunde d. Morgenlandes XXII, 4 (1937), p. 43ff.; H. Findeisen: Die Ketó, Forschungen über ein nordsibirisches Volk, Sinica-Sonderausgabe 1937 (Forke-Festschrift).

2) Castrén, l. c., p. 186 und 188; Donner, Beiträge, p. 13, Ich folge in meinen Angaben der Transkription Donners.

3) kott. *hit* ist = jen.-ostj. *ket* „Mensch".

4) Castrén, l. c., p. 213.

mit den jenissei-ostjakischen und kottischen Wörtern zusammengebracht[1]). Er bemerkt dann weiterhin: „Im tib. und chin. ist dies kulturgeschichtlich interessante Wort nicht belegt.“ Ich glaube, daß wir nun in unserem *gšen* die bisher nicht als solche erkannte tibetische Form dieses indochinesischen Wortes vorliegen haben. Das *-neŋ* und *-naŋ* des Jenissei-Ostjakischen bzw. Kottischen ist als Formans aufzufassen, so daß wir als Stamm *śeä-* oder *śä-* bzw. *šē-* übrigbehalten, und auch im Tibetischen ist unser Wort als *g-še-n* aufzufassen, denn in *g-* müssen wir ein Präfix sehen und in dem *-n* begegnet uns ein bekanntes, Nomina bildendes Element.

Zum Schlusse unserer Betrachtungen möchte ich noch zu bedenken geben, ob nicht auch das chinesische *shên* 神, in der alten Sprache *ˏd'źʿi̯ĕn*[2]), an die von uns oben behandelten Wörter anzuschließen ist. Die von Couvreur in seinem Dictionnaire gegebenen Bedeutungen (substance incorporelle, être spirituel, âme, esprit supérieur; pouvoir, force, énergie; merveilleux, subtil, caché, mystérieux, intime) machen dies meines Erachtens durchaus wahrscheinlich.

---

1) Donner, l. c., p. 13; B. Laufer (The Si-hia Language, Tʿoung Pao 17 (1916), p. 68, Nr. 138) hat uns eine Stelle des Liaos-hih (Kap. 115, p. 3) zugänglich gemacht, wonach *szě* 厮 im Si-hia dasselbe bedeutet wie chin. *wu* 巫 „Schamane“:

西夏語以巫爲厮也

2) B. Karlgren, Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese, Paris 1923, p. 256 (Nr. 868).

Zur Technik der altorientalischen Keramik

Von O. Streu, Potsdam

H. Frankfort[1]) hat in Bezug auf Vorkommen und Verwandtschaft der vorgeschichtlichen Keramik des Alten Orients eine Einteilung in einzelne geographische Kreise vorgenommen, und zwar: den anatolisch-transkaukasischen, den syrischen und den iranischen Kreis, die, ineinander übergehend, sich von Kleinasien bis Indien erstrecken. Soweit diese Einteilung die eigentümliche Gestaltung der Malmuster betrifft, mag es angängig sein, hierin die Erzeugnisse verschiedener Völkerschaften zu vermuten. Für die verschiedenartige Technik läßt sich aber weder eine Völker-, geschweige denn eine Rassenverbreitung konstruieren.

Die Technik der Malerei ergibt sich lediglich aus der Anwendung des zur Verfügung stehenden, für die Malerei benutzten Rohmaterials. Dieses ist ebenso wie das Tonmaterial für die Gefäße selbst an den verschiedenen Orten verschieden.

Altmonochrom

Die älteste Keramik des Vorderen Orients stellt die „altmonochrome" Ware des Tell Halaf dar, die der von V. Christian[2]) Saktsche Gözü-Ware genannten Keramik entspricht. Sie findet sich außer in Saktsche Gözü und am Tell Halaf mit geringen lokalen Unterschieden in Schāgher Bāzār, Djudēde, Ras Schamra, Arpatschīje, Karkemisch. Es sind meist dickwandige Gefäße von plumper Form, ungleichmäßig

1) H. Frankfort, Archeology and the Sumerian Problem (Chicago 1932).

2) V. Christian, Altertumskunde des Zweistromlandes (Leipzig 1940), S. 91f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000375

grau gebrannt, Erzeugnisse niedriger Brenntemperatur und unvollkommener Brennöfen. Die primitive Ausführung des Brandes mußte naturgemäß zu einer gewissen Unsicherheit in der Herstellung führen, denn der Töpfer konnte nicht von vornherein wissen, ob es ihm gelingen würde, der Ware das gewünschte Aussehen zu geben. Ein Teil dieser Gefäße ist tongrundig poliert, ihre Oberfläche erscheint daher glänzend.

Von diesen Gefäßen unterscheidet sich eine andere Gruppe durch eine tiefschwarz glänzende Oberfläche ohne Politur. Die Verwandtschaft ihrer Formen mit denen der ihr nachfolgenden Glanzmalereiperiode[1]) legte mir die Vermutung nahe, in ihnen eine Übergangserscheinung zu dieser anzunehmen. Die dunkelgraue Färbung des Scherbens dieser schwarzglänzenden Keramik läßt auf die Anwendung einer niedrigen Brenntemperatur, die schwarze Oberfläche auf reduzierenden (Sauerstoff entziehenden) Brand schließen. Ich ließ daher solche Scherben vom Tell Halaf bei höherer Temperatur (850 und 1000° C) im oxydierenden (Sauerstoff zuführenden) Feuer nachbrennen.

Rote Glanzfarbe

Das Ergebnis war zwar überraschend, bestätigte jedoch meine Vermutung, daß es sich um einen unpolierten Überzug von Glanzfarbe handelt, die durchaus dem Charakter des roten bzw. braunen „Firnis" entspricht, wie er der Glanzmalerei des Tell Halaf, Arpatschīje, Karkemisch usw. eigen ist. Die graue Farbe des Scherbens war in Rot verwandelt[2]).

---

1) Max Freiherr von Oppenheim, Tell Halaf I (Berlin 1943), Taf. XL 1, 2, 6, 7 = Taf. LXIX 8, 7; Taf. LXIV 2; Taf. XXV 12, 13.

2) A. Scharff, Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte (Morgenland Heft 12) (Leipzig 1927), S. 19f. „Die Umwandlung der schwarzen Farbe in die rote erklärt sich durch Oxydation des seiner Natur nach schwarzen Eisenoxyduls zu rotem Eisenoxyd." — Ein sehr anschauliches Beispiel für die Anwendung dieser Technik bietet die prähistorische Keramik Ägyptens (Negade I), und zwar die Gruppe der rotpolierten Gefäße mit geschwärztem Rand und Innerem. — „Die rote Färbung dieser Gefäße ist durch eine Hämatitlösung (Roteisenerz) hervorgerufen, die vor dem Brande

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000376

Aus diesem Befunde ergab sich nun die Aufgabe, das Geheimnis der Glanzmalerei zu ergründen, und da kam mir ein glücklicher Zufall zustatten. Unter den im Jahre 1939 nach Berlin gelangten Tell Halaf-Scherben befanden sich Proben gelben und rötlich grauen, sehr fetten, dichten, ungebrannten Tones, dazu entdeckte ich unter dem Material der Grabung 1911—13 eine bisher ganz unbeachtete Materialprobe, die als „feste, gelbliche Masse" bezeichnet war und dem gelben Ton von 1939 ähnlich, aber magerer und poröser ist. Diese Masse ist offenbar identisch mit derjenigen, die in den Schichtenzeichnungen des Tell Halaf die Bezeichnung „verwitterter Fels" trägt und unmittelbar unter der Schicht der altmonochromen Keramik liegt. Da man bei den Menschen der prähistorischen Zeit selbstverständlich keinerlei Kenntnis chemischer Vorgänge voraussetzen darf, lag es nahe, die Erfindung der Glanzmalerei als Zufallsprodukt primitivster Versuche zu vermuten. Durch diese Erkenntnis veranlaßt, benutzte ich beide Proben, nachdem sie sorgfältig geschlämmt waren, als Malmittel auf einem anderen, für die Gefäße des Tell Halaf selbst benutzten Tonmaterial. Für den Brand wurde eine Temperatur von etwa 950° C im oxydierenden Feuer angewendet. Das Ergebnis war eine rote Glanzfarbe, die der des Tell Halaf, Arpatschīje usw. völlig gleicht.

---

aufgestrichen wurde; die Politur erfolgte durch Reiben mit glatten Kieseln, deren rillenartige Spuren oft an den Gefäßen noch bemerkbar sind. Die Schwärzung des äußeren Randes und des Inneren ist beim Brennen in offenem Aschenfeuer entstanden, dadurch, daß man den Topf mit der Öffnung in die Asche stellte, wurde das Innere und der Rand außen geschwärzt, indem das rote Eisenoxyd zu schwarzem Eisenoxydul reduziert wurde." — Das Gegenteilige konnte ich nach dem Brande des Tell Halaf-Museums in Berlin beobachten, wo bei einem solchen Gefäß infolge der oxydierenden Wirkung der Flammen die Schwärzung des Randes und des Innern verschwunden war und das ganze Gefäß gleichmäßig rot erschien.

So habe ich auch durch oxydierendes Nachbrennen bronzezeitlicher ungleich lederfarbener bis dunkelgrau erscheinender Scherben aus der Mark Brandenburg eine gleichmäßige klare Rotfärbung erzielen können.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000377

Das Rätsel war gelöst: Die Glanzfarbe ist eine Art Lehmglasur. Diese einfache, natürlicher nicht zu denkende Technik paßt durchaus in das Gesamtbild der prähistorischen Kultur des vierten Jahrtausends und kann wohl mit Recht als Ursprung der Gefäßmalerei angesehen werden. Da dieses Tonmaterial zu jener Zeit noch frei zutage lag, erklärt es sich auch, daß die ältesten Ansiedler des Tell Halaf, von Ninive, Karkemisch usw., nachdem sie kurze Zeit eine einfarbige Töpferware hergestellt hatten, alsbald zu der vornehmen Verzierungsart der Glanzmalerei übergingen. Späteren Geschlechtern, deren Töpferware nur matt oder stumpf bemalt ist, war das Material durch den inzwischen entstandenen Aufwohnschutt verborgen.

Griechische Keramik

Ähnlich verhält es sich im griechischen, bzw. später griechischen Kulturgebiet. Glanzmalerei findet sich z. B. in den untersten Schichten von Orchomenos. An anderen Plätzen, wie auf den griechischen Inseln, ist diese Technik erst in viel späterer Zeit in Gebrauch gekommen. Die gesamte einfach bemalte hellenistische Gebrauchsware ist, wie ein Vergleich mit der Glasmalerei des Tell Halaf lehrt, in der gleichen Technik hergestellt. Daher ist es verständlich, daß die Tell Halaf-Ware noch lange Zeit nach ihrem Bekanntwerden von einem großen Kreis Sachverständiger für gleichzeitig mit der Inselkeramik des zweiten Jahrtausends angesehen wurde. Dagegen hat die griechische Luxuskeramik der Erfindung einer komplizierteren Technik ihr Erscheinen zu verdanken[1]). Für die billige Gebrauchsware blieb jedoch das einfachere Verfahren nach wie vor bestehen. Jedenfalls handelt es sich um einen Tonschlicker, mit dem im Brande eine mehr oder weniger glänzende Malerei erzielt werden kann.

1) Vortrag Prof. Dr. Weickert in der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin am 4. Mai 1943 und Dr. Th. Schumann, Mitteilungen aus dem Laboratorium in der Schütte A. G. für Tonindustrie Heisterholz, in den Berichten der Deutschen keramischen Gesellschaft, Bd. XXIII, Heft 11 (November 1942).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000378

Die verschiedenen Farbtöne von Orange über alle möglichen Nüancen von Rot und Braun[1]) ergeben sich außer aus mancherlei Zufälligkeiten des Brandes auch aus der verschiedenen Stärke, in der das Malmittel aufgetragen wurde; ein dünner Aufstrich ergibt nämlich hellere, ein dickerer dunklere Töne[2]). Weiter kann aber auch chemisch verschiedenartige Zusammensetzung der Malfarbe die Farbtöne verändern. So ergab beim Experimentieren ein Zusatz von Braunstein (Mangandioxyd) je nach der zugefügten Menge dunkles, bis an Schwarz grenzendes Braun[3]).

Schwarze Glanzfarbe

Anders verhält es sich mit reinem Schwarz. Das Vorkommen dieser Farbe läßt die Vermutung aufkommen, daß die verschiedenen Werkstätten Spezialitäten herstellten. Hierfür bieten am Tell Halaf die sog. „cremebowls" (nach Mallowan)[4]) ein vorzügliches Beispiel, sowohl bezüglich der Formen, als auch der Malmuster und schließlich auch der Malfarbe. Sie ist nämlich ausnahmslos Schwarz. Daß diese Farbe einfach durch reduzierenden Brand des nunmehr bekannten Materials erzielt worden ist, konnte durch oxydierendes Nachbrennen eines solchen Scherbens nachgewiesen werden, dieser erhielt dann ein glänzendes Rotbraun als Farbe. Einzelne rote oder braune Flecke sind durch zufälliges Vorbeistreichen

1) Max Freiherr von Oppenheim, a. a. O., Taf. XCII.

2) Max Freiherr von Oppenheim, a. a. O., Taf. XLIV 10.

3) E. A. Speiser, The Pottery of Tell Billa: Museum Journal, Vol. XXIII, 3 (Philadelphia 1933), S. 252. Die rote Farbe (der Malerei) ist zuzuschreiben der Verwandlung des ganzen Eisens in Eisenoxyd, während die dunkleren Töne unter günstigeren Bedingungen für die Verwandlung des Eisens in „magnetic oxide" (Verbindung von Eisenoxyd mit Eisenoxydul, in der Natur als Magneteisenstein vorkommend) vielleicht infolge Vorhandenseins reduzierender Gase entstanden sind. Die Brenntemperatur war etwa 1600° F = 755° C. Die sorgfältiger gearbeiteten Stücke, wie Kelche, sind bei einer Temperatur um 2000 F = 943° C gebrannt.

4) Max Freiherr von Oppenheim, a. a. O. Taf. LXIX 5 = Taf. X 15; Taf. X 13, 14, 19, 20, 21, 25, Textabb. 55.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000379

oxydierender Luftströme entstanden, ebenso wie bei oxydierendem Brande schwarze Flecke durch reduzierende Rauchwolken entstehen[1]).

Iran, Belutschistan, Indien

Wie erklärt es sich nun, daß die Malerei der ältesten Keramik im gesamten Iranischen Kreise, in Susa, Samarra, Belutschistan und Indien, stets matt, in Susa II sogar stumpf erscheint? Der Grund dafür liegt darin, daß die für die Erzielung der Glanzmalerei geeigneten Tone selten sind, wie auch die für die gewöhnliche moderne Lehmglasur brauchbaren Lehme nicht häufig vorkommen[2]). Daher wird die Glanzmalerei immer nur in den Gegenden zu finden sein, wo das geeignete Material vorhanden ist. So fehlte es offenbar auch in den genannten östlichen Gebieten an geeignetem Material, das im Brande eine glänzende Malerei ergab.

In Susa kann man vereinzelt Malerei in schwach glänzenden Farben beobachten, trotzdem aber nicht von eigentlicher Glanzfarbe reden. Dieser vereinzelt auftretende Glanz verdankt seine Entstehung einer sehr hohen Brenntemperatur, die eine Versinterung (Verglasung) des Malmittels herbeiführt. Unter der Lupe erscheint die Malerei nicht glatt, sondern schlackenartig, mit zahlreichen Bläschen durchsetzt. Solche Ausnahmen kommen auch in Tepe Gijan und bei der vorgeschichtlichen Keramik von Samarra vor.

Samarra

Von dieser sagt Herzfeld[3]) in bezug auf die Maltechnik: „Der verschiedene Brand ist auch die Ursache der so verschiedenen Färbung. Die Farben wechseln zwischen ganz hellem Rot oder hellem Terrasienabraun bis zu einem violetten Dunkelbraun, oft in Grüngrau übergehend. Ein grundsätz-

1) Max Freiherr von Oppenheim, a. a. O. Taf. XLIV 1, 2, 9, 11.

2) W. Pukall, Gründzüge der Keramik (Coburg 1922), S. 84.

3) E. Herzfeld, Die vorgeschichtlichen Töpfereien von Samarra (Berlin 1930), S. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000380

licher Unterschied besteht zwischen diesen Färbungen nicht. Die wenigen Stücke, die Glättung besitzen und gleichzeitig eine Firnismalerei aufweisen, sind Importstücke, und zwar wohl alle aus dem nördlichen Mesopotamien, aus dem durch die Tell Halaf-Ware vertretenen Kreise."

„Schlechter Firnis"

Wie in Susa, Samarra, Tepe Gijan usw. kommen auch in der Glanzmalereiperiode des Tell Halaf Stücke mit matten bzw. stumpfen Farben vor[1]). Ihre Zugehörigkeit zur Gruppe der Glanzmalerei ergibt sich aus Tontechnik und Mustern. Diese Fälle lassen sich auf die Verwendung ungeeigneten Malmaterials zurückführen. Ihr technischer Charakter ist außerdem nicht nur abhängig von der Art des Brandes (vgl. oben Herzfeld), sondern auch von der Art des Scherbens, indem eine glatte Oberfläche die Glanzbildung begünstigt, während ein poröser Scherben wie auch ein ungeglätteter Überzug durch Aufsaugen der Farbe das Mattwerden der Malerei veranlaßt. Ich pflege diese gelegentlich vorkommende Erscheinung im Gegensatz zu der später zu behandelnden „Verfallmalerei", mit der sie leicht zu verwechseln ist, als „schlechten Firnis" zu bezeichnen.

Anatolien

Im Zusammenhang mit der Glanzmalerei ist noch eine in Anatolien häufig vorkommende Technik zu erwähnen, die von der eigentlichen Glanzmalerei (Lehmglasur) scharf zu unterscheiden ist. Sie ist in mattbrennendem Material ausgeführt, was vermuten läßt, daß sich dort kein glänzend brennendes Malmittel vorfindet. Um den Malereien Glanz zu verleihen, hat man die gesamte Oberfläche über die Malerei hinweg mit Politur versehen. Man könnte diese Technik aus späterer Zeit als Nachahmung der Glanzmalerei ansehen.

---

1) Max Freiherr von Oppenheim, a. a. O. Taf. CII 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000381

Zweifarbigkeit

Die Abwandlung der Farbtöne durch reduzierendes bzw. oxydierendes Brennen hat, wie Hubert Schmidt annimmt, zur beabsichtigten Zweifarbigkeit (Schwarz-Rot-Malerei) Anlaß gegeben. Brennproben, die mit dem auf dem Tell Halaf gefundenen roten Eisenocker gemacht wurden, ergaben tatsächlich den schönen roten Farbton, wie ihn die Gefäße der Gruppe B, b (Schwarzrot-matt) zeigen. Schwieriger ist bei dieser Gruppe die Lösung der Frage nach der Herstellung der schwarzen Farbe, für die noch keine restlos befriedigende Antwort gegeben werden kann. Daß es sich bei der Zweifarbengruppe um grundsätzlich verschiedene Malmittel handelt, wurde dadurch festgestellt, daß eine zweifarbig (schwarz und rot) bemalte Scherbe einem oxydierenden Nachbrande bei 1000° C unterzogen wurde; dieser ergab keine Veränderung der Farben. Wäre das Schwarz durch reduzierenden Brand des Eisenoxyds entstanden, so hätte es nach dem oxydierenden Brande rot erscheinen müssen. Andererseits hat die chemische Untersuchung dieser Farbe Eisengehalt ergeben. Wenn jedoch die zur Erzielung der Glanzfarbe verwendeten Malmittel ganz verschiedene Farbtöne vom Orange über Rot und Braun bis zum Schwarz ergeben habe, so kann bei der Mattmalerei das Gleiche gefolgert werden, nämlich daß die Abwandlung der Farbtöne durch unterschiedlichen Eisengehalt, beim Schwarz außerdem vielleicht durch (nicht nachweisbare) Spuren von Mangan bewirkt worden sind[1]). Es darf dabei nicht übersehen werden, daß reines Schwarz in der Zweifarbengruppe ebenso selten ist wie bei der Glanzmalerei, daß es sich vielmehr gewöhnlich um mehr oder weniger dunkles Graubraun handelt.

---

1) A. Neuburger, Die Technik des Altertums, 4. Aufl. (Leipzig) S. 146 (Magnetit). — J. Marshall, Mohenjo Daro and the Indus Civilization (London 1931) S. 320. „The color most commonly used in decorating pottery was black, a manganiferous haematite. This substance is used for painting pottery in Sind at the present day."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000382

Wie anfangs bemerkt, fand sich das für die Glanzmalerei geeignete Malmittel unmittelbar über dem gewachsenen Felsen, so daß es späteren Geschlechtern durch den inzwischen entstandenen Aufwohnschutt nicht mehr zugänglich war. Das diesen zur Verfügung stehende Malmittel ergab matte bzw. stumpfe Farben. Schon bei der zweifarbigen Bemalung, bei der die Glanzfarbe ganz vereinzelt vorkommt, muß dies vorausgesetzt werden. In dieser Hinsicht sind vereinzelt zu beobachtende Übergangsfälle interessant, so ein Zonenmuster in brauner Glanzmalerei mit matten roten Streifen nebeneinander auf einer Scherbe und umgekehrt rote Glanzmalerei neben schwarz-matter Malerei auf einer nach Form und Muster der Gruppe B, b zugehörigen Scherbe.

Verfallperiode

Diese Übergangserscheinungen sind, wie gesagt, selten und in der folgenden, von Hubert Schmidt als Verfallzeit bezeichneten, der Obēd-Periode entsprechenden Gruppe nicht mehr zu finden, in dieser verschwindet selbst das Rot, während das nun allein herrschende Schwarz häufig in ein schwaches kümmerliches Graubraun übergeht. Aber auch hier sind wieder Übergänge von der Zweifarbigkeit her bemerkenswert. Es sind Stücke der von Hubert Schmidt abgesonderten Untergruppe Cb, 1, die durch ihre, dem Stil der Verfallzeit entsprechende Bemalung in Schwarzrot auffallen. Das sind jedoch Ausnahmen.

Djemdet Nasr, Tell Billa, Chaburware

In der Folgezeit herrscht allein die matte Farbe: in der Djemdet Nasr-Periode und bei der Tell Billa- und Chaburware (wo neben dem Schwarz auch die rote Farbe wieder erscheint), deren Vertreter sich noch in den Ablagerungen der assyrischen Zeit finden. In dieser hört die Malerei ganz auf, während eine bisher unerreichte Vollendung der Gefäßformen bei bester Ton- und Brenntechnik ihren keramischen Er-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000383

zeugnissen besonderen Wert verleiht. Als neue Technik ganz anderer Art kommt dazu die Glasur.

Von dem Wiederaufleben der Glanzmalerei bei den Griechen und in der sog. Inselkeramik war schon die Rede[1]). Es wäre lehrreich, die Herkunft des Malmittels dieser Ware zu ergründen. Wünschenswert wäre ferner, bei künftigen Grabungen aufgefundene Töpferwerkstätten genau zu untersuchen und das zutage kommende Ton- und Farbmaterial zu sammeln und wissenschaftlich auszuwerten.

Die Brennproben sind größtenteils im Chemischen Laboratorium für Tonindustrie, Berlin NW 21, Dreysestraße 4, ausgeführt. Ich möchte nicht verfehlen, den Herren dieses Instituts für ihre verständnisvolle Hilfe besonderen Dank auszusprechen.

1) Über die griechische Luxuskeramik vgl. Anm. 5.

Ākaufačiya

Ein Beitrag zur Länderkunde des alten Iran

Von **P. J. Junge**, Breslau

Unsere Kenntnis[1]) der Verwaltungsgeographie des altpersischen Weltreiches, die vor allem den Inschriften Dareios' I. entstammt und durch das Material der königlichen Reliefkunst wie der griechisch-römischen Ethnographie unterbaut ist, hat in letzter Zeit durch die Auffindung der sogenannten Daiva-Inschrift des Xerxes (Xerx. Pers. h)[2]) eine neuerliche Bereicherung erfahren. Es erscheinen nämlich hier zwei Länder, die sich in den Listen der Inschriften Dareios' I. noch nicht finden, Dahā und Ākaufačiyā. Dabei ist der erstere Name, wenn auch bisher inschriftlich nicht belegt, keineswegs neu, denn die Daher waren uns sowohl durch Herodot[3]) wie noch besser aus der hellenistischen Zeit[4]) bekannt.

Unbekannt hingegen war bisher der zweite dieser Namen, den jedoch Herzfeld[5]) bereits richtig mit arab. Qufṣ identifiziert hat. Vor kurzem hat nun H. H. Schaeder[6]) auch die Deutung des Namens und mit ihr die ungefähre Lokalisierung

1) Die ersten Bilder sind leider verlorengegangen. Die jetzigen Bildbeigaben hat Herr Geheimrat Kornemann die Güte gehabt, herauszusuchen und zur Verfügung zu stellen.

2) E. Herzfeld, Altpersische Inschriften, Berlin 1938, Nr. 14, S. 27 ff.

3) I, 125. Hier, bei ihrer frühesten Nennung in der ethnographischen Literatur werden die Daoi allerdings zusammen mit den Mardern unter den Nomadenstämmen der Persis genannt. Wenn auch gerade wegen des Zusammenhangs mit den Mardern die Annahme nahe liegt, daß es sich um eine irrtümliche Versetzung von Stämmen aus den Gebieten am Kaspischen Meer handelt, so bleibt dieser Beleg doch immerhin zweifelhaft, vgl. Junge, Saka-Studien, Leipzig 1939, bes. S. 71, Anm. 4.

4) Strabon XI, 7, 1. 8, 2. 9, 2, bes. Arrian. Anab. III, 28, 8; Curtius VIII, 1.

5) AMI VIII, S. 72; vgl. Eilers, Iranische Beamtennamen (Leipzig 1940) S. 15 unten.

6) ZDMG 96, 1942, S. 127 ff.

gesichert, wobei er freilich mangels zusätzlicher Belege voraussetzen mußte, daß Ākaufačiya und Qufṣ nicht nur sprachlich, sondern auch örtlich identisch sind, was in Anbetracht des Bergreichtums des iranisch-indischen Ostens immerhin auch hätte bezweifelt werden können[1]). Durch einige Beobachtungen an dem zusätzlichen Material, das uns die Achämenidenreliefs und die griechischen Nachrichten für die Länderkunde Irans bieten, ist jedoch die Frage der Lokalisierung des „Landes“[2]) ebenso wie die nach der Art seiner Bewohner wohl gänzlich zu klären, was im folgenden zu zeigen versucht werden soll.

Beim Vergleich der inschriftlichen Länderlisten mit dem Material der Völkerreliefs[3]) fällt es auf, daß am Ende der Regierung Dareios' I. bzw. unter der Regierung des Xerxes[4]) sowohl in den Länderlisten wie auch auf den Völkerreliefs zwei neue Länder auftauchen. Eine der Relieffiguren, die auf dem Thronträgerrelief der Adelsratshalle von Persepolis, des sogenannten Tripylons[5]), im letzten Regierungsjahr Dareios' I.[6]) erstmalig erscheint[7]), ist ohne weiteres mit den kurz darauf in der Län-

1) Von früheren, andersartigen Deutungen, die durch Schaeder's Ausführungen jedoch überholt sind, seien nur genannt R. G. Kent PAOS ser. 7, 1936, S. 213; B. Breloer, ZDMG 94, 1940, S. 281, Anm. 2.

2) Dahyāuš, sowohl ἔθνος wie νομός im Sinne von Herodots Darstellung der Verwaltungsgeographie des Perserreiches umfassend, vgl. Junge, Klio XXXIV, 1941, S. 27ff.

3) Bisher nur unvollständig und in groben Zügen durch Sarre-Herzfeld, Iranische Felsreliefs, Berlin 1910, bekannt. Verf. hat dies Material in einer Arbeit „Die Völker des altpersischen Weltreiches“ darzustellen und auszuwerten gesucht, die jedoch infolge des Krieges noch nicht veröffentlicht werden konnte.

4) Die Inschrift Xerx. Pers. h gibt gewiß den Stand aus den ersten Jahren des Xerxes wieder, vgl. Junge, Klio XXXIV, S. 19, Anm. 5, die Reliefs teils den vom Ende der Regierung Dareios' I., teils bereits der Regierung des Xerxes.

5) Vgl. vorläufig Junge, l. c. S. 22ff.

6) Dies ergibt sich daraus, daß auf dem Relief Dareios I. bereits mit Xerxes als Thronfolger dargestellt ist.

7) Später erscheint diese Figur noch auf dem Thronträgerrelief der Hundertsäulenhalle des Xerxes in Persepolis, das jedoch inhaltlich lediglich eine Wiederholung des Reliefs der Adelsratshalle darstellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000386

derliste Xerx. Pers. h § 3 auftretenden Dahern zu identifizieren. Sie zeigt den gleichen osteuropiden Typ (Abb. 1), den sonst nur noch die Vertreter der Skythen haben, und unterscheidet sich von diesen lediglich durch die Mützenform, die sie in die Gebiete um das Kaspische Meer verweist[1]). Da die schon auf älteren Reliefs auftretenden Vertreter der verschiedenen Steppenstämme einschließlich der Skythen auch weiter neben dieser neuen Figur erscheinen[2]), so ist kaum zweifelhaft, daß es sich um die nach Ausweis der Xerxes-Inschrift eben in dieser Zeit neu in den Bereich der persischen Macht tretenden Daher handelt. Durch die Art der Darstellung auf den Reliefs, vor allem durch ihren so klar ausgeprägten osteuropiden Typ, wie er in der Tat in Südrußland, keineswegs aber in Turkestan heimisch war[3]), werden auch die im Zusammenhang mit der Abstammungsgeschichte der Arsakiden überlieferten Nachrichten über die Herkunft der Daher, nach denen sie aus der direkten Nachbarschaft der Skythen, d. h. aus den Gebieten nördlich des Kaukasus und des Kaspischen Meeres stammen[4]), glänzend bestätigt.

So erhebt sich denn von selbst die Frage, ob auch die zweite in dieser Zeit neu auftretende Figur der Völkerreliefs als Vertreter des anderen neuen Landes der Xerxes-Inschrift zu gelten hat. Es handelt sich hierbei um eine Gruppe von drei Mann, die auf dem Tributbringerrelief des Xerxes im Westhof von Persepolis[5]) innerhalb des Zuges der Thatuguš/Sattagyden erscheint. In diesem Zuge sind zunächst sieben Figuren — ein Führer und sechs Träger — dargestellt, die durch ihre Tracht, indischen Schurz und Schal sowie Sandalen, entscheidend

1) Näheres über die Lokalisierung der Trachten in Verf.'s zit. Reliefarbeit.

2) Aufstellung bei Junge, Klio XXXIV, S. 22ff.

3) Dies zeigen nicht nur die Achämenidenreliefs, sondern auch das gesamte übrige Material der historischen Anthropologie, dazu in der zit. Reliefarbeit.

4) Poseidonios v. Apameia b. Strabon XI 9, 2f.

5) Über dies Relief in der zit. Reliefarbeit vgl. für das hier behandelte Stück vorläufig die Abb. bei Stolze, Persepolis I, Berlin 1882, Taf. 65, Sarre-Herzfeld, l. c. S. 50, Abb. 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000387

durch die Haartracht — schlichtes, im Nacken gekräuseltes Haar, das oben zu einem aufwärts stehenden Haarbüschel zusammengebunden ist[1]) — als Thataguš gekennzeichnet werden. Während diese Thataguš aber, die den Hauptteil des Zuges stellen, den ostiranisch-indischen Typ zeigen, der der arischen Herrenschicht dieser Gebiete eigen ist und den wir auf den Reliefs ebenso bei den Vertretern von Hinduš, Gandāra, Bāχtriš, Harauvatiš und Haraiva finden (vgl. Abb. 2, 3, 4)[2]), tritt uns bei den letzten drei Mann des Zuges erstmalig auf den Völkerreliefs ein ganz anderer Typ aus diesen Gegenden entgegen, der deutlich indide Merkmale zeigt und auf die indische Vorbevölkerung weist[3]). So haben wir also in dieser dem Zuge der Thataguš angehängten Gruppe die Vertreter eines besonderen Volkes zu sehen, um so mehr, als der erste von ihnen dadurch, daß er im Gegensatz zu den beiden anderen Sandalen trägt, als Führer gekennzeichnet ist[4]). Sonst tragen sie die übliche indische Tracht wie die Thataguš auch, von denen sie sich außer im rassischen Typ nur in der Haartracht unterscheiden — die von ihnen getragene Frisur findet sich noch heute in

1) Vgl. Abb. 2, vom Thronträgerrelief der Hundertsäulenhalle des Xerxes in Persepolis; auch auf dem hier behandelten Relief ist eindeutig ein solcher Haarschopf dargestellt, nicht, wie Herzfeld, l. c., annahm, ein Helm. Zur Identifizierung dieser Tracht als Eigenheit der Thataguš in der zit. Reliefarbeit.

2) Überreste des Artbildes dieser östlichsten Gruppe der Arier, in dem nordisches, dinarisches und wohl etwas alpines Erbgut zusammenwirkten, finden sich noch heute bei den Resten dieser alten Einwanderer im Hindukusch, vgl. A. Herrlich, Beitrag zur Rassen- und Stammeskunde der Hindukusch-Kafiren, „Deutsche im Hindukusch", Berlin 1937, S. 168ff. Vgl. zur Unterscheidung der indischen Rassen auch Herodot III, 98ff. und dazu die Bemerkungen von B. Breloer, Alexanders Bund mit Poros, Leipzig 1941, S. 3ff.

3) Natürlich hat die vorarische Bevölkerung der vorderindisch-ostiranischen Gebiete bereits eine recht verschiedenartige rassische Zusammensetzung aufzuweisen, doch spielt gerade das indide Element in diesen Gebieten eine besondere Rolle.

4) Der Anführer einer Gruppe — und eine jede Tributbringergruppe hat einen solchen — wird auf den Achämenidenreliefs zumeist durch eine kleine Variante des Anzuges von den übrigen unterschieden, gewöhnlich so, daß er ein Kleidungsstück, Mantel, Schuhe o. ä. mehr hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000388

Indien weit verbreitet —, haben jedoch Tierhäute umgehängt, die auffallenderweise über den Kopf gezogen sind (vgl. Abb. 5)[1]).

Den ersten Anhaltspunkt zur Identifizierung dieser Gruppe bietet die Tatsache, daß sie einem Tributbringerzuge der Thataguš angeschlossen sind[2]). Um hieraus etwas zu gewinnen, muß man sich jedoch zunächst über die Lokalisierung der Thataguš klar sein. Seitdem Herzfeld[3]) die These aufgestellt hatte, daß in ihrem Namen das Pendschab wiederzufinden sei und daß sie also dort lokalisiert werden müßten, galt diese Frage wohl fast allgemein als gelöst[4]). Eine nähere Betrachtung dessen, was die Listen der Achämenideninschriften wie die Nachrichten der griechischen Ethnographie bieten, zeigt jedoch, daß diese Ansetzung schlechterdings unmöglich ist.

Nach dem Zeugnis der Länderlisten[5]) steht Thataguš in engstem Zusammenhang mit Harauvatiš[6]), in weit geringerem Maße auch mit Gandāra[7]) und schließlich mit Maka[8]). Wäre

1) Und zwar auch der Führer, womit sich diese über den Kopf gezogene Tierhaut als besonderes Charakteristikum der Gruppe ausweist.

2) Auf den aus der Zeit Dareios' I. stammenden Reliefs erscheinen die Thataguš nur als Thronträger, nicht dagegen als Tributbringer, so daß daraus zu schließen war, daß sie damals keinen selbständigen Verwaltungsbezirk gebildet haben, vielmehr dem Reich nur lose eingefügt waren (vgl. Junge, Klio XXXIV, bes. S. 27). Ganz am Ende der Regierung Dareios' I. jedoch sind die Gebiete des fernen Ostens, wie verschiedene Anzeichen andeuten, offenbar dem Reich weiter erschlossen und nun auch neu gegliedert worden; dabei sind, wie das Relief des Xerxes anzeigt, die Thataguš offenbar ein selbständiger Verwaltungsbezirk geworden.

3) AMI I, S. 99, bes. Anm. 1.

4) So irrig auch Junge, l. c., bes. S. 11, dort auch weitere Literatur.

5) Daß diese Länderlisten eine gewisse geographische Ordnung — und zwar gewöhnlich dem verwaltungsmäßigen Zusammenhang entsprechend — befolgen, wobei die Gruppen zusammenhängender Länder immer wieder gemeinsam auftreten, ist schon lange erkannt, vgl. zum Nachweis zuletzt Junge, l. c., S. 8ff.

6) Vgl. bes. Dar. Beh., Dar. Pers. e, Dar. Suez, Dar. NRa und Susa e.

7) Vgl. Dar. NRa, wo jedoch vor Th. Harauvatiš steht, und Dar. Susa e, wo außerdem zwischen Th. und der Gruppe Gandāra-Hinduš noch Maka steht.

8) Dar. Susa e, offenbar beide im Zusammenhang der arachosischen

Thataguš das Pendschab, so müßte vor allem ein enger Zusammenhang mit Hinduš und Gandāra in den Listen festzustellen sein, wie er tatsächlich nur zwischen Hinduš und Gandāra besteht[1]), die daher ganz offensichtlich aneinander angrenzen[2]) und den östlichen Abschluß des Reichsgebietes bilden. Dann muß aber Thataguš wegen seines Zusammenhanges mit Haraυatiš westlich dieser Zone liegen und im ostiranisch-indischen Grenzbergland zu finden sein[3]). Die ungefähre Begrenzung ergibt sich daraus, daß das Gebiet jedenfalls südlich des Paropamisos[4]), östlich von Arachosien und Karmanien[5]), nördlich von Maka[6]) und westlich des Indusgebietes liegen muß. Vermutlich hat Marquart[7]) recht mit seiner Annahme, daß die

Gruppe; in den früheren Listen tritt Maka vielleicht nur deshalb nicht an derselben Stelle auf, weil es — stets am Ende nachgetragen — offenbar außerhalb der Reichsgewalt stand.

1) Dar. Beh., wo Hinduš noch nicht unter den Reichsgebieten erscheint, gehört Gandāra noch zur baktrischen Gruppe; von Dar. Pers. e an bildet es jedoch ständig eine Einheit mit Hinduš.

2) Dies ergibt sich ebenso auch klar aus Herodot, bes. III, 101f., vgl. dazu die Bemerkungen von B. Breloer, l. c., bes. S. 10f.

3) Es dürfte, nach seiner Stellung in den Länderlisten zu schließen, zunächst zur arachosischen Satrapie gehört haben und erst im Zuge der weiterschreitenden Ordnung des indischen Raumes von ihr gelöst worden sein. Dieselbe Lage, wie wir sie so für die erste Zeit erschließen müssen, finden wir — was die Vermutung wohl gut bestätigt — im Ausgang der Achämenidenzeit, als die indischen Gebiete wieder verloren gegangen sind: Die „Inder genannten Bergvölker" sind nun wiederum bei der arachosischen Satrapie: Arrian, Anab. III, 8, 4.

4) Dies ergibt sich aus der Ansetzung der Gandarer, Aparyther = Pouruta Yašt 10, 14, *Παροντται* Ptolemaios VI, 17f,, dazu Justi, Beiträge z. alten Geographie Persiens II, Marburg 1870, S. 14, Marquart, Untersuchungen II, S. 73f, 175 — und Dadiker — zu diesen Marquart, l. c., S. 175 —, mit denen die Sattagyden bei Herodot III, 91 verbunden sind.

5) Dies ergibt sich aus Herodot III, 93.

6) Dies nach Dar. Susa e und Herodot III, 93. Die Ausdehnung von Maka auf iranischem Boden wird vielleicht durch das heutige Mekran nicht voll wiedergegeben, außerdem umfaßte es auch auf arabischem Boden noch Oman — vgl. Onesikritos S. 26 (Müller), Ptolemaios VI 7, 14 — wodurch sich der auf dem Relief so auffällige orientalische Typ erklärt.

7) Untersuchungen z. Geschichte von Eran II, Leipzig 1905, S. 175ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000390

bei Herodot nur ein einziges Mal unter diesem Namen erscheinenden Sattagyden/Thataguš mit den Paktyern identisch sind[1]), doch dürfte deren südliche Ausdehnung sich dann wesentlich weiter erstreckt haben, als er annimmt. Paktyer dürfte dann auch der eigentliche Volksname sein, während Thataguš — nach Bartholomae's Vorgang[2]) wohl immer noch als „hundert Kühe besitzend" zu erklären[3]) — dann vielleicht nur eine von den Iraniern gebildete Bezeichnung des Volkes oder Landes darstellt, wie wir das ja mehrfach kennen[4]).

In unmittelbarer Nähe des so bezeichneten Gebietes der Thataguš ist nun aber zweifellos das neue, ihnen auf dem Xerxes-Relief angeschlossene Volk zu suchen. Hier finden wir in der Tat auch ein Volk, dessen Beschreibung vorzüglich auf die Darstellung des Reliefs paßt, nämlich Herodot's[5]) asiatische Äthiopier; sie werden uns als dunkelhäutig, jedoch mit schlichtem Haar — womit klar die nicht-negroide Vorbevölkerung gekennzeichnet wird[6]) —, ausgerüstet wie die Inder und — jedenfalls bei der Kriegsausrüstung — mit Pferdehäuten über dem Kopf[7]) geschildert. Durch zusätzliche Nachrichten wissen wir auch, daß sie im südlichen Gedrosien, östlich von

1) Ausschlaggebend ist wohl das Argument, das die Bekleidung betrifft; Herodot spricht ja mehrfach von der paktyischen Tracht und gerade die Tracht der Thataguš ist es, die auch die von Herodot als „paktyisch" gekleideten Völker nach den Reliefs tragen.

2) IF 12, S. 130, Anm. 2, vgl. auch Wackernagel, Altindische Grammatik 2, S. 25 und 121, Marquart, l. c.

3) Hier wäre auch die besondere Hervorhebung der Kühe im Tribut der Gandārer — zu deren *νομός* die Thataguš nach Herodot III, 91 mindestens eine Zeitlang gehörten — zu erwähnen (Apadāna-Relief v. Persepolis).

4) Auch Ākaufačiya ist ein solches Beispiel.

5) III, 94; VII, 50.

6) Herodots Vergleich mit den afrikanischen Äthiopiern, den Nubiern, macht das ganz klar, das ausdrücklich betonte schlichte Haar weist bereits auf die Indiden, deren Merkmale dann das Relief auch aufweist.

7) Bei den auf dem Relief in Friedenstracht dargestellten Leuten handelt es sich wohl nicht um Pferdehäute, wenn es auch schwer sein dürfte, ihre Kopfbedeckung genau zu bestimmen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000391

Maka, ansässig waren[1]) und kennen sogar außer der Bezeichnung „Äthiopier", die ja doch nur der griechischen Ethnographie entstammen kann, auch noch einen anderen Namen des Volkes, nämlich Oreiten[2]).

Diese Leute sind nach Herodot's Heereskatalog des Xerxes[3]) dem indischen Heeresaufgebot angeschlossen und das sowie ihre Lokalisierung und ihre anthropologische und ethnische Besonderheit[4]) machen es wohl klar, daß wir in dem neuen Volk des Xerxes-Reliefs die asiatischen Äthiopier oder Oreiten zu sehen haben. Der Name „Oreiten" ist aber einfach die griech. Übersetzung der iran. Bezeichnung Ākaufačiyā, „Leute des Berglandes"[5]), und da auch die geographische Ansetzung der beiden Begriffe sich deckt[6]), ergibt sich so, daß ebenso wie im Falle der Daher auch hier die neuen „Länder" der Xerxes-Liste und des Xerxes-Reliefs identisch sind.

Damit hat sich das Bild der Länderkunde des alten Iran wieder in einem kleinen Punkte dank der Funde, die uns der iranische Boden beschert und gewiß noch weiter in reichem Maße bescheren wird, etwas mehr geklärt. Es hat sich der bereits vermutete vorarische Charakter der Bewohner dieses Gebietes bestätigt und wir haben einen recht interessanten Hinweis auf die Art dieses vorarischen Volkstums im ostiranisch-indischen Bergland erhalten, der auch für die vorgeschichtliche Erforschung Irans wertvoll sein kann.

1) Herodot III, 94.

2) Arrian, Ind. 25, 2, in denselben Wohnsitzen wie die Äthiopier, also jedenfalls nur ein anderer Name für dasselbe Volk.

3) VII, 70.

4) Wie Herodot berichtet auch Arrian, daß sie indische Kleidung und Waffen hatten, jedoch ein besonderer Volksstamm mit eigener Sprache und Sitten waren.

5) Zum Namen vgl. H. H. Schaeder, l. c.

6) Die Qufṣ erscheinen neben Fārighān — = *Παρικάνιοι*, vgl. Herzfeld, AMI I, S. 83, Anm. 1 — an den Grenzen von Kirman und Mekran wie bei Herodot III, 94 die Äthiopier und Parikanier, freilich sind die Namen in späterer Zeit, wie so oft, auf ein kleines Restgebiet beschränkt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000392



Abb. 1. Daher



Abb. 2. Inder

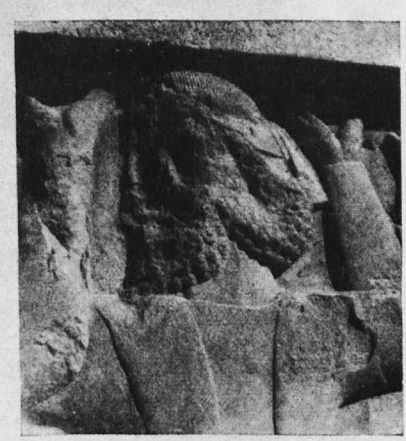


Abb. 3. Gandārer

Zu JUNGE, Ākaufačiya

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000393



Abb. 4. Baktrier



Abb. 5. Asiatischer Äthiopier (Oreite)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000394

Bemerkungen zum Götzenbuch des Ibn al-Kalbî*)

Von Friedrich Stummer, Breslau

Das von dem ägyptischen Gelehrten Aḥmed Zakî Paša wieder aufgefundene, 1913 erstmals und 1924 in zweiter Auflage herausgegebene „Götzenbuch" (kitâb el-aṣnâm) des berühmten Gelehrten Abu Munḍir Hišâm b. Muḥammad b. as-Sâ'ib al-Kalbî, kurz Ibn al-Kalbî genannt[1]), legt uns R. Klinke-Rosenberger nochmals vor[2]). Da der Kairiner Druck, soviel ich sehe, in Deutschland nicht so weit verbreitet ist, wie es der zweifellos interessante Text verdient, ist das durchaus dankenswert, und man wird weiterhin anerkennen, daß sich die Herausgeberin ehrlich Mühe gegeben hat, das nicht immer leichte Werk dem Verständnis näher zu bringen. Trotzdem kann man der Meinung sein, daß noch manches zu tun übrig bleibt. Das gilt schon von der gewiß begrüßenswerten Übersetzung. Die Verfasserin hofft, sie werde . . . „auch für den Religionshistoriker, . . . der Arabisch gar nicht oder nur mit Schwierigkeit lesen kann, von Interesse sein[3])." Am dankbarsten werden ja wohl die der ersten

---

*) Herrn Kollegen Dr. Spies (Breslau) danke ich auch an dieser Stelle für freundliche Beratung und die Überlassung der Ausgabe von Zeki Paša.

1) Ibn el Kalbi. Le Livre des Idoles (Kitab el Asnam). Texte arabe publié pour la première fois d'après le manuscrit unique de la bibliothèque Zèki Pacha accompagné d'un préface en français et enrichi de notes critique par Ahmed Zèki Pacha [2me édition] Le Caire 1924 (im folgenden Z.-P. zitiert).

2) Das Götzenbuch Kitâb al-Aṣnâm des Ibn al-Kalbî übersetzt mit Einleitung und Kommentar von R. Klinke-Rosenberger (Sammlung orientalistischer Arbeiten, 8. Heft). Leipzig 1941 (im folgenden Kl.-R. zitiert).

3) Kl.-R. 26.

Kategorie sein; die anderen, welche Arabisch, wenn auch „nur mit Schwierigkeit" verstehen, werden an mehr als einer Stelle den Wunsch haben, eine Begründung der Übertragung zu erhalten, und gerade auch mit Rücksicht auf die des Arabischen völlig unkundigen Leser wäre es angebracht gewesen, darauf hinzuweisen, an welchen Stellen die Wiedergabe nur ein Versuch sein konnte.

So wird z. B. das auf S. 4 des arabischen Textes[1]) zweimal vorkommende Verbum *salaḥa* durch „dazu führen" wiedergegeben[2]). Das stammt, soviel ich sehe, aus der von G. Weil gefertigten Übersetzung der Biographie Muhammeds von Ibn Hišâm, wo sich eine ziemlich wörtliche Parallele zu unserem Text findet[3]). Es wäre aber angebracht gewesen, einmal festzustellen, daß diese Bedeutung aus den Wörterbüchern nicht zu belegen, sondern offenbar — und gewiß mit Recht — aus dem Zusammenhang erschlossen ist.

An anderen Stellen hat sich die Verfasserin zu eng an Wellhausen angeschlossen. So wird der S. 22, 5 stehende Satz „wakāna maruṭatan baiḍâ'a manḳûšatan ʿalaihā kahaiʾa'tu't-tâği" wiedergegeben: „Er (nämlich Ḏu-l-ḫalaṣa) war ein weißer Stein, auf dem eine Art Krone eingemeißelt war[4])." Das ist nur eine leichte Überarbeitung der Übersetzung Wellhausen's[5]). Aber sowohl die Interpunktion bei Zeki Paša[6]) wie die Umschreibung bei Nyberg[7]) hätten auf die m. E. einzig mögliche Übersetzung führen müssen: „Es war ein weißer, gravierter Stein; darauf war eine Art Krone." Anderswo mag Wellhausen recht haben; aber es mußte dann auch da gesagt werden, daß seine Übersetzung rein

1) Z.-P. 6, 5. 10.

2) Kl.-R. 32.

3) Das Werk ist für mich leider z. Z. nicht erreichbar. Arab. Text bei F. Wüstenfeld, Das Leben Muhammeds . . . von . . Ibn Hischâm I (Göttingen 1858) 51.

4) Kl.-R. 48.

5) Reste arabischen Heidentums, 2. Aufl. (Berlin 1897) 45.

6) Z.-P. 34, 8.

7) *ΔΡΑΓΜΑ* Martino P. Nilsson a. d. 4. Id. Jul. anno 1939 dedicatum p. 360. Sachlich ist der Unterschied ja unerheblich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000396

erschlossen oder auch geraten ist, wie z. B. in dem Vers des Mustauġir über die Ruḍā: „ich habe sie . . . wüste liegen lassen auf brauner Heide[1]),“ was offenbar das Vorbild für die Wiedergabe der Verfasserin war: „ich ließ sie in Ruinen auf dunkler Heide[2]).“ Wörtlich heißt aber der Text: „ich ließ sie als Ruinenhügel (نَلّ), indem sie grenzt (تُنازِع) an den „Schwarzen“[3]). Marmardji bietet: „qui rivalise avec Asḥam,“ ohne seinerseits nun eine weitere Erklärung zu geben[4]). Allein es soll den Arabisten von Fach an diesen und ähnlichen Stellen, die nur philologische Bedeutung haben, nicht vorgegriffen werden. Dagegen muß vom Standpunkt des Religions- (und schließlich auch des Kultur-)historikers Einspruch erhoben werden, daß die Verfasserin Wellhausen allzu vertrauensselig gefolgt ist an einer wichtigen Stelle in dem Bericht über die Vernichtung der al-ʿUzzā bei den Samura-Bäumen im Tale Naḫla. Hier erscheint die Göttin dem von Muhammed gegen sie entsandten Ḫâlid als „ḥabašijja“ (oder wie die von Wellhausen angeführte Lesart des Tâǧ el-ʿarûs lautet, als „zenǧijja“). Wellhausen gibt das mit „Hexe“ wieder[5]), und die Verfasserin ist ihm darin gefolgt[6]) (Wellhausen selber würde vielleicht sagen: „. . . bewahrt mir auch im Unglück die Treue und tappt hinterdrein“). Denn *ḥabašijja* heißt „Äthiopin“ und „zenǧijja“ „Negerin“[7]).

Nun tritt aber ein religionsgeschichtlicher Tatbestand ans Licht, der durch die Übersetzung „Hexe“ völlig verdeckt

1) Reste arab. Heid. 58. Diese Übersetzung trägt übrigens ein fremdes Motiv in den Text hinein. „Braune Heide“ mag es in der niederdeutschen Heimat Wellhausen's geben; aber kann man im Orient — und gar in Innerarabien — davon reden?

2) Kl.-R. 45.

3) A. a. O., arab. Text 19, 8; Z.-P. 30, 10.

4) Revue Biblique XXXV [1926] 420. Hier wird also „tallan“ als fem. gefaßt.

5) Reste arab. Heid. 36.

6) Kl.-R. 42, arab. Text. 16, 4; Z.-P. 25, 11.

7) Darauf hätte schon Marmardji's „négresse“ (a. a. O. 405) führen müssen.

war. Wir haben hier nämlich auf arabischem Boden dieselbe Auffassung, welche F. Dölger auf hellenistisch-abendländischem Boden in mehreren Fällen festgestellt und bis ins Mittelalter verfolgt hat[1]): die Dämonen (und das sind ja schon nach Dt. 32, 17 die Heidengötter) erscheinen als Äthiopier oder Äthiopierinnen, oder überhaupt in schwarzer Gestalt. So erscheint bei der Zerstörung des Zeustempels in Apamea, wie Theodoret berichtet, *δαίμων τις μέλας* (natürlich niemand anders als Zeus selber!) und sucht die Ausbreitung des an sein Heiligtum gelegten Feuers zu hindern[2]). Bei Origenes wird der Teufel als der „geistige Äthiope" (*νοητὸς Αἰθίοψ*), anderswo als *βασιλεὺς Αἰθίοψ* bezeichnet[3]); in der Passio Bartholomaei heißt es: „Dann zeigte er ihnen den Dämon, der im Heiligtum wohnte, als einen Äthiopen schwarz wie der Ruß (*ὡς Αἰθίοπα μαύρον ὡς ἡ ἀσβόλη*[4]); in den Petrusakten erscheint eine Dämonin als „ein sehr häßliches Weib, ihrem Ansehen nach eine Äthiopierin, keine Ägypterin, sondern ganz schwarz" (Ethiopissimam, neque Aegyptiam, sed totam nigram)[5]). Daß al-ʿUzzā in Bäumen ihren Wohnsitz hat, wird man als urtümlich gelten lassen müssen. Aber der spezielle Zug, daß sie in Gestalt einer Äthiopin auftritt, wird aus dem hellenistisch-christlichen Kulturland eingedrungen, also sekundär sein[6]).

Daß solche Einflüsse auch in Innerarabien durchaus möglich waren, ersehen wir aus einer Stelle des „Götzenbuches", über die, soviel ich sehe, bis jetzt hinweggelesen wurde, ob-

1) Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Münster 1918) 54—57.

2) Kirchengeschichte V 21 (hrsg. v. L. Parmentier [Leipzig 1911] 319, 11ff.) = Dölger, a. a. O., 57, Anm. 2.

3) *Περὶ εὐχῆς* 27, 12 = Dölger, a. a. O., 55.

4) Passio Bartholomaei 7 (19) = Acta app. apocr. II, 1 (1898) 146 = Dölger, a. a. O., 56.

5) Petrusakten 22 = Henne, Neutest. Apokr. S. 411f. = Dölger, a. a. O., 55.

6) Vgl. das Kl.-R. 86, Anm. 87 sich findende Zitat aus Ibn Hišâm 17f., wonach die das Heiligtum in Ṣanʿā zerstörenden Rabbinen „einen schwarzen Hund aus dem Tempel herausbringen."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000398

wohl sie längst bekannt war, da sie zu den Auszügen gehört, welche Jaḳut in sein Geographisches Wörterbuch aufgenommen hat[1]). Sie lautet: „Es sprach al-Kalbî (der Vater des Verfassers des Götzenbuches!): „Und ich sprach zu Mâlik b. Ḥâriṯa: beschreibe mir den Wadd, so daß ich ihn (vor mir) sehe. Er sprach: Er war die Statue eines Mannes,



Nach: Les Peintures de la Synagogue de Doura-Europos fig. 55 (p. 77).

(so groß) wie das Größte, was es unter Männern gibt. Zwei Gewänder waren auf ihm angebracht (?)[2]), ein Gewand trug er als izâr (Untergewand), als ridâ (Obergewand) das andere. An ihm war ein Schwert, das er umgegürtet hatte, und er trug einen Bogen auf der Schulter. Vor sich hatte er eine Lanze mit einer Fahne und einen Köcher mit Pfeilen darin[3])." Wie aus dem unmittelbar Vorhergehenden sich ergibt, handelt es

1) Jacut, Geogr. Wörterbuch hrsg. von F. Wüstenfeld IV (Leipzig 1869) 915, 13; vgl. Wellhausen, Reste arab. Heid. 16f.

2) Arab. „ḏubira". Die Bedeutung ist aus dem Zusammenhang erschlossen und wird richtig sein. Der Fall liegt genau wie bei salaḫa (s. o.)!

3) Kl.-R. 60 arab. Text 35, 6—8; Z.-P. 56, 8—11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000399

sich um die Statue des Gottes Wadd, welche Ḫâlid b. Walîd in Dûmat el-Ǧandal, d. h. in dem jetzigen el-Ǧôf in Innerarabien zerstörte[1]). Nun erinnert die hier gegebene Beschreibung auffällig an die Darstellung des Bildes des Dagon, das sich auf einem Gemälde der Synagoge von Dura-Europos befindet, welches die Schicksale der Bundeslade im Philisterland (1. Sam. 5. 6) darstellt. Comte du Mesnil du Buisson ist der Meinung, daß der Maler den philistäischen Gott als Adonis dargestellt hat[2]).

Zwar fehlt der Köcher und statt des Schwertes trägt der Gott eine Art Keule; aber die Fahne ist vorhanden, und das Ober- und Untergewand lassen sich auch unterscheiden[3]). Eine solche Statue in griechisch-orientalischem Mischstil muß also das von Ḫâlid zerstörte Bild des Wadd gewesen sein. Nun sind in al-Ǧôf nabatäische Inschriften festgestellt worden[4]). Aber im Bereich der Nabatäerkultur sind meines Wissens Statuen dieses Stils nicht bekannt geworden, wohl aber ist die für die Statue des Wadd vorauszusetzende Gewandung nicht nur in Dura-Europos, sondern auch auf Skulpturen aus Palmyra anzutreffen. Außer nabatäischem Einfluß dürfen wir also für al-Ǧôf auch einen Zustrom hellenistischer Kulturelemente von Norden her annehmen.

Von einem direkten Einfluß eines der Randgebiete Arabiens, nämlich Palästinas, weiß übrigens die arabische Überlieferung selber zu berichten. Sowohl das Götzenbuch des Ibn al-Kalbî[5]) wie die Sira des Ibn Hišâm[6]) berichten, daß

1) J. Euting, Tagebuch einer Reise in Innerarabien I (Leiden 1896) 124; A. Musil, Arabia Deserta (New York 1927) 480—89.

2) Comte du Mesnil du Buisson, Les Peintures de la Synagogue de Doura-Europos (Rom 1939) 77.

3) H. Prof. Dr. R. Hartmann macht mich darauf aufmerksam, daß bei den heutigen Mekkapilgern izâr und ridâ anders aussehen als auf der Darstellung von Dûra-Europos. Aber konnte sich die Bedeutung beider Ausdrücke seit Ibn al-Kalbî nicht verändert haben?

4) A. Musil, a. a. O. 470f.

5) Kl.-R. 34; arab. Text 5, 16—6, 2; Z.-P. 8, 9—12.

6) Leben Muhammeds . . hrsg. v. F. Wüstenfeld I (Göttingen 1858) 51.

der sagenhafte ʿAmr b. Luḥaį, der Begründer des Heidentums, den Kult der Götterbilder in Palästina kennen gelernt und von da nach Arabien mitgebracht habe. Während nun Ibn Hišâm ganz allgemein von Maʾâb (= Moab) in der Belḳâ, also dem Bezirk östlich des Toten Meeres, spricht, ist unser „Götzenbuch" ausführlicher. Danach erhält ʿAmr b. Luḥaį in einer schweren Krankheit den Rat: „In der Belḳâ in Syrien ist eine heiße Quelle; wenn du dorthin gehst, wirst du genesen[1])." Diese Anregung befolgt ʿAmr und lernt nun im Heilbad die Anbetung der Götzenbilder kennen. Nun gibt es in der Belḳâ heute noch zwei heiße Quellen: im Wâdi Zerḳa Maʿîn (Ḥammâm Zerḳa Maʿîn) und etwas weiter südlich, unmittelbar an der Küste des Toten Meeres, die Ḥammâm ez-Zâra. Beide waren schon im Altertum bekannt: erstere unter dem Namen Baar(as)[2]), letztere wird in der Geschichte Herodes' des Großen als Kallirrhoë erwähnt[3]). An sich könnte die arabische Legende an beiden Orten lokalisiert werden; bekannter war aber offenbar Kallirrhoë, das ja auch von Plinius und Ptolemäus erwähnt wird[4]). Dort stehen ja auch heute noch die freilich kärglichen Reste des antiken Badehauses[5]). Baaras scheint dagegen nur selten als Heilbad benutzt worden zu sein; Ruinen antiker Badeeinrichtungen sind dort nicht bekannt[6]). Für Kallirrhoë scheint mir auch die Nähe von Machaerus zu sprechen; diese Neugründung des Herodes war sicher kein rein jüdischer Ort, so daß heidnischer Einfluß in dieser Gegend, wie ihn die Legende voraussetzt, nicht unwahrscheinlich wäre.

Nach alledem kann es nicht überraschen, wenn sich in der frühislamischen Theologie Gedanken über die Entstehung

1) Kl.-R. a. a. O.

2) P. Thomsen, Loca Sancta (Halle 1907) 30.

3) Flav. Jos. Antt. XVII 171; BJ. I 657; Thomsen, a. a. O. 76.

4) Plin. hist. nat. V, 16; Ptolem. Geogr. (I, 2 ed C. Müller, Paris 1902) V, 15, 6.

5) F.-M. Abel, Autor de la Mer Morte (Paris 1911) 21—25.

6) Der einzige mit Namen bekannte Badegast scheint Petrus der Iberer († 488) zu sein; vgl. F.-M. Abel, Géographie de la Palestine I (Paris 1933) 460s.

des Bilderdienstes und Argumente gegen ihn finden, die wir in ähnlicher Form im hellenistischen Kulturkreis treffen. Haben wir ja doch auch dort einen „Bilderstreit", der diese Welt nicht nur in ein christlich-jüdisches und ein heidnisches Lager spaltet, sondern selbst durch das Heidentum hindurch seine Frontlinien zieht[1]). Es ist auch bekannt, daß die christlichen und jüdischen Apologeten vielfach die gleichen Argumente gegen den Bilderdienst gebrauchen wie seine Gegner in den Kreisen der griechischen Philosophen. Mit diesen hatten ja nun die Araber kaum Berührung; dagegen war weder Judentum noch Christentum zur Zeit des Auftretens des Islams und vorher in Arabien unbekannt. So kann gedankliche Abhängigkeit von der jüdisch-christlichen Polemik nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Auch Klinke-Rosenberger ist das nicht völlig entgangen, aber es ist ihr offensichtlich nicht in der vollen Tragweite zum Bewußtsein gekommen. Sonst würde sie sich nicht da, wo sie Heroenkult im Götzenbuch feststellt, damit begnügt haben, einen mageren Hinweis auf Sap. 14, 13f. anzubringen[2]). Denn dort geht das Anliegen des Verfassers doch gerade darauf, nicht so sehr den Ahnen- oder Heroenkult, als vielmehr gerade den Bilderdienst aus der Trauer um geliebte Tote zu erklären: der durch „unzeitige Trauer" niedergedrückte Vater macht ein Bild des rasch hinweggerafften Kindes und ehrt nun den, der einst ein toter Mensch war" (*τόν ποτε νεκρὸν ἄνθρωπον*) als Gott (V. 15). Sodann ist zu sagen, daß hier ein *τόπος* der jüdisch-christlichen, ja auch der philosophischen Polemik gegen die Bilder vorliegt. Schon längst[3]) hat man ja zu dieser Stelle die Geschichte herangezogen, welche der Mythograph Fabius Planciades Fulgen-

1) J. Geffcken, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums (Archiv f. Religionswissenschaft XIX [1916—1919] 286—315); Ch. Clerc, Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grec du IIme siècle après J.-C., Paris 1915.

2) A. a. O., 20.

3) Vgl. P. Heinisch, Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt (Münster 1912) 274.

tius (5. Jahrhundert n. Chr.) auf die Autorität des Diophantus (3. Jahrhundert n. Chr.) von dem Ägypter Syrophanes erzählt, der von seinem einzigen, frühverstorbenen Sohn ein Bild anfertigen läßt, das dann von der Dienerschaft durch Kranz-, Blumen- und Weihrauchspenden verehrt wird[1]). Ähnlich erklärt der christliche Schriftsteller Firmicus Maternus (um 348) den Kult des Liber damit, daß sein Vater Jupiter ein Bild des ermordeten Knaben habe anfertigen lassen, statt des Grabes einen Tempel gebaut und den Erzieher Silenus als Priester angestellt habe[2]). Der neueste Herausgeber dieses Werkes, Gilbert Heuten, hat dazu noch Minucius Felix, Octavius XX, 5, Firm. Lactantius, Divin. Institut. I 15 und Isidor von Sevilla, Orig. VIII, 2 gestellt[3]). Doch muß gesagt werden, daß diese Stellen trotz aller nahen Verwandtschaft nicht ganz auf der gleichen Ebene liegen. Lactanz sagt an der angegebenen Stelle: „. . . es ist kein Zweifel, daß in jenen Zeiten (d. h. in der Epoche der Herrschaft des Saturnus!) die Menschen den König selbst und (sein) ganzes Geschlecht mit den höchsten Lobsprüchen und außerordentlichen Ehren[4]) zu feiern begonnen haben, so daß man sie sogar Götter nannte . . . Sodann hinterließen die Könige, da sie denen, in deren Leben sie Ordnung gebracht hatten, teuer gewesen waren, nach ihrem Tode große Sehnsucht nach sich. Daher fertigten die Menschen Statuen von ihnen an, um aus der Betrachtung der Bilder einigen Trost zu schöpfen, dann gingen sie weiter und begannen aus Liebe

---

1) Mythолog. I, 1 (Fabii Planciadis Fulgentii V. C. Opera ed. R. Helm [Lipsiae 1898] 15s.).

2) De errore profanarum religionum VI, 4 (= J. Firm. Maternus, De errore prof. rell. Traduction avec texte et commentaire, par G. Heuten [Bruxelles 1938] 54. 55.

3) A. a. O., 155.

4) „novis honoribus". Zu der Übersetzung vgl. Servius und Iunius Philargyrius zu Vergil. Buc. 3, 86: „nova carmina: magna carmina" (G. Thilo, Servii Gramm. qui feruntur in Verg. Carmina commentarii III, 1 [Leipzig 1887] 40) bzw. „nova [carmina] id est mirabilia [carmina] (G. Thilo u. H. Hagen, Servii Gramm. qui feruntur . . . III, 2 [Lipsiae 1902] 64).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000403

das Gedächtnis der Toten zu pflegen, um dem Dank gegen Wohlverdiente sichtbaren Ausdruck zu verleihen und in ihren Nachfolgern die Begierde zu erwecken, ein gutes Regiment zu führen[1])." Hier sind nun zwei Gesichtspunkte miteinander vermengt: der Kultus des lebenden Herrschers und die Verehrung des toten. Diese beginnt mit der Anfertigung des Bildes, das zunächst zum Trost der Überlebenden dienen soll. Es folgt dann als zweite Stufe die Pflege des Andenkens. Die Entwicklung führt dann drittens dazu, daß wie im folgenden ausgeführt wird, den toten Herrschern (und sonstigen um das Gemeinwohl verdienten Männern) göttliche Ehren zuerkannt werden[2]). Ähnlich sagt Minucius Felix: „Während man die Könige ehrfürchtig ehrte, während man sie nach ihrem Tod in Bildern zu sehen begehrte, während man bedacht war, ihr Andenken in Statuen festzuhalten, wurde zur heiligen Sache, was man als Trostmittel geschaffen hatte[3])." Also auch hier deutlich drei Stufen, deren letzte freilich nur andeutungsweise genannt wird: 1. Trost, 2. Pflege des Andenkens, 3. göttliche Verehrung. Im Buche der Weisheit und bei Firmicus Maternus wird keine allmähliche Entwicklung angenommen: Anfertigung des Bildes und Einrichtung des Kultes gehen Hand in Hand, und in der von Fulgentius überlieferten Geschichte ist es nicht anders.

Nun erzählt die zweite Traditionsschicht[4]) unseres Götzenbuches: Wadd, Suwâʿ, Jaġûṯ, Jaʿûḳ und Nasr seien fromme Leute der Urzeit gewesen, die im selben Monat gestorben seien. Den darüber betrübten Verwandten habe ein Mann vom Stamme Banû Ḳâbîl fünf Statuen nach ihrem Bilde geschnitzt. Um diese hätten die Verwandten den Umlauf gemacht und ihre unmittelbaren Nachkommen hätten das in verstärktem Maße getan. Die dritte Generation endlich

1) Lactant. Divin. Instt. I 15 = CSEL XIX, 55. 15—27.

2) Das wird durch zwei Zitate aus Cicero's De natura deorum (II 24. 62; III. 19. 50) ausgeführt (a. a. O. 56, 1—10).

3) Min. Fel., Octavius (ed J. P. Waltzing, Lipsiae 1912) XX, 5.

4) Siehe darüber Nyberg, a. a. O., 352—354.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000404

hätte diese Bilder (und die von ihnen Dargestellten) nicht mehr nur wegen der Fürbitte bei Allah verehrt, sondern selber angebetet[1]). Scheiden wir die beiden Motive des Umlaufs und der Fürbitte bei Allah als spezifisch arabische Zutaten aus, so haben wir sachlich die drei Stufen, die wir bei Minucius Felix und bei Lactanz feststellen konnte. Wenn der Mann von den Banû Ḳâbîl bei seinem Angebot, Bilder der verstorbenen Frommen anzufertigen, die Einschränkung macht: „Nur kann ich keinen Lebensodem in sie hineinbringen[2])," so ist deutlich, daß die Statuen die Verstorbenen, so gut es eben geht, ersetzen sollen; es ist also tatsächlich das Trostmotiv, das hier nachklingt. Da ferner die Anbetung hier ganz ausdrücklich erwähnt wird, und jene Vermengung mit der Vorstellung vom Kult lebender Herrscher fehlt, so hat also das Götzenbuch die ursprüngliche Dreigestaltigkeit des hellenistischen Motivs reiner erhalten als dies in seiner ursprünglichen Heimat der Fall war.

Schließt sich hier Ibn al-Kalbî an die durch Minucius Felix und Lactanz vertretene Gruppe an und nicht an die verkürzte Form des Motivs, die sich Sap. 14, 13 und bei Fulgentius findet, so erinnert anderes, was er bringt, mehr an das Alte Testament. In den Versen, mit denen sich der Wächter des Heiligtums des Nuhm, Ḥuzâʿî b. ʿAbd Nuhm, von seinem Gotte lossagt, heißt es: „Ist das ein Gott, ein Stummer, der keinen Verstand hat[3])?" Nun werden ja die Götzenbilder Hab 2, 18 ausdrücklich als „stumm" (אִלְּמִים) bezeichnet, und im nächsten Vers wird ein Wehe über den gerufen, der zu dem „stummen Stein" (אֶבֶן דּוּמָם) spricht: „Wach' auf." Auch 1. Cor. 12, 2 hat ja den Ausdruck *τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα*. Anderswo wird zwar die formelle Bezeichnung „stumm" nicht gebraucht, aber Ps. 115, 5 (LXX 113, 13) = Ps. 135 (LXX 134), 16 wird von den Götterbildern gesagt: „Einen Mund haben sie und reden nicht." Der „Brief des

1) Kl.-R. 57, arab. Text 32, 1—10; Z.-P. 51, 10—52, 6.
2) Kl.-R. a. a. O.
3) Kl.-R. 51, arab. Text 25, 7; Z.-P. 40, 1.

Jeremias" spottet (V. 7), daß ihre Zunge vom Künstler „geschabt" ist, sie aber doch nicht reden können.

Immerhin ist auffällig, daß das Motiv der Stummheit der Götzen mitunter fehlt, wo wir es eigentlich erwarten, so z. B. Sap. 15, 15. Neben dem „stummen" gab es eben doch auch den „redenden" Götzen. Hab. 2, 18 heißt das Götterbild „Gußbild und Lügenbescheidgeber (מוֹרֵה שָׁקֶר)", und wenn V. 19 gefragt wird: „Soll der Bescheid geben können? Seht, er ist in Gold und Silber gefaßt, und keinerlei Atem ist in ihm," so liegt darin doch wohl eine Andeutung, daß es bei diesem „Lügenbescheidgeben" nicht mit rechten Dingen zugeht. Sach. 10, 2 heißt es: „Denn die Teraphim redeten Eitles," und wenn wir auch nicht genau über deren Natur unterrichtet sind, so wird doch die Vulgata mit ihrem „simulacra locuta sunt inutile" nicht weit in die Irre gehen. Aus christlicher Zeit erzählen uns Tyrannius Rufinus und Theodoret, wie in Alexandrien dieses „Reden" von Götterbildern betrügerischer Weise durch Priester bewirkt wurde, die im Innern der Statue versteckt waren[1]). Das Götzenbuch spricht nur davon, daß man aus dem Heiligtum (des) Ri'âm „Stimmen hörte"[2]), was auch Ibn Hišâm erzählt[3]). Ausführlich läßt sich al-Ǧâḥiẓ in einer Stelle seines Kitâb al-Ḥajawân (VI S. 61) zu dem Thema des „redenden" Götzen vernehmen, die Zakî Paša seiner Ausgabe beigegeben hat[4]), und Klinke-Rosenberger leider nur im Auszug übersetzt hat[5]). Es heißt da: „In manchen Überlieferungen steht, daß man zur Heidenzeit (fî 'l-ǧâhiliiati) aus dem Innern der Steine eine dumpfe Stimme hörte." Es folgt (als zweiter Teil dessen, was in „manchen Überlieferungen steht"!) die Notiz, daß die al-'Uzzā gegen Ḫâlid, als er sie zerstörte,

1) Tyr. Rufini hist. eccl. II 25 (PL XXI 533s); Theodoret, Kirchengeschichte V 22 (hrsg. v. L. Parmentier [Leipzig 1911] 320).

2) Kl.-R. 35, arab. Text 7, 13; Z.-P 12, 1.

3) Leben Muhammeds 17f.

4) Z.-P. 12, Anm. 1.

5) Kl.-R. 87 (Anm. 88).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000406

Feuerfunken warf. „Und ich zweifle nicht, daß die Tempelhüter Kniffe (ḥiʾal!) und Finessen (alṭâf) anwandten um des Gewinnes willen." Daran schließt sich ein kurzer Hinweis auf die von den Indern in ihren Kulthäusern angewandten Betrügereien (maḥârik). „Die Beduinenaraber und ihresgleichen hielten sich vom Glauben an den geheimnisvollen Rufer (al-hâtif) nicht fern, sondern wunderten sich über den, der davon nichts wissen wollte. Und hierher gehört die Überlieferung des al-Aʿšâ b. . . . b. Bâsil b. Zurâra-'l-Asadi, daß er einen geheimnisvollen Rufer sagen hörte:

„Dahin ist der Freigebige, der Regen der Banû Fihr, der Mann hohen Rangs und erhabenen Ruhms und der Mächtige."

Er sagt: und ich gab ihm zur Antwort:

„O du, der du den Tod des „Bruders des Regens und Tau's" anzeigst, wer ist der Mann von den Banû Fihr, dessen Tod du uns anzeigst?"

Und er sprach:

„Den Tod zeigte ich an des Ibn Ǧudʿan b. ʿAmr, des „Bruders des Tau's," des Mannes von altem Adel und hohem Rang."

Es ist klar, daß dieser Abschnitt eine ziemlich lockere Kompilation ist. Die von (dem sonst meines Wissens völlig unbekannten) al-Aʿšâ erzählte Geschichte braucht also gar nicht von einem redenden Götzenbild zu handeln, und es ist von einem solchen ja auch keine Rede. Man kann sich vorstellen, daß die Szene in der freien Natur vor sich geht wie etwa die aus Plutarch bekannte Geschichte, wo der Steuermann eines Schiffes von einer Insel her durch die Stimme eines Unsichtbaren den Auftrag erhält, da und da zu verkünden: „Der große Pan ist tot[1])." Aus dem Alten Testament wäre hier an Jes. 21, 11 zu erinnern, wo eine geheimnisvolle Stimme ruft: „Wächter, wie weit ist's in der Nacht? Wächter, wie weit ist's in der Nacht?" Besonders aber gehört Jes. 40, 3 ff. hierher: eine „Stimme" ruft: „In der Wüste bereitet den Weg Jahwes." In V. 6f. haben wir dann, wie

1) Plut. de def. oraculorum c. 17 (Plutarchi Moralia III [Leipzig 1929] 80f.).

in der Überlieferung des A-ʿšâ, ein Zwiegespräch zwischen der „Stimme" und dem Menschen, an den sie ergeht. Beidemale könnte ein Araber sehr wohl von einem „hâtif" reden[1]).

Daß die Vorstellung von den „geheimnisvollen Rufern" aus dem hellenistischen Kulturkreis oder aus dem Alten Testament nach Arabien gekommen ist, soll damit nicht gesagt sein. Aber die Bemerkung über die „Kniffe und Finessen" der Tempelhüter mag auf Geschichten von der Art zurückgehen, wie sie Rufinus und Theodoret berichten. Ein τόπος der jüdisch-christlichen Polemik gegen die Götterbilder liegt aber der im Götzenbuch wiedergegebenen Erzählung des Mâlik b. Ḥârita zugrunde: „Er sagte: mein Vater pflegte mich mit Milch zu ihm (d. h. zu dem Gotte Wadd!) zu schicken, indem er sagte: gib sie deinem Gotte zu trinken. Er sagte weiter: Und ich pflegte sie zu trinken[2])." Nun ist zu beachten, daß der Erzähler der letzte Tempelhüter des Wadd ist, und auch sein Vater hat natürlich dieses Amt bekleidet. Nun sagt auch der „Brief des Jeremias" (V. 27): „Ihre Opfer aber brauchen ihre Priester auf, indem sie sie weggeben; in gleicher Weise salzen auch deren Weiber einen Teil davon ein, geben aber dem Bettler und dem Unvermögenden nichts davon ab; ihre Opfer berühren die Menstruierende und die Kindbetterin." Noch schärfer ist die Episode, die in dem „Bel und Drache" genannten Anhang des griechischen Danielbuches erzählt wird (V. 3—22 = Vulg. Dan. 14, 1—21). Hier wird ja geschildert, wie Daniel die Priester des Bel überführt, daß sie nachts mit ihren Weibern und Kindern durch eine geheime Tür in den Tempel eindringen und die dem Gott dargebrachten Speisen selbst verzehren. Allen drei Texten ist der Gedanke gemeinsam:

---

1) Inwieweit die jüdischen Legenden von der „Bath Ḳôl", der geheimnisvollen (göttlichen) Stimme, hierher gehöriges Material enthalten, wäre zu untersuchen. Bekannt ist, daß nach Flav. Jos. BJ. VI 299 in der Pfingstnacht vor der Zerstörung des Tempels eine geheimnisvolle Stimme gehört wurde: „*μεταβαίνομεν ἐντεῦθεν*".

2) Kl.-R. 59, arab. Text 34, 9—11; Z.-P. 55, 7—9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000408

die den Götterbildern dargebotenen Speisen werden von den Priestern genossen. Aber zugleich ist deutlich, daß eine Abstufung besteht: was in der arabischen Anekdote naive Unverschämtheit eines unreifen Jungen ist, erscheint im „Brief des Jeremias" als ein der „Götter" unwürdiger, ihre Ohnmacht dokumentierender Brauch, während nach „Bel und Drache" absichtlicher Betrug im Spiele ist. Die arabische Form braucht aber deswegen nicht die ursprüngliche zu sein; vielmehr dürfte anzunehmen sein, daß in den einfacheren Verhältnissen Innerarabiens das alte Motiv eine harmlosere Gestalt angenommen hat.

Das Götzenbuch schließt mit einer Erzählung von der Verletzung des heiligen Bezirks des al-Fals, welche der „Gott" zu rächen nicht imstande ist. Das hat zur Folge, daß einer, der das beobachtet, sich von seinem und der übrigen Götzen Kult abwendet[1]). Dazu hat Klinke-Rosenberger mit Recht Idc. 6, 31 gestellt und zwei drastische Anekdoten aus der arabischen Literatur beigefügt, eine aus dem „Leben Muḥammads" von Ibn Hišâm, die andere aus dem schon erwähnten Tierbuch des al-Ǧâḥiẓ[2]). Es wäre jedoch auch noch auf den „Brief des Jeremias" hinzuweisen gewesen: „Und einen Stab wie ein Richter des Landes hat er (nämlich der Götze), der den, welcher gegen ihn sündigt, nicht vernichten kann. Und ein Schwert hat er in der Rechten und eine Axt, sich selber vermag er aber nicht vor Krieg und Räubern zu schützen" (V. 12f.). Auch in der christlichen Polemik gegen die Götterbilder spielt ja die (gegebenenfalls handgreiflich demonstrierte) Tatsache eine Rolle, daß sie Zerstörung oder Verletzung ihrer Heiligtümer weder zu hindern noch zu rächen vermögen[3]). Zu der von al-Ǧaḥiẓ berichteten Geschichte: „Es sprach einer von den Alten, als er fand, daß auf den Kopf seines Götzen ein Fuchs gepißt

1) Kl.-R. 62, arab. Text 37, 7—38, 3; Z.-P. 59, 7—61, 6.

2) A. a. O., 139f. (Anm. 433).

3) Vgl. J. Geffcken, Archiv f. Rel.-Wiss. XIX (1916—1919), 290; Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Geschichte u. D. Lit. VIII (1905), 631.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000409

hatte: „Ist das ein Gott, auf dessen Kopf ein Fuchs pißt? Wahrlich, der Schande ist verfallen, auf wen die Füchse gepißt haben," wäre V. 21 des „Briefes des Jeremias" zu stellen: „Auf ihren Leib und auf ihren Kopf fliegen Fledermäuse, Schwalben und (überhaupt) die Vögel, desgleichen auch die Katzen." Demgegenüber erscheint die arabische Anekdote als Vergröberung. Aber sie braucht nicht auf dem Boden Arabiens entstanden zu sein. Lactanz wenigstens macht (im Anschluß an die bekannte Stelle Horat. sat. I, 8. 1ff.) über den Priapus die sarkastische Bemerkung: „Wer sollte nicht bei diesem so bedeutenden Wächter ohne Sorge sein? Die Diebe nämlich sind (natürlich) so töricht, die Geilheit des Priapus zu fürchten, da sogar die Vögel . . . sich auf die handgefertigten Bilder . . . setzen, darauf nisten und sie beschmutzen[1])."

Es seien hier noch ein paar Stellen besprochen, die zwar mit dem eigentlichen Thema des Götzenbuches nur lose zusammenhängen, aber doch das Verhältnis zu seiner Umwelt beleuchten helfen. Von Idrîs, d. h. dem biblischen Henoch, heißt es: da entrückte ihn Allâh zu sich an einen hohen Ort[2])." Natürlich ist der Hinweis auf Gn. 5, 21—24 zu Recht erfolgt[3]); aber noch näher steht der islamischen Legende die Fassung welche Gn. 5, 24 im Targum Pseudojonathan hat: „Er (Henoch!) war nicht mehr bei den Erdbewohnern, denn er war weggenommen und aufgestiegen zum Firmament durch ein „Wort vor Jahwe". Von dem Sintflutpatriarchen Nûḥ (= Noe) heißt es: Und er rief sie auf zu(m Glauben an) Allah während seines Prophetenamts — 120 Jahre lang[4])." Hier war an die Form zu erinnern, welche Gn. 6, 3b im Targum Onkelos erhalten hat: „Frist sei ihnen (den Menschen!) gegeben 120 Jahre, ob sie sich bekehren." Hier liegt zweifellos die Quelle für die islamische Auffassung vor. Beide Stellen gehören in die Reihe der Beweise für den Einfluß des Juden-

1) CSEL. XIX 108, 3—7.
2) Kl.-R. 58, arab. Text 32, 10—13; Z.-P. 52, 6—9.
3) A. a. O., 133 (Anm. 380).
4) A. a. O., 58; arab. Text 32, 14; Z.-P. 53, 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000410

tums auf Arabien und den frühen Islam Anders liegt der Fall natürlich, wenn es in einem Spottgedicht auf einen verachteten Stamm heißt: „Was seid ihr unter diesen Leuten allen? Wahrlich, Schwanz seid ihr und Schienbeine[1])!" Nun wird Dt. 28, 13 dem Volk Israel für den Fall treuer Gesetzeserfüllung verheißen: „Und Jahwe macht dich zum Haupt und nicht zum Schwanz." Hier haben wir natürlich im Arabischen wie im A. T. eine gemeinorientalische Redeweise. Ähnlich ist der Vers aus dem Diwan des Hudhailiten Abû Ḫirâš zu beurteilen, in dem die Verödung der Kultstätte der al-ʿUzzā beklagt wird: „Sukâm ist öde geworden; keine Menschen gibt's dort, nur wilde Tiere und das Wehen des Windes in den Ġaraf(bäumen)[2])." Damit mag man Jes. 13, 20—22 vergleichen[3]). Allein es sind Ähnlichkeiten des Ausdrucks, die sich bei verwandten Situationen von selbst ergeben.

Vergleicht man die Polemik gegen die Götterbilder in unserem Götzenbuch mit der des Alten Testamentes oder der Kirchenväter, so vermißt man völlig das Temperament, mit dem dort der Kampf geführt wird. Gegenüber dem Sarkasmus, dessen etwa der „Brief des Jeremias", Männer wie Firmicus Maternus, Lactantius oder auch Lukian von Samosata fähig sind, erscheint Ibn al-Kalbî matt. Den Schriftstellern des Alten Testaments und des christlichen Altertums ist eben offenbar der Kampf gegen den heidnischen Bilderdienst ein wirkliches Anliegen, da sie dessen verführende Wirkung noch am lebendigen Leibe spüren. Das war ja noch lange nach Konstantin der Fall. Bei Ibn al-Kalbî liegen die Dinge wesentlich anders: der Bilderdienst gehört für ihn der Vergangenheit an, und das Interesse, das er an ihm nimmt, ist das des Antiquars, nicht etwa des Missionärs, der den Irrtum durch die Wahrheit überwinden will, oder des Seelsorgers, der die anvertraute Gemeinde vor Sünde und Abfall zu bewahren sich müht. Ja, schon Muhammad traf auf ein Heiden-

1) A. a. O., 56; arab. Text 30, 16; Z.-P. 49, 5.
2) A. a. O. 42; arab. Text 15, 11; Z.-P. 24, 7.
3) So schon Kl.-R. in den Nachträgen auf S. 143.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000411

tum, dessen geistige Kraft bereits gebrochen und erlahmt war, denn offenbar waren die Einflüsse, die vom Judentum und Christentum auf das vorislamische Arabertum ausstrahlten, nicht unwirksam gewesen. Auch in den Ländern, in denen der Islam seine vom Schwert unterstützte Mission entfaltete, war der heidnische Bilderdienst keine geistige Macht mehr; er war durch das Christentum, wenn nicht völlig ausgerottet, so doch in die dunklen Winkel bedeutungsloser Konventikeltums abgedrängt worden. Das gilt für Syrien und den Nordrand von Afrika; im Iran aber traf der Islam auf eine Religion, die ja ebenfalls grundsätzlich bildlos war: den Glauben des Zarathustra.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000412

Bücherbesprechungen

Artasches Abeghian, Armenien 1940. 54 Bl. mit 1 Karte. Privatdr. Dr. A. Abeghian, Berlin-Charlottenburg, Dahlmannstr. 12. 1942.

Die vorliegende Darstellung enthält alles Wissenswerte über Armenien in geographischer, wirtschaftlicher und kultureller Beziehung. Nach einem kurzen Überblick über die politische Entwicklung Armeniens behandelt der Verfasser im ersten Teil den geographischen Aufbau, das Klima und die der Erdbeschaffenheit entsprechende Pflanzen- und Tierwelt des armenischen Hochlandes, um sodann auf die Siedlungsverhältnisse und auf die Verfassung und das Staatswesen näher einzugehen.

Der zweite Teil hat die Wirtschafts- und Verkehrsverhältnisse des Landes zum Gegenstand. Der Verfasser bietet interessante Ausführungen über die vorwiegend landwirtschaftliche Struktur des Landes, über seine Bodenschätze und Kraftwerke, über den Warenaustausch und die Hauptverkehrsmittel.

Im dritten und reichhaltigsten Teil seines Werkes vermittelt uns der Verfasser die Kenntnis des kulturellen Lebens in seiner bewundernswerten Mannigfaltigkeit. Es ist ihm in der Hauptsache darum zu tun, den ursprünglich rein arisch-indogermanischen Charakter dieser Kultur aus der Beschaffenheit von Sprache und Literatur zu erweisen. Gleichzeitig betont er die Fähigkeit des armenischen Volkes, fremde Kultureinflüsse dem eigenen nationalen Bewußtsein dienstbar zu machen und eine eigene, durchaus bodenständige Kultur nicht nur zu schaffen, sondern auch zu bewahren, die sich auf allen Gebieten der Literatur, Kunst und Wissenschaft in mannigfaltigster Weise auswirkt. Die Gründung zahlreicher Schulen, die Einrichtungen des künstlerischen Lebens, das reich entwickelte Buch- und Pressewesen, vor allem aber die hohe Blüte der altarmenischen Literatur legen Zeugnis ab für die schöpferische Kraft des armenischen Volkes, das auch im Ausland wirtschaftlich und kulturell erfolgreich ist, dabei aber stets sein eigenes Nationalgefühl zu erhalten und zu stärken weiß.

Elisabeth Kreyenborg, Halle (Saale)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000413

A. Fischer, *Der „Koran" des Abu 'l-ʿAlā' al-Maʿarrī* (= Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse. 94. Band, 2. Heft). 100 S. Leipzig: S. Hirzel. 1942.

Es konnte bisher als eine communis opinio gelten, daß Abu 'l-ʿAlā' al-Maʿarrī in dem Werke *al-Fuṣūl wa 'l-Ghāyāt* eine Nachahmung und Übertrumpfung des Koran versucht habe. A. Fischer beginnt die vorliegende Schrift damit, daß er die Belege dafür aus der abendländischen Arabistik gesammelt vorführt und auf ihre Quellen in der arabischen Literatur untersucht (S. 1—25), auch weitere Zeugnisse in diesem Sinne aus arabischen Autoren beibringt. Dabei muß er schon feststellen, daß gegenteilige Äußerungen alter arabischer Quellen durchweg übersehen sind, und führt dann die Meinung von vier heutigen muslimischen Gelehrten an (S. 30—35), die sehr viel zurückhaltender und kritischer zu den bekannten Verdammungsurteilen gegen Abu 'l-ʿAlā' Stellung nehmen. Sie waren dazu freilich um so mehr imstande und befugt, als inzwischen der erste Teil des verloren geglaubten Werkes selbst entdeckt und schließlich auch publiziert wurde, als dessen voller Titel sich *al-fuṣūl wa 'l-ghāyāt fī tamǧīd Allāh wa 'l-mawāʿiẓ* ergeben hat.

In einem weiteren Teil seiner Arbeit macht Fischer die nötigen Angaben über die neu gefundene Handschrift, ihre Schicksale und den Druck der *Fuṣūl* (Kairo 1938), der naturgemäß z. Z. in Deutschland nur ganz wenigen zugänglich ist, auch dem Rezensenten nicht vorliegt. Zur Veranschaulichung des Werkes gibt Fischer 6 Abschnitte aus der Ausgabe (nämlich S. 51ff.: S. 1, 9ff. der Ausgabe; S. 53ff.: S. 2, 1ff. der Ausgabe; S. 64ff.: S. 237, 8ff. der Ausgabe; S. 68ff.: S. 239, 8ff. der Ausgabe; S. 71f.: S. 476, 2ff. der Ausgabe; S. 72ff.: S. 476, 11ff. der Ausgabe) im Text nebst dem beigefügten Kommentar Abu 'l-ʿAlā's, sowie in genauer Übersetzung mit eingehenden Erläuterungen. Dazu tritt S. 78ff. der Kommentar zu der bereits S. 10 mitgeteilten Strophe von S. 253f. der Ausgabe, die bruchstückweise — und z. T. verändert — schon aus Zitaten bei anderen arabischen Schriftstellern bekannt war, ebenfalls mit Übersetzung und Erklärung, während zwei weitere nur aus solchen Zitaten bekannte Proben bereits S. 48f. übersetzt sind.

Dieser Teil, das eigentliche Kernstück von Fischer's Abhandlung, in dem sich die bewundernswerte philologische Belesenheit und Korrektheit des Verfassers wieder hervorragend bewähren, bildet die Grundlage zu der abschließenden Würdigung der *fuṣūl wa ghāyāt* nach ihrer eigenartigen Form und ihrem Inhalt (S. 80—94). S. 94 fasst Fischer das Ergebnis dahin zusammen: „Erwartet man nun von mir noch ein formelles Verdikt zu der

Anklage gegen Abu 'l-ʿAlā', er habe mit den *Fuṣūl* den Koran nachahmen oder gar übertrumpfen wollen? Ich meine, die Anklage ist längst in sich zusammengefallen."

Zum Schluß wirft der Verfasser (S. 94—98) noch die Frage auf, aus welchem Abschnitt des Lebens des Dichters das Werk stammen werde, um wahrscheinlich zu machen, daß es seinen mittleren Lebensjahren angehöre, und endet mit einem Hinweis auf die verschiedene Beurteilung, die dem Dichter von seiten der Muslime zuteil wurde, eine Verschiedenheit, die zugleich in der Behandlung seines Grabmales augenfälligen Ausdruck gefunden hat: im 7.—13. Jahrhundert völlig verwahrlost, sollte es 1939 neu aufgebaut werden.

Die Schrift A. Fischer's ist, wie gesagt, ein erneuter glänzender Beweis seiner staunenswerten Gelehrsamkeit, die auch neben dem Hauptthema überall eine Fülle wertvoller neuer Belehrung ausstreut (man vgl. nur S. 84, Anm. 1, die genaue Deutung des Titels *luzūm mā lā yalzam*), aber auch ein durchschlagendes Zeugnis dafür, was strengste philologische Methode — denn ohne sie, die unter den Lebenden eben nur Fischer so meistert, darf und kann man einem Text wie diesem nicht näher kommen — für das Verständnis der geistigen Kultur leisten kann. Gewiß mag Fischer der einzigartige Wert des Werkes als philologische Quelle (s. S. 93) besonders gereizt haben — er hat ihn in seinen Interpretationen der Textproben deutlich aufgewiesen —; aber die ganze Arbeit ist doch vor allem in den Dienst der Lösung eines kulturgeschichtlichen Problems gestellt.

Damit ist zugleich gesagt, daß Fischer natürlich in dieser kurzen Schrift nicht alle Schätze heben, nicht alle Probleme lösen wollte und konnte, die das neu entdeckte Werk des Dichters bietet. Es wird noch viel Arbeit zu leisten sein, bis das geschehen ist. Auf einen Punkt mag hier noch hingewiesen werden, der die eigentümliche Form des Werkes betrifft, von der bisher noch nicht die Rede war, und die doch das Charakteristikum des besprochenen Buches ist. Das ganze Werk ist in Reimprosa gehalten und in *fuṣūl* „Kapitel"[1]) gegliedert nach den *ghāyāt*, den Ausgängen, „Endreimen", auf die die einzelnen im *faṣl* zusammengestellten Unterabschnitte — Fischer nennt sie Strophen — ausgehen. Diese Strophen sind offenbar als selbständige Stücke anzusehen; sie werden jeweils eingeleitet durch ein *raǧaʿa*, das Fischer mit „Fortsetzung" wiedergibt in dem Sinne: „(Der

1) Auf sie deutet Fischer auch das *fuṣūl* des Titels, während Abu 'l-ʿAlā's Schüler Ibn Sinān es auf die Unterabschnitte oder Strophen bezog und Thorbecke auf die einzelnen Kola (S. 83f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000415

Verfasser oder das Diktat) kehrt (zu dem Text des Buches) zurück" (S. 83), weil nämlich nach jeder „Strophe" sofort der Kommentar des Abu 'l-'Alā' angefügt ist. Innerhalb der einzelnen Strophen findet sich dann wieder Prosareim, aber in sehr freier Art: bei einzelnen, namentlich kürzeren Strophen geht „ein einziger Reim durch alle Kola hindurch", während in anderen Fällen wechselnde Reime festzustellen sind, oft auch die Reime fehlen. FISCHER gibt darüber auf S. 81f. eingehend Auskunft.

Ich muß gestehen, daß mir immer noch nicht ganz klar geworden ist, wie sich der Dichter die Form eigentlich dachte, was er damit beabsichtigte. Und damit hängt wieder zusammen, daß mir auch der Titel des Buches nicht durchsichtig ist. Denn „Buch der Kapitel und Ausgänge" scheint mir doch gar zu unbestimmt. Was das *fuṣūl* betrifft, s. Anm. 1; zu dem Ausdruck *ghāyāt* aber ist das Folgende zu beachten.

Wenn, wie es doch scheint und auch FISCHER es auffaßt, die „Strophen", deren Umfang sehr stark wechselt (nach FISCHER S. 84 zwischen 1—2 Zeilen und $3^3/_5$ Seiten), jeweils ein selbständiges Ganzes bilden, so kann man die Silbe, die das letzte Kolon — und nur dieses — abschließt, doch schwer als Reim bezeichnen. Normalerweise ist es aber nach den Proben doch tatsächlich so, daß die *ghāyā* nur einmal, am Schluß des Ganzen, steht; nur in dem Beispiel S. 53ff. steht sie zweimal, am Schluß der beiden sehr ungleich langen und auch sonst ungleichartigen Hälften der Strophe: man möchte fast fragen, ob hier nicht zwei unabhängige „Strophen" versehentlich zusammengezogen sind. Jedenfalls ist man (im Unterschied von FISCHER? — vgl. S. 81, Z. 17ff.) geneigt, als das Wesentliche der Kunstform die Innenreime anzusehen — nur daß diese so überaus unregelmäßig sind (s. o.).

Betrachtet man die Stellung der Innenreime näher, so ergeben sich immerhin gelegentlich Tatsachen, die man vielleicht beachten sollte. Ich möchte ausgehen von der verhältnismäßig langen Strophe S. 72ff. Hier findet sich, wie FISCHER S. 82 bemerkt, zehnmal der Reim *rā*; man möchte ihn als den Haupt-Innenreim bezeichnen. Und zwar besteht zwischen den auf *rā* endenden Kola und den anderen ein merkwürdiges Verhältnis. Während die dazwischen stehenden Kola mit wechselndem oder auch ganz fehlendem Reim Ausflüsse einer Art philosophischer Beobachtung der Natur und des Menschenlebens, Ergebnisse einer gewissen Weltweisheit umfassen, enthalten die Kola auf *rā* durchweg fromme Sprüche, Äußerungen eines frommen Gemütes. Die *rā*-Kola bilden gewissermaßen einen religiösen Rahmen, der mit den Weltweisheitslehren der anderen Kola ausgefüllt wird. Nur einmal, beim 6. *rā*-Kolon, scheint ein unmittelbarer gedanklicher Zusammen-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000416

hang mit dem vorhergehenden anderen Kolon gegeben zu sein. Und das 9. *rā*-Kolon knüpft wenigstens äußerlich, durch die Erwähnung von Regen, an die voranstehende Probe von Weltweisheit an. Sonst scheint eigentlich keinerlei innere Verbindung zwischen den *rā*-Kola und den dazwischen stehenden anderen zu bemerken. Diese Erscheinung ist so auffallend, daß sie wohl nicht auf bloßem Zufall beruhen kann.

Es fragt sich nun, ob sich diese Erscheinung auch sonst findet. Ganz so in die Augen springend ist sie sonst wohl nirgends. Immerhin scheint mir in der Tat in der kurzen Strophe S. 71f. ein ganz ähnliches Verhältnis, was den Inhalt betrifft, zwischen den 3 *mā*-Kola und den anderen feststellbar zu sein. Ferner heben sich auch die 6 *īn*-Kola der Strophe S. 68ff. in verwandter Weise heraus, wenn sie auch inhaltlich etwas stärker mit den umgebenden anderen Kola verkettet sind. Und schließlich ist von den 5 *ūn*- bzw. *īn*-Kola der Strophe S. 64ff. Ähnliches zu bemerken. Das sind vier von den vorgelegten Proben. Da bei den Beispielen S. 51ff., S. 53ff., 1. Hälfte, S. 78ff. durchgehender Reim vorliegt, sie also hier nicht in Betracht kommen, dürfte diese Feststellung immerhin nicht unwichtig sein. Welche Tragweite sie hat, kann nur eine nähere Untersuchung des gesamten, jetzt oder in Zukunft zugänglichen Textes zeigen. Auch wie sich der Dichter das Verhältnis zwischen den Haupt-Innenreim-Kola und den dazwischen stehenden anderen dachte, wird dann erst beurteilt werden können. Es ist natürlich mit der Möglichkeit zu rechnen, gerade bei einem Manne wie Abu 'l-ʿAlā', daß ihm bisweilen eine uns etwas fernliegende Assoziation vorschwebt. Daß man bei recht gutem Willen gelegentlich eine solche konstruieren könnte, ist mir natürlich nicht entgangen. Doch zu einer befriedigenden Erklärung reicht das nicht aus.

Der Gedankengehalt sind *tamǧīd Allāh* und *mawāʿiẓ*. Daß der Weise von al-Maʿarra auf den Gedanken kam, den Stil der Predigt, der ja die Reimprosa kannte, durch Betrachtungen aus Natur und Menschenleben in künstlerischer — wenn man so will, auch gekünstelter — Form, wie sie dem ästhetischen Empfinden der Araber, zumal seinem eigenen entsprach, ansprechender und wirksamer zu gestalten, nimmt nicht wunder. Auch A. Fischer stellt S. 94 fest, daß die bisweilen vorkommenden Schwüre an die koranischen erinnern, wir dürfen wohl sagen: ihnen nachgebildet sind. Es war gewiß naheliegend, für erbauliche Vorträge den Stil des Koran zum Muster zu nehmen. Das konnten die Hörer oder Leser als frommes Unterfangen auffassen oder auch als blasphemische Persiflage; es hängt im wesentlichen von ihrem persönlichen ästhetischen und religiösen Empfinden ab; und mitunter

könnte wohl wirklich gerade der skizzierte Wechsel der Kola als versteckte Ironie wirken. Das grobe Dilemma, das die Beurteilung des Dichters durch andere zum Ausdruck bringt, bestand für ihn selbst natürlich gewiß nicht. Wir könnten uns sehr gut vorstellen, daß er, als er von der Auslegung seiner Geisteskinder im schlimmen Sinne hörte, sich in der *risālat al-ghufrān*, wie FISCHER S. 96 vermutet, energisch von solchen Verdächtigungen reinigen wollte.

Dem Verfasser der vorliegenden schönen Arbeit aber danken wir es, daß er mit einer allzu langlebigen plumpen Legende Schluß gemacht hat.

R. HARTMANN, Tübingen

B. HROZNÝ, *Die älteste Geschichte Vorderasiens und Indiens*. 260 S. mit 130 Abb., 1 farb. Bildbeilage, 1 Karte u. 2 Kartenbeilagen. Prag: Melantrich A.-G. 1943; Alleinvertriebsrecht für Deutschland: C. F. Schulz & Co., Plauen i. V. [2. Auflage von B. HROZNÝ, *Die älteste Geschichte Vorderasiens*. Prag: Melantrich A.-G. 1940.]

Im Jahre 1940 ist HROZNÝS „Älteste Geschichte Vorderasiens" in erster Auflage erschienen und in ZDMG. 95 (1941), S. 150—155, vom Schreiber dieser Zeilen besprochen worden. Daß schon nach drei Jahren eine Neuauflage erscheint, ist bei einem Werke der altorientalischen Wissenschaft keine alltägliche Erscheinung und nicht nur durch den zur Zeit allgemein rascheren Absatz von Büchern jeden Inhalts zu erklären; die Neuauflage darf durchaus als Zeichen eines Bedürfnisses nach einem solchen allgemeinverständlichen Werke in deutscher Sprache und zugleich wohl auch als ein Zeichen für HROZNÝS Fähigkeit aufgefaßt werden, die kulturellen Leistungen dieser historischen Frühzeit einem weiteren Leserkreis in leicht lesbarer Darstellung nahezubringen.

Im allgemeinen enthält die zweite Auflage des Buches dieselben Kapitel wie die erste, so daß nach meiner oben genannten Besprechung hier nicht noch einmal darauf hingewiesen zu werden braucht. Die zweite Auflage darf aber eine vermehrte schon deshalb genannt werden, weil ein langes Kapitel über „die älteste Geschichte Indiens" (S. 184—230) hinzugekommen ist, das jedoch nicht historischen Inhalts ist, sondern nach einem Überblick über die bei den Ausgrabungen bei Mohendscho Daro im Indusland ans Licht gebrachten Überreste der ältesten materiellen Kultur des Induslandes vor allem über HROZNÝS Versuch zur Entzifferung der dort gefundenen Siegelinschriften und dessen religionsgeschichtliche Folgerungen berichtet. Sie ist aber auch eine ver-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000418

besserte Auflage. Nicht nur hat der deutsche Stil gegenüber dem der Erstauflage mancherlei Verbesserungen erfahren, sondern die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse der letzten Jahre sind verschiedenen Teilen des Buches zugute gekommen, so vor allem unser besseres Wissen um die Chronologie der altbabylonischen Zeit, das in der ersten Auflage nur gerade noch in einer Anmerkung hatte nachgetragen werden können.

Im ganzen aber sind Inhalt und Geist des Buches auch in der Neuauflage unverändert geblieben. Der Verfasser berichtet im wesentlichen sehr subjektiv über seine eigenen Anschauungen von angeblichen Völkerwanderungen in grauer Vorzeit, die er aus trügerischen Namensanklängen erschließen will. Vor allem das Kapitel „Kaukasus, Hamito-Semiten und die kaspischen Völker" (S. 60—65) über das angebliche alte Volk *Kas*, das in den Kaspiern, den Kassiten Babyloniens, den Kaškäern Altkleinasiens, den Kuschiten Nubiens und sogar im Namen des Kaukasus und in den Kosaken seine Spuren hinterlassen haben soll, ist trotz gewichtiger Einwände namhafter Historiker[1]) so gut wie unverändert aus der ersten in die zweite Auflage übernommen worden. Und das neu hinzugekommene Kapitel über die älteste Geschichte Indiens behandelt in der Hauptsache ebenfalls sehr subjektiv Hrozný's eigene Lesung der protoindischen Siegelinschriften und die daraus gezogenen, nicht weniger subjektiven, Folgerungen religionsgeschichtlicher Art. Ein Urteil über diese historischen Fragen auszusprechen, fällt dem Philologen schwer.

Dagegen wird man gerade vom Philologen eine Stellungnahme zu Hrozný's Entzifferungen der protoindischen und kretischen Schrift erwarten, die ja die philologische Grundlage für die weittragenden historischen Folgerungen dieses Buches bilden. Und ein solches Urteil ist heute auch besser möglich als bei Besprechung der Erstauflage, da Hrozný's langer Aufsatz zur Entzifferung des Protoindischen in Archiv Orientální 12 (1942), S. 192—259 und 13 (1942), S. 1—102 sowie sein paralleler Artikel zum Kretischen im Archivum Orientale Pragense[2]) 14 (1943), S. 1—117, einen leidlichen Einblick in seine Arbeitsweise gewähren. Und da muß der Rezensent leider bekennen, daß er diese Entzifferungen nicht als gelungen bezeichnen kann, weil ihm vor allem — von anderen Einwänden im engen Rahmen dieser Besprechung

1) Vgl. vor allem Walter Otto, Die älteste Geschichte Vorderasiens; Kritische Bemerkungen zu B. Hrozný's gleichnamigem Werk (Sitzungsber. der Bayer. Ak. der Wiss., philos.-hist. Kl., Jahrgang 1941, Bd. II, Heft 3).

2) Dies der neue Titel des früheren Archiv Orientální.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000419

abgesehen — die Methode ein vollkommener Irrweg zu sein scheint.

Diese ist nämlich, wie hier nur kurz angedeutet werden kann, nichts anderes als eine Übertragung der Gleichklangmethode, die Hrozný bei seinen sprachlichen Deutungen übt, auf das graphische Gebiet. So wie unter Verwechslung von Ähnlichkeit und Kausalzusammenhang bei Hroznýs sprachlichen Deutungen der Grundsatz gilt: „Was ähnlich klingt, gehört zusammen," so heißt es hier auf dem graphischen Gebiete: „Was ähnlich aussieht, gehört zusammen." Ähnelt ein zu entzifferndes Schriftzeichen einem Zeichen der hethitischen Hieroglyphenschrift oder einer noch bekannteren Schrift, so wird einfach der Lautwert des bekannten Zeichens (der beim Hieroglyphenhethitischen nur zu oft selbst problematisch ist) dem zu entziffernden Zeichen beigelegt. Grundsätzliche Vorfragen etwa der Art, ob die zu entziffernde Schrift in ihrem inneren Wesen überhaupt der äußerlich verglichenen ähnlich ist, ob sie wie die hethitische Hieroglyphenschrift aus Wortzeichen und phonetisch einfachen Silbenzeichen besteht, u. dgl. scheinen für Hrozný gar nicht zu existieren. Diese Entzifferungsmethode ähnelt der Art, wie bei uns Laien, die nur Antiqua- und Frakturschrift lesen können, mit der ihnen gelegentlich begegnenden russischen Schrift fertig zu werden suchen. Eine Reihe von Zeichen wie А, О, М, Т usw. hat die russische Schrift tatsächlich mit der Lateinschrift gemeinsam, infolgedessen fassen diese Leute auch russisch Р = *r* vielmehr als *p*, russisch Н = *n* als *h*, russisch С = *s* als *c* auf[1]) usw. Der Titel Рассказы *rasskazy* „Erzählungen" des Bändchens 46 der bekannten Sammlung „Langenscheidts fremdsprachliche Lektüre" wurde von dem jungen Mädchen, das mir in der Buchhandlung das Büchlein verkaufte, wie lateinische Schrift *Packa* . . . gelesen, erst bei den zwei letzten Buchstaben stockte sie, weil sie sie mit keinen ähnlichen der Lateinschrift gleichsetzen konnte. Der von diesen schriftvergleichenden Laien begangene Fehler wird bei Hrozný noch vergrößert dadurch, daß erstens die Ähnlichkeit der miteinander verglichenen Zeichen oft sehr gering ist und daß er zweitens wahllos Zeichen bald der einen und bald einer anderen Schrift zum Vergleich heranzieht.

Mit Hroznýs Entzifferungen muß ich leider auch seine scheinbaren Ergebnisse daraus ablehnen, seine religionsgeschichtlichen Schlüsse aus den protoindischen Siegeln wie seine geographischen

---

1) Die laienhafte Gleichsetzung von russisch Москва *Moskva* „Moskau" mit dem Leipziger Vorort *Mockau* ist mir wiederholt begegnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000420

Folgerungen aus den kretischen Texten einschließlich des in Arch. Or. Prag. 14, S. 108—112 vom Tode auferweckten Landes *Aḫḫijavā*. Und diese problematischen Tatsachen stehen noch dazu in einem Buche, das ein breiteres Publikum über die Ergebnisse altorientalischer Forschung aufklären will! Wie soll sich der ungeschulte Leser aus einem solchen Buche ein richtiges Urteil bilden? Ich fürchte, so wird gerade das Gegenteil von der guten Absicht erreicht, die Hrozný doch offenbar mit seinem populären Buche im Auge hatte. Johannes Friedrich, Leipzig

---

Willy Andreas, Staatskunst und Diplomatie der Venezianer im Spiegel ihrer Gesandtenberichte. 290 S. Leipzig: Koehler und Amelang. 1943.

Da die beiden letzten großen Gesamtdarstellungen der osmanischen Geschichte, die Arbeiten Johann Wilhelm Zinkeisen's und Nikolaus Iorga's, primär lediglich das europäische Quellenmaterial heranziehen, so muß die Zugänglichmachung und Verarbeitung der türkischen Zeugnisse als eine Hauptaufgabe der Orientalistik bezeichnet werden. Wenn auch die Fülle der Urkunden selbst nach einer wirklichen Erschließung der türkischen Archive noch manchen Forscher allein mit der Auswertung dieses Materials beschäftigen wird, so können doch die Aussagen der europäischen Zeugnisse über das Leben am Goldenen Horn nicht beiseite geschoben werden. Auch ihre Verwertung bei Zinkeisen und Iorga kann den Forscher nicht der Pflicht entheben, sie erneut quellenkritisch zu überprüfen und zu verwerten. Unter den abendländischen Zeugnissen der türkischen Vergangenheit besitzen bekanntlich die Abschlußberichte (Relationen) der venezianischen Gesandten an der Hohen Pforte einen Reiz eigener Art, da sie — mit größerem oder geringerem Geschick — den Versuch einer durchdachten Zusammneschau der jeweiligen äußeren und inneren Lage in Konstantinopel darstellen und kulturgeschichtliche Einzelheiten enthalten, die ein türkischer Bericht nach Lage der Dinge schlechthin nicht behandeln konnte. Ihre Bedeutung ist durch Leopold von Ranke's Arbeiten voll herausgehoben worden; sie bilden heute eine der wichtigsten Quellen für die politische Situation des 16., 17. und auch noch 18. Jahrhunderts.

Was sie an sachlichen Angaben enthalten, möge im wesentlichen als bekannt vorausgesetzt werden. Dem Verf. kommt es auch gar nicht darauf an, die Relationen etwa sachlich auszuschöpfen und mit ihrer Hilfe ein Bild der genannten Jahrhunderte

zu entwerfen. Er hat es sich vielmehr in sorgfältiger Analyse und künstlerisch vollendeter Darstellung zur Aufgabe gemacht, die Grundlagen zu untersuchen, aus denen diese Literaturgattung erwuchs, ihre Fortentwicklung, ihren Höhepunkt und ihr allmähliches Absinken sichtbar zu machen, sowie die persönlichen Voraussetzungen der Verfasser ins rechte Licht zu setzen, da ihnen die Darstellung natürlich nur im Maße ihrer politischen, psychologischen und künstlerischen Befähigung gelingen konnte. Aber trotz dieser personellen Unterschiede durchzieht die Relationen eine gemeinsame Grundhaltung, die in der venezianischen Staats- und Weltauffassung, in der Lebenshaltung des Adels der Lagunenstadt begründet ist. Von hier aus wird der Schwerpunkt der Darstellung vor allem auf die politische Haltung der jeweils führenden Schichten, insbesondere auf die Staatsräson, gelegt. Auch das wirtschaftliche Leben findet eine aufmerksame Beachtung, während rein geographische Angaben, Darstellungen des Lebens der breiten Masse oder Nachrichten über die kulturelle und künstlerische Entwicklung weitgehend fehlen. In einem vollendet durchdachten Abschnitte untersucht der Verf. die Voraussetzungen der venezianischen Persönlichkeitsschilderung, die das Kernstück gerade der besten Relationen ist. Sie betrachtet den jeweiligen Herrscher vor allem unter dem schon erwähnten Gesichtspunkte der „Staatsräson", ohne daneben die persönlichen Gewohnheiten zu übersehen, die die Grundlage der Beurteilung seines „Temperaments" bilden und damit auch manchen Beitrag zum Verständnis seines staatsmännischen Verhaltens abgeben können. Auf diese Weise zeigt das Buch die Voraussetzungen auf, die bei der Verwendung der Relationen zugrunde gelegt werden müssen. Der historisch gerichtete Orientalist wird diese wertvolle Gabe des Heidelberger Historikers nicht nur wegen des hohen künstlerischen Genusses, den die Lektüre gewährt, dankbar begrüßen, sondern sie auch als einen wichtigen quellenkritischen Beitrag zur Frage der Objektivität der Relationen würdigen. Nur wer die Grundhaltung kennt, auf der die Abschlußberichte der venezianischen Botschafter beruhen, wer um ihre Vorzüge, aber auch ihre Schwächen, ihre Wiederholungen und ihre teilweise schematische Anordnung weiß, kann diese Berichte auch für die türkische Geschichte voll ausschöpfen.

Am Schlusse gibt der Verf. den Text einer bisher unveröffentlichten Relation aus dem Jahre 1567 über die Hohe Pforte zu Beginn der Regierung Sultan Selims II., deren türkische Fachausdrücke von Rudolf Tschudi erläutert sind.

Bertold Spuler, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000422

W. Steinitz, *Geschichte des finnisch-ugrischen Vokalismus.* II u. 144 S. 8°. (Acta Instituti Hungarici Universitatis Holmiensis Series B. Linguistica: 2.) Stockholm 1944.

Der durch seine ostjakischen Arbeiten, s. OLZ. 1943, 397ff., rühmlich bekannte Verfasser hat soeben ein Roman Jakobson gewidmetes Werk erscheinen lassen, das durch die Thesen, die die Hauptergebnisse in einem im Herbst 1942 in Stockholm gehaltenen Vortrag unter demselben Titel zusammenfaßten, angekündigt war und die finnisch-ugrische Sprachwissenschaft bei knappster Form der Darstellung in einem wesentlichen Punkte fördert. Denn während die z. T. ziemlich verwickelten Verhältnisse des fgr. Konsonantismus recht gut erforscht sind, ist der Vokalismus so stiefmütterlich behandelt worden, daß man da bisher fast völlig im Dunkeln tappte. Hier angesetzt und den ersten Schritt zu lichtvoller Klarheit mit Erfolg getan zu haben, ist ein Verdienst des Verfassers, der einen hauptsächlichen Grund für die eigentümliche Lage, in der man sich befand, darin sieht, daß man die finnischen Vokalquantitätsverhältnisse für uralt hielt und den Vokalismus der anderen Sprachen darauf zurückführen wollte. Vielleicht kommt der bisherige Mißerfolg auf diesem Gebiet auch daher, daß man sich kein richtiges Bild von dem Lautsystem der Einzelsprachen, namentlich der beiden obugrischen, des Ostjakischen und Wogulischen, gemacht hat.

In der Untersuchung des Vokalismus der ersten Silbe, der deshalb die Hauptaufgabe der Erforschung sein muß, weil der der nichtersten Silben infolge der fgr. Vokalharmonie durch die Qualität des ersten Vokals bestimmt und auch sonst stark eingeschränkt ist, hebt Verfasser mit Recht die Ursprünglichkeit des Vokalsystems des ostostjakischen Vach-Vasjugan-Dialekts hervor, den er selbst, da er in lautlicher Hinsicht sehr altertümlich ist, als beste Quelle zur Rekonstruktion des fgr. Vokalismus — neben dem Bergtscheremissischen — auf Grund seiner eigenen ostjakischen Forschungen, die das Lautsystem und die Dialektgruppen dieser ugrischen Sprache erst richtig festgestellt haben, ermittelt hat. Das Wesentliche und Neue ist nun die Einteilung des fgr. Vokalsystems in volle und reduzierte Vokale, deren Entsprechungen in den Einzelsprachen an den Wortgleichungen untersucht und tabellarisch erfaßt werden. Sehr hübsch wird § 8 gezeigt, daß im Finnischen, das ja keine reduzierten Vokale besitzt, sich der alte Gegensatz der beiden Arten Vokale infolge des baltischen Einflusses auf das Ostseefinnische umgewandelt in der verschiedenen Vokalqualität noch erhalten hat: *tule-* „Feuer" (fgr. *ŏ* > urperm. *i̯*), aber *tuule-* „Wind" (fgr. *u*). Einen weiteren erfolgreichen Fortschritt stellen die Darlegungen über den paradig-

matischen Vokalwechsel dar, der ausführlich behandelt wird, weil er für den Vokalwechsel im Fgr. von Bedeutung ist. Diesen Ablaut richtig zu erkennen, war vom ostjakischen Spezialgebiet aus um so eher möglich, weil da allein ein solcher alter paradigmatischer Wechsel, den die Lautgeschichte der anderen Sprachen nicht erklären könnte, in lautlicher Hinsicht, in der Morphologie und bei der Wortbildung lebendig bewahrt ist.

Der Darlegung der erwähnten Grundzüge des fgr. Vokalismus folgen die beiden Hauptteile des Werkes, 1. die Geschichte der einzelnen fgr. Vokale, der reduzierten, vollen und des unsicher belegten fgr. *ă* auf Grund der Etymologien und 2. die Geschichte des Vokalismus der einzelnen fgr. Sprachen (Ostjakisch, Wogulisch, Ungarisch, Tscheremissisch, Mordwinisch, Lappisch, Ostseefinnisch, Permisch) und in aller Kürze des Samojedischen (Jurakisch). In diesen beiden Kapiteln ist das deszendente und aszendente Erklärungsverfahren geschickt gepaart. Das etymologische Beweismaterial ist zumeist das altbekannte, es wird aber erst durch die Feststellung und Betrachtung der Wechselvokale richtig klar. In vielen Nummern der aus Raumgründen knapp vorgeführten, dem Kenner ohne weiteres verständlichen Gleichungen sieht man, wieviel noch zu tun ist, denn nicht selten muß — wie könnte es bei den ersten, gleichwohl erfolgreich bahnbrechenden Schritten anders sein? — mit Unbekanntem, Wahrscheinlichem und Unwahrscheinlichem operiert werden. Es empfiehlt sich, überall genau zu lesen, denn in ganz kurzen Bemerkungen steckt oft Wertvolles, Wesentliches, so zeigt z. B. Nr. 347 (S. 63) des Verfassers profunde Kenntnis des Ostjakischen oder berichtigt eine Notiz wie: (nicht tšuv. Lehnwort) Nr. 127 (S. 36) eine communis opinio. Für die Etymologie selbst kommt manches Neue heraus, finn. *kontti* „Ranzen" zum Verbum „tragen" Nr. 129 u. v. a. Tscher. *winem*, nach dessen Herkunft Nr. 98 gefragt wird, steht bei Szilasi, gehört aber wohl zu bergtscher. *wijä-kä* „gerade". Zu Nr. 102 „Unklar ung. *fagyal*" kann man daran erinnern, daß Umsetzungen in eine andere vokalische Reihe im Ungarischen nicht selten sind.

Bei der Betrachtung des Vokalismus der Einzelsprachen fallen viele neue Beobachtungen mit ab, z. B. im Hinblick auf die konsonantische Umgebung der Vokale und ihre Stellung in Stämmen von verschiedener Silbenzahl, wodurch ihre Schicksale bestimmt werden und worauf die weiteren Untersuchungen neben anderen Gesichtspunkten werden achten müssen. Mit Recht wird vom Obugrischen ausgegangen, wo der Verfasser sich auf seinem Spezialgebiet bewegt und über eigene Aufzeichnungen verfügt, denn der Vokalismus des Vach-Vasjuganschen Dialekts repräsen-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000424

tiert den urostjakischen, der die für das Fgr. zu erschließenden Vokale im wesentlichen unverändert erhalten hat. Die davon abweichende innerostjakische Entwicklung der anderen Dialekte wird in ihren Hauptzügen dargestellt und ihre Tendenzen erläutert. Auf diesem und ebenso auf wogulischem Gebiet ist der Verfasser wie in früheren Arbeiten über seine Vorgänger, vor allem KARJALAINEN und KANNISTO, hinausgekommen. Das gilt auch für wesentliche Fälle des ungarischen Vokalismus, da durch GOMBOCZ' Autorität allgemein zur Herrschaft gelangte Anschauungen umgestürzt werden, z. B. die Erklärung der Entstehung des ung. *ö*: es überzeugt durchaus, wenn verlangt wird, daß man da nicht zunächst die finnischen, sondern die oburgrischen Verhältnisse zum Vergleich heranziehen muß, was MUNKÁCSI schon im Jahre 1895 gefordert hat. Im Wolgafinnischen liegen verhältnismäßig einfache Verhältnisse vor, auf die hier nicht weiter eingegangen zu werden braucht, dagegen muß hervorgehoben werden, daß mit Hilfe der fgr. reduzierten Vokale nunmehr geglückt ist, das ungelöste Problem der Quantitätsverhältnisse der lappischen Vokale so zu erklären, daß die etymologisch langen Vokale den fgr. vollen entsprechen, die sich im Ostseefinnischen in lange und kurze gespalten haben. Der lappische Vokalismus steht da also auf einer altertümlichen Stufe, die für das Vorostseefinnische vorausgesetzt werden muß. Endlich wird der permische Vokalismus in einem ersten Versuch, ihn mit dem erschlossenen fgr. zu verknüpfen, skizziert. Da er besonders kompliziert ist, muß die Lösung zahlreicher Probleme künftigen Untersuchungen vorbehalten bleiben.

Den Abschluß des Buches bildet ein Anhang. Im ersten Exkurs, Zum Vokalismus der wolgatürkischen Sprachen, wird die gleiche Gruppierung der tschuwaschischen Vokale und der des benachbarten Bergtscheremissischen in volle und reduzierte gezeigt und im zweiten, Zum Vokalismus des Russischen bzw. Slawischen, die Frage aufgeworfen, ob die Übereinstimmung des altrussischen (altslawischen) und fgr. Vokalismus nicht vielleicht doch durch fgr. Einfluß erklärt werden könnte, etwa so, wie die bekannte völlige Identität des erzjamordwinischen und russischen Vokalsystems auf russischem Einfluß beruht.

Durch seine neue Arbeit hat sich der Verfasser um die finnisch-ugrische Sprachwissenschaft wieder ein großes, um so anerkennenswerteres Verdienst erworben, als nunmehr zum ersten Male in den hundert Jahren ihrer wirklich wissenschaftlichen Erforschung seit MATTHIAS ALEXANDER CASTRÉN's Wirken jenes wichtige Kapitel der Lautgeschichte dargestellt und eine solide Grundlage für weitere Untersuchungen geschaffen worden ist.

K. BOUDA, Erlangen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000425

J. M. Abd-el-Jalil, Professeur à l'Institut Catholique de Paris. *Brève Histoire de la Littérature Arabe. Illustrée de 3 cartes.* 308 S. Paris: G. P. Maisonneuve. 1943.

Nach Cl. Huart's schon den Ansprüchen ihrer Zeit nicht immer genügender und heute in vielen Punkten veralteter Histoire de la littérature arabe beschenkt uns heute ein Araber, der mit lebendigem Gefühl für die Werte seines Volkstums eine gründliche Schulung in den Methoden moderner Wissenschaft verbindet, eine neue Darstellung des arabischen Schrifttums von den Anfängen bis auf die Gegenwart. Er denkt dabei in erster Linie an Leser aus dem Kreise seiner Landsleute, die heute vom lebendigsten Bildungsstreben erfüllt sind, seine geschmackvolle Darstellung wird aber auch den Freunden des Orients in Europa willkommen sein.

Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte Arabiens vor dem Islam und seiner Sprache wendet er sich der alten Poesie zu, deren Ziele er treffend zu schildern weiß. Mit Recht lehnt er die übertriebene Zweifelsucht ab, die im Orient namentlich Ṭāhā Ḥusain ihrer Überlieferung entgegengebracht hat; Nachahmungen alter Poesie, deren wir genug kennen, wären ohne solche Vorbilder ja nicht möglich gewesen; sie aus der Masse des Überlieferten wieder herauszuheben erfordert allerdings große Vertrautheit mit ihrem Geist und ein sicheres Stilgefühl, da die äußeren Zeugnisse durchweg versagen. Mit anerkennenswerter Offenheit gesteht er, der Araber, zu, daß der ästhetische Wert dieser Dichtung für alle Nichtaraber schwer nachzuempfinden ist, weil den Araber in erster Linie die Form anspricht, für deren Reize man unempfänglich bleibt, wenn man vorzugsweise die Bildhaftigkeit und den Gefühlswert einer Dichtung auf sich wirken zu lassen gewöhnt ist. Ebenso bleibt ja auch dem Araber der Geist europäischer Poesie zumeist verschlossen. Man erinnere sich nur der vernichtenden Urteile, die M. Kurd 'Ali in der RAAD und Rašid Riḍā in al-Manār (hier S. 115 n) über S. al-Bustani's Iliasübersetzung gefällt haben, die nicht dem Übersetzer, sondern seiner Vorlage galten. Auch Ṭāhā Ḥusain hat ja mit seinen Versuchen, der arabischen Welt die Schönheit der griechischen Klassiker zu erschließen, keinen nennenswerten Erfolg gehabt. Aus der Reihe der alten Dichter führt der Verf. dann eine Auswahl vor; den Dichtern der Wüste stellt er den Dichterfürsten Imru'l-Qais(so!), die Hofdichter, die Dichterphilosophen, die Konfessionsdichter und die Dichterinnen zur Seite. Solche Schlagworte sind immer etwas willkürlich. So darf man bezweifeln, ob Zuhair und Lebîd als Dichterphilosophen eine Klasse für sich bilden, mag auch bei beiden die Reflexion sich etwas mehr aufdrängen als etwa bei Imra'alqais, dem wir doch grade einen der ergreifendsten Ausbrüche der Stimmung des seinem Ende entgegenreifenden Heiden-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000426

tums verdanken. Erst nach einem Überblick über die Dichter des alten Islāms und der Umaijadenzeit kommt Verf. zum Qor'ān, den er als das älteste arabische Prosadenkmal eingehend würdigt; daran schließt er das wenige, was uns über die Prosa der Umaijadenzeit bekannt ist.

Der klassischen Periode unter den Abbasiden ist der Hauptteil des Buches gewidmet. Aus der Fülle ihrer Dichter kann er nur wenige hervorheben, indem er den Modernisten Baššār b. Burd, Abū Nuwās, Abu'l-Atāhiya und Ibn al-Mu'tazz die Neoklassizisten Abū Tammām, al-Buḥturī und Ibn ar-Rūmī gegenüberstellt. Dabei kann es wieder nicht ganz ohne Willkür abgehn, wandelt doch Ibn al-Mu'tazz nicht selten in den Bahnen der Alten, und daß Ibn ar-Rūmī mit den beiden Hofdichtern, denen er hier zugesellt ist, nur wenig gemein hat, hebt Verf. selbst hervor. Der Prosa des Zeitalters ist dann mit Recht ein breiter Raum gewidmet. Indem Verf. auch die wissenschaftliche Prosa zu erfassen bemüht ist, entgeht er nicht immer der Gefahr den Leser mit Namen, die für ihn zunächst noch Schatten bleiben müssen, zu überschütten. Als charakteristisch für die ganze Periode schildert er die Tätigkeit des Ǧāḥiz etwas ausführlicher; neben ihm hätte vielleicht auch sein Kritiker Ibn Qutaiba als Vertreter des Bildungsstrebens einer der wichtigsten Klassen der damaligen Gesellschaft, der Kuttāb, eine solche Hervorhebung verdient.

Der Klassik stellt er die Zeit des X.—XIII. Jahrhunderts als die der Dispersion gegenüber. Von ihren Dichtern würdigt er nur al-Mutanabbī, Abu'l-'Alā' und Ibn al-Fāriḍ. Unter den Prosaisten hebt er al-Ġazzālī heraus. Gegen deren Einteilung mag man hier und da Bedenken erheben. Man wundert sich S. 186 al-Māwardī und Ibn al-Ǧauzī unter die Dogmatiker versetzt zu sehen, und auch die Auswahl und Anordnung der Historiker S. 176/7 möchte man vielleicht etwas anders wünschen. Ein besonderes Kapitel ist der Dichtung und der Prosa Spaniens gewidmet.

Der 3. Teil Après les Abbasides stellt der Periode de sommeil, aus der nur as-Suyūṭī und Ibn Ḫaldūn hervorgehoben werden, die Moderne als la Nahdah gegenüber. Konnte man sich in seiner Darstellung der älteren Literatur mancher glücklichen Formulierung, die Verfasser W. Marçais, Gaudefroy-Demombynes, Massignon und Blachère verdankt, erfreuen, so wird man den Abschnitt über die Moderne aus der Feder eines ihr nahestehenden Autors mit ganz besonderem Interesse lesen. Auch hier ist man durch das gesunde Urteil des Verf.s angenehm überrascht, der dem Überschwang so mancher ihrer Vertreter den Dämpfer seiner Kritik aufsetzt und den immer noch gärenden Zustand der modernen Literatur mit Recht hervorhebt. Aus der Fülle der Gesichte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000427

hat er auch hier eine glückliche Auswahl getroffen, bei der man vielleicht nur bedauern kann, daß Syrien und Irāk in ihrer Eigenart neben den Ägyptern und den Amerikanern nicht recht zur Geltung kommen. Hier stellt er nicht die Dichter, unter denen er Abū Šādī, den wichtigsten Vertreter der englisch gefärbten Moderne, ganz ungenannt läßt, an die Spitze, sondern nach den Pionieren, unter denen er etwas willkürlich Ǧarmānūs Farḥāt mit Fāris Šidyāq und Ǧamāladdīn al-Afġānī zusammenfaßt, die Journalisten und Übersetzer, denen die Philologen und Stilisten, die islamischen Modernisten, die Redner, die „Philosophen", die Historiker, die Dichter, die Romanschriftsteller, Novellisten und Dramaturgen, die Literarkritiker, die Amerikaner und die Frauen folgen. Auch hier wird der eine oder andere Autor mit dem ihm angewiesenen Platz nicht ganz zufrieden sein, aber in den meisten Fällen wird man seinem Urteil beistimmen müssen.

Den Beschluß des Buches bildet eine kleine Anthologie in Übersetzungen, die unter den Dichtern von Imra'alqais bis zu Mīḫā'īl Nu'aima, unter den Prosaisten vom Qor'ān zu Hudā Ša'rāwī führt und sich in der Auswahl z. T. an H. Pérès, La littérature arabe et l'Islam par les textes, Alger 1938, anschließt.

C. Brockelmann, Halle (Saale)

T. Sabbach, *La Métaphore dans le Coran.* Préface de M. Louis Massignon. XV u. 272 S. Paris: Adrien-Maisonneuve. 1943.

„Metaphern und Vergleiche im Koran" bildeten den Gegenstand einer 1931 erschienenen Berliner Dissertation von M. Sister (46 S., S. A. aus MSOS XXXIV, Abt. II), in der nach den Grundsätzen der modernen Literaturwissenschaft die formalen Ausdrucksmittel der koranischen Vergleiche kurz dargestellt und die Vergleichsstoffe und ihre bildliche Verwendung in einer sachlich geordneten Übersicht vorgelegt wurden. Diese allzu knappe und ihren Gegenstand nicht erschöpfende Untersuchung ließ Raum für eine neuerliche Behandlung des Themas, und in dem umfänglichen Buche von T. Sabbagh liegt ein Versuch vor, unter Einbeziehung der Personifikationen und Metonymien, sowie der Gleichnisse eine erschöpfende Übersicht der im Koran metaphorisch gebrauchten Wörter zu geben. Das Kernstück bildet eine als II. Teil des Ganzen (S. 73—249) bezeichnete Klassifikation der im Koran vorkommenden Fälle figürlicher Ausdrucksweise, die sich in ihrer sachlichen Anordnung nicht wesentlich von der Sisters unterscheidet — beide behandeln zuerst die aus der Natur, dann die vom Menschen, darauf die aus dem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000428

Menschenleben genommenen Vergleichsstoffe, und am Ende einen Rest diverser Fälle —, aber einen sehr viel reicheren, in 446 §§ gegliederten Inhalt darbietet, welchen ein doppeltes alphabetisches Register der arabischen und der französischen Stichwörter bequem erschließt (S. 251—262). Den Ausdrucksmitteln der Vergleiche und Metaphern ist das letzte, vierte Kapitel (S. 50—70) des wesentlich kürzeren ersten Teils (S. 15—70) gewidmet, während ein Anhang (S. 263—268) die koranischen Gleichnisse nach Themen geordnet aufzählt. In den übrigen Kapiteln des ersten Teils berührt SABBAGH obenhin das islamische Schrifttum über den Stil des Korans von Bāqillānī's I'ǧāz al-Qur'ān bis zu den einschlägigen Kapiteln in Suyūṭīs Itqān, unterzieht die Dissertation SISTERS einer abfälligen Kritik und verbreitet sich schließlich über die Schwierigkeiten seines Gegenstandes. Als Einleitung (S. 1 bis 13) vorangestellt sind allgemeine Erörterungen über Begriff und Wesen der Metapher (im Anschluß an die *Étude sur la métaphore* der Mlle E. KONRAD, Paris 1939) und ein Versuch, die arabischen Entsprechungen der verwendeten Fachausdrücke festzustellen.

Bedeutungsübertragung ist eine der alltäglichsten Erscheinungen des Sprachlebens. Immer wieder kommt es im individuellen Sprechen vor, daß absichtlich oder zufällig zwei Begriffe, die irgendwie ähnlich sind und sich unter einem Gesichtswinkel betrachten lassen, mit ein und demselben Wort bezeichnet werden, das „eigentlich" nur dem einen von ihnen zukommt. Manche dieser Übertragungen werden von anderen Sprechern übernommen, dienen als Schmuck der Rede und können bei allzu häufiger Anwendung sich abnutzen und zur hohlen Phrase herabsinken; andere dringen in die Umgangssprache ein und verlieren im Laufe der Zeit ihren bildhaften Charakter so sehr, daß vielleicht nur noch die Etymologie ihre Grundbedeutung erraten läßt. Da diese Vorgänge sich ständig wiederholen, so liegen in den Metaphern, welche in einem Literaturdenkmal begegnen, Ausdrücke vor, die nach Alter, Herkunft, Häufigkeit und stilistischer Wirkung ganz verschieden sind. So finden sich auch unter den figürlichen Redewendungen des Korans ganz verschiedenartige Ausdrücke: manche Bilder sind dem Handels- und Karawanenleben entnommen, andere haben ihre Entsprechung im jüdischen oder christlichen Sprachgebrauch, einige Redewendungen mögen bereits den altarabischen Sehern geläufig gewesen sein, manch erlesenes Wort hat die Dichtersprache beigesteuert. Dies in jedem einzelnen Falle festzustellen, ist bei dem Mangel an zeitgenössischen Sprachzeugnissen außerordentlich schwierig. Von der Umgangssprache Mekkas, in der der Prophet aufwuchs, haben wir keine unmittelbare Kunde. Von der Reimprosa der altarabischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000429

Seher (Kāhin), welche sprachlich den nächsten Vergleichsfall bieten würde, und von der Lehrdichtung der Hanifen sind nur geringfügige Splitter auf uns gekommen, deren Echtheit überdies in vielen Fällen sehr unsicher ist. Die einzigen gleichzeitigen Sprachdenkmäler, welche in nennenswertem Umfang erhalten sind, liegen in der Beduinendichtung vor; doch ist ihr Gegensatz zum Koran nach Inhalt, Geist und Wesensart so erheblich, daß ein Vergleich mit ihr nicht ausreicht, alle Fragen zu lösen, welche die Bildersprache des Korans aufgibt. Immerhin geht es nicht an (wie es bei Sister und Sabbagh geschieht), diese Parallelen gänzlich außer acht zu lassen.

Die eigentliche Schwierigkeit, welche die koranische Bildersprache bietet, erwächst jedoch aus der eigentümlichen Natur des Werkes selbst. Der Koran ist ja nicht die Schöpfung eines Dichters oder Künstlers, welcher mit bewußter Verwendung der stilistischen Ausdrucksmittel seiner Zeit ein Werk schafft, in welchem der nachrechnende Verstand leicht Art und Wirkung eben jener Mittel aufweisen kann, sondern er gibt sich als Allahs Wort, welches der arabische Prophet unbewußt und ohne eigenes Zutun empfangen hat. Wie immer man nun die Entstehung des Korans sich vorstellen mag, ob man glaubt, daß der Korantext die Worte wiedergibt, wie sie Muhammed in der Ekstase vernahm, oder ob man annimmt, daß er seine Gesichte mit den sprachlichen Ausdrucksmitteln seiner Zeit und Umwelt zu gestalten versuchte, oder ob man schließlich meint, daß wenigstens bei den späteren Offenbarungen mit einer bewußten Redaktion ihres Wortlauts zu rechnen sei (ganz zu schweigen von den Fragen, welche mit der redaktionellen Sammlung der Einzeloffenbarungen in dem als ʿUṯmāntext bezeichneten Corpus zusammenhängen), auf jeden Fall ist das Problem mit den Mitteln einer rein formalen Stilanalyse allein nicht zu lösen. Man braucht nur an die Aussagen über Allah, sein Antlitz, seine Hände usw. zu denken, um der unlöslichen Verflechtung des Stilproblems mit den subtilsten Fragen der islamischen Dogmatik innezuwerden. Wer etwa der Meinung ist, daß Muhammed von Himmel und Hölle grobsinnliche Vorstellungen besaß, der wird die koranischen Schilderungen der Endzeit und ihre Stilmittel wesentlich anders beurteilen als jemand, der in den jagenden Sätzen der ältesten Suren den Versuch erblickt, ekstatische Erlebnisse einer höheren Wirklichkeit mit sprachlichen Mitteln auszudrücken, die bestimmt waren, die Welt des mekkanischen Alltags ums Jahr 600 zu bezeichnen. Wer den Schauer nachzufühlen meint, den die Erhabenheit des Herrn der Welten in Muhammeds Seele goß, der wird die Anthropomorphismen anders beurteilen als der verstandesklare Logiker, der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000430

zwischen der reinen monotheistischen Idee und ihrem sprachlichen Kleide einen Gegensatz entdeckt, den er nur durch die Annahme figürlicher Ausdrucksweise überbrücken zu können vermeint. Nicht von ungefähr hat daher jede dogmatische Richtung im Islam auch ihre eigene Auffassung von den koranischen Stilmitteln entwickelt. Es genügt, an die schiitische Exegese zu erinnern, welche von der Annahme figürlicher Redeweise einen so hemmungslosen Gebrauch gemacht hat, daß von dem eigentlichen Wortsinn nicht viel übrig geblieben ist, oder an den „inneren" Sinn, den die Sufis in Allahs Worten finden wollten; und wie die Mu'tazila alle Ausdrücke wegdeutete, die ihrer platten Vernünftigkeit nicht eingingen, so sehen wir heute die islamischen Modernisten bestrebt, durch eine sublimierende Auslegung ihre Ideen dem alten Gotteswort aufzudrängen. Die Frage, wie die Bildersprache des Korans zu deuten sei, hängt also durchaus von der Exegese ab; man kann sich dem nicht dadurch entziehen, daß man mit SABBAGH die sog. Anthropomorphismen von der Betrachtung ausschließt mit der Begründung, es lasse sich heute nicht mehr ausmachen, wie sich Muhammed Allah vorgestellt habe und wie jene „anthropomorphen" Redewendungen aufzufassen seien. Wäre dem wirklich so, so wäre auch das Stilproblem unlösbar; denn die Anthropomorphismen sind ein integrierender Teil der koranischen Bildersprache; wer Allahs Thron nicht unter die figürlichen Ausdrücke rechnet, darf es auch nicht mit den himmlischen Heerscharen tun oder von Personifikationen sprechen, wenn die Himmel Allah lobpreisen oder Sonne, Mond und Sterne vor ihm niederfallen. Es ist wesentlich diesem Verzicht auf eine selbständige Stellungnahme zu den Grundfragen der Koranexegese zuzuschreiben, daß SABBAGH das Metaphernproblem nicht in voller Schärfe erfaßt hat. Wenn unter diesen Umständen seiner fleißigen und gewissenhaften Arbeit ein voller Erfolg versagt geblieben ist, so dürfte übrigens die Verantwortung dafür letztlich seine Lehrer treffen, die es anscheinend unterlassen haben, ihn über die ungewöhnlichen Schwierigkeiten des Themas aufzuklären. Es ist ein bedenklicher Irrtum, zu meinen, daß bei einem so viel behandelten Texte wie dem Koran wenigstens über den baren Wortsinn heute keine ernsthafte Meinungsverschiedenheit mehr bestehen könne, und daß es genüge, Exegeten (wie Zamaḫšarī und Baiḍāwī) zu studieren und daneben die einheimischen Wörterbücher (wie den Qāmūs) und allenfalls einige neuere Koranübersetzungen (wie KASIMIRSKI und MONTET) zu Rate zu ziehen. Die beherzigenswerten Äußerungen A. FISCHERS (*Der Wert der vorhandenen Koranübersetzungen und Sure* 111, Sitz.-Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Bd. 89, 2, 1937) zu diesem Thema

sind SABBAGH offenbar unbekannt geblieben, wie denn seine Bibliographie (S. XII—XV) erstaunlich lückenhaft ist. (Nicht einmal der 3. Band von NÖLDEKES *Gesch. d. Qorāns* oder seine bedeutende Untersuchung „*Zur Sprache des Korāns*" in den Neuen Beiträgen zur semit. Sprachwissenschaft sind aufgenommen!)

MASSIGNON hat dem Buche ein Geleitwort mit auf den Weg gegeben, in welchem er mit viel Geist den Gegenstand in große Zusammenhänge einreiht. Als Gegenstück zu TOR ANDRAES schönem Buche über die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde sieht MASSIGNON eine Untersuchung voraus, welche die Hauptthemen und Leitgedanken der islamischen Kultur an der Ausbreitung des koranischen Vokabulars darstellen wird. Ob nun MASSIGNONS Vision sich bald bewahrheitet oder nicht, die koranische Bildersprache wird für eine solche umfassende Untersuchung den notwendigen Ausgangspunkt bilden müssen; denn in ihr sind die Paradigmen für die Formenlehre religiösen Denkens im Islam beschlossen.

JOHANN FÜCK, Halle (Salle)

W. OTTO, *Die älteste Geschichte Vorderasiens.* Kritische Bemerkungen zu B. HROZNÝS gleichnamigem Werk (= Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Jahrgang 1941, Bd. II, Heft 3.) München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung i. Komm. 1941.

Der Münchener Althistoriker OTTO setzte sich in dieser Schrift eingehend mit dem Versuch HROZNÝS auseinander, ein Bild der ältesten Geschichte Vorderasiens zu zeichnen. OTTO zeigt zunächst die Schwächen und Mängel der Gesamtanlage, die sich vor allem in einer zu verschwommenen Herausarbeitung der allgemeinen Probleme äußern. Freilich geht er m. E. in seinen positiven Forderungen zu weit. So erachte ich eine Erörterung des Problems, ob man mit den Augen des Westens überhaupt den alten Orient innerlich erfassen kann, für zwecklos; denn jeder Einsichtige weiß, daß der Erfassung fremder Kultur in der eigenen Wesensart unüberschreitbare Grenzen gesetzt sind. Von einem bestimmten Maß subjektiver Darstellung werden wir nie loskommen. Die andere Forderung, die Kulturerscheinungen weltanschaulich-rassisch auszudeuten und zu untersuchen, ob ein geistiges altorientalisches Gemeingut gegenüber dem Okzident festzustellen ist, setzt eine exakte „Völkerseelenkunde" voraus,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000432

die wir, wie Otto selbst zugibt, noch nicht besitzen, und verlangt eine Materialkenntnis, die uns noch vielfach fehlt.

Mit Recht nimmt Otto Stellung gegen Hroznýs Versuch, auf Grund vager Anklänge Völkernamen miteinander in Beziehung zu bringen und daraus ein Bild der kulturellen Entwicklung abzuleiten. Als Beispiel führt Otto das uferlose streben an, alle möglichen Völker mit den Kaspiern und dem Kaukasus in Verbindung zu bringen. Ausführlich geht er auf die Rolle ein, die Hrozný den Trägern der hettitischen Bilderschrift zuweist, und gibt hier eine wertvolle Zusammenstellung der gesicherten Tatsachen über die Verbreitung dieser Schrift im jüngeren hettitischen Großreich und in seinen syrischen Nachfolgestaaten.

Eine sehr schwache Seite in Hroznýs Darstellung bilden seine Lösungsversuche der anthropologischen Probleme. Otto deckt eine Reihe der vorhandenen Widersprüche auf und zeigt, daß Hrozný doch offenbar die nötige fachliche Voraussetzung für die Erörterung dieser schwierigen Fragen fehlt.

Zusammenfassend urteilt Otto über Hroznýs Buch etwa in demselben Sinne, wie ich es in DLZ., 1942, Sp. 591, tat: Daß das Werk zweifellos auch wertvolle Anregungen enthält, die zu verfolgen lohnt, daß aber gerade das Ansehen, das Hrozný als Gelehrter weithin genießt, den Kritiker zwingt, den Fernerstehenden zu warnen, allzu leicht den mannigfachen unbewiesenen Vermutungen Vertrauen zu schenken. V. Christian, Wien

---

Kleine Auslandskunde. Hg. von F. A. Six (Deutsches auslandwissenschaftliches Institut Berlin).

Bd. 11: Walter Trittel, Thailand, 62 S. u. 2 Karten, Berlin 1942.

Bd. 20: Ernst Klingmüller, Ägypten, 97 S. u. 2 Karten, Berlin 1944.

Bd. 21: Alexander Tehrani u. Sebastian Beck, Iran, 98 S. u. 1 Karte, Berlin 1943.

Bd. 29/30: Ludwig Alsdorf, Indien und Ceylon, 159 S. u. 4 Karten, Berlin 1943.

Die durch die früher erschienenen Bände bereits bekannte Sammlung „Kleine Auslandskunde" umfaßt Einzeldarstellungen über fast alle Länder der Erde. Die Bändchen sind alle nach einem bestimmten Grundschema angelegt. Die Abschnitte umfassen Raum, Volk, Staat, Kultur, Wirtschaft und Wehrmacht. Sie bieten jeden Leser alles Wissenswerte und bilden so Handbücher, in denen man sich schnell und zuverlässig über die Verhältnisse der einzelnen Länder Kenntnis verschaffen kann. H. S.

MITGLIEDERNACHRICHTEN

Neue Mitglieder:

930 Frau Magdalene Geiger, Neubiberg b. München.
1352 Frau Dr. Else Lüders, Berlin-Nikolassee, Teutonenstr. 4 b. Frau Professor Petersen.
3005 Herr Dr. Roman Útrata, Prag XIII — Werschowitz, König-Georg-Str. 42.
3006 Herr Omelian Pritzak, Berlin N 4, Elsasserstr. 14, I b. Katerbaum.
3007 Fräulein Roma Zantl, Gauting b. München, Hildegardstr. 4.
3008 Herr Jens Gaumer, Hirschberg. i. Rgb., Kleine Poststr. 2.
3009 Herr Ernst Schmitt, Nürnberg, Siegfriedstr. 46, I.

Anschriften-Änderungen:

(Mit der Bitte um Abänderung im Mitglieder-Verzeichnis Bd. 84, N. F. Bd. 9, H. 1.)

Fräulein Ruth Becker, Hamburg 13, Johnsallee 17.
Herr Professor Dr. W. Björkman, Falkensee-Finkenkrug, Forstweg 2.
Herr Univ.-Dozent Dr. Karl Czeglédy, Cegléd (Ungarn), Kazinczy-u. 5.
Herr Professor Dr. Fritz Gelpke, Berlin-Wilmersdorf, Hoenburger Str. 8.
Fräulein Margarete Kailuweit, Berlin-Grunewald, Cunostr. 50, II b. Dr. Lüdtke.
Herr cand. orient. Rudolf Krancher, Aachen, Maria-Theresia-Allee 273.
Herr Professor Dr. Olaf Krückmann, Berlin-Tempelhof, Boelckestr. 123 b. Heier.
Fräulein Sieghild Mueller, Ludwigshafen a. Rh., Oberes Rheinufer 21.
Herr Dr. Dietrich Opitz, Berlin-Charlottenburg 9, Stallupöner Allee 52.
Herr Dr. phil. Rudolf Schmitt, Wingertsweilerhof über Rockenhausen (Saarpfalz)
Herr Professor Dr. Werner Schur, Breslau 16, Wagnerstr. 11.
Herr Univ.-Professor Dr. Berthold Spuler, Göttingen, Herzberger Landstr. 42.
Herr Studentenseelsorger Dr. Josef Steinberg, Köln-Sülz, Simmerer Str. 19.

Herr Assessor Wolfgang Timm, Meißen (Sa.), Burgwardstr. 6.
Herr Professor Dr. Wilhelm Wißmann, Königsberg i. Pr. 9, Luisenhöh 5.
Herr Professor Dr. Walther Wolf, Markkleeberg 1, Dietrich-Eckart-Str. 10.

Ausgetreten:

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 84, N. F. Bd. 9, H. 1.)

Herr cand. rer. met. Kurt Dollansky, Leoben (Steiermark), Massenbergsiedlung C 25 (Studentenheim).
Herr Heinrich Knobloch, Lehrer i. R., Pfaffendorf, Kr. Lauban über Görlitz.
Herr Osgar Löfgren, Lektor, Kristinehamn (Schweden), Trädgårdsgat. 5.

Verstorben:

Herr Bibliotheksrat Professor Dr. phil. Willi Heffening, Bonn a. Rh., Beethovenstr. 6.
Herr Verlagsbuchhändler Dr. Gerhard Lüdtke, Berlin W 35, Woyrschstr. 13.
Herr Geheimer Rat Professor Dr. Josef Schick, München 13, Ainmillerstr. 4.
Herr Professor Dr. F. H. Weißbach, Oberbibliothekar i. R., Markkleeberg, Kregelstr. 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000436

MITGLIEDERNACHRICHTEN

Neue Mitglieder:

189 Lehrstuhl für orientalische Sprachen und Geschichte an der Hochschule für Osthandel, Neusatz, Ujvidék (Ungarn).

3010 Herr Dr. Ingomar Heyer, Schafhausen (Württ.), Kr. Leonberg.

3011 Herr Thomas Dexel, Braunschweig, Lützowstr. 6.

3012 Herr Pfarrer L. Maußner, Nürnberg, Ludwig-Feuerbach-Str. 23.

3013 Herr Hassan Mahdavi, Wien I, Opernring 11 (Pension Opernring).

3014 Herr Musa Huseini, Jena (Thür.), Kahlaische Str. 64.

3015 Herr Georg Kleibömer, Hamburg-Altona, Am Koch-Büddig-Park 3.

3016 Herr stud. phil. Hugo Pott, Berlin-Friedenau, Schnackenburgstr. 10, III r.

3017 Herr Heinz Kleeschulte, M.-Gladbach, Speickerstr. 2.

3018 Frau Dr. phil. Magdalene Schott, Berlin-Zehlendorf, Königstr. 30.

3019 Herr Horst Brands, Bad Wörishofen (Schwaben), Ludwigstr. 5.

3020 Herr Professor Jiří Krámský, Prag XV — Podol, Peter-Aspelt-Gasse 78.

3021 Herr Dr. phil. A. A. Kampman, Konservator und Bibliothekar, Leiden (Holland), Roodenburgerstraat 41.

3022 Herr Pfarrer Ewald Krüger, Merseburg, Breitestr. 18.

3023 Herr Heinrich Rinn, Köln a. Rh., Rolandstr. 72, II b. Brieß.

3024 Herr Dr. Conrad Warmund Fink, Thalham, Post Anzenkirchen (Nby.).

3025 Herr Werner Giller, Berlin-Charlottenburg 9, Kurländer Allee 47.

3026 Herr Abbas Hilmi Alhulli, München 4, II b. Mollhoff.

3027 Herr Stabsarzt Dr. Helmut Klar, Wien-Klosterneuburg, Brennerstr. 19.

3028 Herr Professor Dr. Walter Donat, Berlin-Dahlem, Gelfertstr. 11 (Ostasien-Institut).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000437

Anschriften-Änderungen:

(Mit der Bitte um Abänderung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 84, N. F. Bd. 9, H. 1.)

Indisches Institut der Universität Leipzig, Leipzig C 1, Hohe Str. 45.

Herr Professor Dr. Ludwig Alsdorf, Berlin-Zehlendorf, Prinz-Handjery-Str. 22.

Herr Professor Dr. Fritz Bilabel, Heidelberg, Werderstr. 32.

Herr Dozent Dr. Friedrich Blome, Paderborn, Kamp 6.

Herr Rolf Bredemeyer, Bremen, Franco-Allee 6.

Herr Studienassessor H. Dänzer, Dillingen (Donau), Adolf-Hitler-Str. 42.

Herr Dr. Ernst Aschwin, Prinz zur Lippe-Biesterfeld, Potsdam, Große Weinmeisterstr. 15.

Herr Professor Dr. Otto Franke, Ballenstedt, Haus Bethanien.

Herr Raimund Gaebelein, Pfarrer a. D., Halle (Saale), Moritzzwinger 3, I.

Herr Dr. Ernst Görlich, Wien 40, Messenhausergasse 4.

Herr Pfarrer Lic. Martin Graeber, Wuppertal-Barmen, Obere Sehlhofstr. 40.

Herr Dozent Dr. Herbert Günther, Preßbaum b. Wien, Siedlungsstr. 13.

Herr Dr. Wolfgang Haag, Trier, Walramsneustr. 1a.

Herr Professor Dr. Heinrich Herkenne, Malmedy (Eifel), Parkstr. 16.

Herr Professor Dr. Albert Herrmann, Schlesiersee, Markt 8.

Herr Studienrat Ernst Hoffmann, Bad Salzuflen, Freiligrathstr. 32.

Herr Professor Dr. Hans Detlev Jensen, Seestadt Rostock, Kaiser-Wilhelm-Str. 33.

Herr Dr. Georg Albert Kapp, Lehrer, Baiertal über Wiesloch, Hauptstr. 48.

Herr Professor Dr. Hermann Kees, Göttingen, Düstere Eichenweg 12.

Herr Dr. Hans Joachim Kißling, Hirschberg i. Rgb., Wilhelmstr. 61, I b. Dedié.

Herr Pastor Dr. Klappstein, Niebüll (Nordfriesland).

Herr Dr. phil. habil. Ernst Klingmüller, Breslau-Hartlieb, Flakkaserne.

Herr Professor Dr. Karl Fr. Krämer, Freiburg i. Br., Schillerstr. 50.

Herr Oberstudienrat Johannes Kretschmar, Bautzen, Schilleranlagen.

Herr Dr. Bruno Lehmann, Bad Warmbrunn i. Rgb., Heinrich-Rösel-Str. 1a.

Herr Professor Dr. H. Lommel, Prien a. Ch., Lechlweg 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000438

Herr Dipl.-Ing. Robert J. Malek, Brünn (Protektorat), Eichhornerstr. 73.
Herr Paul Camillo Möbius, Mochau b. Döbeln, b. A. Dietrich.
Herr Professor Dr. Friedrich Nötscher, Bonn a. Rh., Poppelsdorfer Allee 64.
Herr Max Freiherr von Oppenheim, Dresden, Hotel Bellevue.
Herr v. Pawlikowski-Cholewa, Hauptmann a. D., Tützpatz über Altentreptow.
Herr Dr. phil. Hanns A. Potratz, Sennel, Kr. Bielefeld, Post Brackwede, No. 760, Waldweg.
Herr Professor D. Dr. Otto Procksch, Alterschrofen über Füssen.
Herr Dozent Dr. C. H. Rempis, Tübingen, Herrenbergerstr. 73.
Herr Dr. Hans Roemer, Stadtkyll (Eifel) über Jünkerath.
Herr Dr. Peter Scheibert, Berlin W 35, Kurfürstenstr. 136 (Auswärtiges Amt).
Herr Professor Dr. H. W. Schomerus, Halle (Saale,) Zeppelinstr. 58.
Herr Dr. Wolfgang Schumacher, Berlin NW 7, Albrechtstr. 16.
Herr Dr. phil. habil. Anatol Waag, Banja Luka (Kroatien), Bašagića 9.
Herr Professor Dr. Ernst Friedrich Weidner, Graz, Johann-Fux-Gasse 24.
Herr Jakob Weis, Kiel, Kleiststr. 54 b. Mack.
Herr Professor Dr. Herman Weller, Tübingen, Waldhäuserstr. 35.
Herr Studienrat Dr. Kurt Wendt, Frankfurt (Oder), Theaterstr. 1.
Herr Helmut Wilsdorf, Papstdorf über Königstein (Elbe).
Herr Professor D. W. Windfuhr, Zella-Mehlis (Thür.), Louis-Anschütz-Str. 8.
Herr Dr. phil. habil. Alexander Zieseniß, Breslau 13, Hohenzollernstr. 73.

Ausgetreten:

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 84, N. F. Bd. 9, H. 1.)

Herr Professor Dr. Helmer Smith, Uppsala (Schweden), Järnbrogatan 1 A.

Gefallen:

Herr Dr. Max Krause, Hamburg 13, Bundesstr. 9.

Verstorben:

Herr Professor Dr. Jacob Hausheer, Zürich 2 (Schweiz), Bergheimstr. 10.
Herr Professor D. Dr. Carl Meinhof, Hamburg 13, Beneckestr. 22, III.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000439

BERICHT

über die Mitgliederversammlung[1]) der

DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

am 23. September 1944 in Berlin

Die Jahresversammlung wird im Sitzungssaal der Philosophisch-historischen Klasse der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin von dem Ersten Vorsitzenden, Präsident Prof. Dr. MARTIN SCHEDE, um 12 Uhr eröffnet.

Zu Protokollführern werden ernannt Dozentin Dr. phil. habil. ANNEMARIE VON GABAIN und Dr. phil. ANNEMARIE SCHIMMEL.

Der Erste Vorsitzende begrüßt die anwesenden Mitglieder (Anlage 1) und gedenkt der im letzten Jahr gefallenen und verstorbenen Mitglieder, insbesondere des verstorbenen langjährigen zweiten Geschäftsführers, Verlagsdirektor Dr. GERHARD LÜDTKE. Er teilt mit, daß er nach Benehmen mit den übrigen Mitgliedern des Vorstandes auf Grund des § 8 der Satzung den Universitätsprofessor Dr. FRITZ JÄGER aus Hamburg zum zweiten Geschäftsführer ernannt habe. Außerdem habe er auf Vorschlag des Vorstandes den Kreis der Beiräte um drei erweitert, und zwar habe er berufen den Gesandten Dr. WERNER OTTO VON HENTIG, Ministerialdirektor a. D. Dr. MEINHARDT VON STAA, und Verlagsbuchhändler HANS HARRASSOWITZ. Der Vorstand setzt sich darnach wie folgt zusammen:

Erster Vorsitzender: Präsident des Archäologischen Instituts des Deutschen Reiches, Professor Dr. MARTIN SCHEDE, Berlin W 62, Maienstraße 1.

Zweiter Vorsitzender: Universitätsprofessor Dr. RICHARD HARTMANN, Berlin-Dahlem, Ladenbergstraße, 13.

---

[1]) Der Herr Reichsminister der Justiz hat die nach der Verordnung vom 19. April 1943 (RGBl. I, S. 263) erforderliche Genehmigung zur Einberufung der Mitgliederversammlungen mit Erlaß vom 12. Juli 1943 — VII b 1366[2] — erteilt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000441

Erster Geschäftsführer: Direktor bei der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Professor Dr. Helmuth Scheel, Berlin NW 7, Unter den Linden 8.

Zweiter Geschäftsführer: Universitätsprofessor Dr. Fritz Jäger, Hamburg 6, Schäferkampallee 43 I.

Schatzmeister: F. A. Brockhaus, Leipzig C 1, Querstraße 16.

Beiräte

Universitätsprofessor Dr. Erich Bräunlich, Leipzig S 3, Tieckstraße 4 II.

Universitätsprofessor Dr. Johann Fück, Halle a. d. Saale, Wettiner Straße 23.

Generaldirektor der Staatlichen Museen, Professor Dr. Ernst Kümmel, Berlin C 2, Am Lustgarten.

Universitätsprofessor Dr. Walther Schubring, Hamburg-Klein Flottbek, Schlegelstraße 18.

Gesandter Dr. Werner Otto von Hentig, Berlin W 8, Wilhelmstraße 75, Auswärtiges Amt.

Ministerialdirektor a. D., Dr. Meinhardt von Staa, Berlin W 35, Woyrschstraße 13.

Verlagsbuchhändler Hans Harrassowitz, Leipzig C 1, Hauptmannstraße 1, I.

Vertreter der Preußischen Akademie der Wissenschaften im Vorstand:

Vizepräsident Professor Dr. Hermann Grapow, Berlin-Wilmersdorf, Bingerstraße 89.

Hierauf erstattet der Erste Geschäftsführer, Direktor Prof. Dr. Helmuth Scheel, den Geschäftsbericht (Anlage 2), in Vertretung der erkrankten Leiterin der Bibliothek, Fräulein Dr. Elisabeth Kreyenborg, verliest Fräulein Dr. Gisela Schatte den Bibliotheksbericht (Anlage 3), und Herr Karl Jäger vom Verlag F. A. Brockhaus erstattet in Vertretung des Schatzmeisters F. A. Brockhaus den Rechnungsbericht (Anlage 4). Die Abrechnung ist von den Rechnungsprüfern, Verlagsbuchhändler Hans Harrassowitz und Professor D. Dr. Alt, geprüft und in Ordnung befunden worden.

Da sich auf Frage des Ersten Vorsitzenden niemand zum Wort meldet, erklärt sich der Vorstand für entlastet.

Der Jahresbeitrag wird wieder auf RM. 12.— festgesetzt.

Schluß der Sitzung 12.40 Uhr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000442

Anlage 1

Verzeichnis der Teilnehmer an der Mitgliederversammlung

Berlin: Baer, Behrsing, v. Gabain, Grapow, Hansen, Hartmann, E. Lüders, Petri, Rackow, Schede, Scheel, Schimmel, Schlobies, Siegling, Siggel, v. Staa. Breslau: W. Friedrich. Erlangen: Schatte, Wehr. Gräfenhainichen: Steiner. Greifswald: Rost. Halle: Eisfeld. Hamburg: F. Jäger. Leipzig: Becker, J. Friedrich, Harrassowitz, K. Jäger.

Anlage 2

Bericht des Vorstandes

Trotz der durch den Krieg bedingten veränderten Verhältnisse ist die gesamtwirtschaftliche Lage der Gesellschaft auch im Berichtsjahr 1943 gut gewesen. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat der Gesellschaft in der bisherigen Weise ihre Unterstützung weiter gewährt und so wieder ausschlaggebend dazu beigetragen, daß die wirtschaftlichen Verhältnisse geordnet waren.

Von der Zeitschrift sind im Berichtsjahr 1943 zwei Hefte erschienen, deren Umfang $22^3/_4$ Bogen beträgt. Die Beschränkung auf zwei Hefte ist auf die Zerstörung des Verlages F. A. Brockhaus durch feindlichen Luftangriff zurückzuführen, bei dem neben dem gesamten Lager der Veröffentlichungen unserer Gesellschaft auch die Auflage von Heft 2 vernichtet wurde, das infolgedessen anastatisch neu gedruckt werden mußte.

Im laufenden Berichtsjahr ist Heft 1 erschienen. Heft 2 ist bis auf den Jahresbericht fertig und wird Ende des Jahres ausgegeben werden. Auch in diesem Jahre soll mit Heft 2 der Jahrgang abgeschlossen werden, der damit rund 23 Bogen umfassen wird.

Nach Überwindung von mancherlei technischen Schwierigkeiten ist nun endlich die Arbeit von Einar Brønno: Studien über Hebräische Morphologie, erschienen. Von den übrigen geplanten Abhandlungen stehen vor der Ausgabe:

XXIX, 2: Arthur Mentz, Phönizische Inschriften.

XXIX, 3: al-Kindī, Ya'qūb b. Isḥāq: Kitāb Kīmīyā al-'iṭr wat-tas'īdāt — Buch über die Chemie des Parfüms und die Destillationen. Ein Beitrag zur Geschichte der arabischen Parfümchemie und Drogenkunde aus dem 9. Jahrh. p. C. Übersetzt von Karl Garbers.

Angenommen für eine Veröffentlichung in den „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes" und zum Teil schon im Druck sind folgende Arbeiten:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000443

Annemarie Schimmel, Die höchsten Emire in Ägypten und Syrien unter den burǧitischen Mamluken (1382—1517).

Die Arbeit bietet eine Übersicht über die führenden Emire in Ägypten und Syrien, d. h. also den atābek, den amīr silāḥ, amīr maǧlis, amīr aḫōr kabīr, ra's naubat an-nuwwāb und dawādār und die Statthalter von Damaskus, Ḥalab, Ṭarābulus, Ḥamā, Ṣafad und Ġazza (denn die früher bedeutende Statthalterschaft von al-Karak spielt zu dieser Zeit keine Rolle mehr) sowie von Alexandrien. Den Hauptteil bilden ausführliche chronologische Listen der genannten Beamten in der Zeit von 1382—1517. Diese werden erläutert durch ein alphabetisches Register der in den Listen aufgeführten Personen mit kurzer Angabe ihrer Laufbahn im ägyptischen Staatsdienst, sowie Hinweisen auf die wichtigste Literatur über jeden Emir. Ein Vorwort führt in den Aufbau der Militärklasse unter den burǧitischen Mamluken ein.

Annemarie Schimmel, Yakub Kadri: Aus den Gärten der Weisen.

Erenlerin bağ̈indan, 'Aus den Gärten der Weisen' ist von Türken selbst als bestes Werk des bedeutendsten türkischen zeitgenössischen Schriftstellers Yakub Kadri bezeichnet worden. Kadri, der in seinem Roman Nūr Bābā mehr die äußerlichen Seiten des Derwischtums dargestellt hatte, gibt in den hier vorliegenden Aufzeichnungen einen Einblick in das innere Erleben eines alternden Derwischs. In zwölf Kapiteln, tagebuchartigen Abschnitten, werden in eindrucksvoller, oft hymnisch gehobener Sprache die Gedanken und Gefühle des Gottsuchers, der in die Einsamkeit geflohen ist, kundgetan. Der Eindruck, den Inhalt und Form hinterlassen, rechtfertigt eine Übertragung ins Deutsche; sie wird hier mit gegenüberstehendem türkischen Text dargeboten.

Franz Taeschner, Der anatolische Dichter Nāṣirī (um 1300) und sein Futuvvetnāme.

Der wahrscheinlich in Tokat (NO-Anatolien) beheimatete persisch schreibende Dichter Nāṣirī hat uns zwei größere Dichtwerke hinterlassen, das Futuvvetnāme (voll. 689 H./1290 D.) und das Kitāb ul-Išrāq (voll. 699 H./1300 D.). Die Bedeutung dieser beiden Werke liegt einmal auf literaturgeschichtlichem Gebiete, insofern sie die Verbindung zwischen der Dichtkunst des Mevlānā Dschelāleddīn Rūmī und seines Kreises mit der altrumtürkischen (altosmanischen) Dichtkunst herstellen; denn einerseits zeigen sie eine deutliche Abhängigkeit von dem Kreise Mevlānās (sie sind auch in dem Versmaße von dessen berühmtem Meṣnevī-i ma'nevī, Remel, verfaßt, und das Kitāb ul-Išrāq ist in der Komposition dem gleichzeitigen Rebābname von Mevlānās

Sohn Sulṭān Veled ähnlich), anderseits weist der Stil und die Diktion deutlich auf die altrumtürkische Dichtkunst hin. Zum andern liegt die Bedeutung von Nāṣirīs Werken, namentlich dem Futuvvetnāme, auf religions- und sozialgeschichtlichem Gebiete, insofern als dieses eine eingehende Schilderung des damals in Anatolien blühenden Bundeswesens der Achis bietet, das uns sonst vor allem durch die lebensvollen Berichte des marokkanischen Weltreisenden Ibn Baṭṭūṭa (ca. 1333 in Anatolien) bekannt ist. Das Futuvvetnāme des Nāṣirī ist das älteste ausführliche Dokument, das wir über das anatolische Achitum besitzen, welches später in das türkische Zunftwesen eingemündet ist.

Die vorliegende Publikation besteht aus zwei Teilen, einer Abhandlung und einem Textteil. In ersterer wird in vier Kapiteln der Dichter Nāṣirī (I), das Futuvvetnāme des Nāṣirī (II), das Achitum nach Nāṣirī (III) und das Kitāb ul-Išrāq des Nāṣirī (IV) behandelt; das II. und III. Kapitel hat unter der Leitung des Verfassers dessen Schüler Wilhelm Schumacher verfaßt. Im Textteil ist das Futuvvetnāme vollständig und vom Kitāb ul-Išrāq ausgewählte Stellen wiedergegeben, die ein Bild vom Ganzen geben können. Diese letzteren sind auch in Übersetzung (im IV. Kap.) mitgeteilt. Eine Übersetzung des Futuvvetnāmes dagegen ist nicht gegeben; sie wird ersetzt einmal durch eine ausführliche Inhaltsangabe (im II. Kap.), zum andern durch die sachliche Ausschöpfung (im III. Kap.). Eine in Maschinenschrift hergestellte vollständige Übersetzung des Futuvvetnāme vom Verfasser besitzt die Bibliothek der DMG. unter Ec 2144.

Von den auf der Tagung der deutschen Orientalisten und der deutschen orientalistischen Archäologen im Kriegseinsatz der deutschen Geisteswissenschaft (Herbst 1942) geplanten Reihe Deutsche Orientforschung, Hrsg. von W. Wüst, sind erschienen:

Bd. 1: Der Orient in deutscher Forschung. Vorträge der Berliner Orientalistentagung Herbst 1942. Hrsg. von Hans Heinrich Schaeder. Leipzig. 1944.

Bd. 2: Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft. Hrsg. von Richard Hartmann und Helmuth Scheel. Leipzig. 1944.

Im Berichtsjahr 1943 hat die Zweigstelle der Gesellschaft in Istanbul ihre Tätigkeit unter der Leitung von Professor Dr. Hellmut Ritter tatkräftig weiterführen können. Bei dem Druck der Bände für die Bibliotheca Islamica ergaben sich von Zeit zu Zeit Schwierigkeiten daraus, daß in der türkischen Druckerei nicht ausreichend Typenmaterial vorhanden ist, so daß immer nur von Bogen zu Bogen gedruckt werden konnte.

Der Indexband zum Ibn Ijās von Dr. ANNEMARIE SCHIMMEL hat sich aus diesem Grunde verzögert, steht aber vor der Fertigstellung. Von der von CORBIN herausgegebenen und bearbeiteten Auswahl der philosophischen Schriften des Suhrawardī Maqtūl liegen zwanzig Bogen ausgedruckt vor. Von dem Dīvān des Ibn al-Mu'tazz, hrsg. von BERNHARD LEWIN, Uppsala, sind drei Bogen ausgedruckt. Es ist anzunehmen, daß der Druck sogar schon weitergediehen ist, jedoch war bis zur Fertigstellung dieses Berichtes der aus Istanbul von Professor RITTER erbetene Bericht über den Fortgang der Arbeiten und die Inangriffnahme neuer Werke noch nicht eingetroffen.

Auf Veranlassung des Oberkommandos der Wehrmacht hat die Deutsche Morgenländische Gesellschaft eine Kommission zur „Vereinheitlichung der Schreibweise der Namen in den Karten des Vorderen Orients" gebildet, die für das iranische und türkische Gebiet ihre Arbeit begonnen hat. Mit Rücksicht auf die Vordringlichkeit anderer Arbeiten werden aber vorläufig nur die begonnenen Teilabschnitte zu einem gewissen Abschluß gebracht, und die Arbeit wird im übrigen zunächst eingestellt. Aus diesen Arbeiten hat sich eine andere wichtige Forschungsaufgabe abgezeichnet, die „Iranische Ortsnamenkunde", mit deren Durchführung Herr Dr. EMIL BAER betraut worden ist. Die ortsnamenkundlichen Studien auf dem Gebiete Irans mit Einschluß seiner westlichen Nachbargebiete dienen:

a) der etymologischen Erklärung der Namen auf Grund unserer Kenntnis der heutigen iranischen Sprachen und Dialekte sowohl wie des Mittel- und Altiranischen, in selteneren Fällen der vorarischen Sprachen des iranischen Raumes;

b) der Identifizierung geschichtlich bezeugter mit heutigen Namen und damit, Hand in Hand mit der Altertumskunde, der Lokalisierung historischer Stätten;

c) der chronologischen Schichtung der Namen;

d) der Ermittlung des Siedlungsraumes früherer Völker und Stämme sowie der Richtung und Ausdehnung von Siedlungsbewegungen auf Grund der Verbreitung bestimmter zur Ortsnamenbildung verwendeter Wörter und Suffixe;

e) der Feststellung der Dialektgrenzen nach der Lautform der dem Volksmunde entnommenen Namen und

f) der Einsicht in geschichtliche Tatsachen und Verhältnisse verschiedenster Art wie Siedlungs- und Lebensweise von Völkern und Stämmen, Existenz und Ortsbestimmung alter Kultstätten, alter Handelswege und Wirtsverhältnisse, tier- und pflanzengeschichtliche Tatsachen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000446

Neben der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die ich bereits erwähnt habe, haben auch das Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung sowie das Auswärtige Amt unserer Gesellschaft wieder ihre Förderung und Unterstützung in vielen Fällen zuteil werden lassen, und ich darf namens der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft allen diesen Stellen hier aufrichtig Dank sagen.

Aus dem Bericht ergibt sich, daß die Deutsche Morgenländische Gesellschaft trotz mancher durch die Verhältnisse bedingten Schwierigkeiten den im vorigen Jahr vorgelegten Arbeitsplan im großen und ganzen durchgeführt hat. Die Mitarbeit aller Fachgenossen ist nach wie vor rege, und wir haben auch mit Fachgenossen, die sich in Kriegsgefangenschaft befinden, die Verbindung aufnehmen können. Ich darf also am Schluß dieses Berichts das wiederholen, was ich schon im vorigen Jahr gesagt habe, daß die deutsche Orientforschung sich in intensivster Weise weiterhin den ihr im Rahmen der gesamtdeutschen wissenschaftlichen Forschung zufallenden Aufgaben gewidmet hat, wobei ich auch wieder die Mitarbeit der bei der Wehrmacht oder sonst an kriegswichtigen Stellen eingesetzten Fachgenossen besonders hervorheben möchte.

Anlage 3

Bericht über die Verwaltung der Bibliothek

Die Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft hat im Berichtsjahre 1943 eine erfreuliche Vermehrung ihres Bücherbestandes zu verzeichnen. Es sind im ganzen 545 bibliographische Bände hinzugekommen. Davon wurden 300 Bände aus Staatsmitteln gekauft. Das Orientalische Seminar der Universität Halle erwarb 102 Bände. Durch den Tauschverkehr kamen 74 Bände und durch Geschenke leider nur 55 Bände hinzu. Den Rest bilden 14 Bände der eigenen Veröffentlichungen der Gesellschaft.

Der Bücherzuwachs der Bibliothek steht im Berichtsjahre ungefähr auf der gleichen Höhe wie im vorletzten Jahre, wie aus den Vergleichszahlen 536 — 385 — 545 zu ersehen ist. Der Bibliothek standen in diesem Jahre außer dem laufenden Staatszuschuß von RM. 3060.— noch RM. 1630,64 aus einer Sonderbewilligung des „Beschaffungsamtes der Deutschen Bibliotheken" zur Verfügung, also insgesamt 4690.64 RM., wovon RM. 4455.32 zur Anschaffung von Büchern verwendet wurden.

Der Tauschverkehr ist erheblich zurückgegangen, was wohl hauptsächlich dem Zeitgeschehen zuzuschreiben ist. Der Rück-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000447

gang des Tauschverkehrs hat einen verminderten Zeitschrifteneingang zur Folge gehabt. In diesem Jahre sind nur 121 Zeitschriftenhefte eingegangen, während im letzten Jahre die Zahl 184 betrug.

Der Leihverkehr ist erfreulicherweise etwas reger geworden. Es wurden 1526 (im vorigen Jahre 1021) Bestellungen aufgegeben, wovon 1135 (im vorigen Jahre 851) durch Ausgabe von Büchern erledigt wurden. Die ausgeführten Bestellungen betrugen im Jahre 1941 71%, im Jahre 1942 $83^1/_3$% und 1943 $74^2/_5$% der gesamten Bestellungen. In 41 Fällen waren die Bücher verliehen, in 118 nicht verleihbar und in 232 Fällen nicht vorhanden. Im auswärtigen Leihverkehr wurden an 90 (im vorigen Jahre 76) Benutzer und an 39 (im vorigen Jahre 29) Bibliotheken 634 (im vorigen Jahre 559) Bände und 6 Handschriften versandt. Durch den Postverkehr wurden 659 Briefe, 235 Pakete und 33 Drucksachen an auswärtige Mitglieder und Bibliotheken sowie an in- und ausländische Firmen aufgegeben.

Die Ausleihe am Ort betrug 507 Bände an 48 Benutzer, während im vorigen Jahre 354 Bände an 61 Benutzer ausgegeben wurden. Der Lesesaal war an 303 Tagen geöffnet und wurde von 869 Personen besucht.

Zum Schutz gegen feindliche Luftangriffe wurden im Winterhalbjahr etwa 11000 Bände der Bibliothek gestapelt und etwa 14000 Bände an verschiedene Orte der Provinz evakuiert. Die Bibliothek ist dem Direktor des Orientalischen Seminars, Herrn Professor Dr. Fück, sowie Frau Dr. Fück und der wissenschaftlichen Hilfskraft, Fräulein Dr. Gisela Schatte für ihren regen Einsatz bei den Arbeiten zur Sicherstellung zu besonderem Dank verpflichtet.

An dieser Stelle sei auch Fräulein Hilde-Ilse Zelle, einer Beamtin der Universitätsbibliothek, welche die Bibliothekarin durch ihre tatkräftige Mitarbeit bei allen Bibliotheksangelegenheiten unterstützt hat, der herzlichste Dank ausgesprochen.

Ferner danken wir Frau Magdalena Bielitz für ihre Hilfe und Frau Geheimrat Lüders, die der Bibliothek ein Bildnis ihres Gatten schenkte.

Zu den Sicherungsmaßnahmen gegen Feindeinwirkung gehört auch die photographische Aufnahme des alphabetischen Katalogs der Bibliothek, mit deren Durchführung bereits in letzter Zeit begonnen worden ist.

Den feindlichen Luftangriffen sind bedauerlicherweise einige verliehene Werke der Bibliothek zum Opfer gefallen. Das Kriegsschädenamt in Berlin zahlt für derartige Verluste entsprechende

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000448

Ersatzsummen. Soweit es sich hierbei um vernichtete Bücher der Gesellschaft handelt, wird das dafür eingegangene Geld auf das Konto unserer Geschäftsstelle bei F. A. Brockhaus in Leipzig überwiesen.

Anlage 4

Übersicht über die Einnahmen und Ausgaben der DMG im Jahr 1943

Einnahmen 1943

	RM.	Pf.
Stand am 31. XII. 1942	30337	44
Mitgliedsbeiträge	6888	—
Auslieferung der Publikationen	21200	—
Zuschuß für Abhandlung Dr. Garbers .	6000	—
Zinsen	400	—
Zurückgezahlte Portoauslagen	100	—
Auslieferungskonto Curtius	100	—
RM.	65025	44

Ausgaben 1943

		RM.	Pf.
Beitrag zu den Herstellungskosten und Honoraren		4616	50
Bibliothek in Halle		1600	—
Porto		900	—
F. A. Brockhaus:			
Provision vom Absatz . . .	4240.—		
Pauschale für Versendung der ZDMG.	500.—	4740	—
Besonderes Konto		40	—
Orientkarten		700	—
Verschiedenes		2346	05
Bestand am 31. XII. 1943		50082	89
RM.		65025	44

Am Nachmittag des 23. September waren die Mitglieder und ihre Gäste wieder im Archäologischen Institut des Deutschen Reiches zusammen, wo der Kustos an den Staatlichen Museen, Herr Dr. Kurt Sören Erdmann, einen Vortrag hielt über das Thema:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000449

Die Formenwelt des Orientteppichs.

Der Orientteppich hat in den 700 Jahren, die er mit der abendländischen Wohnkultur verbunden ist, eine erstaunliche Widerstandskraft bewiesen. Alle Versuche, ihn zu assimilieren oder durch eigene Formen zu ersetzen, sind mißlungen. Noch heute, im Zustand weitgehender Degener tion, sind seine Muster lebendiger als alles, was ihnen Europa an Eigenem entgegenzusetzen vermag. Noch heute üben sie auf uns die gleiche Anziehungskraft aus wie bei ihrem ersten Auftreten in Europa.

Die Teppichwissenschaft hat auf die Frage, worin diese Kraft beruht, bisher keine befriedigende Antwort geben können. So wertvoll ihre Ergebnisse sind, das Wesen des Teppichs haben sie nicht zu erfassen vermocht, da die bisherigen Methoden der Musteruntersuchung am Oberflächenbild haften blieben. Von der Oberflächenbeschreibung zur Musteranalyse zu kommen, ist die Aufgabe. Nur auf diesem Wege können wir zu einer Einsicht in den Musteraufbau und damit zu einer Erkenntnis des Wesens gelangen. Als erstes Ergebnis dieser musteranalytischen Methode ergibt sich, daß die unübersehbare Vielfalt der Formen scheinbar ist und in Wirklichkeit auf der Abwandlung, Verbindung, Durchdringung oder Zersetzung von vier Grundmustern beruht. Diese Grundmuster sind: Quadrierung, Rautung, Medaillongliederung und Rankengliederung. Nur eine verschwindend kleine Zahl von Mustern läßt sich nicht auf eines dieser Grundmuster zurückführen. Diese Abweichungen erklären sich aus der gelegentlichen Übertragung fremder Formen auf den Teppich (bei den Gebetsteppichen z. B. aus der Übertragung der architektonischen Form des Mihrabs).

Von den Grundmustern sind Rautung und Quadrierung deutlich im „unendlichen Rapport" gezeichnet, doch gilt auch für Medaillon- und Rankengliederung das gleiche Prinzip in weit größerem Umfange, als es die Teppichwissenschaft bisher angenommen hat. Es ist klar, daß ein unendliches Muster nicht an die endliche Fläche eines Teppich-Innenfeldes gebunden sein kann, sondern eine Existenz außerhalb derselben haben muß. Zahlreiche Beispiele beweisen, daß das Muster des Orientteppichs tatsächlich primär als Vorstellung vorhanden ist. So wird z. B. bei einem Kleinerwerden des Teppichs, wie es besonders für die Spätzeit typisch ist, nicht das Muster kleiner, sondern nur der Ausschnitt, der im Feld zur Darstellung kommt. Muster scheinbar ganz verschiedenen Charakters ergeben sich daraus, daß man aus einem unendlichen Rapport verschiedene Ausschnitte wählt. Bei anderen Teppichen ist das Muster so komponiert, daß es in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000450

seinem Aufbau erst verständlich wird, wenn man es über die Grenzen des Innenfeldes hinaus verfolgt. Das Verhältnis von Muster und Fläche ist also beim Orientteppich offenbar ein grundlegend anderes als in der europäischen Kunst.

In der abendländischen Kunst ist die Fläche das Primäre. Von ihr gehen Sehen und Gestalten aus. Aufgabe des Musters ist es, die gegebene Fläche zu fällen oder zu gliedern. Beim Orientteppich ist das Primäre das Muster. Es ist in Form und Größe weitgehend konstant und als Vorstellung existent unabhängig von seiner Darstellung in der Fläche des Innenfeldes. Es ist daher nicht die Aufgabe des Musters, die Fläche zu füllen, sondern Aufgabe der Fläche, das Muster zu tragen. Darin, in dieser fundamentalen Verschiedenheit, liegt der Grund für die Unassimilierbarkeit und Unersetzbarkeit der orientalischen Muster, darin liegt auch der Grund für das Geheimnis ihrer Anziehungskraft auf jeden, der mit den Augen des Westens sieht,

---

Die Seiten 1-52 (Register Bd. 91-98) wurden in diesem Nachdruck ausgelassen, da sie 1955 im Gesamtregister 1-100 erschienen sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000451

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000455


Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-76765-11/fragment/page=00000456